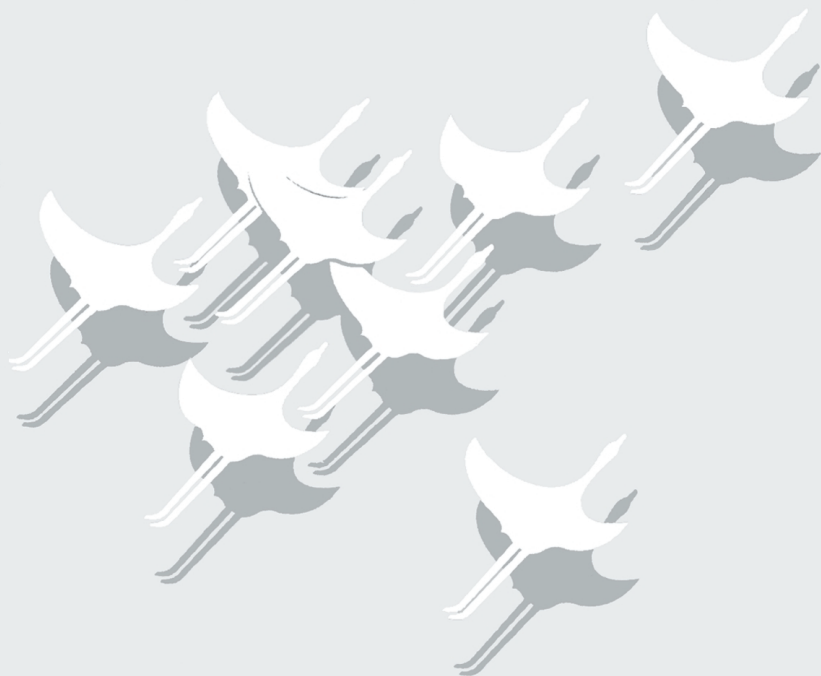




Diaspora silenziosa... svolta profetica?

**Bertacchini, Bolpin, Bovo, Castagnaro, Corradini, De Sandre, Favero,
Felisati, Macchi, Manicardi, Manziera, Nicotra, Noceti, Pezzetta,
Pilastro, Ricca, Scrivanti, Stefani.**

Quaderni trimestrali dell'Associazione Esodo, n. 3 luglio-settembre 2010 - Anno XXXII - nuova serie
Sped. in abb. postale, art. 2 comma 20/C, legge 662/96 Filiale di Venezia - Tassa pagata (Taxe perçue)

SOMMARIO



Diaspora silenziosa...
svolta profetica?

Editoriale	G. Manziega, L. Scrivanti	pag. 1
------------	---------------------------	--------

PARTE PRIMA: Diaspora silenziosa... svolta profetica?

I segni della dispersione

Necessità della diaspora?	B. Bovo	pag. 4
I popoli della terra	P. Stefani	pag. 7
Conservare la fede, cambiare la chiesa	G. Pilaastro	pag. 12

Credenti in ricerca

La diaspora cattolica	A. Favero	pag. 16
Chiesa che ritorna al Vangelo	D. Pezzetta	pag. 24
Orgoglio, disaffezione, speranza: una svolta?	I. De Sandre	pag. 29
Comunità di base	M. Castagnaro	pag. 34
Dov'è la Chiesa?	P. Ricca	pag. 39

Unde origo inde salus

Sacerdoti per il nostro Dio	S. Noceti	pag. 44
La donna nella Chiesa antica	R. Bertacchini	pag. 49
Le istituzioni ecclesiali nei primi secoli	A. Nicotra	pag. 54
La sinodalità: forma della Chiesa	L. Manicardi	pag. 59

PARTE SECONDA: Echi di Esodo

Echi di Esodo

Intercettazioni e libertà di stampa	G. Corradini	pag. 68
Ricordando Buzzati	F. Macchi	pag. 73
Cristiani adulti "dopo" lo scisma sommerso...	C. Bolpin	pag. 75
Lettere	S. Felisati	pag. 79

Le immagini all'interno del numero riportano le sculture di alcuni capitelli delle colonne della Basilica della Maddalena (XII secolo) a Vézelay, in Francia.

Diaspora silenziosa... svolta profetica?

Editoriale

Il termine diaspora viene normalmente riferito alla fuga/dispersione cui furono costretti gli ebrei a causa della conquista della loro terra da parte di Babilonia prima, e di Roma poi. Ma non è sulle vicende ebraiche che intendiamo riflettere nella monografia. Esiste anche una diaspora cristiana dell'età post-apostolica: quella dei discepoli di Gesù il Cristo - cristiani di origine giudaica dispersi nel mondo greco-romano, o gentili convertiti che vivono tra i pagani -, ai quali indirizzano le loro epistole i redattori delle lettere cattoliche (1P 1,1; Gc 1,1). Neppure a questa dispersione vogliamo far riferimento, quanto piuttosto a un fenomeno significativo più recente (per lo meno in termini quantitativi): l'allontanamento dall'istituzione-chiesa da parte di credenti adulti, sensibili a un bisogno di autenticità e coerenza evangelica. Come valutare tale "diaspora", che spesso troppo frettolosamente viene considerata una comoda scelta di disimpegno, figlia del secolarismo e del relativismo?

Ogni contestazione contiene un seme di profezia, ogni denuncia un annuncio: c'è chi prende le distanze dalla chiesa per un bisogno di autonomia e di libertà, che non trovano spazi e riconoscimento nell'istituzione. A molti sembra che essa non risponda adeguatamente alle domande dell'uomo e della donna di oggi. Pare non resti che la strada di una scelta responsabile, che attinge forza dalla libertà di coscienza e, conseguentemente, dalla ricomprensione del rapporto tra fede e legge, tra fede e istituzione. Certamente esiste il pericolo dell'isolamento. La profezia diventa afona se si sottrae al confronto/incontro con i fratelli nella fede, poiché essa non è un fatto "privato", ma si vive nella comunità; non è un rapporto diretto e personale con Dio, ma un rapporto mediato dalla relazione con i fratelli; non si esaurisce nel dogma creduto, ma deve tradursi in comportamenti concreti, perché non sull'ortodossia saremo giudicati ma sull'ortoprassi (Mt 25,31-46). Insiste Giacomo: "Siate di quelli che mettono in pratica la parola e non soltanto ascoltatori, illudendo voi stessi" (Gc 1,22). Compito della chiesa è anticipare, all'interno della storia, pur in modo parziale e provvisorio, il banchetto escatologico, cui tutti sono invitati.

È tempo di riandare alle origini del cristianesimo, alle prime comunità cristiane. La "diaspora silenziosa" ci costringe a ritrovare gli elementi fondanti la chiesa: "Erano assidui nell'ascoltare l'insegnamento degli apostoli e nell'unione fraterna, nella frazione del pane e nelle preghiere (...), tenevano ogni cosa in comune, chi aveva proprietà e sostanze le vendeva e ne faceva parte a



tutti, secondo il bisogno di ciascuno" (At 2,42ss). Gli Atti degli Apostoli richiamano, pur senza citazioni dirette, lo stile indicato dal Maestro: l'unione fraterna, la condivisione dei beni, l'attenzione ai più poveri, comportamenti del tutto inediti, attinti dall'ascolto della Parola e dalla *fractio panis* (il gesto eucaristico).

Ma altri elementi caratterizzavano la vita dei primi credenti, elementi a cui possiamo solo fare accenno. La messa in discussione di ogni divisione in base a motivi di genere, di condizione sociale, di religione ("... non c'è più né giudeo né greco; non c'è più né schiavo né libero; non c'è più uomo né donna, poiché tutti voi siete uno in Cristo Gesù" - Gal 3,28) imposero, tra l'altro, il superamento dell'androcentrismo, e la valorizzazione della donna, alla quale vennero riconosciuti alcuni ministeri. E avrebbe dovuto essere solo l'inizio di un percorso di pieno riconoscimento della figura femminile all'interno della chiesa, ma la ripresa dell'autorità maschile ha lentamente portato all'emarginazione della donna.

La sinodalità era lo stile di vita delle prime comunità cristiane, indubbiamente quale risposta al comando di Gesù alla fraternità e all'esercizio del potere inteso come servizio: "Lo Spirito santo e noi abbiamo deciso che..." (At 15,28). I diversi convincimenti si mettevano in discussione, anche accesa (vedi "Concilio" di Gerusalemme), perché solo lo stile comunionale rispetta l'azione dello Spirito all'interno della comunità, impedendo che si rincorrono strategie umane che forse garantiscono visibilità e potere, ma non hanno la forza della profezia. E cosa ne è di una chiesa incapace di annuncio evangelico?

Erano piccole le comunità fondate dagli apostoli e dai missionari, comunità che si riunivano nelle case, presiedute da un anziano e legate tra loro solo da sporadici incontri con i loro fondatori. Ciascuna aveva delle caratteristiche proprie in base alla provenienza dei convertiti, alla città di appartenenza, allo stile di annuncio ricevuto... ma erano unite le une le altre da un forte legame con la parola del Signore e da una condivisa tensione verso il suo ritorno. Coesistevano comunità differenti, e le diverse interpretazioni del messaggio di Gesù non erano motivo di divisione: chiesa di chiese, chiesa di comunità.

Quanto delle prime comunità rimane nella chiesa di oggi?

Oggi più che mai molti credenti - e non solo i "cristiani in diaspora" - sognano una chiesa di vere comunità, sullo stile delle origini, aperte al mondo, capaci di dare speranza ai poveri della terra (come non valutare positivamente le comunità di base dell'America Latina schierate a difesa degli ultimi?), ai cercatori di verità, a quanti desiderano una vita piena e gioiosa, una chiesa che non nomini Dio senza nominare l'uomo, che di Dio è l'immagine. "Se uno dicesse 'Io amo Dio' e odiasse il suo fratello è un mentitore. Chi infatti non ama il proprio fratello che vede, non può amare Dio che non vede" (1Gv 4,20).

È la voce di chi grida nel deserto ad annunciare la salvezza!

Gianni Manziega, Lucia Scrivanti





PARTE PRIMA

**Diaspora silenziosa...
svolta profetica?**

"... i Valori, la o le Religioni interessano se e quando non portano lontano dalla storia; le chiese (...) sono accreditate solo quando sono strumento per stare nella storia, nell'oggi di chi si sforza di vivere nella pienezza, dentro l'orizzonte pulsante di questo tempo".
Beppe Bovo è redattore della nostra rivista.

Necessità della diaspora?

Diaspora (1) ricorda terre che erano accoglienti, case e amicizie che si lasciano alle spalle, sete e fame nuove che spingono ad uscire; evoca l'abbandono di una patria sicura, solitudine, confusione. Di contro, fa affiorare sapori di libertà riacquistata, nuove e imprevedute possibilità, speranze, orizzonti non ancora visti.

Alle volte la diaspora è imposta dagli eventi, è fisica, geografica prima che psicologica, è esilio, migrazione, distacchi forzati da luoghi e persone ed esperienze che si amano. Altre volte è cambiamento mentale, migrazione di idee e di concezioni di vita; è voluta magari con sofferenza, è cercata per scontentezza, rivolta, speranza, amore. Oggi, in questo nostro occidente lontano da guerre e da cambiamenti sociali traumatici, queste ultime, che possiamo definire "interiori", spirituali più che fisiche, sono le diaspore più frequenti.

Ognuna di queste diaspore porta con sé nostalgia e ricerca e desiderio di una nuova casa.

Di questo desiderio vorrei parlare: della nostalgia di una casa diversa che ci prende quando quella in cui si abita è (o la si sente) angusta, asfissiante, depauperante. Si parte da una casa per trovarne o costruirne un'altra che sarà, si è sicuri (magari illudendosi), migliore.

Casa significa protezione e calore e riposo e sicurezza e non confusione; casa è l'elogio della "vita ordinata e domestica". Sta qui la premessa di ogni diaspora perché quando si scappa dalla terra in cui si vive e ci si mette alla ricerca si vuole una terra che sappia di nuovo far sognare, senza confini che opprimano, piena di situazioni che aprano al nuovo, un nuovo che si intuisce e non si conosce ancora (e, in realtà, niente se non la propria inesauribile speranza garantisce che si conoscerà). Le diaspore sono appannaggio di chi ha ancora dentro speranze e voglia di credere.

La diaspora è un gioco di abbandoni e di nostalgie. Di abbandoni di certezze ormai fruste e di nostalgie di certezze rinnovanti; perché le vecchie certezze le sentiamo soffocanti ma, d'altra parte, senza certezze difficilmente riusciamo a stare. Abbandoniamo una casa (una chiesa, una fede, un amore) sognandone un'altra.

Sembra, allora, che il problema vero stia nel nostro rapporto con la casa, nel modo cioè in cui concepiamo quella situazione di "benessere" interiore o anche solo psichico che chiamiamo casa.

Può darsi che sia inevitabile, e magari anche salutare, passare da una diaspora all'altra, dall'abbandono di una casa per la riconquista di un'altra; può



Diaspora silenziosa... svolta profetica?

darsi. Ma, forse, potrebbe essere più "produttivo" pensare a una casa che non abbia in sé la necessità di un suo più o meno certo abbandono.

Su questa ipotesi voglio soffermarmi, e quindi: che casa costruirci, in che casa decidere di abitare per non "essere costretti" poi alla diaspora?

Penso a una casa che abbia per fondamenta pochi ed essenziali appoggi, quali la com-passione con l'altro, il senso del mistero che sta dentro di noi e nella storia, la coscienza del nostro limite che induce alla ricerca di un Altro. Tutto il resto, tutto, viene dopo e di conseguenza; e magari non viene affatto perché, a quel punto, del tutto superfluo: inutile, peggio, zavorra.

Fare casa nella storia, nel tempo e nella dimensione delle cose che contano davvero, che sono profondamente dell'uomo.

In questo atteggiamento della mente e dello spirito i Valori, la o le Religioni interessano se e quando non portano lontano dalla storia; le chiese (tutte le molte chiese in cui si articola e organizza la società) sono accreditate solo quando sono strumento per stare nella storia, nell'oggi di chi si sforza di vivere nella pienezza, dentro l'orizzonte pulsante di questo tempo che percorriamo insieme.

Se è vero che non c'è diaspora se non c'è recinto, se non ci sono mura da lasciarci alle spalle, chiese da rinnegare e/o da innovare (magari costruendone un'altra!), occorre allora scegliere come unico recinto quello della ricerca: continua, sincera, fatta assieme a chi continuamente e sinceramente si interroga. E siccome non c'è casa senza famiglia, dovremo permettere che questa casa sia abitata solo da chi ci aiuta a non abbandonare la ricerca. Non chi ci dà risposte sicure o ci propone certezze o vuole convincerci di essere finalmente arrivati.

Qui, in questi nostri giorni preoccupati, viviamo in un'insicurezza quasi totale. Accettare questa insicurezza, la precarietà di questi nostri momenti, restare nella ricerca che implica un continuo camminare senza sapere la meta, sta in questo, forse, la mistica di oggi (ma forse di sempre). Del resto, mistica cosa è se non contemplazione della dimensione del mistero, il farne esperienza diretta, personale, farne vita vissuta, al di là dell'argomentare logico-discorsivo?

C'è chi parla di un "diritto" oggi alla mistica. Non si tratta certo del diritto ad avere delle visioni strane o ad essere privilegiati in questioni di mistero, ma piuttosto "ad essere persone che fanno esperienza col proprio corpo del dono della vita. Il diritto alla mistica oggi è il diritto che hanno tutte le donne e tutti gli uomini a vivere in pienezza la vita". Così si esprime Antonietta Potente in diversi momenti delle sue riflessioni. Sapere quanto costa vivere - continua - è un'esperienza mistica delle più intense, delle più reali. Nel riscoprire oggi un senso mistico del quotidiano, mi sembra possa stare il superamento della "necessità" della diaspora.

Oggi, la diversità, la molteplicità, la multiculturalità che caratterizzano il nostro vivere sociale ci mettono di fronte a due possibili strade. La prima è



rinchiuderci tra le mura sicure delle nostre certezze (magari sacrosante e fondate su basi ben solide e tutt'altro che banali); la seconda ci porta a mettere in discussione, a relativizzare senza rimpianti queste mura, a imparare nuovi linguaggi e nuovi modi di ragionare, a fare esperienza un'altra volta di un vivere senza ricette già confezionate, a cercare forme diverse di relazione con gli altri, con la vita, con il mistero. Creare un'altra storia, superando le nostre paure. Mettersi di nuovo in una ricerca radicale verso quello che ci è sconosciuto. Sta qui, forse, la parte mistica della nostra vita e della storia?

Lo spettacolo che ogni giorno ci propone non è dei più confortanti. Le religioni sono preoccupate del loro potere, cercano e vogliono sicurezza prima di tutto per se stesse. Le grandi ideologie, se ancora resistono, non ricercano più, si sono fermate e girano intorno a loro stesse. Tutti noi camminiamo su terreni gelatinosi, dove appoggiare il piede ha il sapore della precarietà e dell'indecisione. Ci sembra di intravedere una verità che nessuno possiede ma che molti cercano.

Con questi molti si può intraprendere un cammino senza correre il rischio di sentirlo, prima o poi, costrittivo tanto da doverlo abbandonare.

Beppe Bovo

Note

1) *Veloce declaratio terminorum*: Diaspora: dispersione di un popolo che lascia la terra che abita migrando in varie direzioni - dispersione, esodo.

Esodo: uscita, partenza, migrazione, espatrio, esilio. // contrario: ingresso (arrivo, inizio, nascita, entrata, apertura), immigrazione.



Mosè uccide un egiziano



Piero Stefani, biblista, partendo dall'affermazione di Paolo che Dio creò da un solo uomo tutte le stirpi della terra, ribadisce l'importanza di riconoscere l'unità del genere umano, al di là delle differenze. "Il riconoscimento di una comune origine (...) si rivela o si cela nel comportamento che gli uomini tengono gli uni verso gli altri".

I popoli della terra

Nel Nuovo Testamento vi è un passo citato, in pratica, tutte le volte che si propone un confronto tra la cultura biblica e quella greca. Si tratta del discorso che Paolo, secondo il libro degli Atti, avrebbe tenuto all'Areopago ateniese. Al suo centro c'è il tema di quanto potremmo definire, in termini contemporanei, l'unità del genere umano. Nel mondo ellenico essa dapprima fu negata in base alla contrapposizione greco/barbaro e poi, in età ellenistica, esaltata - dal punto di vista teorico - grazie al prevalere di una visione cosmopolita. A quest'ultima si rifà il nostro discorso. Paolo, infatti, afferma che Dio «creò da uno [solo] tutte le stirpi degli uomini (*ethnos anthropon*), perché abitassero su tutta la faccia della terra [...]. In Lui infatti viviamo, ci muoviamo ed esistiamo, come anche alcuni dei vostri poeti hanno detto: poiché di lui progenie (*ghenos*) noi siamo» (At 17,26-28).

L'essere progenie di Dio è affermazione che trova corrispondenza nei *Fenomeni* di Arato (II sec. a.C.) ed è prossima al pensiero dello stoico Cleante (IV sec. a.C.), espresso all'inizio del suo *Inno a Zeus*: «A tutti noi uomini mortali è concesso salutarti, perché siamo tua stirpe». Sulla scorta di una visione che ha trovato la sua espressione più elevata nel «cosmopolitismo» stoico, Paolo afferma la perfetta unità e uguaglianza degli uomini, chiamati a riconoscersi discendenza di Dio. Rispetto all'origine, tutto è unitario, né la successiva diffusione delle genti sulla faccia della terra, regolata dalla armonica scansione dei tempi e degli spazi, intacca l'unità di fondo del genere umano (nell'espressione *ethnos anthropon* - «stirpe degli uomini» - ricorre, non a caso, un genitivo determinativo: le genti e i popoli si presentano come una specificazione accidentale della categoria sostanziale, che indica la comune appartenenza all'umanità).

In altre pagine della Scrittura, là dove non vige la preoccupazione di confrontarsi con la cultura greca, l'origine unitaria del genere umano è descritta con accenti profondamente diversi. Secondo la Bibbia, l'originario «teomorfismo» dell'*adam* fatto a immagine e somiglianza di Dio (Gen 1,27), non è infatti un dato di natura, è piuttosto un «dover essere». Non a caso esso, oltre che nella capacità relazionale e generativa, viene affermato (o negato) nella prassi interumana: «Chi sparge il sangue dell'uomo (*adam*), dall'uomo il suo sangue sarà sparso, perché a immagine di Dio fece l'uomo» (Gen 9,6-7).

L'*adam* è creatura fragile, il suo sangue può essere versato, la sua vita spezzata. La violenza offusca, ma non annulla, l'immagine di Dio impressa



nell'uomo; anzi, proprio il riferimento a quest'ultima consente di condannare colui che agisce con prepotenza. Si potrebbe giungere a sostenere che è la prassi stessa a rivelare o negare l'unità del genere umano; il riconoscimento di una comune origine e di una reciproca uguaglianza tra le creature umane si rivela o si cela nel comportamento che gli uomini tengono gli uni verso gli altri. All'inizio, sostiene la tradizione ebraica, fu creato un solo uomo per insegnare che chi uccide anche un'unica persona è come se avesse distrutto il mondo intero, mentre, all'opposto, chi salva una sola vita è come se salvasse tutto il mondo (cfr. *Mishnà, Sanhedrin* 4,5).

Come rapportare tra loro l'unità del genere umano, verificata o smentita dalla prassi, con le diversità collettive attestate dall'esistenza di molti popoli e culture? Anche in questo caso, la risposta biblica la si ha non solo guardando all'origine, ma anche rivolgendosi sia alla prassi presente sia all'avvenire di Dio. Nell'attuale assetto canonico della Bibbia, il punto di partenza di ogni indagine sull'argomento resta costituito dall'antica «tavola dei popoli», vale a dire dal modo in cui la Genesi narra il ripopolamento della terra a opera dei discendenti di Sem, Cam e Jafet (Gen 10). Dopo il diluvio si assiste a una ripresa in «tono minore» della storia delle prime origini dell'umanità: «Dio benedisse Noè e i suoi figli e disse loro: "Siate fecondi e moltiplicatevi e riempite la terra"» (Gen 9,1; cfr. Gen 1,28). Quando si deve indagare sulla pluralità di lingue, di popoli e di culture proprie della condizione umana ci si deve rivolgere a questa pagina ricca anche di preannunci di tensioni tra le varie stirpi della terra. Non a caso tra i discendenti di Cam sono elencati anche alcuni dei nemici storici di Israele.

La guerra - vale a dire il contrasto violento tra popoli - è una realtà ben conosciuta dalla Scrittura, e il suo atteggiamento rispetto a essa non è certo quello di una condanna «senza se e senza ma». Tuttavia vi sono brani profetici nei quali la componente «fraterna» evocata all'inizio (Sem, Cam e Jafet sono figli dello stesso padre) è chiamata in causa per costituire una specie di critica interna alla violenza tra popoli. Al riguardo restano in modo particolare impressi nella memoria alcuni passi di Amos, il più antico dei profeti scrittori.

Il libro biblico di Amos si apre con una sezione costituita da otto oracoli di condanna, ciascuno dei quali rivolto a un determinato popolo (Am 1,3-2,15). Essi sono introdotti dalla stessa clausola: «Così dice il Signore». Precisazione fondamentale: il profeta non ha alcuna autorità in proprio. Nessun individuo in quanto tale può emettere giudizi sulle collettività umane. Questi otto oracoli cominciano a parlare delle colpe di popoli stranieri, alla fine però convergono su Giuda (il regno del sud) e su Israele (il regno del nord, dove operò Amos): si parte dagli altri e si termina con se stessi. Si assiste quasi a un movimento centripeto, che passa da nord a sud, da est a ovest, per terminare con il popolo ebraico: Damasco, Gaza (Filistei), Tiro (Fenicia), Edom, Ammon, Moab, Giuda, Israele.



Diaspora silenziosa... svolta profetica?

Un esempio particolarmente significativo ci viene dall'oracolo contro Edom, vale a dire i discendenti di Esaù (Gen 25,30). La sua colpa è di aver inseguito con la spada il proprio fratello, di aver soffocato la misericordia nei suoi confronti, e di non aver posto tregua all'ira; per questo Dio darà fuoco alla sua capitale (Am 1,11). La colpa avviene all'interno di una relazione fraterna. Si riconosce l'esistenza di un vincolo particolare che costituisce la condizione di fratello. Esso resta, ma ora si presenta come un'aggravante. È così fin dall'inizio. Caino rimane fratello di Abele, tuttavia proprio ciò aumenta la sua responsabilità. Quanto rende fratelli non è una qualità posseduta in proprio, non è un privilegio: è una relazione.

L'accusa potrebbe essere trascritta in questo modo: hai usato violenza contro tuo fratello e non hai avuto pietà di lui. La parola ebraica scelta da Amos è particolarmente impegnativa. Essa si rifà alla radice semitica *rchm*; di norma vi si fa ricorso per qualificare la relazione del Signore con le proprie creature. Essa non esprime mai il rapporto dell'uomo con Dio. A differenza di quella fraterna, la relazione materna non è simmetrica. Per questo *rachamim* indica la pietà di Dio verso le proprie creature, senza che possa esservi contraccambio. In Amos però la radice è impiegata per esprimere un rapporto interumano. Si potrebbe parafrasare il tutto in questi termini: Edom, pur avendo condiviso lo stesso utero con suo fratello, ora non ha pietà di lui. La strettissima, vitale relazione iniziale che esiste tra i due gemelli (Esaù e Giacobbe) rende molto grave ogni forma di violenza reciproca. Si è frutto delle stesse viscere (radice *rchm*), eppure non si ha avuto misericordia (radice *rchm*) del proprio fratello (cfr. Gb 31,15).

La colpa dei popoli sta innanzitutto nell'esercizio della violenza reciproca: Damasco ha annientato i vinti, Gaza e Tiro hanno deportato intere popolazioni, gli Ammoniti hanno sventrato donne incinte per allargare i propri confini. La violenza non ha giustificazione, né è prospettata come punizione legittima del violento. Edom è colpevole, ma non lo è meno Moab che ha bruciato e calcinato le ossa del re di quella prima popolazione. Non c'è alcuna provvidenzialità, in base alla quale qualcuno possa arrogarsi nella storia il diritto di attuare la giustizia di Dio. Edom è colpevole, ma Moab lo è a sua volta, quando lo colpisce. Il fatto che Amos proponga immagini violente di Dio che incendia capitali e devasta palazzi non deve trarre in inganno: esse stanno a indicare che nessuno, a parte il Signore, può attuare quella punizione. Vi è un solo Giudice, e questi non è umano, e nessun altro può prenderne il posto. Quelle figure di devastazione proibiscono alle creature umane di devastare. Resta vero, però, il fatto che in Amos manca la figura della riconciliazione tra le genti.

Nella Scrittura, oltre che far memoria del passato e valutare il presente, occorre sempre rivolgere il proprio sguardo in avanti. Ciò vale anche per il tema dell'unità e della pluralità dei popoli. Ci si può chiedere: alla fine



non prevarrà forse l'unità, visto che la molteplicità sarà di nuovo raccolta in un unico centro, Gerusalemme (cfr. Is 2,1-5; 56,1-8; 60-62; Ap 21,24-27)? Il moto della storia capace di sanare l'antica dispersione non è forse additato come centripeto? In effetti, vi è almeno un'altra prospettiva, in cui la pluralità è condotta a interagire in modo non monocorde. Il massimo conseguimento in questa direzione lo si trova in un passo del libro del profeta Isaia. In esso l'azione benedicente del Signore suscitatore di diversità riconciliate si dispiega persino nei confronti dei due massimi avversari storici d'Israele: Egitto e Assiria. «In quel giorno ci sarà una strada dall'Egitto verso l'Assiria; l'assiro andrà in Egitto e l'egiziano in Assiria. E l'Egitto, assieme all'Assiria, renderanno culto. In quel giorno Israele, il terzo accanto all'Egitto e all'Assiria, sarà una benedizione in mezzo alla terra. Il Signore delle schiere li benedirà dicendo: "Benedetto l'Egitto mio popolo, l'Assiria opera delle mie mani, e Israele mia eredità"» (Is 19,23-25; cfr. Sof 3,9-13).

Di solito si fa giustamente notare che in questa profezia sono presenti caratteristiche prive di riscontro in altre parti della Bibbia ebraica. Qui per l'Egitto e per l'Assiria (due potenze tra loro in reciproco, perenne contrasto) si impiegano gli stessi epiteti di norma riservati a Israele: «mio popolo» (cfr. ad es. Es 3,7-11) e «opera delle mie mani» (cfr. ad es. Dt 32,6). Nella visione profetica tra questi tre popoli non esiste alcuna gerarchia di dipendenza, nessuna sottomissione. Non c'è neppure il comune pellegrinaggio al monte del Signore, visto come risposta ultima alla primitiva dispersione babelica.

Nel brano di Isaia, Israele è definita «mia eredità» (*nachalà*). In altri passi della Scrittura non mancano modi per intendere questo termine in maniera «esclusivista», affermando che esso rappresenta non solo lo specifico d'Israele, ma anche il criterio discriminante rispetto alla divisione dei popoli: «Quando 'Eljon [l'Altissimo] divideva i popoli, quando disperdeva i figli dell'uomo, egli stabilì i confini delle genti, secondo il numero dei figli d'Israele. Possesso del Signore è il suo popolo, sua eredità (*nachalà*) Giacobbe» (Dt 32,8-9).

Il retroterra culturale di questo passo è costituito dall'idea della divisione dei popoli a opera di 'Eljon, il Dio comune del Vicino Oriente antico, che presiedeva al *pantheon* dei singoli dèi nazionali. Ancora in epoca assai più tarda l'atto di separare, compiuto in base ai «figli d'Israele», è reso dalla LXX (la tradizione giudeo-ellenistica della Bibbia) riferendosi a una ripartizione avvenuta «secondo il numero dei figli di Dio», espressione con cui si indicano gli esseri superiori agli uomini che fanno parte della corte celeste (cfr., ad esempio, Gb 1,6; Sal 29,1; 89,7), cosicché altri hanno interpretato il passo parlando di «angeli». Affermare l'esistenza di «angeli custodi» delle nazioni, in effetti, è tema diffuso anche nel mondo giudaico. In questa versione l'angelologia sembra però lasciar trasparire un tenace residuo politeistico. Se il Signore si occupa direttamente di Israele e affida



Diaspora silenziosa... svolta profetica?

agli angeli la cura degli altri popoli, allora è inevitabile che si dia una sproporzione non molto diversa da quella, arcaica, in cui la sorveglianza sui vari popoli era affidata ai singoli dèi nazionali, mentre quella di Israele spettava a JHWH.

Colto nella sua massima potenzialità, il brano di Isaia ci comunica altro da tutto ciò. In esso il tema dell'unità e quello della pluralità si danno infatti contemporaneamente e raggiungono il loro apice appunto in questa connessione, alimentata dal modo reciproco di guardarsi e trattarsi. Il desiderio del

Signore è di definire Egitto, Assiria e Israele rispettivamente «mio popolo», «opera delle mie mani», «mia eredità». Questa volontà è chiamata a riflettersi nei modi in cui i popoli agiscono gli uni verso gli altri. I versetti profetici attestano infatti un duplice e unitario movimento secondo il quale ciascuno dei tre popoli è tanto lasciato esistere per quel che è, quanto chiamato a diventare quello che ancora non è, vale a dire a riconoscersi pienamente affratellato agli altri due.



Piero Stefani

Una tentazione di San Benedetto



“La diaspora cattolica - argomenta Giorgio Pilastro, scrittore e giornalista - riguarda soprattutto l’ambito religioso. È bene tenerlo in evidenza, per evitare facili travisamenti. Non riguarda, quindi, l’intimo e profondo rapporto con la sfera spirituale. La divisione nella chiesa cattolica è tutta sociale, etica ed ecclesiologica. Solo in parte dottrinale”.

Conservare la fede, cambiare la chiesa

Keep the Faith, change the Church. Conservare la fede, cambiare la chiesa. È la parola d’ordine di un gruppo di cattolici americani (*Voice of the Faithful*), nato in risposta allo scandalo degli abusi sessuali all’interno della chiesa cattolica statunitense (1). Una riflessione appropriata sulla diaspora cattolica non può, certamente, non tener conto di questa indicazione. Se esiste una diaspora, una divisione, una dispersione all’interno della chiesa cattolica, dobbiamo innanzitutto chiederci se riguarda la fede (che unisce) o solo la religione (che molto spesso divide). Riguardo alla prima ipotesi (esiste una diaspora) è difficile non rispondere affermativamente, tanto è evidente la “turbolenza” nella quale sta navigando in questi anni postconciliari il mondo cattolico. Il secondo quesito richiederebbe, invece, un maggiore approfondimento. A partire proprio dalla necessità di tenere ben distinte le due dimensioni: fede e religione. Spesso confuse. Impropriamente. Con esiti, a volte, dirompenti.

La diaspora cattolica della quale stiamo trattando riguarda soprattutto l’ambito religioso. È bene tenerlo in evidenza, per evitare facili travisamenti. Non riguarda, quindi, l’intimo e profondo rapporto con la sfera spirituale. La divisione nella chiesa cattolica è tutta sociale, etica ed ecclesiologica. Solo in parte dottrinale. Presenta molte angolature dalle quali poterla osservare. Siamo, infatti, al cospetto di un problema complesso. Non sono pensabili, quindi, soluzioni o valutazioni semplici. Pensiamo alla diaspora partitico-politica, successiva alla fine dell’unico partito cattolico italiano e la nascita di un certo indifferentismo politico dei cattolici. Una dispersione che risente certamente dell’attuale grave crisi (soprattutto di rappresentanza) politica e sociale in atto un po’ in tutto il mondo occidentale.

Il fenomeno mette in luce, però, anche un problema più decisivo: quello della coerenza. Questione non da poco. Coerenza evangelica, ovviamente. Quanti si chiedono: com’è possibile condividere una visione della vita ispirata o, perlomeno, orientata al Vangelo e, contemporaneamente, aderire a progetti sociali che esaltano l’esclusione, il darwinismo sociale ed economico, il rifiuto del diverso e così via? O com’è possibile per un cristiano “coerente” non “battersi” per la giustizia sociale, l’eguaglianza e i diritti dei più deboli?

Sono questioni che mettono in primo piano la coerenza dei comportamenti con una visione cristiana dei rapporti sociali. E che dire, poi, della scelta preferenziale che la chiesa afferma di operare nei confronti dei poveri, dei



Diaspora silenziosa... svolta profetica?

bisognosi, dei deprivati. Non è una questione di coerenza il fatto che la chiesa (gerarchico-istituzionale) a parole operi questa scelta, mentre, di fatto, si adegua al potere, quando non lo corteggia apertamente o non si fa corteggiare? La chiesa del potere e quella dei poveri: anche qui matura e si alimenta la diaspora.

Ma c'è un'altra visuale della questione, sulla quale può essere opportuno soffermarsi. In fondo, le divisioni sociali, le incoerenze, come il confronto dialettico tra istituzione e profezia all'interno della chiesa non sono una novità. Ci sono sempre state, ed è probabile che ci saranno sempre. La novità, se di vera novità si tratta, è rappresentata da una divisione che appare più profonda, e che determina spesso una dispersione che sfocia anche nell'abbandono della chiesa. Trova il suo riferimento nella coscienza individuale di molte persone. Una resistenza che fa appello alla libertà di coscienza. Di cosa si tratta? "Su alcuni punti della dottrina ufficiale della chiesa una significativa, e spesso maggioritaria, quota di coloro che si dichiarano cattolici praticanti diverge profondamente dall'insegnamento del papa". Il filosofo Gianni Vattimo (2) esplicita in questo modo il fenomeno.

La citazione non è recente. Nel corso degli anni i temi sui quali una parte dei cattolici si sono trovati "in coscienza" a non condividere le scelte della chiesa ufficiale e, quindi, ad effettuare delle scelte "coerenti" (il tema ritorna) diverse da quelle del Magistero, sono enormemente aumentati. Sono cresciuti, soprattutto, con le sempre più pressanti istanze con le quali la scienza, la bioetica, la filosofia e la riflessione teologica interpellano la società e le chiedono un confronto. Questa "dispersione" è cresciuta anche *assieme*, e *a causa* di una sempre più accentuata chiusura da parte della chiesa istituzionale di fronte alle tante tensioni del mondo moderno. Dopo che il Concilio Vaticano II aveva alimentato grandi speranze in questo senso.

Niente di nuovo, anche sotto questo aspetto? Non proprio. Opinioni contrarie e diversità ci sono sempre state. In questo caso, però, la libera adesione alla propria coscienza comporta, per molti cattolici, il fatto di non condividere le scelte della "chiesa ufficiale" ed operare in maniera diversa senza, però, sentirsi minimamente "in colpa" e nemmeno estranei alla chiesa stessa. Ma, soprattutto, sentendosi perfettamente in linea con l'insegnamento evangelico. Anzi. Ritenendo di non dover aderire a certe scelte, proprio perché coerenti con il messaggio del Vangelo. "È questione di sentirsi più autenticamente cristiani quando si disobbedisce al Vaticano che quando gli si obbedisce", afferma provocatoriamente il professor Sergio Luzzatto.

Più pacatamente, potremmo parlare di una religiosità "adulta" che, riprendendo il concetto espresso dal teologo luterano Dietrich Bonhoeffer, vuole porsi con consapevolezza di fronte alle scelte della vita. Raramente viene messo in discussione l'amore e l'appartenenza alla chiesa universale. Viene messa, di fatto, in discussione, invece, quella deresponsabilizzazione insita in una religiosità composta o articolata quasi esclusivamente su indicazioni co-



genti. Queste fibrillazioni implicano ulteriori domande. Altre sollecitazioni.

Le varie distinzioni prese sinora in considerazione possono essere considerate una ricchezza? Possiamo dire che, all'interno del cattolicesimo, si stia sviluppando un dibattito? Esiste, di conseguenza, una pubblica opinione all'interno della chiesa? Le risposte sono tutte negative. Non c'è un vero dialogo all'interno della chiesa. Come non c'è, o è estremamente difficile, tra l'istituzione ecclesiale e il mondo moderno. Perché? Fondamentalmente perché una posizione intransigente e categorica dell'istituzione fa venir meno un dialogo aperto. Pensiamo ai "principi non negoziabili". Mancano i punti e persino i luoghi di un confronto reale. Ed è su questa difficoltà comunicativa, la quale sembra non accettare il principio che il dialogo presuppone una reciprocità attiva (3) e non può essere inteso solo come convincimento dell'altro, che diventa sempre più evidente che non basti parlare di diaspora, ma sempre più apertamente di scisma, più o meno sommerso, più o meno "silenzioso" (4).

Scisma. Una parola che fa paura. Che si pronuncia sentendo un brivido lungo la schiena. Ci si chiede se siamo davanti a due chiese che dividono trasversalmente (dall'alto al basso) il mondo cattolico. Se siamo davanti ad una separazione volontaria. Nata da un esigente problema di appartenenza. Di credenza senza appartenenza. La "chiesa ufficiale" stessa bolla come scismatici coloro che non sono in comunione con il papa (5). La diaspora, lo scisma si determinano a causa delle diverse visioni e concezioni dell'essere umili seguaci del Vangelo, e dall'impossibilità di un reale confronto tra posizioni diverse. Lo scisma non è auspicabile da parte di nessuno. L'adesione alla chiesa, però, non ci può esimere dal porci la questione se davvero tutte le posizioni in campo etico e sociale (qui non stiamo parlando di fede) possano trovare spazio all'interno di quel corpo che riconosciamo come chiesa.

La chiesa, che vuole essere un grembo materno accogliente, può diventare anche un ventre molle che tutto assimila e tutto contiene? Probabilmente sì. Le frange più integraliste dell'attuale cattolicesimo auspicano, invece, una linea di demarcazione (6). Lo stesso pontificato di Benedetto XVI sembra animato da questa opzione di chiarezza e di confine. Chi è dentro è dentro, gli altri sono fuori. E lo fa da una posizione di intransigenza. Di principi e, soprattutto, di metodo. Ci aspetta allora una convivenza tra separati? All'interno di una chiesa intesa come mezzo e non come fine ci si deve porre, inevitabilmente, la questione della conformità evangelica. Non può essere diversamente. Situazioni di crisi come quella attuale possono richiedere anche scelte precise. Per intenderci: da che parte stare.

Rispetto a queste considerazioni, la questione del cambiamento, della volontà di operare per cambiare la chiesa (*change the Church*) diventa ancor più pressante. Proprio per evitare che lo scisma assuma connotati meno sotterranei e sommersi. Come altrettanto decisiva è la questione della democratizzazione



Diaspora silenziosa... svolta profetica?

all'interno della chiesa, auspicata dal Vaticano II, ma avversata e mai attuata dalla curia romana.

Riccardo Chiaberge afferma che "se la faglia (leggi *scisma*, *nda*) tornerà a saldarsi, o se invece finirà per generare dei nuovi Lutero e Calvino, e quindi, lo *spin off* di una chiesa eretica del terzo millennio, soltanto la storia ce lo dirà" (7). È vero. Di questa storia, però, ognuno di noi è protagonista. In questa storia ognuno di noi è coinvolto. Ci siamo dentro fino al collo.

Giorgio Pilastro

Note

- 1) www.votf.org
- 2) Gianni Vattimo, *Dacci oggi la "società aperta"*, La Stampa, 2 gennaio 1999.
- 3) Pietro Prini, *Lo scisma sommerso. Il messaggio cristiano, la società moderna e la Chiesa cattolica*, Garzanti, Milano 2002.
- 4) Piero Cappelli, *Lo scisma silenzioso. Dalla casta clericale alla profezia della fede*, Gabrielli Editori, Verona 2009.
- 5) "viene detto... scisma, il rifiuto della sottomissione al Sommo Pontefice o della comunione con i membri della Chiesa a lui soggetti" (canone 751 del Codice di Diritto Canonico).
- 6) Stefano Fontana, *Un Papa due Chiese. Quello scisma strisciante che divide il mondo cattolico*, L'occidentale (www.loccidentale.it), 21 marzo 2010.
- 7) Riccardo Chiaberge, *Lo scisma. Cattolici senza papa*, Longanesi, Milano, 2009.



Davide e il leone



“Ai tempi del Concilio - sottolinea Angelo Favero, teologo cattolico - si è parlato molto del superamento dell'era costantiniana. Ma si è veramente realizzato tale superamento? È facilmente constatabile un senso diffuso di rifiuto, quasi inconscio, di ogni forma che istituzionalizza i rapporti personali; non solo nel settore religioso ma anche in quello civile”.

La diaspora cattolica

1. Il rapporto tra fede cristiana e istituzione non è mai stato facile, fin dai primordi del Cristianesimo; si tratta di uno di quei temi, come quello tra fede e razionalità, che hanno bisogno di una continua riflessione e anche di opportune rettifiche. Tutti temi che andrebbero approfonditi *per partes*; in questo momento proviamo a riflettere sullo specifico ambito del tormentato rapporto tra fede e istituzione religiosa. Qualche volta viene da pensare che il tema si sia acuito a seguito della riflessione teologica conciliare che nella *Lumen gentium* ha cercato un equilibrio tra questi due momenti superando quel tradizionale sbilanciamento, che nella Chiesa cattolica aveva ormai vita secolare a favore della istituzione ecclesiastica.

Occorre ribadire che il tema non è nuovo, anzi il dibattito appartiene alle origini del Cristianesimo, addirittura al primo cinquantennio di vita della Chiesa, quando le figure dei due apostoli Pietro e Paolo assunsero quasi il valore simbolico dello scontro tra fede e istituzione, tra carisma e struttura, tra grazia e segno visibile; basterebbe pensare allo scontro-incontro in merito all'osservanza della legge mosaica (Atti 15). Si trattava certamente non di un dibattito superficiale ma sull'essenza stessa del messaggio cristiano: Gesù il Nazareno, il crocefisso “*messo a morte nella carne ma reso vivo nello spirito*” (1Pt 3,18), era da interpretare come l'ultimo dei profeti ebrei o si trattava del novatore che inaugurava i tempi nuovi, ultimi e definitivi della salvezza degli uomini? Aveva ancora senso l'osservanza della legge mosaica, non quella dei dieci comandamenti, ma quella relativa alla circoncisione, al sabato, alle regole di comportamento ritualistico, o quel tempo veniva declassato a propedeutico in rapporto al tempo nuovo in cui la fede, e non le opere, avrebbe occupato il posto essenziale della salvezza? Lo scontro narrato nella *lettera ai Galati* (2,11-21) risulta quanto mai chiaro ed appassionante.

Sappiamo che, sulla scorta dell'esame della vita ecclesiale dei primi secoli, D. Bonhoeffer concludeva in maniera molto chiara *Religionsloses Christentum*, il primo Cristianesimo era una fede senza religione, anzi si opponeva radicalmente alle religioni strutturate.

Per la verità ci sono stati lunghi tempi in cui l'istituzione ha esercitato il sopravvento a svantaggio dell'ispirazione carismatica, ma c'è una storia, purtroppo minore a causa del fatto che la narrazione storica è stata per lo più in mano all'istituzione, in cui non è mancata la valorizzazione della profezia che ha esercitato un ruolo contestativo e integrativo non secondario. È lecito, a tale proposito, pensare ai movimenti pauperistici dei secc. XII e XIII, talora sconfessati dall'istituzione con l'etichetta di eretici e talora soppressi con la determinante colla-



Diaspora silenziosa... svolta profetica?

borazione del braccio secolare. O basterebbe pensare allo scontro nel sec. XVI tra la Riforma Protestante e la Chiesa Cattolica scaturita dal Concilio di Trento.

Si tratta di temi in cui storia e teologia si intrecciano, e che andrebbero certamente approfonditi con attenzione e serietà, anche se ora non ci mancano studi storici di portata eccellente.

Oggi, però, la situazione appare non priva di drammaticità perché l'incontro e lo scontro tra vita di fede e struttura istituzionale non si consuma più in campo aperto creando due schieramenti, ma si svolge in modo trasversale toccando la mente e il cuore dei credenti in Cristo o di quanti sono alla ricerca della fede. Si è creata come un'opposizione tra un rigido atteggiamento a carattere dogmatico di principi da parte della Chiesa e, dall'altra parte, una notevole dissonanza di interpretazione della fede nel divenire *sensu* della vita e dell'esistenza umana; tale discrepanza va a sfociare per lo più in una forma di disinteresse nei confronti del cosiddetto "magistero della Chiesa". Basterebbe pensare a tanti temi etici, che oggi appaiono di notevole sensibilità, in cui la lontananza dall'istituzione ecclesiastica appare con una chiarezza di tipo abissale, tanto che in questi settori morali il vivere quotidiano, pur nella coscienza della propria fede, non accoglie affatto le indicazioni del magistero. Gli esempi non mancano in merito: i rapporti prematrimoniali risultano peccaminosi per l'istituzione mentre sono vissuti come introduzione alla vita sponsale da parte della stragrande maggioranza dei fidanzati; la genitorialità responsabile è intesa dalla Chiesa ancor oggi come astinenza sessuale mentre, per quasi tutti, è regolazione delle nascite con l'uso dei mezzi chimici o meccanici che la scienza medica mette a disposizione. Rivolgiamo lo sguardo, ad esempio, al settore della vita fisica, in particolare a quello che riguarda l'*exitus*, in cui l'istituzione difende la vita allo stato biologico al più basso livello, quello semplicemente vegetativo, facendo passare per un medicinale addirittura la nutrizione costringitiva, mentre una gran parte dei credenti ritiene che la vita vegetativa non abbia alcun senso, sia un accanimento terapeutico, un prolungamento di pena per il malato come per quanti lo assistono. E gli esempi potrebbero continuare.

In particolare nel settore del matrimonio, ove la vita dei credenti appare sempre più drammatica, l'istituzione continua a negare una seconda forma di sponsalità a chi nel matrimonio risulta punito da un coniuge infedele, vietando addirittura la possibilità di accostarsi all'Eucarestia, mentre talora o spesso appare con chiarezza che chi ha rimesso su famiglia con maggior consapevolezza risulta impegnato in un autentico amore sponsale e nell'educazione autenticamente cristiana dei figli. Sempre più sono coloro che, trovandosi in questa situazione, ritengono in coscienza di doversi accostare all'Eucarestia se non altro perché devono ai figli una testimonianza di vita cristiana.

La discrepanza risulta in merito del tutto evidente, e come tale è sentita e vissuta dalla stragrande maggioranza del popolo credente.

Per amor del vero risultano esclusi da questa maggioranza quei movimenti



sorti nel Dopo-Concilio come i Neocatecumenali o Comunione e Liberazione che però rappresentano gruppi minoritari con caratteristiche nuove, per lo più tendenti alla conservazione e, forse, con qualche aspetto fondamentalista. Sarà questo il destino della Chiesa, quello di ridursi a gruppi minoritari? Oppure non varrebbe la pena di risentire e rimeditare quel bel testo conciliare che così afferma: *"L'universalità dei fedeli, che hanno l'unzione dello Spirito Santo, non può sbagliarsi nel credere e manifesta questa sua proprietà mediante il soprannaturale senso della fede di tutto il popolo, quando dai Vescovi fino agli ultimi fedeli laici mostra l'universale suo consenso su cose di fede e di morale"* (Lumen gentium, 12). Che non sia il caso di riflettere sull'eventuale perdita di questa visione ecumenica, su cui ci aveva avviati il Concilio, per ridare dinamicità alla Chiesa che vive e deve vivere in obbedienza ai segni dei tempi disseminati dallo Spirito lungo la strada della storia *"in religioso ascolto della Parola di Dio"* (Dei Verbum, 1)?

2. Un interrogativo percorre oggi buona parte del popolo credente, ed è quello intorno alla necessità della mediazione della Chiesa. Ci sono esemplificazioni che lasciano traccia: al matrimonio istituzionale si preferisce un accordo di convivenza, alla Confessione tradizionale come accusa dei peccati a un sacerdote si ritiene sufficiente la preghiera diretta a Dio. Il sociologo si incaricherà di fare statistiche in merito, ma la realtà presenta questa sensibilità diffusa. Certamente esiste un'ampia ventata di individualismo, che mal sopporta ogni forma istitutiva di aggregazione; per molto tempo le formalità sono state prevalenti e spesso soffocanti, tanto che il loro rifiuto appare come una risposta che punta al contrario. Ma in questo rifiuto non è che si arrischi di gettare il bambino con l'acqua sporca?

Certamente qualche responsabilità su questo problema è da attribuire anche alla Chiesa; ci fossimo attenuti rigorosamente al Vangelo, avremmo dovuto dire che Cristo si incontra in modo particolarmente significativo nell'Eucarestia, ma che la sua presenza è assicurata anche in quanti si trovano nella necessità e nella sofferenza (Mt 25,21-46), nei perseguitati (Atti 9,1-9), in coloro che convergono nella preghiera (Mt 18,19-20).

Ma dove ci incontriamo con il Dio della fede?

Lasciamo al dibattito filosofico il compito di formulare le argomentazioni per individuare la via verso il *Primum Movens*. La fede ha già un suo campo di movimento per cui i motivi di scontro con la filosofia spesso appaiono più che altro pretestuosi. Infatti ci imbattiamo necessariamente in quelle contraddizioni che sono costitutive della nostra esistenza: c'è la contraddizione del nostro elemento proprio, quello qualificante l'*humanum*, il pensare, il riflettere, l'argomentare, in altri termini quel cercare che ci rende intelligenti, nel senso del volere leggere-dentro, l'*intus-legere*, nelle problematiche che ci troviamo di fronte; si tratta del tentativo di darci ragione della nostra esistenza. Ed è esperienza comune e costante che a questo cercare e a questo domandare corrisponde un rispondere sempre inadeguato, sempre limitato, tanto da non



Diaspora silenziosa... svolta profetica?

essere in grado di saturare la nostra domanda. Pensiamo alle domande radicali della nostra esistenza: perché ci sono? da dove vengo e dove vado? che ci sto a fare sulla scena di questo mondo? Per la verità si può reprimere la domanda accantonandola, ma essa gode di una tale forza, che assomiglia al pezzo di legno premuto sott'acqua che in ogni caso riemerge. È la differenza radicale tra il domandare e il trovare risposta che costituisce il nostro procedere, il nostro andare-avanti, il nostro *essere-gettati-verso-il-futuro*; e la contraddizione rimane e va ad incappare in quell'altra grande che non tocca solo il pensiero ma l'intera nostra esistenza. Essa pone il tema del senso e/o del non-senso del vivere: *l'essere-gettato-in-avanti* significa necessariamente nel contempo scontrarsi con il nulla della morte. Il senso del progetto si scontra con il non-senso della morte. È in questi spazi di contraddizione esistenziale che sorge il sospiro: "Oh, se un dio mi parlasse!". È lo spazio della fede possibile.

E la fede, in quanto tale, si scontra necessariamente con il dubbio, anzi diventa fede nel superamento del dubbio dando forza all'umano cercare dentro le umane contraddizioni. La fede non può non fare i conti con l'incredulità per la sua debole struttura intrinseca, come nello stesso tempo l'incredulità non può non fare i conti con la fede per non arrischiare l'aridità totale dell'intelletto. È in tale ricerca di senso, domanda angosciata per ciascuno che prenda sul serio il tema del vivere, che il Vangelo offre come un sospiro la preghiera: "Credo, aiutami nella mia incredulità" (Mc 9,24). Gesù si pone come proposta di risposta, come ponte verso quel Dio per il quale ha scelto nel vocabolario umano una parola per poterlo individuare: *Padre*. Finora appariva come *Colui-che-è*, come *Io-sono-colui-che-sono*, espressioni con valore tautologico per dire senza dire, per affermare la presenza di un *in-dicibile* e, nel contempo, per riconoscere la nostra incapacità di affrontare l'*Oltre* con il nostro linguaggio.

Se Dio è Dio, a noi non resta che il *timor-di-Dio*; il riconoscere che *Dio-è-Dio* è la base per riconoscere che l'uomo gode della vera riconoscibilità di uomo in quanto uomo nella sua nudità priva della presunzione dell'essere-come-Dio; in altri termini, Prometeo è finalmente ricondotto alla sua vera misura umana.

3. Di fronte alla diaspora cristiana, non solo come abbandono della cosiddetta pratica religiosa ma anche dell'interesse per la funzione della Chiesa, l'interrogativo s'impenna sulla necessità della mediazione della Chiesa.

C'è quella frase di Pietro negli Atti che colpisce per la sua radicalità e per la sua novità, rispetto alla *mens* religiosa ebraica: "In verità sto rendendomi conto che Dio non fa preferenze di persone ma chi lo teme e pratica la giustizia, a qualunque popolo appartenga, è a lui accetto" (Atti 10,34). Da questa posizione appare evidente che gli elementi qualificanti della *fede-che-salva* (essere accettati a Dio) sono due: il riconoscere Dio come Dio (timor di Dio) e la messa in pratica di corretti rapporti tra uomini (praticare la giustizia; riconoscere in ogni uomo la dignità di uomo).



Questo non significa certamente il superamento della Parola di Dio, anzi la Parola di Dio, che, con Gv 1,1-5, identifichiamo con Gesù Cristo, si rende quanto mai un riferimento sicuro della novità cristiana. È il Gesù di Nazaret che ha liberato dal formalismo religioso e ha reso all'uomo la libertà di scelta nei confronti di Dio. Non si tratta, dunque, di un banale sincretismo, ma di uno svelamento del fatto che ogni elemento autenticamente umano possiede in sé un appello al divino; timor di Dio e pratica della giustizia si intrecciano indissolubilmente, tanto che quella Parola diviene una forte sollecitazione per cui ciascun uomo viene messo di fronte alla propria responsabilità di uomo.

I veri adoratori di Dio, i veri credenti, appaiono dunque in prima istanza legati non alle forme ma alla scelta dell'ascolto della Parola e alla relativa libera risposta.

"Ma viene il momento, ed è ora, in cui i veri adoratori adoreranno il Padre in spirito e verità, perché il Padre cerca tali adoratori. Dio è spirito e quelli che lo adorano devono adorarlo in spirito e verità" (Gv 4,23-24). Alla Samaritana preoccupata di individuare il "luogo", come elemento essenziale ove si adora veramente Dio, Gesù risponde con chiarezza che né sul monte Sion a Gerusalemme, né sul monte Garizim in Samaria si incontra veramente Dio, ma sul monte ove Cristo offre il sacrificio del sangue sul Calvario (in spirito e verità).

Perché l'uso di questi due termini: spirito e verità? *"Per questo sono nato e per questo sono venuto nel mondo: per rendere testimonianza alla verità. Chiunque è dalla verità ascolta la mia voce"* (Gv 18,37), e alla verità tutt'intera si incarica lo Spirito Santo di guidarci (Gv 16,12-15). Ma non ci può sfuggire che il *"Padre cerca tali adoratori"*, è Dio stesso che rifiuta i formalismi e vuole, cerca, desidera tali veri adoratori.

La Gerusalemme messianica, che risulta come mèta futura dell'umanità, appare in tutta la sua bellezza allo scrittore dell'Apocalisse: *"Non vidi alcun tempio in essa perché il Signore Dio, l'Onnipotente, e l'Agnello sono il suo tempio"* (Apc 21,22). Cristo appare come il nuovo tempio, colui che già aveva spezzato il velo del tempio (Mc 15,38), togliendo la separazione tra cielo e terra; nella prospettiva ogni espressione religiosa riesce valorizzata proprio quando è superata nella centralità di Cristo.

4. Che ruolo ha oggi la mediazione della Chiesa alla luce della Parola di Dio e di fronte alle istanze del mondo moderno? Il tema non è di secondaria importanza, e la storia si incarica di dimostrarcelo. Potremmo partire dal fatto che la Chiesa del Concilio con la *"Gaudium et spes"* era già allora arrivata al vertice di questa ricerca di dialogo con il mondo in cui deve testimoniare Cristo.

L'impressione è che viviamo non solo in un tempo di grande ebollizione e sconvolgimento, ma che il tempo si è fatto molto breve. Il mondo occidentale sta subendo un travaglio non indifferente, e si tratta di un problema ancora aperto in cui hanno un gioco fondamentale le democrazie attuali scaturite



Diaspora silenziosa... svolta profetica?

dopo la Rivoluzione francese nel travaglio ottocentesco. Gli Stati di diritto fondano il loro esistere su principi che si sono venuti delineando principalmente a partire da quel grande movimento culturale che va sotto il nome di "illuminismo", quel movimento che Kant chiamava "*l'uscita dalla minore età*". Potremmo prendere come punto di riferimento la *Carta dei diritti dell'uomo e del cittadino* della Rivoluzione francese, in cui vengono descritti come dati di fatto acquisiti i diritti fondamentali degli uomini sia come persone private che come cittadini nei rapporti pubblici. Si tratta della base della struttura del mondo occidentale, che è risultata prevalente a partire dal XVIII secolo. Ma la Chiesa nell'800 ha fatto molta fatica ad acquisire quei principi, anzi per molto tempo è stata legata a una concezione di intreccio tra trono e altare, in cui politica e religione determinavano di comune accordo il modo di essere degli uomini e dei cittadini. L'esempio più vistoso è quello del *Sillabo* di Pio IX (1864), in cui sostanzialmente vengono negate quelle libertà borghesi che oggi nessuno metterebbe più in discussione. È solo alla fine del secolo XIX con la *Rerum novarum* di Leone XIII (1891) che la Chiesa tenta di uscire dall'isolamento in cui si era ritrovata, mentre il mondo progrediva sulla base di quei principi, attraverso i quali si andavano consolidando le rivoluzioni industriali e sociali.

La prima metà del '900 è stata dominata dalle due guerre mondiali e dalle terribili dittature del nazismo, del fascismo e del comunismo. Rimangono famosi i radiomessaggi natalizi di Pio XII come richiami ai principi democratici per una ricerca di umanizzazione delle società, e sulla figura e sul ruolo di questo Papa la ricerca continua.

La grande svolta avviene con Giovanni XXIII, svolta non priva di qualche difficoltà e di qualche ambiguità. La Chiesa proclama di essere "*maestra di umanità*" (Paolo VI nel discorso all'ONU del 1965); ma che sia proprio questa la strada giusta? Non c'è dubbio che l'umanizzazione dell'uomo procede, seppur in modo altalenante, definendo sempre meglio l'essere-uomo dell'uomo e della donna. Ci sono alcuni principi ormai assodati e irrinunciabili circa l'esercizio della libertà e delle scelte, il diritto all'istruzione e allo sviluppo...

La Chiesa esprime oggi, specialmente con Benedetto XVI, un suo annuncio del Vangelo come una necessaria saldatura con l'umano, tanto da apparire una connessione necessaria: l'*eros*, che per tanto tempo fu opposto all'*agape* cristiana, viene sollecitato ad essere iscritto nell'*agape* ove può esprimere al meglio e con correttezza proprio il suo carattere di *eros* umano (enciclica *Deus caritas est*); qualcosa di analogo vale per il progetto verso il futuro, in cui la speranza cristiana assicura in questo andare una strada di maggior sicurezza proprio per non vagare nel nulla o nell'incertezza e nel relativismo dei valori (enciclica *Spe salvi*). Anche nel campo sociale la dottrina cristiana può apparire come una strada concreta e sicura per dare al lavoro umano e alla società dei parametri per inscrivere quei valori che ormai sono da tutti acquisiti ma che, senza l'integrazione cristiana, arrischierebbero di disperdersi e addirittura di



annullarsi (enciclica *Caritas in veritate*).

Questa impostazione pone qualche problema in quanto il messaggio cristiano arrischia di perdere la sua capacità sconvolgente per divenire, nella stretta connessione con l'umano, un suo necessario integratore. Ma soprattutto c'è il pericolo che in questa visione si ricostituisca su altra base un intreccio sicuro tra politica e religione, togliendo alla fede cristiana la sua capacità di critica perenne.

Forse, ancora una volta, vale la pena di richiamare quanto nella Chiesa ci sia bisogno della presenza contemporanea e senza reciproca sopraffazione dell'istituzione e della profezia, in modo che l'istituzione assicuri il dialogo con l'umano in tutte le sue forme, e la profezia sia presente come coscienza critica che non permette mai la coincidenza tra l'umano esistente e il progetto, l'essere gettati in avanti verso l'*escaton*.

5. Di fronte alla diaspora attuale può ritrovare senso l'istituzione ecclesiale? Con un'istituzione tanto provata dagli scandali finanziari e sessuali come può la Chiesa porsi a testimone di Cristo?

Una riscoperta del *sentire-credente* del popolo di Dio forse potrebbe indicare la strada, senza la pretesa di difendere sempre "principi" che sono più frutto di tradizione che di radicamento nell'annuncio evangelico.

Fino al IV secolo c'è stato un diffuso rifiuto di utilizzare nella Chiesa termini "religiosi" per definire i ruoli istituzionali. I capi della Chiesa venivano chiamati con termini "laici" della società greco-romana: episcopi (prefetti, sorveglianti), presbiteri (i più anziani), diaconi (aiutanti familiari) per quanto riguarda le persone; mentre per quanto riguarda i luoghi di culto, anche nei primi tempi dell'era costantiniana (dal 313 in poi), ci fu il rifiuto di termini religiosi, come *templum*, *phanum*, *naos*, per indicarli. Per definire il luogo dell'assemblea liturgica si scelse il termine laico di "basilica". Occorre però dire che l'era costantiniana si è poi incaricata di sviluppare i luoghi di culto e di far rientrare quello spirito di religiosità che era proprio del *naos* greco, del tempio ebraico, del *phanum* latino, tanto da dover definire il laico, il civile come non appartenente alla sfera religiosa per cui fu detto "pro-fano": ciò che sta fuori e di fronte al sacro. I veri adoratori si sono identificati con il luogo sacro che venne recepito come un recinto in cui incontrare Dio, perdendo la dimensione indefinita dello "spirito e verità". Si potrebbe quasi dire che la Chiesa dopo il 313 (editto di Milano), dovendo sempre più assolvere al duplice compito del religioso e del civile, è venuta in modo più o meno consapevole praticando l'ideale hegeliano proprio nei luoghi di culto ove lo Spirito Assoluto realizzava spesso in modo mirabile la sintesi tra il bello estetico e lo spirito religioso.

Ai tempi del Concilio Vaticano II si è parlato molto del superamento dell'era costantiniana; se n'era fatto interprete soprattutto Maritain. Ma questo è ancora vero? Si è realizzato questo superamento?

È facilmente constatabile un senso diffuso di rifiuto, quasi inconscio e in-



Diaspora silenziosa... svolta profetica?

consapevole, di ogni forma che istituzionalizzi i rapporti personali, non solo nel settore religioso ma anche in quello civile. Che pensare? Una possibile interpretazione è quella di una profonda reazione ad una mentalità che era molto legata alle forme burocratiche, e che era più attenta alla forma che alla sostanza. Ma ogni reazione comporta necessariamente una qualche forma di squilibrio in attesa di trovare a un livello superiore una nuova forma di equilibrio.

Anche la religiosità si trova oggi a fare i conti con una tradizione legata alle formalità, e che ha trascurato almeno in parte il senso più profondo e sconvolgente del messaggio cristiano. Forse non è stata utilizzata a fondo l'opportunità offertaci dal Concilio e, anzi, si è ritenuto opportuno tornare a vecchi schemi. Non c'è dubbio che dobbiamo molto al Vaticano II e, a tal proposito, basterebbe pensare alla riforma liturgica che, attraverso l'uso della lingua vernacola, l'ascolto diretto della Parola di Dio, i segni resi molto più trasparenti, ha reso attiva la partecipazione dei fedeli in particolare alla Messa domenicale. Ma che pensare della Chiesa istituzione nel suo complesso?

Siamo alla faticosa ricerca di un nuovo equilibrio che può essere individuato con l'esperienza e con la partecipazione diretta di tutti i credenti, e non solo della gerarchia ecclesiastica; anche perché tale gerarchia corre il pericolo di essere esposta al rifiuto per la sua unilateralità, sia perché arrischia di non essere ascoltata dalla base, sia perché potrebbe non essere sufficientemente chiara alla voce femminile del tutto assente nella gerarchia stessa.

Appare inoltre chiaro che una religiosità, che trovi la sua espressione solo nell'istituzione, può ricadere nella condizione della burocratizzazione religiosa e, dunque, di essere rifiutata. D'altra parte, rimane vero che una religiosità che non abbia dei punti di riferimento anche istituzionali arrischia di essere puramente individualistica ed esposta a una forma anarcoide. La Chiesa è e deve essere il luogo ove scorre il fiume della storia *"del ricevere e del trasmettere"*. *"Vi trasmetto quello che ho ricevuto"*: è un motivo ripetuto da Paolo in 1Cor 11,23 e 15,1.3; il messaggio di Gesù Cristo deve trovare delle sponde da cui viene ricevuto e trasmesso, lo stesso messaggio di salvezza attualizzato nello scorrere del tempo, con i volti sempre nuovi e sempre antichi dell'intera umanità.

"Ecclesia semper reformanda", era il motto degli spiriti illuminati che nel primo '500 indicavano la strada da percorrere per accogliere e valutare le istanze poste dalle riflessioni di Lutero. Purtroppo il Concilio di Trento ha riformato la Chiesa ma perdendo la dinamicità del *"semper reformanda"*, e rendendo la struttura *"riformata"* ferma e sclerotizzata. Che fare? Molto sommessamente mi viene da pensare che sarebbe opportuno riprendere e rimediare la *Lumen gentium* sull'essere della Chiesa, uno dei testi base del Concilio Vaticano II oppure, ancor meglio, sarebbe opportuno lasciarci condurre dallo Spirito alla *"verità tutt'intera"* da un nuovo Concilio.

Angelo Favero



"Gesù sì/chiesa no, Gesù della storia/Cristo della fede, Gesù di Nazareth/Cristo dei dogmi... non sono reali alternative, ma facce diverse dell'unica medaglia. E se assolutizzate, portano a una realtà deformata, vera soltanto per un aspetto e quindi falsa per l'insieme".
Dino Pezzetta è teologo cattolico, aperto ad una visione ecumenica della fede.

Chiesa che ritorna al Vangelo

Da sempre nella chiesa si entra e pure se ne esce. Ce lo testimoniano già i Vangeli, gli Atti, le lettere apostoliche.

La nostra storia incomincia con i tradimenti

Il gruppo degli apostoli che si raccolgono attorno al Maestro di Nazareth, e che Paolo chiama "le colonne", non vanta proprio una storia edificante. Un Pietro che lo stesso Gesù invita a mettersi dietro a lui ("*vade retro*") e lo chiama "satana", un Giuda che lo tradisce, lo consegna ai carnefici e va ad impiccarsi, i due fuggiaschi sulla strada di Emmaus che hanno perso ogni speranza di riscatto e abbandonano i vecchi compagni di vita. E poi la lunga storia della chiesa cristiana, una sequenza ininterrotta di adesioni appassionate, ma anche di tradimenti, defezioni, abbandoni.

Mille anni fa la chiesa di Cristo si è addirittura spaccata in due tronconi (Oriente e Occidente), in nome di una fede autentica, quella giusta e corretta, la "ortodossa", e cinquecento anni più tardi la chiesa d'Occidente conoscerà un'altra spaccatura sempre in nome del "Vangelo da annunciare in modo corretto", tra il sud cattolico che non riusciva a liberarsi dall'abbraccio secolare, e il nord protestante che pretendeva un "riforma della chiesa *in capite et in membris*". Per arrivare al secolo scorso, con gli abbandoni di massa e l'ateismo militante in paesi a regime comunista, Russia e Albania in testa. Negli ultimi decenni la fuga è continuata, anche se meno visibile e plateale, per cui si parla di una "emigrazione silenziosa".

Oggi assistiamo ad un fenomeno nuovo

L'abbandono della chiesa non avviene nel silenzio, ma è ostentato e variamente motivato. Né riguarda più esclusivamente individui scontenti ed amareggiati, ma investe larghi gruppi (cristiani del dissenso) e trova vasta risonanza anche per i pronunciamenti di alte cariche dello Stato (Germania, Francia). Emigrazione dapprima lenta, poi sempre più accelerata.

Il fenomeno è complesso, viene vissuto con sensibilità differenti e subisce i condizionamenti di svariati fattori, non ultimi le note vicende in ambito ecclesiale, cui i mezzi d'informazione stanno dando un risalto planetario (gli abusi sessuali del clero, anche di vescovi, emeriti o ancora in ministero) ed altre che stanno scoppiando (traffici e affari di alte sfere ecclesiastiche, i "misteri e segreti" del Vaticano), ed altre forse in incubazione, pronte ad esplodere con fragore.



Diaspora silenziosa... svolta profetica?

Non si tratta di “chiacchiericci”, come lamentava pubblicamente un cardinale di curia, e nemmeno di “complotti” organizzati dalle forze del male contro una chiesa impegnata nell’annuncio del Vangelo. Lo stesso papa Benedetto XVI ammette che l’attacco non viene da fuori ma sale dall’interno della chiesa, diremmo, dunque, ad opera delle “forze del bene”. Le stesse forze che hanno mal digerito il Concilio Vaticano II? Quelle “anime sfiduciate” e “profeti di sventura” cui già papa Giovanni, nel Natale del 1961, preannunciando l’imminente Concilio rimproverava l’incapacità di “distinguere i segni dei tempi”? Quanti ancora esibiscono una chiesa dei grandi numeri, mostrano la facciata e non scoperciano le pentole di famiglia?

È sotto gli occhi di tutti - per merito dell’informazione laica - la controtestimonianza che viene da comportamenti per i quali lo stesso Maestro minacciava sanzioni terribili (una macina al collo e l’inabissamento in mare), da scandali inammissibili e impensabili in una comunità cristiana. E tuttavia pur così diffusi, per anni e anni tollerati, occultati e causati non da qualche pecora nera del gregge ma anche da pastori ed educatori, e pure da vescovi.

È questa la chiesa di Gesù e Gesù ha davvero voluto una chiesa?

Sarebbe questa la chiesa che Gesù avrebbe voluto, “fondato”, “istituito”? O quella che abbiamo sotto gli occhi è una delle tante istituzioni religiose, parecchio simile a quella che lo stesso Gesù ha contestato e dalla quale per bocca di Caifa, il sommo sacerdote in carica, è stato messo a morte in nome di Dio: “Noi abbiamo una legge e in base alla nostra legge costui deve morire”?

La storia non c’insegna, forse, che questa chiesa-istituzione, nonostante tutti i suoi tentativi di riformarsi nel corso dei secoli, in realtà si è di volta in volta piegata come il giunco che aspetta la piena, e poi rialzata a riproporsi per quella che in effetti essa è: una istituzione umana, “fin troppo umana”, che si autoconferma e si autolegittima, sconfessando di fatto il messaggio profetico del Vangelo che pur annuncia?

Una possibile risposta: Gesù sì, chiesa no!

Via da questa chiesa che parla di Gesù ma ne sconfessa il messaggio, per ritornare al Gesù vero, al predicatore della Galilea, al Gesù della storia, quello dei primi scritti neotestamentari, della prima esperienza cristiana raccontata dagli Atti, della prima letteratura cristiana, ad un Gesù disincrostatato dalle ideologie religiose, politiche, culturali.

E al Gesù della storia si arriva per via storica, seguendo il metodo storico-critico, che rifiuta pregiudizi e precomprensioni e non tollera tutele di magisteri e vincoli dogmatici. Un Gesù, dunque, liberato dalle teologie della chiesa e restituito dall’indagine storica.

Ma per arrivare a questo Gesù bisogna passare per le fonti storiche che di



lui parlano, lo attestano, ne riportano brani di vita e insegnamenti. Bisogna risalire alle sorgenti, alle testimonianze della prima comunità cristiana, agli scritti neotestamentari, in particolare ai testi raccolti nei Vangeli canonici.

Su questo terreno, però, il Gesù che troviamo è già interpretato

I racconti sono sempre interpretazioni. Quanto leggiamo in queste primissime testimonianze non è un resoconto stenografico ma sono esperienze, fatti, avvenimenti rivissuti, riletti, reinterpretati, ricompresi dopo quella svolta epocale che si è operata con la Pasqua: "Quel Gesù che voi avete ucciso, Dio lo ha risuscitato dai morti e lo ha costituito Signore. E noi ne siamo testimoni e ve lo annunciamo".

Il trionfo dello Sconfitto ha disvelato in Gesù una dimensione prima soltanto presagita e pure temuta, ora manifestata in tutta la sua potenza: il povero Maestro itinerante, che non ha nemmeno una pietra su cui posare il capo, è il vero vincitore. Gesù di Nazareth, in realtà, è il volto umano di Dio, il Gesù della storia è il Cristo di Dio, l'Unto, il Messia, sconfessato dai potenti e costituito Signore di tutti gli uomini.

I testi delle origini non conoscono la dissociazione moderna tra il Gesù della storia e il Cristo della fede, ma soltanto l'unico Gesù vissuto insieme a noi, condannato dagli uomini, morto sulla croce e che è l'Unto-Cristo degli ultimi tempi, il Signore costituito da Dio.

La comunità cristiana, che li mette per iscritto, è nata dalla risurrezione e si raccoglie sempre nel terzo giorno (il primo dopo il sabato), per fare memoria del Signore presente nel suo Spirito: "Dove due o tre sono riuniti nel mio nome, là ci sono anch'io in mezzo a loro". I primi cristiani, più che scrittori, si sentono testimoni, e i loro scritti sono annunci, notizie da comunicare, la bella-notizia da diffondere in tutto il mondo: il Vangelo della nostra liberazione.

Qui storia e fede non sono alternative che si escluderebbero a vicenda, ma facce della stessa medaglia. Tra il Gesù della storia e il Cristo della fede c'è un rapporto di tensione. Non esiste un Gesù slegato dalla confessione di fede, come non esiste professione di fede che prescinda dalla figura storica di Gesù di Nazareth. Il metodo storico-critico non entra in competizione con l'adesione di fede, come la comunità confessante non può esercitare tutele indebite, pena la sconfessione della legittima autonomia delle realtà terrene, che anche il Concilio ha riconosciuto a chiare lettere. Galilei *docet*.

La frattura tra un Gesù della storia e un Cristo del dogma non viene da una ricerca scientifica che contrasterebbe con le testimonianze di fede, da una storia in opposizione alla dottrina. È ormai acquisito, dopo le tante diffidenze del passato, che la scienza analizza del tutto legittimamente gli scritti biblici come produzione letteraria. Queste lacerazioni della figura di Cristo non vengono dal metodo storico-critico, ma dalla perdita di incidenza della comunità cristiana sulla cultura e società, dalla sua incoerenza, dalla sua controtestimo-



Diaspora silenziosa... svolta profetica?

nianza, e conseguente mancanza di credibilità. O anche da una chiesa che ha la sua ragion d'essere nell'adesione di fede al suo Maestro, ma che nei fatti mostra di non credere al suo Vangelo.

False alternative

Gesù sì/chiesa no, Gesù della storia/Cristo della fede, Gesù di Nazareth/Cristo dei dogmi... non sono reali alternative, ma facce diverse dell'unica medaglia. E se assolutizzate, portano a una realtà deformata, vera soltanto per un aspetto e quindi falsa per l'insieme.

È vero che Gesù di Nazareth è un essere umano come noi, ma la comunità dei credenti, che pur lo descrive in tutta la sua umanità, lo riconosce come il volto umano di Dio, la Parola inaccessibile che Dio pronuncia nella nostra storia di uomini, un *Verbum* che non ha semplicemente preso su di sé una natura umana, la *caro* umana, ma si è fatto lui stesso carne, storia.

Assolutizzare un aspetto - pur vero - significa disconoscere la realtà dell'insieme. Ce lo testimonia, spesso drammaticamente, la riflessione cristologica dei primi cinque secoli della chiesa, una storia fatta di continue "eresie", che poi è la storia di una ricerca dell'insieme, dove il dogma è sempre un punto di arrivo, e al tempo stesso punto di partenza per una ricerca che non finirà mai. E le eresie sono pur verità, anche se impazzite.

Ciò che vale per Gesù il Cristo vale anche per la chiesa, suo corpo. Vedere in essa soltanto un aspetto, pur vero, significa dimenticare l'altra faccia della medaglia e quindi accettarla, o rifiutarla, nella sua metà.

La comunità che si raccoglie attorno a Gesù, la chiesa, non è una specie di società per azioni, e nemmeno una religione che si fonda sugli insegnamenti del rabbino di Nazareth, e neppure una scuola di morale che insegna come si vive e perché si muore. "Dove sono riuniti due o tre nel mio nome, là ci sono anch'io in mezzo a loro". La chiesa è corpo con un'anima. Disconoscerle l'anima, la sua dimensione pneumatica, significa ridurla a cadavere. E non accettarla nella sua corporeità, pesante fin che si vuole e compromessa fin dove non vorremmo, vuol dire vagheggiare una entità che non esiste.

Via dalla chiesa, per arrivare a quale Gesù?

"Quello che era da principio, quello che noi abbiamo udito, quello che noi abbiamo veduto con i nostri occhi, quello che contemplammo e che le nostre mani toccarono del Verbo della vita, quello che abbiamo veduto e udito, noi lo annunciamo anche a voi" (Giovanni, nella sua prima lettera).

Io credo che la situazione difficile, drammatica, in cui ciascuno di noi può trovarsi coinvolto nel corpo e nell'anima, negli affetti e progetti, nei terremoti e fallimenti, caratterizzata da un faticoso trapasso di civiltà, dove il vecchio mondo è ormai alle spalle ma il nuovo non s'intravede ancora all'orizzonte, ora esasperata anche dai tanti scandali vecchi e nuovi, non c'interPELLI sul



metodo scientifico da seguire per arrivare al Gesù autentico, e nemmeno sulla scuola teologica più aggiornata che spiegherebbe lucidamente che cosa sia la chiesa di Cristo, il regno di Dio, la comunità cristiana. Io credo che la lacerazione tra Gesù e chiesa potrà essere risanata soltanto quando si eliminano le cause che l'hanno generata. E non sono cause di natura semplicemente scientifica o teologica. La linea di frattura passa lungo il mistero che è centrale per noi cristiani: il *Verbum* è diventato *Caro*.

Risanamento qui significa riconciliazione tra Dio e uomo, anima e corpo, chiesa e mondo, e comunione profonda con Dio e tra noi uomini. Più che una questione di scienza o di sapere teologico è un problema che investe la nostra fede. Eluderlo per imboccare scorciatoie potrebbe apparire sensato. Ma poi lascia l'amaro in bocca. Perché ciò che il nostro cuore brama non è incontrare un reperto archeologico, il Gesù ricostruito con i brandelli del suo vivere storico, ma un potersi aprire a colui che bussa e dice: "Ecco, io vengo. Sono io l'Alfa e l'Omega, il Primo e l'Ultimo, il Principio e la Fine" (Ap 22).

Ma non appaga le nostre brame nemmeno il Gesù idealizzato, il Gesù sognato, postulato, spogliato da ogni sua carne e storia, intimizzato, ricavato dal nostro profondo. O meglio, questa figura di Gesù può anche appagare, ma solo quanto può appagare un "idolo", quei piccoli dèi che ci costruiamo a nostra immagine e somiglianza. E che rispondono alle nostre domande prendendo in prestito le nostre stesse parole.

Siamo fuggiaschi sulla via di Emmaus. Le nostre fughe dal Gesù incarnato, povero, sconfitto, potranno aver termine soltanto con una sosta nella locanda in cui spezzeremo il pane della comunione e lo riconosceremo. Ma dopo aver camminato fino al tramonto del sole. "Stolti e lenti di cuore" non avevamo capito che la strada, che porta al Cristo tutto intero passa per le contraddizioni, nostre e della chiesa e dell'umanità. Quel personaggio misterioso che ci racconta i grandi fatti della nostra storia e ce li rilegge, che ne coglie il senso più vero e nascosto, è appunto l'umanità pellegrina che scruta i segni e svela le Scritture, costringendoci ad invertire il senso di marcia e a far ritorno in città, per annunciare con gioia che abbiamo visto il Signore.

La chiesa, che tanti problemi ci pone, è pur sempre quello specchio sul quale si riflette il volto di Gesù. Uno specchio concavo o convesso, e comunque sempre un po' appannato e fors'anche scheggiato. Perché, come dicevano gli antichi Padri, essa non è il Sole ma luna che non vive di luce propria, e riflette, a modo suo, il *Lumen Gentium*, il Cristo Luce del mondo. Sfondando il vetro si trova il vuoto. Renderlo più terso è compito di ogni cristiano, in ogni stagione della sua esperienza di fede.

Dino Pezzetta



Nell'area cattolica dagli anni '70-'80 - nota il sociologo Italo De Sandre - sono sorti fenomeni opposti: da un lato il diffondersi di movimenti con identità e stili di vita molto codificati, dall'altro lato l'allontanarsi silenzioso di numerosissimi fedeli, con l'interruzione della pratica religiosa, e con il distacco dagli orientamenti etici della chiesa...

Orgoglio, disaffezione, speranza: una svolta?

Chiesa, voce forte, relazioni rigide e fragili.

In questi ultimi anni nella chiesa italiana, sia a livello di iniziative di riviste, di gruppi spontanei e di associazioni, sia a livello di scambi personali in ambienti teologici e pastorali, si è molto intensificata la discussione intorno a quello che si definisce sinteticamente "disagio". Proprio il moltiplicarsi delle iniziative di incontro, di discussioni pubbliche, è diventato in se stesso il meta-messaggio da sottolineare, perché evidenzia un dinamismo generativo, un ri-avvio, un desiderio diffuso di uscire come da un'ombra. Manifesta la volontà di molte persone di avere relazioni più attive e responsabilmente libere, rialimentandosi ai fondamenti spirituali e religiosi della fede della chiesa: chiesa in senso generale di "popolo di Dio" quotidiano e plurale, e nel senso più specifico di istituzione, di gerarchia che governa la vita dei fedeli.

Se è vero che in questi trent'anni le parole, le encicliche dei pontefici, i documenti della gerarchia ecclesiastica, della CEL, sono (stati) molto presenti nella sfera pubblica non solo della chiesa ma anche della società "civile", non altrettanta cura è stata dedicata alla qualità delle relazioni, che sono andate instaurandosi (per altri versi, deteriorandosi) particolarmente nella chiesa italiana.

Purtroppo, com'è stato chiarito in modo non controvertibile dagli studi psico-sociali sulla comunicazione (specialmente dalla Scuola di Palo Alto), se la relazione che c'è tra coloro che comunicano non è buona, se non c'è fiducia e stima reciproche, se c'è un potere squilibrato, una credibilità debole o inesistente, i messaggi non passano, non vengono ascoltati né accettati, quindi non vengono realmente condivisi. Un soggetto può dire di aver parlato, ma l'altro può fare come se ascoltasse, e comunque può non accettare quello che il primo ha detto, anche senza segni manifesti di diniego. Un'esperienza che ciascuno può verificare di continuo nella propria vita, e un tipo di fenomeno a cui, ad esempio, le organizzazioni produttive sono sempre più attente, perché relazioni e comunicazione sono un fattore produttivo fondamentale: cosa che non altrettanto si verifica nel corpo della chiesa, nella quale molti presumono che quelli che contano sono i principi dichiarati, le norme enunciate, i documenti, le parole; e per le relazioni, l'obbedienza. Da qui una grande insistenza sulla verità, su di un certo modo di intendere la verità come enunciazione linguistica di un pensiero dichiarato vero e quindi cogente, ed una declinazione della carità, sì centrale ma sempre legata ad un primato della verità.



Eppure è nella carità che vengono vissute le relazioni tra le persone, nelle quali la verità vive la sua incarnazione; e tra l'altro è nelle azioni generate dalla carità che sono nate - superando e non ignorando i contrasti teologici - le iniziative di incontro e di cooperazione interreligiosi (con le aperture di Giovanni Paolo II ad Assisi, che prelati-teologi autorevoli non hanno accettato volentieri, ricalibrandole e delimitandole con successivi documenti istituzionali). Come sottolineava di continuo Luigi Sartori soprattutto negli ultimi anni del suo lavoro teologico e della sua vita, la carità e la verità devono essere sempre intrecciate, debbono sempre integrarsi senza che l'una sminuisca l'altra, come avviene in ogni relazione tra persone, e traspare nei messaggi che esse condividono (o rifiutano). Bisogna rilevare che spesso nella chiesa ciò non avviene.

In qualsiasi relazione intersoggettiva la fiducia, la stima e la credibilità sono "capitali" culturali ed emotivi importanti e molto delicati: si guadagnano con il proprio modo di fare e non si impongono, sono sempre sottoposti a prova, a verifica di coerenza con le azioni; negandole agli altri si nega loro o se ne ridimensiona il riconoscimento sociale (religioso), se ne mette in questione la dignità. Nella relazione tra gerarchia cattolica e fedeli laici, nonostante il radicale riconoscimento ecclesiologico dei laici da parte dei Padri conciliari, le decisioni dei pontefici hanno rapidamente ridimensionato la loro fiducia verso di loro, a partire dal modo con cui già alla fine degli anni '60 Paolo VI ha preso le sue decisioni sulla procreazione responsabile.

Su di un altro orizzonte, negli anni '70 la fiducia del successivo pontefice e dei vertici ecclesiastici si è mostrata debole, o trasformata in diffidenza verso l'intera chiesa latino-americana (vescovi, teologi e laici), che aveva generato forti esperienze comunitarie, spirituali e sociali, secondo la scelta preferenziale per i poveri. Ancora, alla fine degli anni '80, il rifiuto di dialogo e ripensamento chiesto da molti teologi di Germania, Italia e Francia, che avevano proposto di ridiscutere alcune decisioni e indirizzi istituzionali della chiesa, codificato dalla successiva regolazione e delimitazione del ruolo dei teologi in quanto tali nella chiesa.

Dagli anni '90, infine, la costituzione in Italia di una guida molto accentrata della Conferenza episcopale, nella quale soltanto la voce del vertice è stata posta come cogente (con teologi o *leaders* di "movimenti" cattolici a rinforzo di quel pensiero e di quei giudizi di forte rilevanza sociale e politica), con la esplicita svalorizzazione della voce di pochi prelati, e di laici pur autorevoli, che esponevano idee diverse (fino all'irrisione, come per l'uso dell'espressione "cattolico adulto", che il Concilio aveva valorizzato e che invece in questo contesto veniva *ipso facto* ritenuta offesa all'autorità ecclesiastica, peccato di "lesa maestà").

Un tessuto relazionale che via via è diventato più difficile, esaltante per i consenzienti e demoralizzante per i non consenzienti.



Diaspora silenziosa... svolta profetica?

Una crisi inusuale a cui dar risposte creative

Dal punto di vista socio-religioso, nell'area cattolica dagli anni '70-'80 si erano sviluppati fenomeni radicalmente diversi. Da un lato il crescere e il diffondersi internazionale di appelli di *leaders* religiosi riconosciuti per un loro carisma personale, dei "movimenti" cattolici con identità e stili di vita molto codificati, comprensibilmente autoreferenziali, e molto diversi (ed anche in competizione) tra di loro, con una presenza molto rilevante di opere, orgogliosi del proprio legame diretto e obbediente con il Papa (non sempre con i vescovi e le chiese locali), che li riconosceva con entusiasmo per la loro effervescenza diffusiva. Dall'altro lato, però, l'allontanarsi silenzioso di numerosissimi fedeli, segnalato da tutte le ricerche empiriche, prima con l'interruzione progressiva della pratica religiosa canonica, e con un sempre più forte distacco dagli orientamenti etici della chiesa (di cui comunque si accolgono volentieri i servizi, come l'educazione dei ragazzi, l'assistenza, la carità), magari mantenendo delle pratiche personali di preghiera a Dio. Quindi sia presenze collettive fortemente identitarie e assorbenti per i propri militanti, sia una dispersione individualizzata sostanzialmente disaffezionata rispetto alla chiesa come istituzione (di cui la chiesa non si è pastoralmente molto occupata, e forse era tra gli obiettivi del "progetto culturale").

Ma tra questi due poli, negli anni '90 sono "sopravvissute" al Concilio o nate *ex-novo* altri tipi di iniziative di gruppi, alcune di dissenso radicale, di contrasto quasi punto per punto delle decisioni dell'istituzione ecclesiastica (come dal '95 *We are Church-Noi siamo chiesa*), altre invece di orientamento più riflessivo, per realizzare esperienze di senso e di autonomia critica cristiane, senza il continuo conflitto con l'autorità (senza pensare a scismi, com'è nel titolo provocatorio di un libro di Chiaberge), con una condivisione decisa e mite delle radici evangeliche e conciliari. Una pluralità di soggetti vivace, in ulteriore consolidamento, con iniziative che si sono auto-riconosciute il diritto-dovere di esprimersi e di darsi continuità, reti di collegamento, visibilità anche sul *web*, ma non considerate e valorizzate dai vertici istituzionali, in quanto non allineate alla strategia "culturale", cioè politica e civile attivata per ridare peso pubblico alla chiesa.

In tempi molto recenti, però, sono avvenute alcune fratture o discontinuità strutturali, come il cambio del vertice della CEI (e in quell'occasione la avocazione a sè, da parte del Cardinale segretario di stato vaticano, dei rapporti con il governo italiano), ma soprattutto di contenuto, in alcune prese di posizione, o forse meglio in omissioni, dei vertici ecclesiastici, che hanno lasciato un segno netto, provocato come un soprassalto di coscienza. Accostando tra di loro alcuni eventi senza rispettarne la sequenza temporale: un vescovo protesta per i respingimenti di immigrati decisi dal governo, e il quotidiano vaticano ne sminuisce il valore e la legittimazione a dare quei giudizi; esplodono le



informazioni su comportamenti a dir poco sgradevoli del presidente del consiglio, e nell'assenza di una voce critica, normalmente onnipresente, dei vertici episcopali, *Famiglia Cristiana* e poi anche il quotidiano della CEI non possono tacere lo sconcerto di moltissimi lettori per quei comportamenti e quell'improvviso silenzio (l'ipotesi fatta da molti non poteva che essere nella "convenienza" politica di quel silenzio); poi un giornale accusa il direttore di *Avvenire* di moralismo ipocrita, e sempre il direttore del quotidiano vaticano dice che, in fondo, l'*Avvenire* su quei temi era stato imprudente.

Ancora, si scopre che il fondatore di un movimento cattolico tra i più disciplinati e conservatori, lodato da prelati, con università e siti *web*, ha commesso reati sessuali e canonici (inclusi tra i *graviora delicta* ridefiniti nel 2001 dall'allora Card. Ratzinger). Infine, con risonanza mondiale, l'emergere epidemico delle storie di violenze fisiche e sessuali su minori fatte da preti e religiosi lungo un periodo di cinquant'anni, per le quali alle vittime era stato chiesto il silenzio e alle persone che avevano fatto gli abusi era stata data protezione o dai vescovi locali o da alcuni vertici della curia romana.

Con le decisioni recenti del Papa, Prefetto dall'81 della Congregazione per la dottrina della fede, sono emerse all'interno della Curia e tra prelati posizioni conflittuali (con la finale prescrizione del Papa, per cui un cardinale può essere criticato soltanto dal Papa stesso e da nessun altro, nemmeno da un confratello di pari grado). L'aver tutelato più coloro che avevano commesso crimini per difendere la buona reputazione della chiesa, l'aver coperto per decenni con il silenzio quei reati, l'aver oggi espresso atteggiamenti verso i colpevoli ora demonizzati ora invitati a chiedere misericordia con la preghiera, la contrizione, l'adorazione eucaristica (in "stile tridentino", secondo un noto commentatore di cose ecclesiali), si sono dimostrati dei fatti così gravi che, nel mondo ancor più che in Italia, hanno incrinato fortemente la stima e la credibilità dei vertici dell'istituzione ecclesiastica. La rappresentazione sociale della fiducia, di quell'affidare a persone di chiesa i propri figli, che è un sentire anche di non (più) cattolici, è stata incrinata in maniera e misura gravissime forse non tanto per i singoli casi, anche lontani nel tempo e nello spazio, ma per i comportamenti dei capi dei dicasteri vaticani e diocesani, passati e presenti, di una chiesa che pur predica verità e moralità.

È una chiesa che, per prima cosa, pensa a tutelare se stessa a costituire un enorme problema; per molti è stato spontaneo chiedersi e chiedere: quei prelati da dove prendevano ispirazione per le loro azioni istituzionali, dove avevano il loro cuore? la chiesa diviene un idolo, più importante delle vittime, delle persone?

In questo passaggio gravissimo e cruciale nella vita cattolica, la chiesa come gerarchia è stata attaccata quindi non per valori o norme da essa proclamati, ma per azioni che ha fatto e fa, e soprattutto ha omesso ed omette, e per le dichiarazioni di copertura e di autodifesa fatte per anni, del tutto diverse dal



Diaspora silenziosa... svolta profetica?

“sì sì, no no” evangelico.

Anche se oggi provvedimenti netti sono stati presi, la credibilità istituzionale - prima orgogliosamente sostenuta verso tutti e su tutti i *mass media* da prelati e movimenti - è fortemente indebolita, perché tradire la fiducia è una delle cose più distruttive che una persona possa fare nella propria vita, e raramente poi si riesce a ricucire la relazione. Una crisi profonda di cui non andranno cercate le conseguenze nel barometro materiale dell'8% italiano, ma in ulteriori forme, individuali, interiori ed esteriori, di presa di distanza, di minor stima, di sospetto. Una svolta fatta di molte cose, locali e mondiali, in cui si sono date risposte d'autorità, necessarie ma non sufficienti, e rispetto alla quale gli orgogliosi, i dispersi, i riflessivi, ciascuno con una propria corresponsabilità, devono riprendere le radici del vivere ecclesiale, i legami trasparenti, i valori umani ed evangelici da ricondividere con forza e serenità per una dignità che viene dal battesimo, nell'ammonimento reciproco ma senza "nemici". Una svolta sentita da molti legittima, necessaria, con maggior serenità e convinzione di prima, accogliendo le gioie e le sofferenze del "popolo di Dio" in tutte le sue differenze, senza andarsene, senza necessariamente gridare, senza spegnere fiammelle che fanno fumo, con la creatività e la libertà che il soffio dello Spirito spinge, soffiando sempre dove vuole.

Italo De Sandre



Il sacrificio di Caino e di Abele



Mentre le chiese cattoliche dell'Occidente negli ultimi decenni si trovano a fare i conti con la diffusa secolarizzazione, in America Latina le comunità di base stanno svolgendo uno straordinario lavoro di evangelizzazione come approfondimento della vita cristiana. Mauro Castagnaro è sociologo e giornalista specializzato sull'America Latina.

Comunità di base

“Vogliamo riaffermare che continuano a essere un ‘segno della vitalità della Chiesa’. I discepoli e le discepole di Cristo vi si riuniscono per un ascolto attento della Parola di Dio, per cercare relazioni più fraterne, per celebrare i misteri cristiani nella propria vita e per assumere l’impegno di trasformare la società. Inoltre, come afferma Medellín (dove si svolse nel 1968 la *II Conferenza generale dell’episcopato latino-americano* - ndr.), le comunità di base sono ‘il primo e fondamentale nucleo ecclesiale, cellula iniziale della struttura ecclesiale e focolaio di evangelizzazione nonché, attualmente, fattore primordiale della promozione umana’”. Così si apre il *Messaggio al popolo di Dio sulle Comunità ecclesiali di base* (Ceb), pubblicato al termine della *II Assemblea generale della Conferenza nazionale dei vescovi del Brasile* (Cnbb), tenutasi a Brasilia in maggio. Il fatto che l’episcopato brasiliano abbia scelto come “tema prioritario” della propria riunione plenaria annuale il ruolo attuale delle Ceb, ma che la decisione sia stata presa con una maggioranza di solo un voto nel *Consiglio permanente*, simboleggia il momento che vive questa esperienza, al bivio tra un possibile rilancio, auspicato da un ampio settore della Chiesa latino-americana, e una rinnovata marginalità, frutto della diffidenza di molte autorità ecclesiastiche.

Presentate come “il nuovo modello di Chiesa” negli anni ‘70, accusate di costruire “una Chiesa parallela” negli anni ‘80, per un quindicennio le Ceb sono, infatti, parse conoscere un declino, a vantaggio dei movimenti apostolici.

Tuttavia la *V Conferenza generale dell’episcopato latino-americano*, celebratasi ad Aparecida, in Brasile, nel 2007, le ha “rilegittimate”, sebbene non senza resistenze, come dimostrò lo scontro sui paragrafi ad esse dedicati nel *Documento finale*, culminato con la soppressione, da parte di Roma, dei passaggi in cui, tra l’altro, i vescovi latino-americani esprimevano la volontà di “riaffermare con decisione e dare nuovo impulso alla vita e alla missione profetica e santificatrice delle Ceb”.

A riaccendere l’interesse su di loro in America latina ha contribuito pure l’ascesa ai vertici di diversi Stati, di *leaders* politici più o meno legati a quel cattolicesimo progressista, di cui le Ceb sono parte, come riconosceva nel 2005 il presidente della Repubblica, Luiz Inácio “Lula” da Silva, nel messaggio inviato all’*XI Interecclesiale delle Ceb* brasiliane, il quale sottolineava “il ruolo che le Comunità di base hanno svolto nella resistenza alla dittatura militare, nella formazione dei movimenti popolari, nel sostegno al movimento sindacale e nella formazione dei partiti di sinistra, in particolare del



Diaspora silenziosa... svolta profetica?

Partito dei lavoratori.

Infine le Ceb, magari sotto altri nomi (piccole comunità cristiane, comunità cristiane popolari...), vanno diffondendosi anche in altri continenti: negli Stati Uniti si stima ne esistano circa 50.000, per due terzi formate da bianchi, che realizzano numerose attività parrocchiali, anche se poche iniziative sociali, mentre difficili sono i collegamenti coi *latinos*; in Australia, una decina di diocesi hanno cominciato a formare Ceb nell'ultimo decennio; in molti paesi dell'Africa e dell'Asia esse sono già radicate, e anche molti ecclesiologi europei le considerano il modello per il futuro della Chiesa nel vecchio continente. E la proposta ha ampiamente superato i confini confessionali cattolici, suscitando molto interesse, e l'avvio di esperienze concrete tra luterani, anglicani, presbiteriani, metodisti, mennoniti, eccetera.

Verso una nuova primavera?

Così oggi "in tutto il continente si percepisce un rifiorire delle Ceb, stimolato da Aparecida", afferma suor Socorro Martinez, religiosa messicana del Sacro Cuore di Gesù e componente del *Servizio di articolazione continentale*, il coordinamento organizzatosi nel 2004 in sei regioni: Nord (Stati Uniti e Messico), Centroamerica (Costa Rica, El Salvador, Guatemala, Honduras, Nicaragua e Panama), Caraibi (Haiti, Repubblica dominicana e Venezuela), Andina (Bolivia, Colombia, Ecuador e Perù), Brasile e Cono sud (Argentina, Cile, Paraguay e Uruguay).

Dal 2001 si realizzano, inoltre, riunioni della *Rete latino-americana dei consulenti delle Ceb*, di cui fanno parte laici e laiche, preti, religiose e alcuni vescovi, che in alcuni paesi sono nominati dalla Conferenza episcopale locale, mentre in altri paesi sono eletti dalle stesse comunità; essi hanno soprattutto il compito di sostenere il cammino delle comunità, fornendo loro analisi sociologiche, studi teologici, approfondimenti biblici, eccetera, nonché elaborare una riflessione teorica, a partire dall'esperienza delle Ceb. E gli obiettivi prioritari sono quelli di creare e consolidare reti tra movimenti sociali, esperienze di economia solidale, gruppi impegnati per l'ambiente e per una nuova cittadinanza; rafforzare le Ceb in tutto il continente, approfondendone l'identità, la spiritualità e il coordinamento; migliorare la formazione degli operatori pastorali e dei membri delle Ceb nel quadro della nuova ecclesiologia nata dal Concilio Vaticano II e dal Magistero latino-americano che conduce a un rinnovamento ecclesiale.

La situazione delle Ceb nei diversi paesi del continente

Naturalmente la situazione delle Ceb è diversificata, a seconda dei singoli paesi. Il Brasile resta la nazione in cui sono più vivaci e numerose (circa 100.000), anche per l'appoggio ricevuto dall'episcopato e riaffermato nel *XII Interecclesiale*, svoltosi nel 2009 a Porto Velho, dove c'erano 55 vescovi, con in



testa il presidente della Cnbb, mons. Lyrio Rocha. In Argentina il numero e l'organizzazione sono cresciuti rispetto a qualche anno fa: le Ceb sono circa 2.000, presenti nella metà delle diocesi; alcune si dedicano soprattutto alla formazione religiosa, altre sono impegnate anche a livello sociopolitico; c'è un gruppo ben organizzato di consulenti, e il loro *VII Incontro nazionale*, svoltosi nel 2009 a Salta, ha riunito 1.500 delegati, tra cui cinque vescovi. In Cile le *Comunità cristiane di base* sono inserite nella struttura diocesana, e solo a Santiago arrivano a quasi 1.500. In Paraguay sono circa 3.000, presenti in 8 diocesi su 17, contano su molti giovani, anche preti, e hanno contribuito all'elezione a presidente della Repubblica di Fernando Lugo, che nel 1995, quando era vescovo di San Pedro, ospitò il *V Incontro continentale delle Ceb*. In Uruguay hanno tenuto un *Incontro nazionale*, e i vescovi si sono proposti di "riprendere l'opzione per le Ceb" nel quadro di "una Chiesa in stato di missione permanente".

In Messico la presenza delle Ceb è consolidata, anche se non conta sull'appoggio dell'episcopato, salvo eccezioni. Numericamente sono diminuite, anche perché molti *leaders* sono entrati nei movimenti popolari. Nel 2006 hanno svolto un ruolo di primo piano nelle proteste contro il governatore di Oaxaca, e nel 2008 hanno tenuto il *XVIII Incontro nazionale*, con 2.500 delegati, nella diocesi di Coatzacoalcos.

In Bolivia le Ceb sono considerate una priorità pastorale dalla *Conferenza episcopale*, anche se stentano a trovare uno spazio definito nel rafforzamento delle diocesi e c'è scarso collegamento tra gli agenti di pastorale. Al loro ultimo *Incontro nazionale* ha partecipato gente molto povera, e molto si è discusso, con opinioni assai diversificate, del governo di Evo Morales.

In Perù le Ceb non hanno conosciuto l'auge vissuto in altri paesi, e la guerra civile degli anni '80-'90, accompagnata dall'ascesa dell'*Opus Dei*, le ha ulteriormente indebolite. Quelle esistenti stanno ricominciando a coordinarsi, ma faticano a trovare qualche vescovo che le appoggi. In Ecuador le Ceb hanno coordinamenti settoriali (urbano, contadino, indigeno, nero...) e ricevono forte sostegno da alcuni vescovi. In Colombia la frammentazione è grande perché le Ceb sono state molto perseguitate a causa della guerra civile e ci sono vari coordinamenti legati a differenti posizioni politiche.

In Nicaragua esiste un coordinamento nazionale, ma le Ceb sono presenti solo in alcune zone e, in gran parte, risalgono agli anni '70 e '80, sebbene continuo molti giovani. Anche in Salvador esistono Ceb, che hanno una lunga storia e restano vive reti come il *Servizio alle Comunità di base* (Sercoba) e *Comunità ecclesiali di base del Salvador* (Cebes), ma manca un coordinamento, sebbene nel 2008 si sia tenuto un *Incontro nazionale*. In Guatemala ci sono Ceb vivaci a Città del Guatemala, e puntano a estendersi nuovamente al resto del paese, anche in zone in cui la repressione degli anni '80 le aveva praticamente cancellate. In Honduras dal 1999 ogni due anni si tiene un *Incontro nazionale delle Ceb*, che esistono in quasi tutte le diocesi e costituiscono la priorità pasto-



Diaspora silenziosa... svolta profetica?

rale in quella di Santa Rosa de Copan, retta da mons. Luis Santos. A Panama le Ceb si sono sviluppate soprattutto nella diocesi di Kuna Yala, dove si stanno distinguendo nella lotta come la miniera Petaquilla e a favore delle comunità indigene naso, ma sono molto osteggiate dal nuovo vescovo, mons. Audilio Aguilar.

Dopo essere state duramente colpite dalla repressione militare e quasi vietate dalla gerarchia per la loro adesione al movimento *Lavalas* dell'ex presidente Jean-Bertrand Aristide, ad Haiti le Ceb sono in forte ripresa e hanno ottenuto un nuovo riconoscimento dall'episcopato, che ha nominato due consulenti nazionali. Oggi le Ceb sono oltre 1.200, hanno creato una Scuola biblica, contano su moltissimi giovani e nel 2007 hanno tenuto il loro *V Incontro nazionale*.

Nella Repubblica dominicana ci sono 650 Ceb, diffuse in sei diocesi su 11, anche se solo una le ha scelte come priorità pastorale. Tuttavia vivono un riflusso, e molte sono divenute gruppi carismatici. Questa tendenza si registra anche in Venezuela, ma lì i consulenti sono più compatti nel sostenere una chiara identità di Ceb. A Cuba, infine, l'equivalente delle Ceb sono le "Case-missione", che si moltiplicano rapidamente e sono già diverse centinaia.

Le sfide che le Ceb hanno di fronte oggi

Naturalmente, a quasi mezzo secolo dalle prime esperienze, le Ceb si trovano a dover declinare i propri tratti caratteristici - protagonismo dei laici, Chiesa vissuta come popolo di Dio, Bibbia applicata e vissuta nel quotidiano, opzione e impegno per gli ultimi - nella fase storica attuale. Non mancano quindi le sfide, di cui p. José Oscar Beozzo, teologo brasiliano della *Commissione per lo studio della storia della Chiesa in America latina* (Cehila), segnala "prima di tutto quella della gioventù, perché in molti luoghi i membri delle Ceb sono invecchiati, anche se a Porto Velho ho visto una grande quantità di giovani. Poi c'è la presenza e l'azione nelle periferie delle grandi città: l'esperienza delle Ceb ha avuto un volto rurale e oggi viviamo in un paese dove l'85 per cento della popolazione è urbana", mentre per Leonardo Boff, teologo della liberazione, esse "devono diventare, e in parte già sono, *Comunità ecologiche di base*, dando l'esempio nella difesa delle foreste, nella cura dell'acqua, nel rifiuto degli organismi geneticamente modificati".

Aggiunge suor Julieta Amaralé, consulente delle Ceb e coordinatrice del *Centro di studi biblici* (Cebi) nel Minas Gerais: "L'80 per cento della vita delle comunità è frutto dell'attività delle donne. Che però sono ben lungi dal sentirsi realizzate. Vogliamo partecipare pienamente ai ministeri della Chiesa. È assurdo che la Chiesa cattolica non permetta questo inserimento. Vogliamo cambiare il modo di essere Chiesa. Che immagine e somiglianza di Dio è questa, in cui le donne non possono assumere certi posti nella Chiesa?".



Resta, infine, la necessità, su cui insisteva il compianto *dom* Luciano Mendes de Almeida, arcivescovo di Mariana, di inserire gli esclusi, visto che le Ceb sono formate soprattutto da membri dei ceti medio-bassi, e non di coloro che vivono in condizioni di estrema povertà.

Secondo p. Nelito Dornelas, "gli strati popolari desiderano uno spazio in cui sentirsi maggiormente persone, più vicine a Dio, quella forza di cui percepiscono la capacità di animare chiunque in qualsiasi situazione. Le Ceb devono approfittare di questa domanda per fare un'esperienza religiosa più profonda, per uscire da loro stesse e impegnarsi maggiormente nelle cause sociali. Da questo punto di vista, lo stesso movimento carismatico è un'energia che le Ceb possono respirare, ma esse non possono ridurre la propria ricerca esistenziale alla mera esperienza religiosa, perché diverrebbero alienate e alienanti".

Riassume *dom* Bruno Gamberini, arcivescovo di Campinas: "Le Ceb hanno svolto uno straordinario lavoro di evangelizzazione come approfondimento della vita cristiana e senso di appartenenza alla Chiesa. Con la riflessione sulla Parola di Dio, la celebrazione dell'eucaristia e il lavoro dei poveri con i poveri hanno incarnato la vocazione battesimale per la trasformazione della società. In questo momento in cui la Chiesa è animata da un nuovo ardore missionario, le Ceb sono la forma migliore per realizzare l'adesione più completa al Vangelo che ha come obiettivo costruire comunità ecclesiali".

Mauro Castagnaro



Giacobbe e l'angelo

Il pastore e teologo valdese Paolo Ricca, a commento di Matteo 18,20, ribadisce che bisogna cogliere la portata rivoluzionaria del messaggio di Gesù, la cui parola azzerava ogni sistema religioso costruito sulla mediazione sacerdotale. Gesù non ha vicari in terra se non lo Spirito Santo, attraverso il quale è personalmente presente nella sua comunità.

Dov'è la Chiesa?

Preludio

“...La vera difficoltà è stabilire qui con certezza se coloro che tu chiami «la chiesa» siano veramente la chiesa... Prendi Israele, il popolo eletto: in un numero tanto grande di re e in un tempo così lungo non si conta neppure un sovrano che non abbia errato. E ai tempi del profeta Elia l'intera comunità e ogni istituzione israelita era precipitata a tal punto nell'idolatria, che egli credeva di essere rimasto solo. Tuttavia, mentre re, principi, sacerdoti profeti e tutto quanto poteva dirsi popolo o chiesa di Dio andava perduto, Dio si era nel frattempo riservato settemila uomini [I Re 19,18]. Ma chi li vide o chi seppe che erano il popolo di Dio?... Che cosa è accaduto, del resto, al tempo di Cristo? Gli apostoli, scandalizzati, lo abbandonarono; venne rinnegato e condannato da tutto il popolo; e a stento due o tre furono salvati: Nicodemo, Giuseppe d'Arimatea e il ladrone sulla croce. Costoro erano forse indicati a quel tempo come popolo di Dio? Erano quel che era rimasto del popolo di Dio, ma non erano certo chiamati così; mentre quello che era chiamato con questo nome, non lo era. Chissà: probabilmente nell'intero corso della storia del mondo, fin dall'origine, la condizione permanente della chiesa di Dio è stata proprio questa: che fossero indicati come popolo e santi di Dio alcuni che invece non lo erano; mentre altri – che vivevano come piccolo residuo in mezzo ai primi - lo erano, ma non venivano chiamati popolo di Dio o santi... La chiesa di Dio, mio caro Erasmo, non è qualcosa di così comune come le parole «chiesa di Dio», né i santi di Dio si incontrano tanto facilmente come le parole «santi di Dio». Sono come perle e nobili gemme che lo Spirito non getta dinanzi ai porci, ma – come afferma la Scrittura – le conserva nascoste, affinché l'empio non veda la gloria di Dio... La chiesa è nascosta, i santi rimangono ignoti» [*abscondita est ecclesia, latent sancti*]” (1).

Questa celebre pagina di Lutero si presta bene come introduzione all'ascolto della parola di Gesù: «Dove due o tre sono radunati nel mio nome, quivi sono io in mezzo a loro» (Matteo 18,20) e, più in generale come introduzione a una riflessione sulla chiesa, la sua natura e su ciò che la costituisce. Lutero, nel brano citato, risponde ad Erasmo, il quale gli aveva obiettato che non era pensabile che Dio avesse lasciata la chiesa nell'errore per un tempo così lungo e che soltanto con Lutero la verità evangelica sarebbe venuta o tornata alla luce. Lutero sostiene che la chiesa è sempre esistita e sempre è stata la colonna della verità, quindi non è vissuta nell'errore, ma nella verità. Solo che la



difficoltà è stabilire, in un determinato periodo storico, dove sia la chiesa, perché è accaduto tante volte e può sempre di nuovo accadere che quello che noi chiamiamo «chiesa» non lo sia, mentre lo sia un gruppo o una comunità cui non diamo questo nome. Ora, appunto, le domande che una parola come quella di Matteo 18,20 solleva sono queste: è sufficiente, questa parola, a descrivere compiutamente la chiesa di Cristo? Se non lo è, che cosa le manca? Se lo è, che cosa significa per la nostra comprensione della chiesa e il nostro modo di viverla?

Il testo

Il capitolo 18 di Matteo è abitualmente considerato uno dei primi, se non il primo, «ordinamento» della neonata comunità cristiana, cioè la raccolta di alcune norme fondamentali che devono regolare la sua vita interna, in modo che la comunione tra i suoi membri venga preservata, attraverso le crisi e le difficoltà che in vario modo la minacciano. Il v. 20 costituisce «il centro cristologico dell'intero capitolo» (2) e dell'ordinamento che esso contiene. Questo versetto, peraltro, è strettamente collegato a quello precedente, che parla dell'esaudimento della preghiera - esaudimento che Gesù assicura perché - dice - egli stesso sarà in mezzo ai due o tre che stanno pregando e, per così dire, si farà carico personalmente della loro preghiera, come se fosse sua.

La presenza di Gesù in mezzo ai «due» (v. 19) o ai «due o tre» (v. 20) raccolti in preghiera «nel suo nome» li deve assicurare sull'esito della loro richiesta: non sono soli a pregare, Gesù prega con loro, la loro preghiera è anche la sua. Questo il significato del v. 20, alla luce del suo contesto immediato. Ma nel contesto dell'intero capitolo e della concezione della chiesa dell'evangelista Matteo, il suo significato è molto più ampio. I «due o tre» possono essere riuniti «nel nome di Gesù» per pregare, ma anche per altri motivi, in primo luogo proprio per costituirsi e riconoscersi come comunità cristiana.

Evidentemente «due o tre» è il numero minimo, ma è sufficiente. Non c'è bisogno che siano dodici, come il gruppo iniziale dei seguaci di Gesù, né che siano tremila come il giorno di Pentecoste (Atti 2,41), divenuti presto cinquemila (Atti 4,4). C'è stato un momento in cui non c'erano neppure due o tre: alla croce. Gesù l'aveva previsto: «Mi lascerete solo, ma io non sono solo, perché il Padre è con me» (Giovanni 16,32). La verità crocifissa non attira. Perciò è a un «piccolo gregge» (Luca 12,32) che al Padre è piaciuto dare il Regno. Questo, però, non significa che i piccoli numeri siano di per sé indizio di autenticità; significa soltanto che il numero è irrilevante per la costituzione della chiesa di Cristo. La menzione dei due o tre vuole appunto attestare questa irrilevanza: non è il numero, grande o piccolo che sia, che fa la chiesa.

Era così anche nella comunità ebraica, benché la norma fissasse in dieci il numero minimo per essere un'assemblea cultuale. Ma si ricorda volentieri, a questo proposito, il detto di Rabbi Chaninà ben Teradjon (m. intorno al 135



Diaspora silenziosa... svolta profetica?

d.C.): «Se due siedono uno accanto all'altro e tra loro ci sono le parole della Torà, lì dimora in mezzo a loro la Shekinà [cioè la presenza di Dio]». Anche in Israele «due» sono sufficienti a diventare luogo della dimora di Dio, purché tra loro ci siano «le parole della Torà». Può darsi che la parola di Gesù riecheggi quella di Rabbi Chaninà, con una modifica significativa: al posto delle «parole della Torà» c'è ora il «nome di Gesù».

Ma che cosa significa «essere riuniti nel nome di Gesù»? Significa essere riuniti nel ricordo di Gesù risorto («Ricordati di Gesù Cristo, risorto dai morti» 2Timoteo 2,8) presente in mezzo ai suoi attraverso le sue parole, le sue opere, la sua vita, morte e risurrezione. «Riuniti *nel* nome di Gesù» significa dunque riuniti *dal* nome di Gesù, e questo è appunto la chiesa di Dio nel mondo: una comunità, anche solo di due o tre persone, convocata da Gesù, da lui perdonata, santificata e mandata in missione (Matteo 28,19s. completano 18,20), che lo confessa come Signore e Salvatore «davanti agli uomini» (Matteo 10,32s.) e che lo serve nella persona dei suoi «minimi fratelli» (Matteo 25,40). Gesù, la sua presenza nella Parola e nello Spirito, la confessione del suo nome e il servizio a lui reso sono la vita e la sostanza della chiesa.

Il messaggio

Il messaggio è abbastanza trasparente: la chiesa è là dove c'è Gesù e qualcuno riunito «nel suo nome». Perciò, alla domanda se Matteo 18,20 sia una descrizione sufficiente della chiesa rispondo «sì», e alla domanda se a quella descrizione manchi qualcosa di essenziale rispondo «no». Essenziale alla chiesa non è la gerarchia, che nel Nuovo Testamento, cioè nella cristianità apostolica, non esiste, e neppure lo è il ministero, che invece nel Nuovo Testamento esiste, anzi ne esistono molti, e sono tutti molto importanti, ma non appartengono all'*esse* della chiesa, bensì al suo *bene esse*. Già Tertulliano sosteneva che due o tre riuniti nel nome di Gesù sono comunità cristiana anche se sono tutti laici, cioè anche se non ci sono ministri. Del resto anche gli apostoli - e Gesù stesso! - erano laici.

La prima confessione di fede del protestantesimo storico, la *Confessione di Augusta* del 1530, afferma che gli elementi costitutivi, quindi essenziali, della chiesa sono l'insegnamento dell'Evangelo nella sua purezza e la corretta amministrazione dei sacramenti; il ministero evidentemente è presupposto, ma non è considerato costitutivo: serve la chiesa, ma non la costituisce. Nulla è essenziale alla chiesa per essere chiesa, tranne Gesù presente nella Parola, nello Spirito e nei sacramenti. Due o tre riuniti nel suo nome sono il suo «corpo», cioè «la sua forma di esistenza terrestre e storica» (K. Barth). Non sono nulla di meno. Non sono una chiesa a metà. Non sono una chiesa incompleta. Non sono una setta. Sono chiesa nel senso pieno della parola.

Certo, bisogna saper cogliere la portata rivoluzionaria di Matteo 18,20 posto nel cuore dell'ordinamento della chiesa. È una parola che azzera qualunque



sistema religioso costruito sulla mediazione sacerdotale. Alla luce di questa parola si rivela insostenibile l'antico criterio rassicurante di identificazione della chiesa: *ubi episcopus, ibi ecclesia*, formulato già nel II secolo da Ignazio di Antiochia. Secondo questo criterio, la presenza di Gesù si materializza in quella del vescovo, suo vicario. Ma Gesù non ha vicari in terra se non lo Spirito Santo, ed è, nello Spirito, personalmente presente nella sua comunità.

L'«io sono» di Gesù «in mezzo a voi» (Matteo 18,20) o «con voi» (Matteo 28,20) non può essere assunto da alcun altro. Gesù è insostituibile. Nessuno può prendere il suo posto. Proprio perché è presente, e non assente, non ha bisogno di sostituti o di rappresentanti, ma solo di servitori e di testimoni. Il vescovo, come qualunque altro ministro, testimonia la presenza di Gesù, non la personifica. Proprio per questo, Gesù assicura la sua presenza dove due o tre sono riuniti nel suo nome, anche in assenza di vescovi o ministri, perché la sua presenza non dipende da quella di vescovi o ministri.

La parola di Gesù sui «due o tre riuniti nel suo nome» deve aver spaventato già alcuni esponenti della chiesa antica, che hanno cercato di arginarne la portata rivoluzionaria o addirittura di disinnescarla. Così, ad esempio (3), Basilio (330 ca.-379), legava la presenza di Cristo «in mezzo ai due o tre» alla loro ubbidienza: del monaco all'abate, del laico al prete, del prete al vescovo. Secondo questa visione, la presenza di Cristo dipende dall'ubbidienza dei «due o tre», non però a Cristo, ma a un suo rappresentante (abate, prete, vescovo). Cipriano (200 ca.-258) dal canto suo sostiene che la parola di Matteo 18,20 non vale per gli scismatici, il che equivale a dire: se sei scismatico, cioè separato dalla Grande chiesa (quella di cui Cipriano fu vescovo e martire), sei separato da Gesù. È lo stesso discorso fatto nel corso dei secoli dalla chiesa nei confronti di tutti coloro che essa ha via via dichiarato eretici: essere separati dalla chiesa significa essere separati da Gesù. Ma l'evangelista Matteo dice il contrario: essere separati da Gesù significa essere separati dalla chiesa.

È però legittima la domanda: la parola di Matteo 18,20, utilizzata senza discernimento, non può forse avere realmente un effetto disgregatore nei confronti della chiesa? Non può forse incoraggiare tendenze settarie legittimando - con l'autorità di Gesù stesso - la creazione non solo di tante «chiesuole nella chiesa» (*ecclesiolae in ecclesia*), ma anche «chiesuole» ai margini, o fuori della chiesa, o persino in alternativa ad essa? Non c'è forse in questa parola usata alla leggera un potenziale negativo di frammentazione infinita della comunità ecclesiale?

Queste domande, ed altre analoghe, si possono riassumere in una sola: questa parola può essere utilizzata per dividere la chiesa, o ha qualcosa a che fare con la divisione della chiesa? La risposta è: assolutamente no. Questa parola costituisce la chiesa, non la divide. Coloro che si riuniscono nel nome di Gesù non dividono mai la chiesa, al contrario la fanno vivere. Abbiamo già detto che cosa significa essere riuniti nel nome di Gesù, siano essi pochi o



Diaspora silenziosa... svolta profetica?

molti, due o tre o mille o milioni: significa credere in lui, confessarlo come Signore e Salvatore, celebrare il suo nome nel culto (Parola e sacramenti), e servirlo nella persona dei suoi «minimi fratelli». Chi fa questo è cristiano e due o tre cristiani formano la chiesa, se Gesù, secondo la sua promessa, è in mezzo a loro: è infatti la presenza di Gesù che costituisce la chiesa, non quella dei cristiani, e la presenza di Gesù non è nelle nostre mani, ma dipende dalla sua benevolenza. Ma se è la presenza di Gesù che fa di una comunità la sua chiesa, nessuno tranne lui può, in fin dei conti, discernere dove è la chiesa. Certo, ci sono dei segni che ne rivelano la presenza; i maggiori sono la fede, la speranza e l'amore, ma la verità, cioè l'autenticità di questi distintivi cristiani per eccellenza, sta tutta nel rapporto con Gesù e con il prossimo, e questo rapporto sfugge a ogni giudizio umano.

Ma se, malgrado tutte le precauzioni, un certo rischio di frammentazione della chiesa può celarsi nell'uso di questa parola, come evitare l'eventuale frammentazione? In questo modo: evitando di assolutizzare il proprio gruppo, la propria comunità, la propria esperienza di fede, la propria chiesa, o confessione, o tradizione, come se fosse l'unica autenticamente cristiana. E come si evita di assolutizzare se stessi? Riconoscendo gli altri «due o tre riuniti nel nome di Gesù» non come un'altra chiesa» perché di chiese ce n'è una sola, ma come un'altra parte o componente dell'unica chiesa di Cristo.

Questa infatti è la chiesa di Dio: una rete fraterna di comunità - di due o tre persone, o di centinaia di milioni, non fa differenza - che, riconoscendosi a vicenda come comunità raccolte «nel nome di Gesù», vivono in comunione le une con le altre e insieme rispondono alla loro comune vocazione. Matteo 18,20 quindi non è affatto un pericolo per l'unità della chiesa; è invece un pericolo per le comunità cristiane di qualunque tipo e dimensione che si assolutizzano, pretendendo l'esclusiva della pienezza, «in mezzo a loro», della presenza di Cristo. Matteo 18,20 mette in questione questa auto-assolutizzazione. In sostanza, con questa sua parola rivoluzionaria, Gesù ci invita tutti a rispettare la sua libertà di essere «in mezzo» a chi vuole lui, non a chi vogliamo noi.

Paolo Ricca

Note

1) Martin Lutero, *Il servo arbitrio* (1525), a cura di Fiorella De Michelis Pintacuda, Claudiana, Torino 1993, pp. 151, 152, 155, 157.

2) Ulrich Luz, *Das Evangelium nach Matthäus I/3 (Mt 18-25)*, Benziger - Neukirchener Verlag, Zürich - Neukirchen-Vluyn 1997, p. 52.

3) Ivi, p. 54.



La visione neotestamentaria del sacerdozio - argomenta Serena Noceti, teologa cattolica - "appare immediatamente nuova e altra rispetto alla comprensione che di esso avevano sia Israele sia le religioni del tempo: il termine "sacerdote" è usato solo per Cristo e per i cristiani, e mai ricorre per le diverse figure di responsabili delle comunità".

Sacerdoti per il nostro Dio

*Tutti i figli della chiesa sono sacerdoti.
Noi tutti infatti siamo consacrati per essere sacerdozio santo
in quanto offriamo noi stessi a Dio come sacrifici spirituali.
(Ambrogio)*

Nella celebrazione della messa crismale del giovedì santo risuonano in ogni cattedrale del mondo le parole dell'Apocalisse: «li hai costituiti per il nostro Dio un regno e sacerdoti» (Ap 5,10). Nel contesto di quella celebrazione, che manifesta al massimo grado il volto della chiesa locale riunita intorno al vescovo, veniamo ricondotti a considerare un tratto, troppo spesso dimenticato ma basilare per l'esperienza cristiana e la vita ecclesiale: il carattere sacerdotale dell'identità dei cristiani. Si tratta di una dimensione di cui i cattolici sono ancora oggi ben poco consapevoli, che raramente viene richiamata nella catechesi e nella predicazione; una affermazione della quale raramente si affrontano implicazioni e conseguenze. Eppure i documenti del concilio Vaticano II attestano più volte tale visione del sacerdozio comune, rimandano ai testi biblici che la fondano, e illustrano il cambiamento di mentalità che a tale affermazione è correlato.

1. Il sacerdozio della vita

La visione del sacerdozio, che le pagine del Nuovo Testamento presentano, appare immediatamente nuova e altra rispetto alla comprensione che di esso avevano sia Israele sia le religioni del tempo: il termine "sacerdote" è usato, oltre che per richiamare i sacerdoti dell'Antico Testamento, solo per Cristo e per i cristiani, e mai ricorre per le diverse figure di responsabili delle comunità neotestamentarie. Il sostantivo "sacerdozio" non viene mai utilizzato per indicare atti di culto rituali, ma rimanda al dono della vita, all'evangelizzazione, all'offerta dell'esistenza per amore.

Analogatum princeps e insieme principio di questo nuovo sacerdozio è Gesù stesso: il "laico" Gesù (non appartiene, infatti, alla tribù sacerdotale di Levi) mostra, con le sue parole e scelte, quali siano la natura e le coordinate del sacerdozio autentico, secondo la nuova alleanza. Egli offre culto a Dio non con un rito compiuto in luogo sacro, nel tempio, ma con tutta la sua vita, in modo compiuto e pieno nell'offerta di sé sulla croce, entrando nel "tempio del cielo" con la sua risurrezione; fuori dalle mura della città, "maledetto da Dio" secondo la Legge, condannato dalle autorità politiche e religiose, in un contesto che definiremmo, secondo le cate-



Diaspora silenziosa... svolta profetica?

gorie del religioso classico, "massimamente profano", egli apre uno spazio di mediazione nuovo e unico, e compie una forma nuova di relazione con Dio e con l'umanità.

Come per Cristo, anche per i cristiani, radicati per il battesimo in lui, il sacerdozio si esplica nel dono di sé, della propria vita intera, offerta di una volontà libera e obbediente, mossa dall'amore, nella realizzazione del progetto salvifico di Dio. Come si esprime Paolo, si tratta di «offrire i [vostri] corpi come sacrificio vivente, santo e gradito a Dio; è questo il vostro culto spirituale (in greco *loghikè latreia*)» (Rm 12,1); un sacerdozio della vita, dei fatti, dell'esistenza è quello che segna la vita di ogni cristiano.

L'identità battesimale si sviluppa su questo fondamento e secondo questa logica di consegna di tutti se stessi, in una vita vissuta facendo la volontà di Dio; è un culto che, lungi dal coinvolgere una presunta separata dimensione spirituale (come potrebbe far pensare la traduzione italiana), è dono di tutta la persona per un culto che è indicato da Paolo, con espressione difficile da rendere in italiano, "secondo il *logos*", secondo il pensare di Dio mostrato in Cristo.

Il linguaggio è quello culturale "classico", ma l'orizzonte in cui esso è posto appare radicalmente trasformato, per i soggetti a cui ci si riferisce (tutti i cristiani, e non solo alcuni deputati al culto) e per la dinamica che si descrive; è l'esistenza comune nella sua corporeità, vissuta attraverso le cose normali che tutti compiono, che assume un carattere sacerdotale, cioè la qualità di essere esistenza gradita a Dio, perché vissuta in Cristo nella fede, celebrazione di Dio in Cristo, nel "tempio del suo corpo", per chi vive secondo "spirito e verità".

Origene ne dà una descrizione lucida ed evocativa: «Voi siete un popolo sacerdotale, di conseguenza voi avete accesso al santuario. Ognuno di noi ha in se stesso il suo olocausto ed è lui stesso che accende il fuoco sull'altare, perché ci siano sempre fiamme. Dunque, se io rinuncio a ciò che possiedo, porto la mia croce e seguo Cristo, io offro il mio olocausto sull'altare di Dio. Se io abbandono il mio corpo alle fiamme, avendo la carità, se acquisto la gloria del martirio, io offro me stesso in olocausto sull'altare di Dio. Se amo i miei fratelli al punto di dare la mia vita per loro, se combatto fino alla morte per la giustizia o per la verità, io offro il mio olocausto sull'altare di Dio [...]. È in questo modo che io esercito il mio sacerdozio».

Conferma di questa prospettiva è data anche da due altre ricorrenze della terminologia culturale-sacerdotale negli scritti paolini: «essere un ministro di Gesù Cristo (in greco *leitourgos tou Christou*) tra i pagani, esercitando l'ufficio sacro del vangelo di Dio (in greco *ierourghein to euangelion*) perché i pagani divengano un'oblazione gradita, santificata dallo Spirito Santo» (Rm 15,16); «anche se il mio sangue deve essere versato in libagione sul sacrificio e sull'offerta della vostra fede, sono contento» (Fil 2,17). L'evangelizzazione e il mar-



tirio sono momenti di un sacerdozio che è della vita, prima di essere questione di riti.

2. Un popolo sacerdotale

Alla visione della Lettera agli Ebrei e agli scritti paolini, la pericope 1Pt 2,4-10 aggiunge un elemento qualificante: essa ci mostra che il sacerdozio non viene esercitato semplicemente dai singoli cristiani, ma è realtà che qualifica il soggetto collettivo "chiesa", popolo tutto sacerdotale. La prima lettera di Pietro applica alla comunità cristiana, quasi negli stessi termini, il carattere sacerdotale, che Es 19,5-6 attribuiva al popolo di Israele: «regno di sacerdoti e nazione santa»: un ruolo sacerdotale di mediazione fra Dio e l'uomo è attribuito a tutto il popolo. La parola greca "*ierautema*" (tradotta con "sacerdozio") è un collettivo di funzione, indica una funzione che viene esercitata da un soggetto che è un Noi: insieme rendiamo culto a Dio, insieme mediamo la presenza di Dio nella storia.

I cristiani sono - in Cristo - popolo sacerdotale, formato da coloro che rendono culto a Dio nella vita, nel lavoro, nelle relazioni di coppia, genitoriali, di amicizia, nelle scelte economiche, nelle scelte politiche, popolo che media la presenza di Dio nella storia con le parole dell'annuncio delle opere di liberazione compiute da Dio, e con la sua stessa esistenza di popolo riunito nella fede in Cristo, popolo che annuncia il Regno di Dio con la sua esistenza nella comunione delle differenze.

3. Un principio di novità e di interruzione

Per la natura che lo contraddistingue e la dinamica che inaugura il sacerdozio di Cristo, sacerdozio "secondo Melchisedeq", e non "secondo Aronne", pone un principio di interruzione nel modo di intendere il sacerdozio, il sacrificio, il culto a Dio.

Con la morte di Gesù il velo del tempio si squarcia; la divisione oppositiva tra "sacro" e "profano", che contrassegna molte esperienze religiose, non ha più "cittadinanza" nella comprensione della fede cristiana, nella vita e nella prassi; va superata la visione - presente oggi in molti cristiani -, incentrata sulla polarità *sacro* (quale spazio del divino e della relazione con lui, in particolare con atti legati al culto) e *profano* (mondo dell'umano e delle sue proprie attività), che si esprime con una netta separazione tra "luoghi - tempi - cose - persone - azioni sacre/del sacro" e "luoghi - tempi - cose - persone - azioni profane/del profano". L'autentico luogo dell'incontro dell'uomo con Dio è ormai un altro, la stessa persona di Gesù, la sua esistenza di uomo vissuta fra gli uomini nella perfetta adorazione del Padre.

Affermare la priorità del "sacerdozio della vita" rispetto al "sacerdozio dei riti" comporta, quindi, da un lato riconoscere l'irriducibilità dell'esperienza credente alla sola ritualità e l'allargarsi del culto a Dio alla vita intera, dall'altro



Diaspora silenziosa... svolta profetica?

pensare in modo nuovo la stessa liturgia del popolo di Dio, che si riunisce come assemblea celebrante per rendere gloria a Dio, senza separare tale evento dal complesso della storia personale, comunitaria, collettiva: solo così l'eucaristia può essere "fonte e culmine" della vita cristiana. È la prassi il luogo del culto primario e fondamentale, la prassi della parola che trasmette agli uomini la memoria di fede in Gesù, e la prassi del servizio reso agli uomini in nome dell'ideale supremo della carità ma, allo stesso tempo, la dimensione sacramentale apre l'agire umano all'oltre della parola della promessa di Dio e alla pienezza del Regno atteso, di cui nella liturgia si dà anticipazione autentica, necessaria alla vita di chiesa.

Come abbiamo ricordato, inoltre, nessun responsabile di comunità nel Nuovo Testamento è mai indicato con il termine "*iereus*" (sacerdote); si preferisce ricorrere a una terminologia mutuata dalla vita di comunità ellenistiche o ebraiche, che rimanda a funzioni civili e pubbliche (*episkopos*, *presbyteros*) o a una logica di servizio (*diakonos*) o a specifiche funzioni necessarie alla vita di chiesa (*apostolos*, *didaskalos*).

Nella sua fase nascente e nella prima fase di istituzionalizzazione, il cristianesimo appare quindi segnato da un processo di reinterpretazione delle forme del rapporto tra Dio e umanità, nella novità che l'evento cristologico e il principio dello Spirito consegnano ai cristiani, che si esprime in forme istituzionalizzate "altre" rispetto alle forme religiose presenti nell'impero romano. Assistiamo a una rottura netta con la logica di un pensiero e un sistema sacrale e al darsi di forme culturali e organizzative della comunità nuove. Alla funzione di mediazione tra i credenti e il Dio trascendente esercitata da una classe sacerdotale, secondo parole, riti, luoghi e tempi di un sacro separato dal quotidiano, si sostituisce la visione di una mediazione tra Dio e il mondo posta nell'esistenza storica e nella prassi salvifica di una persona - Gesù - e di un popolo, che come "soggetto collettivo", nella vita quotidiana, in un netto superamento di ogni dualismo tra sacro e profano, glorifica un Dio Signore della storia.

Si tratta di una posizione radicalmente nuova, per certi aspetti "fonte di scandalo"; i cristiani nei primi secoli vengono accusati di essere atei: non hanno ara, né altare, né sacerdote. Minucio Felice (II sec.) risponderà con orgoglio a questa accusa, confermandola («non abbiamo né altari né santuari»), perché ciò che conta è presentarsi a Dio con «un animo buono, una mente pura e un sentimento immacolato».

4. Non solo parole

Il concilio Vaticano II ha riportato in primo piano, anche nella autocoscienza ecclesiale cattolico-romana, il sacerdozio comune (LG 10-11; SC), che Lutero e i riformatori avevano posto, riprendendo la lettura neotestamentaria, al cuore della loro visione ecclesiologica e che il concilio di Trento non aveva invece



affrontato. Lo ha fatto ponendo tale tema in rapporto con la soggettualità dei credenti, la missione di chiesa e la ricomprensione del *proprium* del ministero ordinato, colto ora in relazione con la vita delle chiese locali, l'annuncio del vangelo secondo una strutturazione tripartita di vescovo/ presbitero/ diacono. Dal punto di vista del linguaggio, i padri conciliari hanno distinto in modo più preciso *ministerium* da *sacerdotium* (cf. LG 29), il principio del ministero ordinato dal *munus* sacerdotale ad esso connesso, hanno fatto ricorso in modo uniforme al termine "presbitero/presbiterio" per indicare il secondo grado del ministero, e hanno qualificato la differenza tra sacerdozio ministeriale e sacerdozio comune come differenza non solo di grado ma di essenza (cf. LG 10).

I padri conciliari, supportati da un deciso ritorno alle fonti bibliche e patristiche, con coraggio conducevano l'autocomprensione dei cristiani e della chiesa a una svolta che, lungi dall'essere un'appiattita concessione al secolarismo o alla secolarizzazione (come taluni l'hanno definita), riportavano a una chiave di volta dell'esperienza di fede apostolica, che aveva segnato la vita delle chiese nei primi secoli. Solo nel III-IV secolo (anche se con prodromi già nel II secolo) si assiste a un processo di ri-sacralizzazione nella comprensione della fede cristiana e del ministero; mentre il cristianesimo diventa religione dell'impero, assumendo la forma di una religione di massa, perdendo la sua dimensione escatologica costitutiva, modulando forme di appartenenza e di espressione collettiva di fede che riprendono forme invalse nelle diverse religioni presenti nel bacino del Mediterraneo, sempre più si ricorre alla terminologia "sacerdotale" per indicare i ministri del culto e al linguaggio del sacro nella liturgia, e si accorda sempre minore rilevanza al sacerdozio esistenziale di tutti i cristiani.

La consapevolezza di quali siano state le dinamiche e i fattori storici che hanno portato al bisogno di esprimere nel codice del sacro e del sacerdozio la liturgia, aiuta a intuire le ragioni delle resistenze anche oggi presenti in molti. A quasi 50 anni dall'inizio del concilio assistiamo, infatti, a un ricorso sempre più frequente alla terminologia sacerdotale e sacrale nel linguaggio comune e al suo ritorno "prepotente" in molti documenti magisteriali post-conciliari. Lo stesso uso dell'espressione "anno sacerdotale", nell'anno pastorale appena concluso dedicato alla riflessione sul presbiterato, è attestazione di un ritorno alla terminologia che ha accompagnato la chiesa per molti secoli. Il linguaggio forma il nostro pensiero e veicola una precisa concettualità; una custodia posta alla nostra bocca, che sia vigilanza sul linguaggio con cui abitualmente ci riferiamo ai ministri ordinati e che sia insieme attestazione della identità e del *munus* sacerdotale battesimale di tutti i cristiani, risulta assolutamente necessario per mantenere la novità che il concilio ci ha consegnato quale eredità aperta.

Serena Noceti



“La Chiesa antica fu a trazione femminile molto più di quanto di solito si pensi, non solo per motivi quantitativi”. Come mai, allora, successivamente nell’immaginario cristiano le donne escono di scena, ossia c’è un problema di ritorno a un immaginario precristiano?
Roberto Bertacchini è teologo cattolico.

La donna nella Chiesa antica

Il tema - importante, affascinante e attuale - è complesso. Stante la crisi del patriarcato e l’eclissi culturale del padre, riscoprire nella Chiesa antica un modello di equilibrio di genere, ossia di superamento del patriarcato, non è, per ovvi motivi, di poco conto. E, in effetti, proprio questo è lo scenario messo in evidenza dagli studi più recenti, per esempio della Mazzucco, della Scimmi, e non solo.

Sovente la fede si trasmise verticalmente, non di rado da nonne a nipoti. Paolo ricorda a Timoteo la catena della «fede che fu prima nella tua nonna Lòide, poi in tua madre Eunice e ora, ne sono certo, anche in te» (2Tm 1,5). Secoli dopo troviamo i casi del Nisseno con la nonna Macrina e la sorella Macrina; di Agostino con la mamma Monica... Dunque la Chiesa antica fu a trazione femminile molto più di quanto di solito si pensi, e non solo per motivi quantitativi. Il can. 15 del Sinodo di Elvira attestava, per esempio, la difficoltà delle giovani cristiane a sposare correligionari, *propter copiam puellarum*. E papa Callisto legittimò il concubinato tra nobildonne e cristiani di condizione sociale inferiore, proprio per la carenza di patrizi convertiti (e viceversa l’abbondanza di *clarissimae*), ma anche qualitativi: erano le donne a trasmettere la fede.

Palladio, presentando Melania sr., ne celebra l’ascesi, ma ne fa anche una donna di governo: fonda un monastero a Gerusalemme e dirige una comunità di 50 vergini (Id., *Storia lausica*, XLVI, 5); è colta: studia la Scrittura e conosce Origene, Gregorio, Basilio e altri (LV, 3); catechizza la nuora Albina, rafforza nei loro propositi ascetici la nipote Melania jr. e il marito Piniano; ha un confronto serrato coi senatori e con le loro mogli, che combattono come belve per impedirle di convincere i rispettivi mariti ai suoi alti ideali (LIV, 5), eccetera. Melania è dunque una vera colonna della Chiesa. Molto ancora potremmo dire di Olimpiade e altre.

È indubbio che le patrizie diedero alle Chiese i più consistenti flussi di risorse. E, in contingenze storiche come quelle, il loro consiglio pesò assai. Le prove sopravanzano, da Olimpiade a Marcella, ascoltissime... Nella crisi donatista del 312, Ceciliano, vescovo di Cartagine sgradito alla patrizia Lucilla, viene deposto da un sinodo africano da lei orientato, che al suo posto elegge Maiorino, suo domestico a lei gradito (1). Dunque, per un verso le nobildonne cristiane sono così potenti da condizionare sinodi episcopali e scelte imperiali (Elena); da un altro abbondano in una Chiesa povera di patrizi.

La frammentarietà delle fonti non consente di precisare tutti i dettagli che vorremmo, ma l’ecclesiologia antica conservò a lungo una prassi ispirata a Gal 3,28. E il fatto che qualche donna abbia avuto il governo di qualche Chiesa



domestica (Stefana, cit. nella 1Cor) (2), allude almeno a una continuità ideale, per esempio, con le badesse medioevali che ebbero giurisdizione su monasteri doppi.

All'epoca di Diocleziano, non sono i suddiaconi, ma Irene, che aveva dignità superiore, a custodire le Scritture. E nell'*Apologia adversus Libros Rufini*, Girolamo annota che Panfilo, martirizzato sotto Diocleziano, «... prestava da leggere copie delle Sacre Scritture, [...] anche alle donne, se vedeva che erano dedite alla lettura» (ivi, 1,9). Marcella era una biblista, Macrina è maestra di ascetica ed Eustochio scrive di teologia, eccetera.

Le patrizie furono, perciò, assai più che mere patrone-finanziatrici delle comunità cristiane (3). E quando Girolamo ci tramanda la critica di Porfirio alla Chiesa, di esser retta da un senato muliebre (4), di fatto ci presenta uno scenario verosimile, perché sul piano sociale il peso delle *clarissimae* era straordinario. Basti dire che, in un'epoca in cui il patriziato maschile ha ormai in mano la Chiesa, ancora Agostino - lui, che esalta in diverso modo due sole donne: la madre Monica e Maria Vergine - nella controversia pelagiana ha cura di tirare dalla sua le *clarissimae* più influenti, e in particolare Giuliana.

Sono così ascrivibili al mondo femminile cristiano:

a) il patronato, ossia il prestigio e l'influenza di chi finanzia un'Istituzione in modo prevalente (ciò che accadeva in particolare nelle chiese domestiche, dove sovente la patrona era anche colei che ospitava nella propria casa) (5);

b) il lettorato, almeno *de facto* (il lettorato antico implicava anche la custodia degli scritti liturgici, degli atti dei martiri, nonché la cura di ricopiare i codici usurati, ovvero di preparare le copie da consegnare alle Chiese «figlie», ossia generate dalla missionarietà della Chiesa «madre». Era dunque un incarico nevralgico, al di là del fatto che il lettore leggesse personalmente o no la Scrittura nelle sinassi. Ed essendo il rango di Irene superiore a quello suddiaconale, è presumibile che fosse almeno lettrice, o di rango non inferiore;

c) l'attività catechetica;

d) casi di governo o di compartecipazione ad esso.

Infine troviamo nel Nuovo Testamento e a valle di esso (Clemente Alessandrino, *Odi di Salomone*, Gregorio di Elvira...) abbondanti tracce di un immaginario ridisegnato in chiave muliebre. Ciò è totalmente sorprendente, perché difforme dalle culture coeve al cristianesimo nascente (6). E allora emergono due interrogativi: 1. da dove proviene una diffusa percezione androcentrica della Chiesa antica? 2. come mai a monte e a valle della Chiesa antica abbiamo due blocchi patriarcali: e cioè quale fu la causa proporzionata dell'anomalia cristiana nei secc. I-III? La seconda questione, di estrema rilevanza, esigerebbe un trattato per essere argomentata, e sorvolo. Mi soffermo invece sulla prima.

La storiografia cristiana di Eusebio, Girolamo, Socrate, Sozomeno, Teodoro di Cirro..., resta solo parzialmente quella di Luca. Infatti, mentre il libro degli Atti degli Apostoli si preoccupa di spiegare come si diffuse la fede (e dunque non poté trascurare che le prime ad accogliere la parola di Paolo



Diaspora silenziosa... svolta profetica?

furono donne; che nelle prime persecuzioni furono vittime anche donne; che Prisca fu la formatrice di Apollo...), Eusebio si muove in tutt'altra prospettiva: quella della celebrazione istituzionale, e perciò si premura di fare elenchi di vescovi, di dire cosa fecero, come interagirono col potere politico, eccetera. Più tardi il *focus* sarà la lotta antiariana, ovvero *divisioni e lotte* tra i maschi alla guida delle Chiese, o responsabili della vita civile.

In questo senso Socrate è particolarmente chiaro: se l'«inutile frode dialettica» (7) non avesse introdotto divisioni, dal suo punto di vista sarebbe venuta meno la materia stessa della *narratio* storiografica. Ma la frode dialettica era estranea al mondo femminile. Similmente nel *De viris illustribus* Girolamo minimizza le figure muliebri, e ben si guarda dal dare spazio a Perpetua, Marcella o qualche altra. Persino Maria Vergine è depennata dall'elenco degli *insignes*: 125 uomini e nessuna donna. Dunque nell'immaginario cristiano le donne escono di scena. Ossia c'è un problema di ritorno a un immaginario precristiano.

Certo, di qualche donna si parla in modo occasionale, ma è emblematico come si faccia, ossia togliendo loro rilevanza: per esempio, il *De viris*, accenna alla Vergine di volo, nei profili di Giacomo e di Giovanni. Oppure, parlando di Atanasio, cita la persecuzione da lui subita, e dice che vi sfuggì nascondendosi; ma tace che ricevette ospitalità muliebre: ciò che invece sappiamo da Palladio. Perciò il messaggio che passa è: la Storia la fanno gli uomini, non le donne (sottinteso: che eventualmente sono un pericolo). Pietro è messo in continuità con Filone e Seneca, non col mondo femminile. Si dirà: ma il titolo dell'*Opera* lo impediva. No, perché la prima edizione era senza titolo, tanto che Agostino sollecita Girolamo a provvedere.

Ben altro blocca e orienta il Dalmata, ossia una precomprensione della Storia e del suo evolvere più in sintonia con Svetonio che con Luca. I parallelismi con questo storico latino, attivo nella prima metà del sec. II, in letteratura abbondano, anche perché fu particolarmente versato nelle biografie, e ci ha lasciato un'opera dal medesimo titolo: *De viris illustribus*. Che però tutto si riduca a questo, no. Girolamo, infatti, ha un retroterra biblico da non sottovalutare. Alludo a Sir 44,1: «Facciamo dunque l'elogio degli uomini illustri», che apre un libretto di una trentina di ritratti, fino al cap. 50. Essi sono «consiglieri per la loro intelligenza», «capi del popolo», autori di «saggi discorsi» che servivano da «insegnamento» (44,3s). E quando in Sir 46,11s si parla dei Giudici, lo si fa in modo anonimo, evitando così di dover ricordare anche Debora (o Gaele). Ebbene, questa è complessivamente la falsariga che Girolamo segue nel selezionare e rappresentare i personaggi che cita.

Certo, la sua personalità complessa, al di là di tare legittime, non è priva di aperture al mondo femminile. E quando scrive il *De viris*, è sotto attacco da parte della cultura pagana del tempo: si è detto che lui stesso riporta la critica di Porfirio, di una Chiesa retta da un senato di donne. Perciò il *De viris*, mirando a celebrare i cristiani insigni di fronte al mondo pagano, ebbe una



funzione apologetica. Nell'immediato fu un'operazione necessaria, che insieme al *De civitate* scardinò le ultime resistenze del patriziato pagano maschile. Solo che, nel lungo periodo, il prezzo pagato fu un cambio di immaginario, ossia il ritorno all'androcentrismo culturale. Ecco allora che scorrendo l'opera lucana i nomi muliebri scivolano via, come irrilevanti, perché leggiamo il Nuovo Testamento già arricchiti del filtro precomprensivo di cosa sia la Storia della Chiesa e di come funzioni. *Ma questi filtri sono tardivi*, incoerenti al dato neotestamentario, e vanno rimossi.

In effetti, proprio tali precomprensioni, legate all'immaginario collettivo ecclesiale, alla fine pregiudicano la stessa esegesi. Per esempio, nel Nuovo Testamento, anziano è reso con *presbýteros*, e il correlativo femminile; ovvero con i rarissimi *presbýtes* (maschile) e *presbýtis* (femminile). Il maschile ha sovente un significato tecnico-ecclesiale tanto che in Atti 20,28; in 1Pt 5,1s e in Tt 1,7 i *presbýteroi* sono anche detti/equiparati *epískopoi*. Il problema sono allora i femminili costruiti in parallelo: hanno anch'essi un valore tecnico-ecclesiale? (8).

Presupponendo che nelle *Lettere Pastorali* il lessico sia semanticamente stabile (9), e che i parallelismi letterari abbiano significato teologico, qualunque linea si scelga, siamo in una situazione in cui facendo uscire un significato dalla porta poi rientra dalla finestra. Infatti, derubricando in senso non tecnico Tt 2,2s abbiamo il problema del *presbytéras* di 1Tim 5,2, chiaramente parallelo al *presbytéro* del versetto precedente. Ossia: non è possibile che il maschile non sia mai usato in senso tecnico; ma se qualche volta lo è, deve esserlo anche il femminile costruito in parallelo.

Tra l'altro, se in 1Tim 5,2 si depotenzia il femminile, si crea anche un'incongruenza di rango. Infatti, benché isolando i primi due versetti l'interpretazione non tecnica regga, al versetto 3 entrano in scena le vedove, che dal contesto si devono intendere appartenenti al clero (in 5,9s si esige che la vera vedova, univira, abbia lavato i piedi ai santi, buona reputazione, 60 anni, eccetera. Al contrario non devono essere iscritte - 5,9: *kataleghéstho* - le vedove più giovani, per il rischio di infedeltà alla nuzialità spirituale). Citare prima il popolo, e poi una fascia femminile del clero sarebbe venir meno due volte alle regole del rango, perché è anche lasciare in ombra gli *insignes* maschi. Ma se presupponiamo che esse siano rispettate, dobbiamo assumere in senso tecnico entrambi gli aggettivi sostantivati dei versetti 1 e 2.

In breve: le fonti non consentono la ricostruzione precisa delle funzioni associate a molti termini «titolari» neotestamentari, e questo vale *a fortiori* per i femminili di anziano. Però che essi non abbiano mai valore tecnico è tendenzioso, e tale lettura deriva da un immaginario tardivo, tutt'ora troppo diffuso.

Roberto Bertacchini



Diaspora silenziosa... svolta profetica?

Note

1) Per esempio, Agostino, *Contro Cresconio*, III, xxviii, 32; *Lettera ai cattolici sulla setta dei donatisti*, xviii, 46.

2) R. Bertacchini, *Stefana (1Cor 1,16 e 16,15-17). Valore e attualità della tradizione ed esegesi patristica* in *Ricerche Teologiche*, 18 (2007/1) pp. 137-182.

3) Questo scenario è confermato da un indizio diversamente difficile a spiegarsi: «All'inizio del sec. III, nell'età dei Severi, i destinatari a noi noti dei libri cristiani» non sono più gli imperatori, bensì le «loro donne» [R. Lane Fox, 1991, cit., p. 323]. Cioè ormai si è formata una rete cristiana nel patriziato femminile, che orienta la Storia.

4) Girolamo, *Commento a Isaia*, II, iii, 12; CCL 73, p. 32. La critica di Porfirio fu probabilmente all'origine di reazioni ideologiche nel patriziato cristiano maschile. Cioè è plausibile che Eusebio e Girolamo ponessero la propria storiografia anche come risposta implicita alle critiche pagane di eccessiva rilevanza femminile nelle Chiese.

5) L'ospitalità, nella Chiesa antica, era molto diversa dalla nostra: per esempio, una sola patrizia poteva ospitare per mesi anche decine di fratelli provenienti da altre Chiese.

6) Il recente *Diaconia, diaconi e diaconesse: quaestiones disputandae* in *Chiesa in Italia* - Edizione 2008. *Annale de Il Regno*, EDB, Bologna 2009; suppl. al n. 22 della rivista (15-12-2009), pp. 111-132.

7) Sono sue parole, con cui allude alle polemiche teologiche e alle divisioni connesse alle eresie.

8) Questo scenario è accreditato dalla rassegna della letteratura cristiana antica e dei reperti epigrafici condotta da Madigan e Osiek. Per una breve sintesi, vedi *Il Regno-attualità*, 2006, p. 173s. Cruciale il valore storico della Lettera 14 di papa Gelasio I, dell'11 marzo 494, dove «al canone 26 è attestata la presenza di donne regolarmente ordinate presbiteri, con il consenso dei vescovi, nelle Chiese del Sud Italia in comunione con Roma» (ivi, p. 174). Su questo testo controverso si è espresso nello stesso senso anche G. Otranto in *Vetera Christianorum*, 19 (1982) pp. 341-360. Altri, però, non ne hanno accettato l'interpretazione.

9) Le Lettere pastorali sono letterariamente e teologicamente caratterizzate da affinità tali da far pensare a un unico estensore, che probabilmente all'inizio del sec. II rielaborò qualche frammento paolino autentico. Lo scenario accreditato dagli esegeti è perciò quello di scritti omogenei, dove ci si aspetta che, in sostanza, un singolo termine sia usato nello stesso modo. In particolare, a tale data *presbýteros* - negli scritti ecclesiastici - indica tendenzialmente un ministro della Chiesa. Ebbene, quando Girolamo attribuisce al termine "diacono" un valore titolare, non lo traduce, ma lo traslittera. In questo modo ci rendiamo conto che emerge una terminologia tecnica, dove il significato stesso del termine subisce uno slittamento, ossia perde antichi significati e ne acquisisce di nuovi. È per questo che, passando dal latino, *presbýteros* nel suo nuovo significato è arrivato (con tutte le sue varianti, da previte a prete) sia all'italiano, sia ai suoi dialetti.



Antonino Nicotra, licenziando in Storia della Chiesa alla Gregoriana, cerca di ricostruire le tappe che hanno portato all'attuale organizzazione della chiesa, dopo che nelle prime comunità cristiane, nelle quali la figura di primo piano era quella del missionario fondatore, l'organizzazione interna era molto fluida e non istituzionalizzata.

Le istituzioni ecclesiali nei primi tre secoli

In un resoconto sommario sulla vita della prima comunità dei credenti dopo l'effusione dello Spirito avvenuta nel giorno di Pentecoste, gli Atti degli apostoli (2,42 ss.) sottolineano alcuni punti fondamentali: l'aspetto dottrinale (l'insegnamento degli apostoli), quello della condivisione (l'unione fraterna) e quello della liturgia (*fractio panis* e preghiere). Pur se si considera la narrazione lucana una rappresentazione ideale più che una descrizione storica, l'identificazione di quei tre ambiti come elementi peculiari del nuovo gruppo conserva la sua validità.

Nel dispiegarsi della vita comune intorno a tali elementi prende forma l'articolazione interna della comunità. Al gruppo dei Dodici, che avevano seguito Gesù dall'inizio ed erano i principali testimoni della sua risurrezione (cfr. At 1,21-22), si affianca quello dei Sette, istituito «*per il servizio delle mense*» (At 6,2-3) e, successivamente gli anziani (*presbýteroi*), che sono parte dell'assemblea di Gerusalemme, chiamata a decidere se i pagani convertiti alla nuova fede avessero l'obbligo di osservare la legge mosaica (cfr. At 15,4.22-23).

Quando la nuova fede oltrepassa i confini della Palestina, la figura di primo piano nelle comunità è quella del missionario fondatore, che rappresenta il principale punto di riferimento e a cui spetta in ultimo l'autorità di prendere decisioni e provvedimenti nelle questioni di maggior rilievo, come si può intuire osservando il modo in cui Paolo concepisce la propria funzione in vari passi delle sue lettere, ad esempio 2Cor 10,1-5; 13,10. Finché perdura la presenza del fondatore, l'organizzazione interna della comunità rimane fluida e non istituzionalizzata, sebbene Paolo ci dia notizia di funzioni distinte (in 1Cor 12,28: «*apostoli*», «*profeti*», «*dottori*»), sullo sfondo della sua riflessione sui carismi, doni dello Spirito ricevuti da alcuni ad utilità di tutti i fedeli.

Un primo spartiacque, verso la fine del I secolo, va individuato proprio nella scomparsa del missionario fondatore, che sollecita la comunità a cercare un nuovo assetto che le permetta di reggersi. In questa ricerca, le comunità cristiane, ciascuna delle quali vive in piena autonomia, adottano soluzioni differenti, condizionate dall'influenza del fondatore (comunità paoline, giovannee...) e da una specifica connotazione etnica e culturale: a Gerusalemme la componente maggioritaria proviene dal giudaismo palestinese, ma esiste una significativa presenza di giudei della diaspora, gli «*ellenisti*» citati in At 6,1. All'interno delle comunità sorte nelle altre città dell'Impero sono invece presenti, in proporzioni diverse a seconda dei casi, fedeli che provengono dal giudaismo e altri convertiti dal paganesimo.

Tenendo nel debito conto la scarsità delle fonti che ci sono pervenute, si



Diaspora silenziosa... svolta profetica?

possono distinguere due modelli organizzativi (1): l'uno fondato sul binomio *epískopoi* (notare che in questa fase il termine è sempre usato al plurale nel contesto di una singola comunità) e *diákonoi*, termini di memoria paolina (cfr. Fil 1,1), l'altro sul collegio dei *presbýteroi*. Il primo ci è testimoniato dalla *Didachè*, testo composto probabilmente verso la fine del I secolo, in cui *epískopoi* e *diákonoi* compaiono come uomini di governo della comunità, eletti al suo interno. Alcune caratteristiche di tali vescovi e diaconi vengono enunciate in rapporto alle figure itineranti dei profeti e dei dottori: vescovi e diaconi meritano il medesimo onore di profeti e dottori, ma se ne differenziano perché risiedono stabilmente nella comunità e, proprio per questo, possono esercitare anche le funzioni normalmente spettanti a profeti e dottori (cfr. *Didachè* 15,1-2). È l'inizio del processo che, dalla fine del I a tutto il II secolo, marginalizzerà e farà scomparire questi ministeri carismatici itineranti, per motivi di vario genere: impossibilità di regolarizzare nel tempo e istituzionalizzare il loro esercizio, difficoltà nel distinguere il vero dal falso profeta.

Il secondo modello si richiama apertamente a una collaudata istituzione di governo caratteristica del giudaismo, il collegio degli anziani o presbiteri. Esso si impone non solo, come sembrerebbe naturale, nelle comunità in cui più forte è l'elemento giudaico o giudaizzante, ma anche altrove: alla fine del I secolo la comunità di Corinto, fondata da Paolo pochi decenni prima, è governata dai presbiteri, la cui autorità viene peraltro messa in discussione da alcuni dissidenti. La *Lettera di Clemente Romano ai Corinzi*, che documenta tale situazione, ricorda che in origine vescovi e diaconi erano stati istituiti direttamente dagli apostoli come ministri della chiesa (42,4-5). Poco dopo, tuttavia, l'autore fa capire chiaramente che, all'epoca in cui egli sta scrivendo, la facoltà di governo nella comunità, denominata *episkopè* (letteralmente «sorveglianza»), è esercitata dai presbiteri (44,1-5), tanto a Roma, comunità di cui egli fa parte, quanto a Corinto, seppure in modo travagliato.

Il *Pastore di Erma* (poco prima della metà del II secolo), riporta un'apparente sovrapposizione dei due modelli, con la compresenza di vescovi, diaconi e presbiteri. In realtà, solo dei presbiteri si dice che *presiedono alla Chiesa* (*Visione* 2,4,3), mentre il ministero dei vescovi sembra consistere soprattutto in compiti di accoglienza e assistenza a favore di vedove e bisognosi (*Similitudine* 9,27,2).

Con il II secolo, tuttavia, prende avvio un rivolgimento dell'organizzazione ecclesiale, così come era concepita in entrambi i modelli descritti sopra. Esso è già visibile in tre scritti del Nuovo Testamento, le cosiddette «lettere pastorali» a Timoteo e a Tito, databili tra la fine del I e l'inizio del II secolo, ma viene sviluppato ampiamente nelle lettere di Ignazio di Antiochia (Siria), scritte tra il primo e il secondo decennio del II secolo: esse testimoniano l'esistenza di comunità ecclesiali presiedute e governate da un solo vescovo, a cui il collegio dei presbiteri è, a un tempo, unito e subordinato. Il ministero dei diaconi, nelle lettere di Ignazio come prima di esse, è una presenza frequente, a cui, però,



non è mai collegata una funzione di guida nel governo ecclesiale.

È una novità strutturale significativa, e Ignazio sente il bisogno di fornire una base ideale che giustifichi il cambiamento; il fatto che in questo tentativo di fondazione si trovino talvolta incongruenze o accostamenti azzardati conferma che esso risponde a una situazione inedita, che troverà solo successivamente un quadro di riferimento teorico più preciso. Le ragioni profonde che hanno indotto la nuova organizzazione si intravedono abbastanza chiaramente dalle lettere: la chiesa è attraversata da linee di pensiero contrastanti, che vanno da idee che negano l'umanità del Cristo dall'incarnazione alla morte (docetismo) fino alle mai sopite tendenze giudaizzanti. Tutto ciò, oltre a creare scompiglio in campo dottrinale, rischia di compromettere seriamente l'unità della chiesa: da qui le pressanti esortazioni che Ignazio rivolge alle comunità destinatarie delle sue lettere: mantenere la concordia, lottare contro le divisioni, rimanere uniti al vescovo, ai presbiteri e ai diaconi come garanzia del proprio essere nella chiesa, obbedire al vescovo, celebrare l'eucaristia e il battesimo solo quando a presiedere è il vescovo o qualcuno che egli abbia autorizzato (2). Tali esortazioni lasciano intuire che il cambiamento strutturale che vive la chiesa è volto anzitutto alla preservazione di valori fondamentali, come l'unità della fede e l'unità della chiesa stessa.

Sollecitate dalla necessità di difendersi contro la diffusione delle dottrine gnostiche, le varie comunità cristiane passeranno all'episcopato monarchico in un processo graduale che copre tutto il II secolo, giungendo infine a Roma. Nel frattempo, si perfezionano anche gli strumenti teorici: la successione dei singoli vescovi posti a capo di ogni comunità viene considerata garanzia del collegamento con l'autentica tradizione apostolica.

L'adozione dell'episcopato monarchico è quindi una tappa fondamentale nella formazione delle istituzioni ecclesiali, dopo quella, a cui si è accennato sopra, che ha inizio con la morte del missionario fondatore.

L'esperienza di una chiesa della metà del III secolo: Cartagine

Ci soffermiamo ora ad osservare il caso specifico di una chiesa, la cui articolazione appare come il prodotto compiuto di quel processo solo incipiente al tempo di Ignazio. Si tratta della comunità di Cartagine, durante l'episcopato di Cipriano (249-258); su di essa abbiamo molte notizie, grazie alle opere di Cipriano stesso, e al ricco epistolario, il più antico del suo genere.

Al momento in cui Cipriano è ordinato vescovo, Cartagine è una delle città più grandi e popolate dell'Impero, nonché capitale di una delle regioni più prospere. Qui la chiesa ha potuto godere di un settantennio di relativa pace, in cui il numero di fedeli è costantemente cresciuto. Gli anni dell'episcopato di Cipriano sono tuttavia segnati da due persecuzioni, quella di Decio (250-251) e quella di Valeriano (257-258), oltre che da un'epidemia di peste, nel quadro di un clima di instabilità e di crisi generale dell'Impero.



Diaspora silenziosa... svolta profetica?

Stando a ciò che ci riferisce Cipriano, quella cartaginese è una comunità bene organizzata, che si percepisce come entità separata dalla società pagana, in un certo senso anche opposta ad essa. La struttura interna della comunità appare articolata e stabile nei rapporti tra le sue componenti. Alla guida della comunità è il vescovo, coadiuvato principalmente da presbiteri e diaconi, ma anche da una serie di altre figure ministeriali (lettori, accoliti, suddiaconi); hanno inoltre una loro identità riconosciuta le vedove e le vergini.

La persecuzione di Decio provoca un'autentica frana nella comunità, con l'apostasia, tanto fra i laici quanto nel clero, di molti cristiani (*lapsi*), mentre coloro che testimoniano la loro fede davanti all'autorità senza incorrere in una condanna a morte sono detti *confessores*. Tra questi ultimi, alcuni accampano la pretesa di poter riammettere nella chiesa i *lapsi*, aggirando di fatto la prassi penitenziale tradizionale. Cipriano si oppone a questo tentativo, che creava difficoltà pastorali e disciplinari notevoli, sostenendo tenacemente che la competenza principale in questo campo apparteneva al vescovo. Questa tenacia risulta vincente, e da essa scaturisce un ulteriore rafforzamento dell'istituzione ecclesiale e una maggiore definizione delle sue prerogative.

Nella visione che Cipriano ha della chiesa, sul vescovo convergono alcune funzioni fondamentali, dal conservare l'integrità della fede e l'osservanza della *disciplina* nella sua comunità, al tenere vivi nella comunità la speranza e l'orientamento escatologico. Il vescovo si pone in un rapporto che è, allo stesso tempo, di alterità e di profonda unione con il popolo dei fedeli: in un'epoca di scismi ed eresie che lacerano la chiesa, la figura del vescovo rende presente o, si potrebbe quasi dire, incarna l'unità e l'unicità della chiesa. È un concetto che Cipriano non manca di ribadire più volte nei suoi scritti, usando formule inequivocabili come la seguente, rivolta ad un suo avversario: «... *devi sapere che il vescovo è nella Chiesa e la Chiesa è nel vescovo, e che se qualcuno non sta con il vescovo non sta nella Chiesa...*» (Ep. 66,8,3).

Da questa alta concezione della missione episcopale come servizio alla comunione ecclesiale egli trae la coscienza di essere il primo responsabile anche in altri ambiti della vita della chiesa, primo tra tutti quello dell'azione caritativa a favore dei fedeli bisognosi.

Il clero, nel senso ristretto del termine che si riferisce ai presbiteri e ai diaconi, appare in questo quadro come il gruppo dei principali collaboratori e consiglieri del vescovo, esecutore delle sue disposizioni, organo di collegamento tra il vescovo e i singoli credenti. Il legame tra vescovo e clero tocca anche l'aspetto economico: poiché i chierici devono dedicarsi esclusivamente alla *administratio divina*, essi ricevono dei contributi (*divisiones mensurnae* e *sportulae*) tratti dai fondi costituiti con le elemosine dei fedeli, e dell'assegnazione di tali contributi è il vescovo stesso a decidere. La dedizione esclusiva del clero alle esigenze della vita ecclesiale e l'assegnazione di un sussidio sono altrettanti segnali di una istituzionalizzazione ormai affermata.



Essa è confermata anche dal fatto che nelle lettere di Cipriano non si trova alcun accenno a incarichi di responsabilità affidati a dei laici. Essi contribuiscono con le loro elemosine alla cassa comune della chiesa, di cui beneficiano i membri bisognosi della comunità. D'altra parte, come ha messo bene in luce M. Poirier (3), nella chiesa cartaginese il popolo riunito in assemblea gioca un suo ruolo: esso interviene in modo decisivo nella scelta del vescovo, anche se il *suffragium populi* non può essere inteso come un'elezione in senso moderno. L'elezione stessa di Cipriano a vescovo è un evento insolito che avviene con l'influenza determinante del popolo, quando egli si è convertito al cristianesimo da pochi anni. Si può notare come nell'elezione episcopale, che avviene «*dopo il suffragio del popolo, dopo il consenso dei colleghi vescovi*» (Ep. 59,5,2) si saldino due dimensioni della comunione ecclesiale, l'una interna alla comunità interessata, l'altra relativa al rapporto con le altre comunità, resa presente dal convenire di altri vescovi e dalla loro approvazione del vescovo neo-eletto.

La chiesa di Cartagine alla metà del III secolo si presenta, quindi, come una struttura centralizzata, in cui la funzione episcopale è particolarmente esaltata. Non si tratta, però, di una struttura piramidale: l'asse portante della comunità è dato dalla relazione tra il vescovo e il popolo dei fedeli; rispetto ad esso, il clero svolge un indispensabile ruolo di assistenza del vescovo, ma non sembra avere un rilievo autonomo, se non quando la sede episcopale è vacante.

Un'organizzazione ecclesiale così concepita, se spingeva uomini come il vescovo di Cartagine a una dedizione piena e generosa, apriva anche spazi notevoli a malversazioni di vario genere, da parte del vescovo e del clero, come testimonia lo stesso Cipriano nel richiamare la situazione di varie diocesi africane prima della persecuzione di Decio. D'altra parte, l'adozione di questa struttura, anche laddove l'istituzionalizzazione appare eccessiva o troppo sbilanciata a favore dell'autorità episcopale, segue coerentemente l'obiettivo di preservare la comunione nella chiesa, la sua coesione interna. Se c'è un filo conduttore che attraversa il processo di formazione ed evoluzione delle istituzioni della chiesa antica prima della svolta costantiniana, esso consiste proprio nello sforzo, per usare un'espressione ciprianea, di «*salvaguardare l'unità della Chiesa*» («*ecclesiae unitatem tenere*» - Ep. 69,5) in quegli aspetti fondamentali che già At 2,42 indicavano come manifestazione della presenza dello Spirito Santo nella comunità.

Antonino Nicotra

Note

1) Su questo tema cfr. M. Simonetti, *Presbiteri e vescovi nella chiesa del I e II secolo*, in *Vetera Christianorum* 33 (1996), 115-132 e Id., *Roma cristiana tra vescovi e presbiteri*, in *Vetera Christianorum* 43 (2006), 5-17.

2) Uno tra i molti passi di Ignazio in cui questi concetti sono ribaditi: *Lettera agli Smirnesi* 8-9.

3) Cfr. M. Poirier, *Vescovo, clero e laici in una comunità del III secolo negli scritti di San Cipriano*, in *Rivista di storia e letteratura religiosa* 9 (1973), 17-36.



*“Fin dall’epoca neotestamentaria la sinodalità è la pratica ecclesiale della comunione. Se il cristianesimo viene chiamato ‘la via’ (At 9,2; 18,25-26; eccetera) la modalità di viverlo è il *sýn-odos*, il cammino fatto insieme”.*

Luciano Manicardi è monaco della comunità di Bose.

La sinodalità: forma della chiesa

Un articolo del 1966

Nel 1966 François Roustang pubblicava sulla rivista dei gesuiti francesi *Christus* un articolo che intravedeva per un futuro prossimo (e di cui l’autore già vedeva i segni) un movimento di disaffezione e distacco dalla chiesa da parte di credenti seri e interessati all’essenziale della fede, credenti che egli raggruppava nella definizione di *terzo uomo*, ovvero di un credente divenuto estraneo alle categorie di progressista e reazionario, non più interessato a conservare o a trasformare, ma semplicemente svegliato dal Concilio Vaticano II al senso della propria responsabilità di fede, alla coscienza di avere un’esistenza personale, alla libertà di pensiero e di parola (1).

I dibattiti conciliari avevano suscitato nei credenti più sensibili un atteggiamento di ricerca, di libertà, di compagnia e non di opposizione nei confronti degli altri uomini, anche i non-credenti, e dunque anche di dialogo all’interno della chiesa. Diveniva possibile uscire dalla distinzione strutturale, dominante nella chiesa ancora nella prima metà del XX secolo, tra governanti e governati, tra chi insegna e chi apprende, tra celebranti e assistenti. E tutto questo non per ansia di democratizzazione della chiesa, ma per maggiore fedeltà al Vangelo e al Nuovo Testamento, per maggiore conformità con la pratica ecclesiale delle più antiche comunità cristiane in cui tutti i *santi* (nome dei cristiani nel NT) erano al contempo soggetto e oggetto della missione della chiesa. L’autore intuiva che questo movimento nato dal Concilio forse avrebbe sorpreso le autorità stesse e, se non adeguatamente riconosciuto e accolto ma addirittura ostacolato, avrebbe dato origine a un distacco massiccio dalla vita ecclesiale. Concludeva Roustang: *“(Questi credenti) trovano paradossale che proprio l’autorità, dopo essere stata quella che ha suscitato in loro una benefica liberazione, ora finisca per ignorare gli effetti primari della propria azione, per tentare in qualche modo di neutralizzarli”* (2). In particolare, questi credenti cominciavano a far riferimento a un rapporto totalmente nuovo tra fede e legge e a comprendere il dialogo come metodo della vita ecclesiale. In sostanza possiamo dire che buona parte di queste istanze che hanno suscitato le aspettative e poi la delusione di molti credenti erano connesse alla cosiddetta “sinodalità”.

La sinodalità, forma della Chiesa

Fin dall’epoca neotestamentaria la sinodalità è la *pratica ecclesiale della comunione*. Se il cristianesimo viene chiamato “la via” (At 9,2; 18,25-26; eccetera) la modalità di viverlo è il *sýn-odos*, “il cammino fatto insieme”. Nella chiesa, che



è corpo del Signore nella storia, un'unica linfa vitale scorre nelle varie membra sicché costitutivo della pratica ecclesiale è il fare le cose *insieme* (*sýn*) e nella *reciprocità*, gli uni per gli altri. *Insieme*: Paolo parla di collaborare (Fil 1,27; 4,3), di con-soffrire (1Cor 12,26), di con-gioire (Fil 2,17), di con-riposare (Rm 15,32), di con-vivere (2Cor 7,3)... Nella *reciprocità*: si tratta di pregare gli uni per gli altri (Gc 5,16), di perdonarsi gli uni gli altri (Ef 4,32), di correggersi gli uni gli altri (Rm 15,14), di consolarsi a vicenda (1Ts 4,18; 5,11), di sopportarsi gli uni gli altri (Col 3,13), di accogliersi gli uni gli altri (Rm 15,7), in una parola, di amarsi gli uni gli altri (cf. Gv 13,34). Come nel corpo nessun membro può dire all'altro *"io non ho bisogno di te"* (1Cor 12,21), così nella chiesa nessuna componente ecclesiale può fare le cose senza o contro le altre né al di sopra o all'insaputa delle altre. E se differenti sono le funzioni, i compiti e le responsabilità delle membra del corpo come dei membri della chiesa, non si può dimenticare che *"proprio le parti del corpo che sembrano più deboli sono le più necessarie"* (1Cor 12,22).

Ora, la linfa vitale che attraversa e unifica il corpo ecclesiale custodendo, rispettando e valorizzando le diverse membra è lo Spirito santo che comunica ai credenti e alle chiese la vita di Dio narrata da Cristo e testimoniata nei vangeli. Il fondamento pneumatologico della sinodalità come dimensione costitutiva della chiesa afferma che *"a ciascuno è data una manifestazione dello Spirito in vista del bene comune"* (1Cor 12,7) e che l'insieme dei doni dello Spirito santo si trova solo nell'insieme della chiesa. È grazie all'azione dello Spirito, che sempre accompagna l'annuncio della Parola di Dio, che la comunione del Padre e del Figlio diviene comunione ecclesiale, come ricorda il prologo della prima lettera di Giovanni (1Gv 1,1-4) e come riprende il proemio della *Dei Verbum* (DV 1). La sinodalità si situa dunque anzitutto sul piano della vita, della vita ecclesiale come comunione e partecipazione alla vita divina, della vita suscitata dallo Spirito santo: è la forma propria della vita della chiesa di Dio. Questo piano basilare deve certamente trovare una configurazione istituzionale, ma è essenziale non dimenticare che le istituzioni della sinodalità sono a servizio della vita e della comunione. Altrimenti il rischio della deriva burocratica e del considerare fine ciò che non è che mezzo può giungere a stravolgere anche gli strumenti più santi.

Che la sinodalità sia dimensione costitutiva della vita della chiesa emerge già dalla considerazione che la chiesa, *ek-klesía*, è "convocazione", "assemblea". La Parola di Dio che convoca e raduna il popolo di Dio deve poi divenire pratica della parola umana che custodisce, rafforza e nutre la comunione dei credenti. Del resto Gesù stesso ha promesso: *"Dove sono due o tre riuniti nel mio nome, lì sono io in mezzo a loro"* (Mt 18,20). E questa parola fa seguito all'annotazione: *"Se due di voi sulla terra si metteranno d'accordo per chiedere qualunque cosa, il Padre mio che è nei cieli gliela concederà"* (Mt 18,19). È la sinodalità che rende sinfonica la chiesa. E che ne esprime la dimensione di *fraternità*. Un testo frequentemente citato nei concili per manifestare la maniera in cui essi si autocomprendono è il passo di Pr 18,19: *"Un fratello, aiutato dal fratello, è come una città fortificata"*.



Diaspora silenziosa... svolta profetica?

In particolare, il NT presenta la prassi sinodale all'opera in alcuni momenti decisivi della vita ecclesiale e non la presenta mai nella forma di una democrazia diretta, ma nell'articolazione tra "tutti", "alcuni" e "uno solo". Gesù, durante la sua vita, fra *tutti* i discepoli ne ha scelti *alcuni* (i Dodici) e tra questi ha distinto Pietro (*uno solo*). Al momento di completare il collegio dei Dodici (*alcuni*) menomato per la defezione di Giuda, Pietro (*uno solo*) si rivolge all'assemblea plenaria dei fratelli (*tutti*) che propone due nomi. Dopo aver pregato, viene tirata la sorte e scelto Mattia (At 1,15-26). Questa logica partecipativa è all'opera anche al momento di risolvere una tensione sorta fra cristiani di origine palestinese e cristiani ellenisti circa il sostentamento da assicurare alle rispettive vedove: non si agisce di autorità, ma i Dodici formulano una proposta che, approvata da tutta l'assemblea, porta alla decisione (At 6,1-7).

Il cosiddetto "concilio di Gerusalemme" (At 15)

Certamente, l'evento più significativo di uno stile sinodale per risolvere i problemi ecclesiali è rappresentato dal testo di At 15, il brano del cosiddetto concilio (ma si tratta di un *incontro* in cui si è stipulato un accordo fra chiese) di Gerusalemme in cui viene affrontato e risolto il disaccordo tra le chiese di Antiochia e di Gerusalemme circa l'obbligatorietà o meno della circoncisione per chi entri a far parte della chiesa cristiana provenendo dal mondo pagano. L'incontro di Gerusalemme fa seguito al sorgere di un conflitto, ad Antiochia, tra Paolo e Barnaba da una parte e alcuni giudeo-cristiani gerosolimitani dall'altra i quali predicavano ai cristiani di Antiochia: "*Se non vi fate circoncidere secondo l'usanza di Mosè, non potete essere salvati*" (At 15,1). Nasce allora la questione: per la salvezza occorre osservare la Legge anche nei suoi aspetti culturali ebraici? La disputa, pur accanita, è tuttavia volta a cercare (il termine greco *zêtêsis*, che indica questa contesa, designa anche una *ricerca*: At 15,2) una soluzione giusta: non si va subito alla rottura dei rapporti, ma si discute senza rifuggire dai toni accesi. Meglio litigare che non parlarsi! Ad Antiochia non si perviene ad alcuna soluzione, e allora "*fu stabilito che Paolo, Barnaba e alcuni altri di loro salissero a Gerusalemme dagli apostoli e dagli anziani per questa disputa*" (At 15,2). La comunità di Antiochia appoggia la linea di Barnaba e Paolo "accompagnandoli" (At 15,3) per un tratto di cammino: dunque i due vanno a Gerusalemme con un mandato comunitario, esprimendo il pensiero e il sentire di una comunità.

"*Arrivati a Gerusalemme, furono accolti dalla comunità, dagli apostoli e dagli anziani*" (At 15,4). Siamo qui di fronte alla tipica struttura sinodale: l'intera comunità, un consiglio o un collegio di rappresentanti e responsabili, infine chi ha la responsabilità ultima della comunità. Dopo essere stata ospitata, la delegazione viene ascoltata. Dall'accoglienza all'ascolto! I membri della delegazione narrano "*quanto Dio aveva fatto con loro*" (At 15,4). Ma ecco la contestazione di coloro che propugnavano l'idea di una rigorosa osservanza della legge di Mosè anche da parte dei pagani convertiti alla fede in Cristo. Viene allora



decisa una riunione ristretta, al "vertice": *"Si radunarono gli apostoli (i testimoni di Gesù) e gli anziani (i responsabili ecclesiali, i presbiteri) per esaminare questo problema"* (At 15,6). Probabilmente la comunità rimase presente ad assistere, anche se in posizione defilata (At 15,12.22). Si pervenne a una decisione comune, ma passando attraverso una disputa anche tra le autorità della chiesa (At 15,7), per dire che non era soltanto una minoranza a sostenere quella posizione nella chiesa di Gerusalemme. La lunga discussione è alla base delle posizioni che saranno poi esposte e che saranno fondamentalmente convergenti.

Pietro si mostra d'accordo con Paolo e Barnaba: non bisogna imporre la circoncisione ai pagani che giungono al cristianesimo. *"Noi crediamo che per la grazia del Signore Gesù siamo salvati e nello stesso modo anche loro"* (At 15,11). Se è la grazia di Dio in Cristo che salva, e non la circoncisione, esigere la circoncisione come necessaria per la salvezza significherebbe minare l'assolutezza di Cristo. Se la grazia del Signore ha agito in noi e in loro, allora sarebbe un tentare Dio l'imporre a loro (i provenienti dal paganesimo) un giogo che nemmeno noi (i figli d'Israele) *"abbiamo saputo portare"*: non si creino dunque contrapposizioni fra i due gruppi.

All'intervento di Paolo e Barnaba che, nel silenzio attento dell'assemblea, *"raccontavano quali segni e prodigi Dio aveva operato tra le genti per mezzo loro"* (At 15,12), segue la presa di parola da parte di Giacomo, autorevole portavoce della comunità a cui appartenevano coloro che avevano turbato la comunità di Antiochia. Anche Giacomo condivide la posizione di Pietro: non bisogna imporre la circoncisione ai pagano-cristiani. Questa scelta, specifica Giacomo, è già annunciata dalle Scritture, il che costituisce un elemento in più, nel discernimento comunitario che qui viene operato. Il riferimento a un passo di Amos che afferma la volontà di Dio di scegliersi, tra le genti, un popolo per il suo Nome (At 15,16-17), corrobora la tesi per cui non si devono creare problemi ai pagani, imponendo loro la circoncisione. Giacomo propone piuttosto quattro interdetti da osservare per permettere ai giudeo-cristiani di prendere cibo insieme agli etnico-cristiani senza incorrere nel timore di impurità rituale e per conferire uno statuto canonico agli etnico-cristiani.

Nell'antico Israele c'erano, accanto ai figli d'Israele, degli stranieri residenti che arrivavano ad assimilarsi e a cui veniva chiesto di rispettare quattro prescrizioni: non commettere impurità sessuali, non mangiare il sangue degli animali, né animali morti soffocati, né le carni di animali usati per sacrifici agli idoli (Lv 17-18). Questo è il substrato dei quattro elementi richiesti agli etnico-cristiani. Senza bisogno di farsi circoncidere, gli etnico-cristiani si impegnano a obbedire a queste richieste, esattamente come gli stranieri di cui parla il testo di Levitico. Con questo compromesso si crea un *modus vivendi* nelle comunità cristiane composte di provenienti dal giudaismo e dal paganesimo.

L'accordo finale è sigillato da un documento scritto: lo scritto rimane e su di esso ci si può confrontare. Giunti alla decisione comune, viene inviata ad Antiochia una delegazione con due membri eletti della comunità di Gerusalemme,



Diaspora silenziosa... svolta profetica?

Giuda e Sila. Nella lettera di accompagnamento si dice che la decisione finale è stata frutto dello *"Spirito santo e noi"*. Non l'uno senza gli altri (e viceversa). La fatica sinodale è l'umile disporre tutto comunitariamente affinché lo Spirito del Signore possa agire. La reazione di gioia della chiesa di Antiochia (At 15,31) mostra che il decreto non viene sentito come un diktat calato dall'alto, ma come una garanzia del bene grande della comunione della chiesa. Il faticoso cammino sinodale ha dato i suoi frutti di riconciliazione.

Il principio della partecipazione e del consenso dei fedeli

Se si guarda la storia della chiesa non è difficile vedere che la sua struttura gerarchica si è sempre alleata con un principio di consenso e di partecipazione dei fedeli, della comunità nel suo insieme. L'ambito *liturgico* è il più importante perché la comunità cristiana è essenzialmente la comunità che si riunisce per celebrare l'eucaristia. In ogni celebrazione il consenso dei fedeli è espresso dall'*Amen*. Pronunciare l'*Amen* significa sottoscrivere e dare il proprio consenso a quanto viene celebrato. L'*Amen* liturgico è un principio di consenso e associazione di tutti a ciò che alcuni o uno solo sta operando nello spazio liturgico: *"Il vostro Amen, fratelli, è la vostra sottoscrizione, il vostro consenso, il vostro accordo"* (Agostino, *Discorso contro i Pelagiani* 3). Del resto, ricorda il Vaticano II: *"Le azioni liturgiche non sono azioni private ... ma appartengono all'intero corpo della chiesa"* (SC 26).

Anche per ciò che riguarda il governo della chiesa l'antica tradizione ecclesiale ricorda l'importanza del consenso dei fedeli, dell'*"approvazione di tutta la chiesa"* (Prima Lettera di Clemente di Roma ai Corinti XLIV,3) per nomine, ordinazioni e conferimenti di incarichi e responsabilità ecclesiali. Circa l'ordinazione episcopale si afferma: *"Sia ordinato vescovo colui che è stato scelto da tutto il popolo"* (Tradizione Apostolica 2) e Leone Magno afferma che *"ogni sacerdote destinato a governare una chiesa deve avere non solo l'approvazione dei fedeli, ma godere anche buona stima presso coloro che non sono cristiani... È nel consenso perfetto della volontà di tutti che viene ordinato colui che dovrà essere maestro della pace"*. Il principio formulato è insomma che colui che dovrà esercitare la sua presidenza su tutti deve essere eletto da tutti (Lettera X,4). Anche per ciò che riguarda le grandi *decisioni ecclesiali* possiamo citare la testimonianza di Cipriano, vescovo di Cartagine nel III secolo, che, di fronte al problema di come comportarsi di fronte ai cristiani che durante le persecuzioni avevano apostatato, afferma suo dovere *"studiare in comune ciò che è richiesto dal governo della chiesa e, dopo averlo esaminato tutti insieme, di pervenire a una decisione esatta... Infatti, fin dall'inizio del mio episcopato ho stabilito di non prendere decisioni privatamente senza il vostro parere e senza l'approvazione del popolo"* (Lettera XIV,1.2.4). Se ripercorriamo testi di Cipriano e di Agostino, di Anselmo e di Tommaso d'Aquino, possiamo vedere che veniva riconosciuta ai fedeli la capacità di giudicare della vera fede insieme con il loro vescovo o addirittura della fede del loro vescovo (3).



Per questo la chiesa ha forgiato, fin dagli inizi, il convenire in sinodo quale momento basilare per la formazione del consenso. Il canone V del Concilio Niceno I (325) prescrive che in ogni provincia si svolgano due sinodi ogni anno, *“uno prima della quaresima, perché, superato ogni dissenso, possa essere offerto a Dio un dono purissimo, l'altro in autunno”* (4). Un'antica attestazione della prassi sinodale riferisce che *“i fedeli dell'Asia, dopo essersi riuniti più volte e in più luoghi della provincia, e dopo aver esaminato le recenti dottrine e averle dichiarate sacrileghe, condannarono quell'eresia (montanista)”* (Eusebio di Cesarea, *Storia ecclesiastica* V,16,10). Il testo è interessante perché sottolinea la partecipazione dei comuni fedeli. Il Concilio Costantinopolitano II (553) afferma: *“La verità non si può manifestare che in discussioni comuni riguardo alla fede, perché ciascuno ha bisogno dell'aiuto del suo prossimo, come dice Salomone nei Proverbi: il fratello che aiuta il fratello sarà esaltato come una città fortificata”* (5). In ogni caso, è interessante notare che *“in nessun momento della sua storia la chiesa è stata senza assemblee, senza concili, senza sinodi”* (6). Il principio sinodale ha trovato una sua formulazione giuridica molto efficace nell'adagio, spesso ripetuto soprattutto nel XIII secolo, *“quod omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet”* (*“ciò che riguarda tutti, deve essere discusso e approvato da tutti”*) (7). Tuttavia, questo principio, che suppone consigli e assemblee per il raggiungimento di un consenso, è stato cancellato - come ha ricordato p. Yves Congar - *“dalla vittoria definitiva della dottrina romana della Monarchia pontificia”* (8). Ma se si sottolinea costantemente (e giustamente) che la chiesa non è una democrazia e che la sinodalità non può essere assimilata a una semplice democratizzazione, non si vede perché non si debba porre altrettanta decisione nel criticare il debito nei confronti del modello politico monarchico presente nella struttura di governo ecclesiale.

La sinodalità oggi

A fronte di queste troppo sommarie (e già troppo lunghe per la misura dell'articolo) note storiche emerge *“il sottosviluppo della sinodalità nella chiesa cattolica”* (9) oggi. Il Concilio Vaticano II ha significato per molti credenti la crescita di consapevolezza circa gli elementi teologici che sottostanno alla prassi della sinodalità: sacerdozio comune, valore della comunione, consapevolezza dei carismi; ha significato la scoperta e valorizzazione del *sensus fidei fidelium* e del discernimento di fede dei battezzati, come afferma *Lumen gentium*: *“Il popolo santo di Dio partecipa alla funzione profetica di Cristo ... La totalità dei fedeli che hanno ricevuto l'unzione dello Spirito santo non può sbagliarsi nel credere”* (LG 12). Lo stesso Concilio ha ricordato che *“i laici... hanno il diritto, anzi anche il dovere di far conoscere il loro parere su ciò che riguarda il bene della chiesa”* (LG 37). Tuttavia alla volontà chiaramente sinodale del Concilio ha fatto riscontro un'attuazione decisamente deludente che ha suscitato estesa insoddisfazione: i motivi sembrano essere *“la poca convinzione di molti pastori della chiesa, il persistente clericalismo, la debolezza dell'ordinamento canonico occidentale*



Diaspora silenziosa... svolta profetica?

che ha accolto le posizioni del concilio riducendola ai suoi minimi livelli" (10). Gli organismi sinodali sorti nel post-concilio a livello parrocchiale e diocesano non sono obbligatori, spesso non rappresentano la totalità dei battezzati e non vengono costituiti secondo il criterio eucaristico, ma secondo criteri burocratici e tenendo conto dei gruppi e movimenti presenti nella parrocchia o nella diocesi rischiando di divenire un ulteriore fattore di clericalizzazione; il sinodo dei vescovi non ha potere deliberativo e spetta solamente al Papa convocarlo quando egli lo ritenga opportuno e decidere gli argomenti da discutere (canoni 343 e 344 del *Codice di Diritto Canonico*); lo statuto teologico delle Conferenze episcopali appare molto debole rispetto a quello della sinodalità delle metropoli e dei patriarcati orientali. La carente sinodalità ha ripercussioni anche sul piano ecumenico: *"Non sarà possibile nessun riavvicinamento reale sia con la chiesa ortodossa sia con le chiese della Riforma, se la responsabilità che intercorre fra uno, più o tutti i membri non trova una maggiore espressione rispetto a quella attuale"* (11).

Sollecitare la ripresa della prassi sinodale non significa augurarsi una democratizzazione della chiesa (la chiesa non è un'assemblea parlamentare o sindacale, ma eucaristica) e neppure rivendicare una redistribuzione di potere, ma estendere a tutta la chiesa e a tutta quanta la sua vita che è unica e indivisibile, la dinamica della comunione. Dinamica che passa in modo particolare attraverso il *potere della parola e l'arte della comunicazione*. A mio parere la riscoperta della Parola di Dio nella Bibbia e nella Liturgia attuata dal Vaticano II non è andata di pari passo con l'adeguata valorizzazione della capacità di parola del credente. Per cui oggi il credente dialoga con il Signore con la *lectio divina* personale e in gruppi biblici, partecipa coscientemente al dialogo liturgico, ma poi si trova senza voce nell'ambito più quotidiano della fede e della vita ecclesiale. Si chiede con pertinenza Hervé Legrand: *"È possibile che il modo in cui la chiesa è davanti a Dio non abbia alcuna corrispondenza sul piano delle istituzioni, o potrebbe perfino essere contraddetto dalle sue istituzioni?"* (12).

La crisi della pedofilia che ha mostrato il carattere nefasto di una prassi di omertà e di rimozione proseguito per decenni e che si è accompagnata a un esercizio dell'autorità irresponsabile, nel senso etimologico di chi ritiene di non dovere *rispondere né dare conto* (in greco: *doúnai lógon*, dare parola) del proprio operato di fronte ai fedeli (su un tema che invece, ovviamente, li riguardava da vicino); le consultazioni carenti o troppo ristrette che hanno condotto a nomine episcopali assolutamente inadeguate (si ricordi il caso Groer a Vienna); affermazioni e prese di posizione magisteriali che richiedono poi la precisazione e la rettifica: non sono che esempi di un evidente difetto di sinodalità nel senso di carenza di ascolto reciproco nella chiesa, di carenti consultazioni, di mancanza di prudenza e ponderazione nell'uso della parola. Ci si può chiedere se anche il vergognoso fenomeno di denunce anonime all'interno della chiesa (che conosce una rinnovata quanto detestabile fioritura) non potrebbe essere combattuto da una *prassi di trasparenza della parola* che solo la sinodalità può



assicurare. Altrimenti si dovrà darla vinta alla parola del potere (ecclesiastico, in questo caso) che si mostra vincente sul potere dell'annuncio che sgorga dall'ascolto della parola di Dio, diviene ascolto reciproco e dialogo nella comunità cristiana e parola profetica nella chiesa e nel mondo.

Certo, la sinodalità non è una panacea: nulla garantisce che un vescovo nominato al termine di un elaborato processo sinodale sia migliore di un vescovo scelto di autorità da uno solo... Inoltre la sinodalità deve fare i conti con il fatto che la responsabilità, come la libertà, è facile da rivendicare e difficile da portare. E che spesso, alla prova dei fatti, emergono resistenze e deleghe di fronte all'esercizio di responsabilità ecclesiali.

Tuttavia la sinodalità esprime la comunionalità della chiesa ed aiuta una vita ecclesiale più conforme al Vangelo e più rispettosa dell'umano ricordando che ogni membro della chiesa è una persona, ben più e ben prima che un ruolo o una funzione. Essa aiuta a vivere l'equilibrio fra autorità e partecipazione nella chiesa e ad articolare in modo adeguato parola di Dio e parola dell'uomo, nella convinzione che proprio la parola è il luogo dell'immagine divina nell'uomo. Essa instaura un'ascesi della comunicazione aiutando la liberazione dalla parola che manipola, che adula, che abusa. In questo modo essa può aiutare la chiesa a vivere al proprio interno relazioni meno preoccupate dell'efficienza e più umanizzate e così a narrare agli uomini l'evangelo, la buona notizia, con una comunicazione anch'essa buona.

Luciano Manicardi

Note

- 1) F. Roustang, *Le troisième homme*, in *Christus* 52 (1966), pp. 561-567.
- 2) Ivi, p. 567.
- 3) Cf. testi in H. Legrand, *La sinodalità, dimensione inerente alla vita ecclesiale. Fondamenti e attualità*, in "Vivens Homo" 16/1 (2005), p. 28, nota 69.
- 4) *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, a cura dell'Istituto per le scienze religiose, edizione bilingue, Dehoniane, Bologna 2002 2, p. 8.
- 5) Ibidem, p. 108.
- 6) Cf. Legrand, *La sinodalità, dimensione inerente alla vita ecclesiale. Fondamenti e attualità*, cit., p. 8.
- 7) Cf. Y. Congar, «*Quod omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet*», in "Revue historique de droit français et étranger" 36 (1958), pp. 210-259.
- 8) Ibidem, p. 258.
- 9) Legrand, *La sinodalità, dimensione inerente alla vita ecclesiale. Fondamenti e attualità*, cit., p. 16. Cf. anche H. Legrand, *La sinodalità al Vaticano II e dopo il Vaticano II. Un'indagine e una riflessione teologica e istituzionale*, in "Associazione Teologica Italiana, Chiesa e sinodalità. Coscienza, forme e processi", a cura di R. Battocchio e S. Noceti, Glossa, Milano 2007, pp. 67-108.
- 10) S. Dianich, *Sinodalità*, in "Teologia" (Dizionari San Paolo), a cura di G. Barbaglio, G. Bof, S. Dianich, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI), 2002, p. 1525.
- 11) Legrand, *La sinodalità, dimensione inerente alla vita ecclesiale. Fondamenti e attualità*, cit., p. 26.
- 12) Legrand, *La sinodalità al Vaticano II e dopo il Vaticano II. Un'indagine e una riflessione teologica e istituzionale*, cit., pp. 73-74.





PARTE SECONDA
Echi di Esodo

IL FATTO

Intercettazioni e libertà di stampa

Nello scorso mese di giugno, *Esodo* è stato invitato ad aderire all'appello delle riviste di ispirazione cristiana contro la cosiddetta "legge bavaglio". Vi abbiamo aderito un po' tardivamente perché, come nostra consuetudine, ci piace prima discutere e approfondire. La presa di posizione andava comunque fatta per respingere un evidente tentativo di censura, presente nel disegno di legge Alfano, ma visto che la questione rimane aperta ed è di grande rilevanza democratica, vorremmo approfondirla, per aiutarci/aiutare a capire senza la pretesa di trovare risposte certe. Il nostro proposito è di suscitare interrogativi sul significato di giustizia, di libertà individuale e di rispetto della dignità delle persone, poiché ci sembra che il quadro che abbiamo davanti sia alquanto confuso e complicato. Per motivi di spazio non riporteremo il testo originario del DDL e le posizioni dei partiti politici perché le diamo per note; cercheremo invece di analizzare quella fascia di opinione pubblica meno schierata e più disposta alle mediazioni politiche e culturali.

Iniziamo con una breve rassegna dei passaggi più significativi di alcune testate diocesane (citare anche su *Adista* n. 46 del 5 giugno) per evidenziare il grado di attenzione sulla questione. Cercheremo poi delle corrispondenze nelle argomentazioni portate da "esperti" sui *media*, e alcuni brani di giornalisti "non allineati" (?). Non trarremo conclusioni, ma proporremo degli interrogativi ai quali ciascuno potrà dare la propria risposta, nel rispetto del principio democratico che la libertà di opinione e di scelta è fondata su una società bene informata.

Netto il giudizio sulla libertà di stampa espresso dal giornalista Paolo Fusco su *Gente Veneta* (VE) del 29/5 p. 8: *"Limitare le intercettazioni può ridurre il potere d'indagine... negare la possibilità di informare in maniera dettagliata sulle indagini in corso riduce di molto - o cancella? - il principio costituzionale del diritto d'informazione, introducendo una forma di censura. Impedire le registrazioni non autorizzate nuocerebbe al giornalismo d'inchiesta (si pensi a Report, le Jene...); e la deroga prevista per i giornalisti professionisti lascerebbe fuori i giornalisti pubblicisti, cioè anche i molti free-lance sempre più impiegati nelle redazioni"*.

Sulla stessa pagina il presidente dell'Ordine dei giornalisti del Veneto (Gianluca Amadori) lancia l'appello per la manifestazione in programma a Venezia, sottolineando le sanzioni a cui il DDL esporrebbe la categoria, per *"impedire la pubblicazione di tutte le notizie relative ad inchieste penali in corso prima dell'udienza preliminare..."*. Più avanti, però, riconosce che *"noi giornalisti abbiamo ecceduto pubblicando qualche intercettazione di troppo; coinvolgendo nelle cronache persone per le quali non vi era interesse pubblico... ma ciò non giustifica la censura che ora si vorrebbe imporre"*.

Ci è sembrato interessante ed equilibrato il ragionamento sostenuto su *La Voce dei Berici* del 30/5 pag. 2 (a firma L. Sandonà), che, dopo aver illustrato lo schema della legge, le varie posizioni e la radicalizzazione dello scontro in atto,

Diaspora silenziosa... svolta profetica?

denuncia il tentativo *“di mettere in discussione un fondamentale mezzo di indagine (le intercettazioni, n.d.r.) pur riconoscendo l’oggettiva necessità di porre ordine al settore... La libertà di stampa non può sfociare nell’assecondare un utilizzo spesso forzato e strumentale delle stesse intercettazioni... come arma per demolire avversari o concorrenti”*.

Dello stesso tono appare l’intervento di S. Zoccarato su *La Vita del Popolo* (TV) 30/5 pag. 6, che accusa: *“... certa magistratura fa un uso distorto delle intercettazioni, gettandole come si fa con una rete a strascico, e violando il principio costituzionale della segretezza delle comunicazioni e della corrispondenza...”*. Ma aggiunge: *“Quello che purtroppo in pochi hanno messo in rilievo è il fatto che le distorsioni del sistema non derivano, se non in minima parte, dalla legge attuale. Che prevede limiti ben precisi alle intercettazioni e tutela la segretezza della fase istruttoria delle indagini. Lo scontro in atto deriva piuttosto da un corto circuito che si è creato tra la stampa, la magistratura e il potere politico. Quest’ultimo è sempre più restio a farsi giudicare con trasparenza dall’opinione pubblica...”*.

Sul versante *“esperti e non allineati”* abbiamo colto l’opinione di Ettore Masina, una grande firma del giornalismo indipendente. Su *Adista* del 12 giugno egli afferma: *“Senza informazioni o con informazioni ridotte o falsate non esistono vere democrazie. Non è possibile, infatti, valutare idee, programmi e persone. Dunque non è possibile scegliere e non è possibile verificare i risultati delle proprie scelte. La mancanza di informazioni copre poteri occulti, criminalità, massonerie, superstizioni. Chi ci nega informazioni è un nemico, uno che cerca di diventare nostro padrone”*. E conclude: *“Cercare informazioni è un lavoro difficile, ma significa cercare la verità, che è la missione del giornalista ma anche di ogni uomo”*.

La nostra ricerca prosegue con interventi di Stefano Rodotà (ex garante della *privacy*), di Gustavo Zagrebelski (ex presidente della Corte costituzionale) e di Antonio Maria Baggio (docente di Filosofia politica).

Di Rodotà abbiamo raccolto due testimonianze in momenti diversi. Nella prima, in tempi non sospetti (21 giugno 2006) su *La Repubblica* egli fa un intervento problematico: *“La riforma non può essere ispirata ad una logica punitiva dei magistrati e dei giornalisti (...), ma il ricorso eccessivo alle intercettazioni rivela pure una inclinazione dei magistrati ad imboccare una via facile, trascurando altre tecniche investigative. Ma si tratta di questioni che non possono essere affrontate con modifiche legislative generali (...). Il cuore del problema sta nella fase successiva, quella che comincia nel momento in cui il magistrato entra in possesso delle intercettazioni. Di questo era stato ben consapevole il legislatore quando, intervenendo nel 1974 proprio a tutela della riservatezza e della libertà e segretezza delle comunicazioni, aveva previsto un intervento del magistrato per stralciare e distruggere quanto appariva non rilevante a fini probatori. È questa parte della disciplina che non ha funzionato, ed è qui che bisogna intervenire”*. La seconda testimonianza su *La Repubblica* dell’8 maggio 2010, a commento del testo del DDL in approvazione al Senato, evidenzia invece lo sdegno verso l’ottusità della maggioranza, e ribadisce:



“Questa operazione sostanzialmente eversiva si ammantava del virtuoso proposito di tutelare la privacy. Ma, se questo fosse stato il vero obiettivo, era a portata di mano una soluzione che non metteva a rischio né principi, né diritti. Bastava prevedere che, d’intesa tra il giudice e gli avvocati delle parti, si distruggessero i contenuti delle intercettazioni relativi a persone estranee alle indagini o comunque irrilevanti... Su questa linea vi era stato un largo consenso, che avrebbe permesso una approvazione a larga maggioranza di una legge così congegnata”.

Critico e puntuale il giudizio espresso l’11 giugno 2010 da Zagrebelski su *La Repubblica*: “Al di là delle valutazioni circa le singole disposizioni, è stato anche colto il significato che una legge di questo genere non può non assumere presso l’opinione pubblica avvertita, nel momento attuale della vita pubblica del nostro Paese, mai come ora intaccata dalla corruzione: l’auto-immunizzazione con forza di legge di ‘giri di potere’ oligarchico, che intendono governare i propri interessi al riparo dai controlli, siano quelli della legge o siano quelli dell’opinione pubblica (...). Ma al di là della legge c’è pur sempre il diritto, e col diritto la legge deve fare i conti. Forse mai come in questo caso legge e diritto, queste due componenti dell’esperienza giuridica, sono apparsi così nettamente distinti, anzi, contrapposti. Quando ciò accade, la forza della legge è debole perché è avvertita come arbitrio e, prima o poi, anche se con costi e sofferenze, l’equilibrio sarà ristabilito”.

A. M. Baggio, in una intervista alla Radio vaticana, il 17 giugno 2010 (riportata da *Zenit.org*), affronta invece l’aspetto dottrinale, contestualizzando il significato del famoso radiomessaggio di Pio XII del 1944: “I popoli si sono risvegliati da un lungo torpore. Hanno preso, di fronte allo Stato, un contegno nuovo, un interrogativo critico diffidente”. Baggio commenta: “In questo contesto, le perplessità di fronte alla legge in questione sono di ordine dottrinale, di coscienza, non riguardando la parte politica che l’ha proposta. L’impressione è che ci sia un ceto politico che intende difendersi e questo va contro dei principi di base della democrazia, perché si difende nel modo sbagliato”.

Dal punto di vista giurisprudenziale, la questione ci sembra sufficientemente inquadrata; rimane ancora da ampliare il quadro sulla libertà di stampa, esaminando l’altra faccia della medaglia. Se Ettore Masina ci mette in guardia contro il pericolo che ci venga tolto il diritto all’informazione, la nostra ricerca, per essere completa, deve cercare anche opinioni (non allineate) di segno diverso, che ci mettono in guardia contro l’abuso dell’informazione. Ne abbiamo individuato due particolarmente critiche.

Paolo Franchi in *Sussidiario.net* sulla libertà d’informazione afferma: «... Coincide in primo luogo con il diritto-dovere di dare, se hanno qualche interesse, tutte le notizie di cui entriamo in possesso, ma anche di vagliarne le fonti e la sostanza, cercando in ogni modo di non fare vittime innocenti. Proprio perché la vedo, molto banalmente, così, questo DDL mi preoccupa assai. Il guaio è che, con il passare dei giorni, mi preoccupano sempre di più anche altre cose. Per essere chiari: non le

Diaspora silenziosa... svolta profetica?

contestazioni ragionevoli all'impianto stesso della legge... ma un certo qual senso comune che si va estendendo e rafforzando nel vasto campo dei suoi oppositori. Secondo il quale i bravi cittadini non hanno niente da nascondere, e quindi, se occorre, non si fanno problemi a essere intercettati e a vedere le intercettazioni che li riguardano lanciate sul web. È a questo punto che il mio spaesamento si fa particolarmente inquietante. Perché, evidentemente sbagliando, sin qui... avevo sempre pensato che uno Stato eccessivamente occhiuto e un'informazione eccessivamente invasiva, indifferenti ai diritti dei cittadini... fossero la quintessenza dell'autoritarismo moderno. Adesso mi sembra di capire... che, per placare la sete diffusa di verità e di giustizia, nulla, ma proprio nulla, neanche quel che succede sotto le lenzuola, debba "essere nascosto al popolo"». A parte il tono ironico, sono parole che fanno riflettere e rendono più problematico il concetto di diritto all'informazione.

Ancora su *Sussidiario.net* del 9 giugno viene intervistato Piero Sansonetti, Direttore de *Gli Altri*, ed ex direttore di *Liberazione*. Riportiamo alcuni brani dell'intervista: *"Sono convinto che sulle intercettazioni serva una legge molto dura, che impedisca la violazione della privacy e garantisca la libertà di tutti. È una questione di civiltà (...). Una legge che non limiti in alcun modo la libertà del giornalismo, la libertà di fare inchiesta, di scoprire, non quella di trascrivere le veline passate dai giudici e dagli avvocati. Questo non è giornalismo, è il contrario di tutto ciò che ho imparato in questi 35 anni. Non dimentichiamoci che quando non venivano passate le intercettazioni ai giornali il giornalismo giudiziario esisteva lo stesso. Un giornale come Repubblica, oggi alla guida della campagna contro questa legge, aveva in redazione grandissimi cronisti che oggi purtroppo nessuno ricorda, come Franco Coppola o Franco Scottoni. Indagavano, trovavano le fonti e le verificavano. Oggi invece molto spesso non si verifica un bel niente e si pubblicano falsità incorreggibili"*.

Avevamo detto, in premessa, che non trarremo conclusioni, ma formulereemo alcuni interrogativi suscitati dalle opinioni che abbiamo raccolto.

Il dato di fatto è che i mezzi di comunicazione, le nuove tecnologie, oggi consentono di poter spiare la vita della gente. Posto che non sia necessario cambiare la legge attuale che già prevede limiti precisi alle intercettazioni, è giusto chiedere il rispetto di alcune regole e soprattutto che la *privacy* non venga violata? Fino a che punto e a quali condizioni è legittimo invadere la vita privata delle persone, sia pure con l'intento di scoprire dei reati? È compatibile con un sistema democratico regolato dal diritto, rendere pubbliche notizie coperte dal segreto istruttorio? E se no, è giusto mettere mano alla disciplina relativa alla pubblicabilità delle intercettazioni?

Il cittadino comune ha bisogno di sentirsi difeso dalla criminalità, lo conferma la crescente domanda di sicurezza, ma anche la domanda di giustizia nei confronti della corruzione dilagante e degli intrighi di potere, che suscitano indignazione. Ma certamente le persone più attente, che si pongono queste domande, non si sentono più tranquille se sanno di poter essere spiate nella



propria vita privata, neanche se gli si dice che le intercettazioni riguardano solo le persone "pubbliche" e non i comuni cittadini. Nel primo intervento (sopra citato) Rodotà conclude con questa frase: *"Come i magistrati avvertono i rischi di derive che delegittimerebbero gravemente la loro funzione, così il mondo della comunicazione dovrebbe recuperare, insieme, la capacità di rispetto delle persone e l'orgoglio del 'difensore civico', indagando sui mali italiani senza attendere d'essere preso per mano dai fornitori di intercettazioni"*.

Per queste ragioni è giusto e opportuno avere un "interrogativo critico e diffidente" (A. M. Baggio). Purtroppo le premonizioni di George Orwell sul potere del *Grande Fratello* sono ancora attuali. Nel mondo descritto nel suo romanzo 1984, ogni pensiero ed ogni parola di qualsiasi suddito sono controllati, attraverso televisori-telecamere installati in ogni casa... Le analogie ci sono con la società globale, anti-utopica di cui facciamo parte, in cui ideologia e tecnologia se non sono governate dalla politica fanno disastri. Però, attenzione: le cose non sono sempre quello che appaiono, perciò vanno interpretate correttamente. Cercare la verità, come ha detto Ettore Masina, è un lavoro difficile.

Giorgio Corradini



Il mulino mistico

Diaspora silenziosa... svolta profetica?

LIBRI E RECENSIONI

1. Ricordando Buzzati

Teresa Salzano, Analisi pedagogica dell'opera di Dino Buzzati, Presentazione di Anna Maria Bernardinis, Pensa Multimedia Editrice, Lecce 2009.

Il titolo del saggio di Teresa Salzano, recentemente pubblicato dall'Editrice Pensa Multimedia, se ha un difetto, è quello di essere riduttivo rispetto al suo contenuto. Il titolo potrebbe far pensare che questa ricerca si proponga semplicemente di accertare quali scritti di Buzzati possano essere inseriti fra i testi adatti a giovani lettori ("fanciulli e adolescenti"). L'analisi degli scritti di Buzzati va invece molto oltre questi limiti. In realtà il testo, che è poi la ristampa della tesi di laurea in pedagogia discussa dall'autrice a Padova nel 1973, è uno studio meticoloso e penetrante di tutta l'opera dello scrittore bellunese, condotto in modo assolutamente innovativo rispetto all'approccio con cui in Italia la critica di allora affrontava ancora prevalentemente i testi letterari.

Teresa Salzano, nella stesura della sua tesi di laurea, ebbe il coraggio di affrontare l'intero *corpus* letterario buzzatiano, avvalendosi dei nuovi strumenti narratologici, che facevano tesoro degli apporti dello strutturalismo e della semiotica. Si ricordi solo, tanto per citare due testi fondamentali per la storia della critica letteraria italiana, che il *Trattato di semiotica generale* di Umberto Eco fu pubblicato nel 1975 e l'*Avviamento all'analisi del testo letterario* di Cesare Segre nel 1985. Teresa Salzano afferma esplicitamente di avvalersi per la sua ricerca del trattato, pionieristico per l'Italia, *Tecniche narrative e romanzo contemporaneo* di Marina Forni Mizzau, uscito nel 1965.

Ci si potrebbe domandare perché una tesi di pedagogia si sviluppi volutamente più come uno studio di natura critico-letteraria che come un'indagine specificatamente didattico-pedagogica. La risposta a questo interrogativo cominciamo a intravederla all'inizio del capitolo quarto, e l'avremo completa e convincente nelle ultime pagine dello studio. Nei primi tre capitoli, infatti, dopo le necessarie informazioni biografiche sullo scrittore, l'autrice ci ha offerto un quadro panoramico, sintetico ma esauriente, delle interpretazioni che la critica italiana, ma anche francese, aveva dato della produzione letteraria di Buzzati fino agli anni '70. Ne risulta che queste valutazioni, pur non univoche, anzi molto diverse e in alcuni casi opposte fra di loro, erano però tutte dettate da un approccio idealistico, crociano, e quindi in gran parte soggettivistico. "Viene così - scrive Teresa Salzano - trascurato un aspetto che è di fondamentale importanza ai fini del nostro lavoro: il rapporto tra l'opera letteraria e il suo autore, tra lo scrittore e il suo pubblico potenziale" (p. 85). In altri termini: un'opera d'arte non si può valutare solo dalle intenzioni dell'autore, dal contenuto più o meno accettabile di un testo, dalla raffinatezza del vocabolario e degli artifici linguistici. Tale avvertenza è ancora più calzante, se si vuole capire il valore pedagogico di un'opera narrativa.

L'autrice del saggio, all'inizio del capitolo quarto, afferma senza mezzi



termini la necessità di scoprire bene come funzionano i meccanismi della comunicazione letteraria, che obbediscono ad una dinamica indipendente dal contenuto, dalle stesse intenzioni dell'autore e perfino dalle coscienti attese del lettore. È questa l'intuizione fondamentale che ha guidato Teresa Salzano ad affrontare gli scritti di Buzzati con gli strumenti messi a punto dallo strutturalismo e dalla semiotica. Con queste tecniche - è convinzione dell'autrice - è possibile rendersi conto in modo più chiaro se e perché lo scrittore Buzzati con le sue opere sia in grado di entrare in dialogo effettivo con il suo lettore e, in particolare, con il lettore giovane.

L'interessante capitolo terzo, dedicato esclusivamente a ricostruire il dibattito sviluppatosi fra gli interpreti dello scrittore bellunese circa il suo rapporto con Kafka, evidenzia che tale confronto si è sviluppato sul terreno delle concezioni globali del mondo, quindi su un piano più ideologico che letterario. Tutto sicuramente interessante e valido, ma ancora non sufficiente. L'analisi dei testi di Buzzati, approfondita attraverso gli strumenti critici messi a disposizione dallo strutturalismo e dalla semiotica, porteranno l'autrice del saggio e il lettore a scoprire che c'è un altro terreno, ben più importante su cui Buzzati e Kafka si ritrovano compagni di viaggio, ed è quello del linguaggio fantastico, del magico e del simbolico, della comunicazione fondata su una visione animistica della realtà, che accomuna uomini, bambini, animali e cose in un universo reale e misterioso di significati, che a sua volta crea simbiosi, riconoscimento e profondo scambio interattivo.

Nel quarto capitolo, attraverso i meccanismi della struttura dei testi (punto di vista, voce narrante, raffinato utilizzo delle costruzioni indirette libere, e la sapiente variazione dei tempi verbali) viene evidenziato quanto la duttilità nell'utilizzo delle varie tecniche narrative permetta a Buzzati di tenere aperto con il suo lettore un costante dialogo fecondo e dialettico.

Il quinto capitolo è poi fondamentale perché in esso, facendo tesoro degli apporti della semiotica, si individuano, più che i temi ricorrenti nelle opere di Buzzati, come farebbe pensare il titolo, gli archetipi simbolici che costituiscono i nuclei problematici che agitano la coscienza profonda dello scrittore, ma che sono comuni a tutti gli uomini e quindi anche a tutti i lettori. L'analisi condotta con questa metodologia non è destinata a rimanere asettica, avalutativa e indifferente ai contenuti. Al contrario, i nuclei tematici presenti nei testi vengono svelati nelle loro radici profonde, al di là della contingenza.

Un esempio estremamente significativo di questa pregnanza contenutistica è riconoscibile nel modo di porsi di Buzzati di fronte al problema religioso. L'analisi di Teresa Salzano mostra che, pur importante, è secondario soffermarsi a discutere se gli argomenti della posizione religiosa di Buzzati siano condivisibili o no. Fondamentale rimane, invece, il fatto che per lo scrittore la domanda sul significato ultimo dell'esistenza, e quindi della sua domanda religiosa, appartiene indubitabilmente alle fibre più profonde dell'essere umano.

Diaspora silenziosa... svolta profetica?

“Quindi - scrive Teresa Salzano - possiamo dire che Buzzati, in questo suo atteggiamento, ha incarnato il travaglio e la crisi dell'uomo d'oggi che, vedendo venir meno le sue certezze nella ragione e nel progresso e, d'altra parte, avendo smarrito la Fede dei padri, ha cercato e sta cercando tuttora affannosamente di trovare altre soluzioni e altre risposte alla sua ansia di Assoluto” (p. 250).

È muovendosi continuamente alle profondità in cui si esprime attivamente il subconscio umano, che prendono forma i perenni interrogativi dell'uomo e vengono espressi gli interrogativi che agitano la coscienza anche dell'uomo contemporaneo. *“Tale felice coincidenza tra la sensibilità poetica del nostro autore e le caratteristiche della psiche infantile - scrive Teresa Salzano a p. 293 - ci consente di estendere la nostra indagine per individuare l'eventuale possibilità di proporre ai fanciulli e agli adolescenti altre opere buzzatiane”* oltre a quelle esplicitamente pensate per questo scopo, come *La famosa invasione degli orsi in Sicilia*.

Concludiamo la presentazione di questo studio, veramente valido e ancora attuale a più di trent'anni dalla sua effettiva stesura, evidenziando un altro concetto, anche se non del tutto esplicitato nelle sue potenzialità, presente nelle conclusioni di Teresa Salzano: è proprio il linguaggio buzzatiano, sostanzialmente fantastico, magico, favolistico e animista, a permettere che anche i suoi testi contenutisticamente *infantili* siano letti con interesse e profitto anche dagli adulti, perché intercettano il bambino che è ancora in loro, come aveva già affermato Giovanni Pascoli.

Franco Macchi

2. Cristiani adulti “dopo” lo scisma sommerso...

Giorgio Pilastro presenta in *Per un cristianesimo adulto. Testimonianze di un itinerario possibile* (abiblio, Trieste 2009), attraverso una serie di conversazioni con donne e uomini “spiriti liberi”, un quadro dei problemi e delle prospettive del cattolicesimo, in particolare italiano, ma non solo. Nelle interviste l'autore ci conduce in una *rassegna dei punti di crisi del postconcilio*, da quelli più specificamente teologici a quelli storici-culturali: la laicità, le nuove frontiere dell'etica, la religione civile, il ruolo delle donne e dei laici nella chiesa, la collegialità, le relazioni con le altre religioni e, in modo specifico, con l'ebraismo, il rapporto scienza-fede, la tradizione, l'ermeneutica, il Gesù storico e il Cristo della fede...

Il primo motivo di utilità del libro è quindi quello di aiutarci a “fare il punto” del dibattito teologico-pastorale interno al cattolicesimo, e di individuare alcune chiavi di lettura della realtà ecclesiale, di cui le principali a me sembra siano due.

Il processo in atto è caratterizzato da “uno scisma sommerso” (Bianchi, Stefani, Molari), che non raggiunge forme esplicite, esterne, ma frammenta la comunità ecclesiale in realtà che si ignorano, non comunicano. Le istituzioni continuano ad affermare un “modello di fedeltà” statico, passivo, apologetico, in



negativo e in difesa di posizioni che nei fatti si sgretolano (come, ad esempio, è stato per la legge sul divorzio). Inoltre il cattolico italiano è stato mantenuto in una condizione non adulta, di scarsa o nulla conoscenza e preparazione biblica e teologica. Si rischia così che le rotture avvengano su elaborazioni "deboli", più per logiche di schieramento che di approfondito confronto.

La seconda chiave di lettura riguarda la mancata consapevolezza, da parte della chiesa cattolica, nelle sue istituzioni, di essere ormai da tempo in una *epoca postcristiana*, in cui è finita la cristianità, la coincidenza tra società e popolo cristiano (Bianchi). I cristiani sono una minoranza. Si pretende, invece, di rappresentare ancora l'*ethos* nazionale (Stefani), incapaci di vivere la fede in un mondo postmoderno, relativistico, pluralistico.

La novità che emerge da tutti gli interventi è che non ci si ferma a una fotografia dell'esistente, ma vengono esplicitati i *nodi teologici di fondo*, che stanno alla radice dell'attuale debolezza della chiesa, nella sue varie componenti, e dell'auspicabile costruzione di un itinerario possibile verso un cristianesimo adulto. Quattro sono questi nodi che a me sembrano di urgente rilevanza.

1. Il primo riguarda le motivazioni della frattura tra la chiesa e i lavoratori, gli emarginati. Gianni Manziaga dice, riprendendo l'esperienza dei preti operai, che "la fabbrica è stato il mio vero seminario". Il problema, infatti, non è che la chiesa sappia andare verso gli esclusi, che non hanno potere, ma che condivida la loro condizione, sia come loro, superando l'intervento assistenzialista e l'astratta dottrina sociale della Chiesa Maestra. È arrivato il tempo fortunato in cui la chiesa può essere un *seme, una minoranza*", sul "modello" del *Verbo che si fa carne*, "della *kenosis*, dell'annullamento del Figlio di Dio", che si fa compagno di strada degli uomini. "Credo - continua Manziaga - che l'ortodossia abbia avuto il sopravvento sull'ortoprassi. Il cristiano è uno che crede a certi principi o uno che vive in un certo modo?".

La stessa domanda si fa Gabriella Caramore: "Cos'è poi la fede? È l'ascolto di una parola che poi si deve tradurre in una relazione con gli altri. Non si vive per se stessi una fede, credo, ma per gli altri". Alla chiesa - dice ancora - non serve tanta dottrina, ma ritornare a una "imitazione di Cristo", che annuncia la salvezza e il perdono dei peccati. Caramore si interroga sul perché "gli uomini hanno scelto le tenebre invece della luce" (Giovanni 3,10). C'è un'inclinazione evidente dell'uomo verso il male e, al contrario, la luce potente della misericordia di Dio fa fatica a farsi vedere. Il Dio cristiano, infatti, si nasconde nell'umanità, si fa da parte per lasciare all'uomo la libertà di agire tra le tenebre e la luce.

2. Il secondo tema, messo in evidenza da molti interventi con diversi punti di vista, è, appunto, la *libertà di coscienza*, che a livello pratico significa autodeterminazione, possibilità di decidere di se stesso (Roberta De Monticelli). La chiesa, nel suo complesso, non ha portato avanti la riflessione avviata su

Diaspora silenziosa... svolta profetica?

questo tema dal Concilio nel confronto con la modernità ma in primo luogo con il Vangelo. Questa è una delle cause delle difficoltà e delle contraddizioni del cattolicesimo. Prevale, infatti, l'idea che l'appartenenza alla chiesa cattolica sia decisa dalla soggezione della propria coscienza in materia morale all'autorità magisteriale. Questo è il deleterio contributo dei cattolici alla mancanza di una cultura civile della responsabilità personale, che caratterizza l'attuale disastro della crisi morale del nostro paese.

De Monticelli risale alla radice teorica e teologica. Paradossalmente, la "svolta", rispetto ad una tradizione consolidata, di Ratzinger (fare come Dio ci fosse) porta ad una deriva nichilista e relativista: dobbiamo cercare il bene non in quanto tale, perché è vero (come se Dio non ci fosse), ma perché è voluto da Dio e detto dal Magistero della Chiesa, unica garante interprete di questa volontà trasmessale da Dio. Atteggiamento, questo, speculare a quello di chi assume della modernità il primato della libertà slegato dalla ricerca della verità, e pensa possibili solo opinioni e orientamenti personali.

Non possiamo qui percorrere i ragionamenti articolati contenuti nell'intervento, in particolare, di De Monticelli. Rinviando, inoltre, ai numeri di *Esodo* che hanno trattato queste questioni, crediamo sulla stessa linea. Analogo, mi sembra, con quanto, partendo da un altro punto di vista, dice Vito Mancuso: "Vedo una strana convergenza tra una certa prospettiva biologista cattolica, che riduce la vita umana alla dimensione biologica, e la prospettiva darwinista ortodossa". Chi "sostiene che non esiste una dimensione spirituale, ma che siamo semplicemente il prodotto di una evoluzione", "chi viene a negare la dimensione precipua della libertà dal punto di vista speculativo, è proprio la visione scienziata darwinista". Ma "ciò che fa della vita umana una vita propriamente umana è esattamente la libertà. La libertà dalla nostra biologia". Proprio ciò che viene negato dalla svolta del Magistero, che lega la volontà di Dio a una certa idea di natura, di cui si fa l'unica interprete.

3. Il terzo nodo teologico è il concetto di *natura*, che ha una razionalità intrinseca (Mancuso). Si può quindi parlare di legge naturale: "Il punto è che questa legge non si ferma nel produrre semplicemente l'organizzazione che vediamo, ma prosegue nel produrre la libertà. Noi non siamo schiavi, come diceva Paolo, degli elementi del mondo". È una legge evolutiva, non statica, fissa, deterministica. "L'unica vera legge naturale che emerge dalla natura è la relazione (...). Più io, come uomo libero, sono in grado con la mia azione di produrre relazioni etiche capaci di produrre unità, più io sono conforme alla legge naturale": è qualcosa che fa progredire la mia libertà (Mancuso).

Molari, a questo proposito, osserva come lo stesso Ratzinger nel 2004 "ammise che il riferimento alla natura non è più praticabile, per il fatto che la prospettiva evolucionista non consente più di considerarla definitiva". La stessa natura umana è in processo - continua Molari -, non è qualcosa di definito e di assoluto. È



comprensibile il timore per le novità, opera non sempre dello spirito ma del male camuffato. Ma oggi dobbiamo confrontarci con nuovi paradigmi. È l'idea stessa di creazione del mondo che va ripensata. "La elaborazione della *creatio continua* non ci sarebbe stata senza l'apparizione di Darwin" (Mancuso).

4. Questa questione porta al nodo centrale *dell'idea di Dio*. Ne parla Molari: "Penso non si debba dire che Dio interviene nella storia. Perché non interviene. Dio fonda la possibilità della vita". La creazione quindi continua: Dio *fa* che le creature possano crescere, e possano pervenire alla pienezza di vita. Ma non si sostituisce mai ad esse, che possono accogliere o rifiutare l'azione creatrice, possono portarla in altre molteplici strade. Dio ha creato perché la "forza della vita" si esprima in noi, ma diventa sempre una nostra decisione, che si esercita anche nella "fede negli altri, nei genitori, negli amici", riconoscendo la nostra insufficienza e inadeguatezza, perché in ogni incontro con le creature si esprime

una forza più grande di loro, che si può chiamare *logos*. Non una forza che è dentro di noi con evidenza lineare, univoca, progressiva. È sempre relazionale, dinamica, e da costruire nel processo di continua creazione. Per evitare deviazioni *new age*, credo personalmente che questa forza vitale vada chiamata Amore, nel senso di Giovanni, ma anche della Bibbia che parla del Dio che ci ha amato per primo, che crea con un atto libero e gratuito. Non è un Dio "tappabuchi" (Bonhoeffer), che risolve i nostri problemi e la nostra debolezza, ma un Dio che ci libera, ci fa responsabili del male e del bene, della costruzione di questo *logos* nella storia.

Carlo Bolpin



Morte di Assalonne

Diaspora silenziosa... svolta profetica?

LETTERE

Sui Preti Operai

Carissimo Gianni,

con commozione ho preso visione e letto attentamente il numero supplementare di *Esodo*, inerente i preti operai. Le brevi interviste riportate mi hanno ricordato il lavoro da me svolto (1982-1983), quando ho raccolto le "storie di vita" dei Preti Operai, e altra documentazione. Con un po' di... meraviglia non ho trovato traccia del mio modesto lavoro e, *senza essere equivocado*, mi è sembrato opportuno farti avere un po' di materiale da me elaborato: indice del lavoro-tesi; alcune brevi note metodologiche.

Ti ringrazio per l'attenzione e rimango disponibile per ogni ulteriore approfondimento. Con cordialità e rinnovata stima.

Silvano Felisati

1. Indice della tesi di laurea

Introduzione.

Note all'introduzione.

Capitolo I

Le origini dei preti operai in Francia; le origini dei preti operai in Italia.

I preti operai italiani dal 1969 ai nostri giorni.

Note al capitolo I.

Capitolo II

La situazione italiana socio-religiosa dal 1968 ai nostri giorni (con particolare riferimento alle comunità e gruppi del dissenso cattolico nel Veneto).

Il caso Franzoni.

Gruppi neo-pentecostali - Comunione e Liberazione.

Note al capitolo II.

Capitolo III

La realtà dei preti operai nel Veneto (la situazione dal 1955 al 1965; la situazione dal 1965 al 1970).

L'esperienza dei P. O. salesiani di Ca' Emiliani-Marghera dal 1971 ad oggi.

La situazione dal 1972 al 1975; la situazione dal 1976 al 1980.

Note al capitolo III.

Storie di vita dei preti operai delle diocesi di: Venezia, Treviso, Vittorio Veneto, Padova, Verona, Gorizia.

Appendice: 1970-1980 - Dieci anni di storia della comunità dell'Annunciazione di Campalto CEP (Ve).



Capitolo IV

Conclusioni.

Interrogativi per il futuro: con riferimento all'esperienza piemontese; con riferimento all'esperienza veneta; osservazioni.

Intervista al Vescovo di Udine, mons. Battisti

Intervista al Vescovo di Treviso, mons. Mistrorigo

Note al capitolo IV

Bibliografia e indice

2. Note metodologiche

L'intento del lavoro-tesi era quello di far affiorare dalla storia dei preti operai, che allora lavoravano, tutto il bagaglio di esperienze, mai scritto o codificato, raccogliendo le "storie di vita" dei singoli preti operai.

Questa metodologia sociologica nasce proprio dall'esigenza di conoscere in profondità le caratteristiche di un fenomeno. Di conoscere una storia, una storia vera che non è mai stata scritta. In Italia, allora, 1982, eravamo agli inizi. Il prof. F. Ferrarotti (v. *Storia e storie di vita*, Bari, Laterza 1981), si era sforzato assieme al prof. R. Cipriani dell'Università di Roma, di far conoscere, approfondire l'applicabilità e l'utilizzo del metodo "storie di vita".

Nell'ambito di questa ricerca, il colloquio con i soggetti (preti operai) non è stato registrato, ma è stato preso per iscritto tutto quello che veniva detto, stendendo, subito dopo il colloquio (durato in media 4/6 ore) il testo completo. *È stato reso ufficiale nella tesi solo dopo la lettura e l'approvazione dell'intervistato.* Il colloquio non era strutturato con domanda e risposta, ma lasciando spazio libero al racconto vero e proprio all'intervistato. L'intervistatore, naturalmente, era responsabile dei confini da rispettare utili alla ricerca stessa.

Silvano Felisati

AVVISO AI LETTORI

Il rinnovato sito di Esodo <http://www.associazionesodo.webnode.it> è attivo e può essere visitato. Pertanto i lettori sono invitati a utilizzarlo, oltre che per conoscere le attività dell'associazione, anche per inviarci messaggi, riflessioni, proposte che, se ritenuti utili, renderemo pubblici.

Chi desiderasse essere raggiunto dai nostri avvisi e informazioni, comunichi la sua E-mail alla nostra redazione (la E-mail di Esodo è: associazionesodo@aliceposta.it).



Prepariamo il prossimo numero

Con questa "rubrica" apriamo una pista per sviluppare la partecipazione dei lettori al nostro percorso di ricerca, accumulato numero per numero, incontro per incontro, rendendo esplicite alcune tappe di costruzione della parte monografica. Presentiamo, infatti, la sintesi della scheda che illustra motivazioni e interrogativi consegnati a collaboratori ed "esperti", che invitiamo a scrivere gli interventi della monografia "in cantiere".

Vorremmo che tale rete si ampliasse e che anche i lettori-non-collaboratori partecipassero a questa costruzione, inviando riflessioni, indicazioni, suggerimenti: che comunque si sentissero partecipi di un cammino comune, meglio, di una costruzione/scambio di attrezzi, di strumenti per affrontare il proprio Esodo, possibilmente non da soli. Ovviamente non tutto il materiale che giunge alla redazione potrà essere pubblicato; tutto però verrà preso in considerazione e verrà utilizzato per la messa a punto del tema e il suo sviluppo.

Il prossimo numero di *Esodo* affronterà il tema della spiritualità. Poiché abbiamo dedicato altri numeri della rivista a questo tema e a problematiche connesse, pensiamo necessario concentrare la riflessione attorno a due aree di domande.

1. Il cammino personale ha l'obiettivo della costruzione dell'uomo nell'integralità di tutte le dimensioni: l'interiorità e la verticalità, l'intersoggettività, la comunità, la corporeità, l'azione... Quale rapporto tra la propria vita interiore e la ricerca dell'unità di tutte queste dimensioni? E tra questo "uomo nuovo", integrale, e tutta la realtà del cosmo, l'unità con il "tutto" in cui viviamo? Questo percorso è possibile nella quotidianità? Consiste in un'ascesi, uno sforzo individuale? Se non c'è separazione tra interiorità e prassi, è dai frutti che si misura il farsi dell'uomo interiore? Quale rapporto tra la crescita, la cura di sé nella propria totalità e le relazioni intersoggettive, il bene degli altri, del mondo?

2. In questo cammino di presa di coscienza di sé, quale significato e quale peso ha la nostra condizione interiore, che appare ambivalente, ambigua? Vi convivono e crescono, infatti, zizzania e grano, *volontà del bene e del male*. Il male dentro di noi è l'insieme dei limiti che condizionano la nostra ragione e azione? Oppure è "l'amore di sé" che ci sovrasta e porta al desiderio di potenza, a fare il male? Abbiamo paura e facciamo fatica a prenderne consapevolezza? Vorremmo essere e considerarci "innocenti"? Vogliamo rimuovere il male? Non vederlo? Trovare sempre giustificazioni? Come vivere questa ambivalenza, come discernere ed essere vigilanti? Quale lavoro su di sé va fatto? Quale rapporto c'è tra questo cammino di "lotta interiore" e le relazioni interpersonali, l'"affidarsi" ad altri, al dono dell'altro?

la redazione

I dati forniti dai soci sono oggetto di trattamento per finalità dell'Associazione. Titolare del trattamento è l'Associazione culturale Esodo, nella persona di Manziega Gianni (D. Lgs 30/6/2003, n. 196).

Collettivo redazionale:

Giuditta Bearzatto, Carlo Beraldo, Carlo Bolpin, Viviana Boscolo, Giuseppe Bovo, Paolo Caena, Paola Cavallari, Marta Codato, Giorgio Corradini, Roberto Lovadina, Gianni Manziega, Diletta Mozzato, Cristina Oriato, Chiara Puppini, Carlo Rubini, Sandra Savogin, Lucia Scrivanti.

Collaboratori:

Maria Cristina Bartolomei, Giovanni Benzoni, Michele Bertaggia, Paolo Bettio, Aldo Bodrato, Valerio Burrascano, Massimo Cacciari, Mario Cantilena, Gabriella Caramore, Lucio Cortella, Roberta De Monticelli, Pierluigi Di Piazza, Massimo Donà, Filippo Gentiloni, Giuseppe Goisis, Paolo Inguanotto, Amos Luzzatto, Franco Macchi, Alberto Madricardo, Franco Magnoler, Carlo Molari, Simone Morandini, Salvatore Natoli, Giannino Piana, Piero Stefani, Sergio Tagliacozzo, Letizia Tomassone, Giovanni Trabucco, Giovanni Vian.

ESODO

Quaderni trimestrali dell'Associazione ESODO

n. 3 luglio-settembre 2010

CdA dell'Associazione:

Claudio Bertato, Carlo Bolpin (pres.), Beppe Bovo, Lucia Scrivanti, Francesco Vianello.

Direttore responsabile: Carlo Rubini

Direttore di redazione: Gianni Manziega

**Sede: c/o Gianni Manziega
viale Garibaldi, 117
30174 Venezia - Mestre
tel. e fax 041/5351908**

Autorizzazione del Tribunale
di Venezia n. 697 del 26/11/1981

Quote associative:

soci ordinari	Euro 25.00
soci sostenitori	Euro 70.00
soci all'estero	Euro 35.00

C.C.P. n. 10774305 intestato a:

Esodo

C.P. 4066 - 30170 Venezia - Marghera

<http://www.associazionesodo.webnode.it>

E-mail: associazionesodo@aliceposta.it

Stampato dalla tipografia *Comunicare & Stampa srl*
via Brunacci, 10/a
30175 Marghera (VE)
tel. 041/928954 - 041/935090
info@comsrl.com - www.comsrl.com



Associato
all'Unione Stampa
Periodica Italiana

Euro 7.00
(iva comp.)