

# Teologia *e* Vita

quaderni

dell'Istituto Superiore di Scienze Religiose  
Giovanni Duns Scoto - Nola



LIBRERIA EDITTRICE REDENZIONE

8  
2014

*Direttore*

FRANCESCO IANNONE

*Direttore Responsabile*

MARIO FABBROCINI

*Comitato Scientifico*

DOMENICO DE RISI (coordinatore)

ERNESTO BORGHI

ANNA D'ALESSIO

GAIA DE VECCHI

PASQUALE D'ONOFRIO

FRANCESCO MANGANELLI

ORNELLA MARRA

PAOLA MIRANDA

ANTONIO PORPORA

*Segretario di Redazione*

PASQUALE PIZZINI

*Grafica e impaginazione*

PASQUALE PIZZINI

GIUSEPPINA ROMANO

*Amministrazione*

FILOMENA CANTONE

*Direzione, Redazione e Amministrazione*

VIA DELLA REPUBBLICA, 36 - 80035 NOLA

TELEFAX 081.823.13.48

[www.chiesadinola.it](http://www.chiesadinola.it) - [teologiaevita@chiesadinola.it](mailto:teologiaevita@chiesadinola.it)

*Edizione*

LER EDITRICE - MARIGLIANO (NA)

CORSO UMBERTO I, 70

[www.lereditrice.it](http://www.lereditrice.it)

[casaeditrice@lereditrice.it](mailto:casaeditrice@lereditrice.it)

*Stampa*

TIPOLITOGRAFIA "graficanselmi s.n.c."

MARIGLIANO (NA) - TEL. 081.841.11.76





LIBRERIA EDITRICE REDENZIONE

Corso Umberto I, 70 - Marigliano (Na)

Telefono e fax 081.885.42.06

Sito Web: [www.lereditrice.it](http://www.lereditrice.it)

Email: [casaeditrice@lereditrice.it](mailto:casaeditrice@lereditrice.it)

ISBN 978-88-8264-599-1

## sommario

---

- 5 ERNESTO BORGHI  
Per essere Chiesa del Dio di Gesù Cristo oggi e domani  
*Linee bibliche fondative e riflessioni pastorali contemporanee*
- 21 GAIA DE VECCHI  
Chiesa cosa dici di te stessa?  
*Identità e ruolo del laici in Lumen Gentium*
- 37 FRANCESCO MANGANELLI  
Introduzione a una nuova disciplina: la “sociologia della fede”

### note e dibattiti

- 89 ANNA D'ALESSIO  
La relazione educativa come esperienza reale del vasto  
e complesso mondo dei rapporti interpersonali



**PER ESSERE CHIESA DEL DIO DI GESÙ CRISTO  
OGGI E DOMANI**  
*Linee bibliche fondative e riflessioni pastorali contemporanee*

di ERNESTO BORGHI

**Ernesto  
Borgi**  
è docente di  
Sacra Scrittura

Dall'11 ottobre 2012, momento in cui si è iniziato a ricordare il cinquantenario dell'apertura e dello svolgimento del Concilio Vaticano II, si ritorna spesso sull'identità della Chiesa cattolica non semplicemente come un "museo da visitare" o una "fortezza da difendere"<sup>1</sup>, ma come un giardino da coltivare in modo vitale e un contesto di relazioni umane capaci di amore effusivo e coinvolgente.

Dall'elezione di Jorge Mario Bergoglio al soglio di Pietro questa idea dinamica e liberante di Chiesa è stata incessantemente presentata, e chi già nei decenni e negli anni precedenti parlava e scriveva di una comunità ecclesiale non centripeta ed autoreferenziale, ma capace di interagire con la società nel suo complesso per il bene dell'umanità, senza paure e pregiudizi, lo fa a maggior ragione dal 13 marzo in poi.

Proviamo a fare alcune riflessioni in merito, che non possono che prendere l'avvio da un breve e schematico *status quaestionis* contemporaneo relativo alla Chiesa cattolica in Italia, in Svizzera e in Europa per quanto possibile ad un teologo che non ha alcuna velleità di completezza e di particolare autorevolezza in proposito, ma da oltre vent'anni si occupa di formazione biblica e storico-religiosa a livello scientifico-accademico e divulgativo-pastorale.

---

<sup>1</sup> «È inutile negare la ripresa di un atteggiamento antagonista della Chiesa, soprattutto in Italia, verso la società e la modernità, con un susseguirsi martellante di accuse e con il rischio che questo ingeneri in essa il timore di sentirsi "assediate" e quindi di sentirsi costrette a esprimersi in modo difensivo e apologetico. È questa la buona novella?... Fuori dalla Chiesa non c'è solo barbarie e vuoto di principi. Laicità significa "pensare in grande". Non c'è contraddizione tra fedeltà alla Chiesa e attaccamento all'istanza di laicità irrinunciabile. In una società pluralista, la laicità è un luogo di comunicazione tra le religioni e di garanzia per l'espressione delle diverse componenti della società, non un luogo che vuole contenerle o reprimerle. È una cinica pretesa voler imporre un'etica unica e un'unica religione in Cristo. Se i principi e le scelte religiose diventassero leggi imposte agli altri, avremmo un totalitarismo religioso con atteggiamenti teocratici e integralisti. Quando i cristiani negano la possibilità di un'etica a chi non è credente in Dio, quando vedono nella società odierna solo frammentazioni di valori, allora contribuiscono non al confronto ma allo scontro e acuiscono le lacerazioni interne alla stessa comunità cristiana» (A. GALLO, *Se non ora... adesso*, Milano 2011, 154-155).

## 1. Punti di partenza ecclesiali quotidiani: cenni orientativi

Chiunque abbia qualche esperienza di vita parrocchiale o comunitaria nelle Diocesi cattoliche italiane o di Paesi non troppo diversi dal nostro, potrà confrontare quanto ha vissuto e vive con le seguenti, schematiche osservazioni.

– Grande è la generosità che si riscontra in moltissimi membri delle singole parrocchie o istituzioni ad esse comparabili, ove non di rado l'apertura di cuore è al di sopra delle capacità intellettuali e della formazione culturale storico-religiosa di tanti di coloro che compongono tali contesti cristiani.

– Limitata è la consapevolezza effettiva, anche nonostante il Concilio Vaticano II, dell'esigenza improrogabile di abbandonare il modello di Chiesa "tridentino" (= il presbitero, ritenuto "detentore" della vocazione religiosa più importante, al centro, e gli esponenti di altri stati di vita, reputati vocationalmente solo complementari, in posizione più o meno satellitare rispetto a lui). Tale deficit di coscienza ecclesiale appare notevole sia nella mentalità presbiterale che in quella di molti esponenti di altri stati di vita.

– La carenza sempre più endemica di vocazioni presbiterali e il rifiuto di ripensare la struttura ecclesiale guardando alle comunità cristiane delle origini in senso effettivamente comunione, conduce spesso a introdurre grandi cambiamenti di carattere organizzativo, illudendosi che siano la soluzione alle grandi difficoltà di tenuta del tessuto ecclesiale comune. Esempio evidentissimo di tale illusorietà è la creazione, per es., delle unità pastorali o comunità pastorali. In esse presbiteri, cresciuti e formati da sempre, salvo luminose eccezioni, a vivere da soli, a decidere più o meno autocraticamente e a non confrontarsi con altri per assumere questa o quella decisione di carattere pastorale, dovrebbero trovarsi "rapidamente" e "automaticamente" a istituire collaborazioni e a realizzare comunione. Tutto questo appare sostanzialmente una chimera, visto il verticismo gerarchico e l'esercizio non condiviso dell'autorità che ancora sono molto presenti nella Chiesa cattolica.

– Nei rapporti tra vescovi e presbiteri, tra vescovi, presbiteri e persone di altri stati di vita si vive non di rado un'apprezzabile confusione tra i concetti di obbedienza evangelica e asservimento acritico, esercizio dell'autorità ed autoritarismo, gratuità e sfruttamento.

– In troppe situazioni si vive un deficit di relazioni umane di stile evangelico tra presbiteri, tra presbiteri e persone di altri stati di vita. Si pone attenzione del tutto insufficiente al tema delle relazioni interpersonali e della loro qualità nella formazione dei presbiteri e nelle iniziative formative delle comunità cristiane.

– Sul parroco si concentrano troppe responsabilità di carattere amministrativo e organizzativo, davvero sfiibranti perché spesso sono al di là delle sue competenze effettive e soprattutto di quello che egli dovrebbe poter compiere a livello formativo e spiritual- culturale, rispondendo alla sua specifica vocazione di presbitero.

– Limitatissima è, sempre salvo belle eccezioni, la destinazione di risorse finanziarie, anzitutto da parte delle Diocesi, in vista della creazione di figure professionali-pastorali che possano assumersi, in forma analoga ai presbiteri, responsabilità quotidiane di progettazione e coordinamento anzitutto nella vita delle comunità parrocchiali.

– Appare non di rado assai inadeguata la sensibilità e preparazione culturale, anche in ambito storico-religioso, di presbiteri e non presbiteri a fronte delle sfide educative crescenti che vengono dalla vita quotidiana e dalle esigenze di formazione ed informazione che salgono dalla società civile nel suo complesso.

Tutto quanto ho sommariamente affermato sin qui ha rapporto con le caratteristiche essenziali della comunità cristiana? Vediamo di andare alle radici storiche della questione, cioè le origini cristiane, e facciamolo partendo da qualcosa di ragionevolmente oggettivo: il lessico neo-testamentario.

## 2. Definizioni e valori di base

La parola “chiesa”, come è noto, deriva dal greco *ekklesia* = latino *ecclesia* (enkalèin = chiamare fuori da...). Questa parola ricorre 114 volte nel NT e tali attestazioni, globalmente e analiticamente considerate<sup>2</sup>, motivano le seguenti osservazioni:

– nella stragrande maggioranza dei casi si fa riferimento a singole comunità cristiane secondo una logica di pluralità e multiforità indiscutibile;

– il valore di *Chiesa* secondo un senso analogo a quello che oggi viene comunemente conferito a questo termine appare in poche ricorrenze (cfr 1Cor 11,22; Ef 1,22; 3,10.21; 5,23.24.25.27.29.32; Col 1,18.24; 1Tm 3,5.15).

---

<sup>2</sup> Cfr Mt 16,18 (= comunità dei credenti propria di Gesù); 18,17(2) (= riunione della comunità cristiana); At 5,11 (= comunità di Gerusalemme); 7,38 (= assemblea israelitica nel deserto); 8,1.3 (= comunità di Gerusalemme); 9,31 (= comunità cristiana palestinese); 11,22 (= comunità di Gerusalemme). 26 (= comunità di Antiochia); At 12,1.5 (= comunità di Gerusalemme); 13,1 (= comunità di Antiochia); 14,23 (= singole comunità cristiane). 27 (= comunità di Antiochia); 15,3 (= membri della comunità di Antiochia). 4 (= comunità di Gerusalemme). 22 (= comunità di Gerusalemme). 41 (= comunità di Siria e Cilicia); 16,5 (= comunità di Derbe, Listra e Iconio); 18,22 (= comunità di Gerusalemme); 19,32.39.40 (= assemblea di Efeso); 20,17 (= comunità di Efeso). 28 (= chiesa di Dio in Efeso); Rm

Il valore prevalente del termine in questione indica *un gruppo di persone scelto ad essere discepolo del Dio di Gesù Cristo* a partire da un novero più vasto, e la scelta dipende *da una chiamata divina* a tale discepolato e *da una risposta umana* a questa chiamata. Il discepolato in oggetto si concretizza attraverso una logica d'azione quotidiana che segue l'amore manifestato dal Vangelo di Gesù Cristo crocifisso e risorto.

### 3. Gesù di Nazareth è il fondatore della “Chiesa”?

Gesù non parlava greco, quindi non può aver utilizzato il termine *ekklesia*. Parlare del Nazareno come fondatore del cristianesimo e della Chiesa nel senso comune che si dà a queste espressioni è del tutto improprio.

Egli non appare interessato a fondare una setta separatista come, per es., quella di Qumran, anche se certamente il gruppo dei suoi discepoli doveva avere, secondo quello che si legge nelle versioni evangeliche canoniche, una specifica identità distintiva: basta pensare alla rinuncia alla violenza, all'assenza di esclusivismo verso emarginati sociali e culturali di vario tipo (pubblicani, peccatrici e peccatori) e al riconoscimento come propria famiglia di coloro che fanno la volontà di Dio.

«Egli pensava sicuramente a un proprio gruppo distinto e ben visibile, inteso quasi come embrione di una società alternativa. Questa poi non va affatto intesa nel senso di una contrapposizione a Israele, ma

---

16,1 (= comunità di Cencre). 4 (= comunità cristiane pagane). 5 (= comunità domestica di Prisca e Aquila). 16 (= comunità cristiane). 23 (= comunità romana); 1Cor 1,2 (= comunità corinzia); 4,17 (= ogni comunità cristiana); 6,4 (= comunità cristiana in genere); 7,17 (= tutte le comunità cristiane); 10,32 (= comunità cristiana); 11,16 (= comunità cristiane). 18 (= riunione della comunità cristiana). 22 (= comunità dei credenti in Dio); 12,28 (= comunità cristiana); 14,4.5.12 (= comunità cristiana). 19.23.28 (= riunione della comunità cristiana). 34 (= comunità di credenti). 35 (= riunione della comunità cristiana); 15,9 (= comunità dei credenti in Dio); 16,1 (= comunità cristiane galate). 19(2) (= comunità cristiane); 2Cor 1,1 (= comunità corinzia); 8,1.18.19.23.24 (= comunità macedoni); 11,8.28 (= comunità cristiane); 12,13 (= comunità cristiane); Gal 1,2 (= comunità galate). 13 (= comunità dei credenti in Dio). 22 (= comunità giudaiche); Ef 1,22 (= comunità dei credenti in Dio); 3,10.21 (= la comunità dei credenti in Dio); 5,23.24.25.27.29.32 (= la comunità dei credenti in Dio); Fil 3,6 (= la comunità dei credenti in Dio); 4,15 (= comunità cristiana); Col 1,18.24 (= la comunità dei credenti in Dio); 4,15.16 (= comunità cristiane specifiche); 1Ts 1,1 (= comunità tessalonicense); 2,14 (= comunità cristiane della Giudea); 2Ts 1,1 (= comunità tessalonicense). 4 (= comunità cristiane); 1Tm 3,5.15 (= comunità cristiana, chiesa di Dio); 5,16 (= comunità cristiana singola); Flm 2 (= comunità di Onesimo); Eb 2,12 (= assemblea); 12,23 (= assemblea); Gc 5,14 (= comunità cristiana); 3Gv 6.9.10 (= comunità cristiana/chiesa); Ap 1,4.11.20(2) (= sette comunità cristiane specifiche); 2,1.7.8.11.12.17.18.23.29; 3,1.6.7.13.14.22 (= comunità cristiane specifiche); 22,16 (= comunità cristiane).

come l'abbozzo concreto di un rinnovamento di Israele stesso...Ma ciò che fu maggiormente, determinante nella costruzione di una/della *ekklesia* come comunità ancor più marcatamente distinta dall'ambiente circostante (sia come consapevolezza interna sia come percezione esterna) fu l'evento pasquale. Esso segnò davvero un secondo inizio del cristianesimo»<sup>3</sup>.

Di conseguenza si può ben dire che «senza Pasqua non c'è chiesa»<sup>4</sup>. Ciò significa che la questione fondamentale è chiedersi quali siano i valori essenziali delle comunità di discepoli che si costituirono intorno alla fede in Gesù Cristo crocifisso e risorto, cioè alla fiducia che l'amore di Dio fosse così straordinariamente vero e efficace da aver condotto anche alla risuscitazione di Gesù di Nazareth morto in croce e successivamente sepolto.

Vediamo ora brevemente alcuni testi particolarmente significativi rispetto ai caratteri fondamentali proposti e auspicabili per quanto attiene alla comunità cristiana e ai suoi membri. A questo proposito, gli Atti degli Apostoli e molte lettere neo-testamentarie sono terreni di analisi e di interpretazione imprescindibili.

#### 4. 1 Corinzi 12,1-13,13

*<sup>1</sup>Per quanto concerne le esperienze spirituali, non voglio, fratelli, che voi restiate nell'ignoranza. <sup>2</sup>Voi sapete che, quando eravate pagani, vi lasciavate per così dire irresistibilmente trascinare verso gli idoli muti.*

*<sup>3</sup>Pertanto io vi rendo noto che nessuno, se parla sotto l'agire dello Spirito di Dio, riesce a dire: "Maledetto Gesù" e nessuno può dire: "Signore Gesù" se non sotto l'azione dello Spirito Santo.*

*<sup>4</sup>Vi sono diversi carismi, ma uno solo è lo Spirito; <sup>5</sup>vi sono diversi ministeri, ma uno solo è il Signore; <sup>6</sup>vi sono diverse attività, ma uno solo è Dio, che opera tutto in tutti. <sup>7</sup>A ciascuno è data una manifestazione particolare dello Spirito per il bene comune: <sup>8</sup>a uno infatti, per mezzo dello Spirito, viene dato il linguaggio di sapienza; a un altro invece, dallo stesso Spirito, il linguaggio di conoscenza; <sup>9</sup>a uno, nello stesso Spirito, la fede; a un altro, nell'unico Spirito, il dono delle guarigioni; <sup>10</sup>a uno il potere dei miracoli; a un altro il dono della profezia; a un altro il dono di discernere gli spiriti; a un altro la varietà delle lingue; a un altro l'interpretazione delle lingue. <sup>11</sup>Ma tutte queste cose le opera l'unico e medesimo Spirito, distribuendole a ciascuno come vuole. <sup>12</sup>Come infatti il corpo è uno solo e ha molte membra, e tutte le membra del corpo, pur*

<sup>3</sup> R. PENNA, *Le prime comunità cristiane*, Roma 2011, 45-46.

<sup>4</sup> T. SÖDING, *Gesù e la Chiesa. Che cosa dice il Nuovo Testamento?*, tr. it., Brescia 2008, 187.

essendo molte, sono un corpo solo, così anche il Cristo. <sup>13</sup>Infatti noi tutti siamo stati battezzati mediante un solo Spirito in un solo corpo, Giudei o Greci, schiavi o liberi; e tutti siamo stati dissetati da un solo Spirito. <sup>14</sup>E infatti il corpo non è formato da un membro solo, ma da molte membra. <sup>15</sup>Se il piede dicesse: “Poiché non sono mano, non appartengo al corpo”, non per questo non farebbe parte del corpo. <sup>16</sup>E se l'orecchio dicesse: “Poiché non sono occhio, non appartengo al corpo”, non per questo non farebbe parte del corpo. <sup>17</sup>Se tutto il corpo fosse occhio, dove sarebbe l'udito? Se tutto fosse udito, dove sarebbe l'odorato? <sup>18</sup>Ora, invece, Dio ha disposto le membra del corpo in modo distinto, come egli ha voluto. <sup>19</sup>Se poi tutto fosse un membro solo, dove sarebbe il corpo? <sup>20</sup>Invece molte sono le membra, ma uno solo è il corpo. <sup>21</sup>Non può l'occhio dire alla mano: “Non ho bisogno di te”; oppure la testa ai piedi: “Non ho bisogno di voi”. <sup>22</sup>Anzi proprio le membra del corpo che sembrano più deboli sono le più necessarie; <sup>23</sup>e le parti del corpo che riteniamo meno onorevoli le circondiamo di maggiore rispetto, e quelle indecorose sono trattate con maggiore decenza, <sup>24</sup>mentre quelle decenti non ne hanno bisogno. Ma Dio ha disposto il corpo conferendo maggiore onore a ciò che non ne ha, <sup>25</sup>perché nel corpo non vi sia divisione, ma anzi le varie membra abbiano cura le une delle altre. <sup>26</sup>Quindi se un membro soffre, tutte le membra soffrono insieme; e se un membro è onorato, tutte le membra gioiscono con lui. <sup>27</sup>Ora voi siete corpo di Cristo e, ognuno secondo la propria parte, sue membra. <sup>28</sup>Alcuni perciò Dio li ha posti nella Chiesa in primo luogo come apostoli, in secondo luogo come profeti, in terzo luogo come maestri; poi ci sono i miracoli, quindi il dono delle guarigioni, di assistere, di governare, di parlare varie lingue. <sup>29</sup>Sono forse tutti apostoli? Tutti profeti? Tutti maestri? Tutti fanno miracoli? <sup>30</sup>Tutti possiedono il dono delle guarigioni? Tutti parlano lingue? Tutti le interpretano? <sup>31</sup>Desiderate invece intensamente i carismi più grandi. E allora, vi mostro la via più sublime. <sup>13</sup>Parlassi pure (tutte) le lingue degli uomini e degli angeli, se non ho amore fraterno, sono soltanto - e per sempre - bronzo che rimbomba o cembalo che tintinna.

<sup>2</sup>Avessi anche profezia, sapessi tutti i misteri e tutta la conoscenza, avessi tutta la fede da trasportare montagne, se non ho amore fraterno, un nulla sono.

<sup>3</sup>Facessi a brandelli tutti i miei averi per nutrire (chi ha bisogno) e consegnassi il mio corpo perché io sia bruciato, se non ho amore fraterno, a nulla mi giova.

<sup>4</sup>L'amore fraterno è di ampio respiro, è clemente l'amore fraterno; non è invidioso, non è borioso, non si gonfia d'orgoglio, <sup>5</sup>non disonora, non ricerca il proprio interesse, non si lascia andare all'ira, non tiene conto del male, <sup>6</sup>non gode dell'ingiustizia, ma gode - ed è gioia condivisa - della rettitudine.

<sup>7</sup>Tutto sostiene, in tutto ha fiducia, tutto spera, in tutto ha costanza.

<sup>8</sup>L'amore fraterno non viene mai meno.

*Invece le profezie saranno fuori corso, le lingue verranno meno, sarà fuori corso la conoscenza.*

<sup>9</sup>Parzialmente infatti conosciamo e amiamo, parzialmente profetizziamo.

<sup>10</sup>Ma quando verrà ciò che è perfetto, quello che è parziale sarà fuori corso.

<sup>11</sup>Quando ero bambino, parlavo da bambino, da bambino pensavo, da bambino ragionavo; quando sono diventato uomo, le consuetudini puerili le ho messe fuori corso.

<sup>12</sup>Ora noi vediamo come entro uno specchio, in forma enigmatica, ma allora a faccia a faccia.

*Ora conosco e amo parzialmente, ma allora conoscerò e amerò come sono stato conosciuto e amato, in modo sovrabbondante.*

<sup>13</sup>Ora fede, speranza, amore fraterno, loro tre rimangono; ma più grande di ciascuno degli altri due è l'amore fraterno<sup>5</sup>.

La lettura continuata dei capp. 12-13 della prima lettera ai Corinzi consente di notare almeno quanto segue:

– vivere un rapporto intenso con lo Spirito non significa vantare esperienze interiori straordinarie né pensare che in loro assenza tale rapporto sia impossibile. Essere spiritualmente carismatici è condizione di ogni essere umano, secondo caratteristiche specifiche per ciascuno, e implica cercare di realizzare quello che lo Spirito è - l'amore quotidiano e solidale - in ogni contesto dell'esistenza personale e comunitaria:

– in ogni comunità cristiana la pluralità di doni e capacità deve essere salvaguardata e sviluppata, considerando il diverso livello di rilevanza pastorale complessiva tra i differenti carismi (= le differenti capacità), senza che ciò favorisca un indebito prevalere di certi ministeri su altri e, soprattutto, il protagonismo autoreferenziale di alcuni membri della singola comunità cristiana rispetto ad altri;

– il dono più importante di cui essere interpreti consapevoli, nella propria mai completa adeguatezza al Vangelo di Gesù Cristo, è l'amore fraterno, l'unico elemento di cui cristianamente non si può essere privi in proprio né accettare tranquillamente che siano sprovvisti coloro che si incontrano giorno per giorno nella vita. L'amore vissuto ad immagine e somiglianza di quello testimoniato dal Nazareno nella sua vita, morte e apparizioni da risorto, è la sola realtà davvero imprescindibile e superiore per chi intende essere discepolo del Dio di Gesù Cristo, al di là di qualsiasi discorso, teoria e concezione spirituale o culturale di sorta.

---

<sup>5</sup> Questa traduzione è in larga misura dell'amico e maestro Renzo Petraglio.

## 5. Atti degli Apostoli 2,42-48

*«<sup>42</sup>Erano saldamente dediti all'insegnamento degli apostoli e all'unione fraterna, alla frazione del pane e alle preghiere. <sup>43</sup>Un senso di timore reverenziale era in tutti gli animi e prodigi e miracoli avvenivano per opera degli apostoli. <sup>44</sup>Tutti coloro che erano credenti stavano nello stesso luogo e tenevano ogni cosa in comune. <sup>45</sup>Vendevano proprietà e sostanze e le distribuivano a tutti, a seconda che qualcuno avesse bisogno. <sup>46</sup>Ogni giorno erano assiduamente presenti nel tempio e spezzavano il pane a casa e prendevano i pasti con splendida gioia e semplicità di cuore, <sup>47</sup>lodando Dio e riscuotendo il favore di tutto il popolo. <sup>48</sup>Intanto il Signore ogni giorno aggiungeva alla comunità quelli che si lasciavano salvare».*

Questo brano - parte di un libro neo-testamentario giunto a redazione finale una cinquantina d'anni dopo la morte e risurrezione di Gesù di Nazareth, rivolto quindi ai discepoli della seconda e terza generazione cristiana - non dice anzitutto come le comunità delle origini storicamente fossero, ma come dovessero vivere in concreto coloro che desiderassero essere discepoli del Nazareno crocifisso e risuscitato, quali dovessero essere le caratteristiche fondamentali della loro esistenza:

– attenzione quotidiana alla testimonianza apostolica delle parole del Signore come bussola costante, non precettistica dell'esistenza, vivendo giorno dopo giorno tra la propria identità originaria ebraica e la straordinaria "innovazione" della memoria dell'Ultima Cena;

– una solidarietà materiale interumana fatta di scelte economiche comunionali ad ogni livello gestionale.

In questa serie di valori e di atteggiamenti il dato riassuntivo fondamentale è la continuità ed interdipendenza, nella logica, per esempio, del brano dei discepoli di Emmaus (cfr Lc 24,13-35), tra il rapporto con Dio e quello con gli esseri umani. Non si dà comunità cristiana fedele al suo Signore senza il tentativo di vivere la relazione con il Dio di Gesù Cristo in quelle con i propri simili, badando costantemente al livello di cordialità solidale che tali rapporti umani hanno, cioè a quanto siano effettivamente ispirati all'amore discendente, in ultima analisi, dal messaggio esistenziale dell'Ultima Cena.

## 6. 1Pietro 2,1-10

*«<sup>1</sup>Deposta dunque ogni malizia e ogni frode e ipocrisia, le gelosie e ogni maldicenza, <sup>2</sup>come bambini appena nati desiderate ardentemente il latte logico senza inganno per crescere per mezzo di esso verso la salvezza, <sup>3</sup>se davvero avete già gustato che è buono il Signore. <sup>4</sup>Accostandovi a lui come alla pietra vivente, costantemente scartata dagli esseri umani, ma*

*prescelta e gradita presso Dio, <sup>5</sup>anche voi, come pietre viventi, lasciatevi costruire, quale casa spirituale per un sacerdozio santo, al fine di offrire sacrifici spirituali ben accetti a Dio tramite Gesù Cristo. <sup>6</sup>Si legge infatti nella Scrittura: Ecco io pongo in Sion una pietra angolare, scelta, preziosa e chi crede in essa non resterà confuso. <sup>7</sup>Onore dunque a voi che credete; ma per gli increduli la pietra che i costruttori hanno scartato è divenuta la pietra angolare, <sup>8</sup>sasso d'inciampo e pietra di scandalo. Essi v'inciampano perché non credono alla parola; a questo si destinarono. <sup>9</sup>Voi, invece, siete la stirpe eletta, il sacerdozio regale, la nazione santa, il popolo acquisito perché proclamiate le opere meravigliose di colui che vi ha chiamato dalle tenebre alla sua ammirabile luce. <sup>10</sup>Voi, che un tempo eravate non-popolo, ora invece siete il popolo di Dio; voi, un tempo non siete stati oggetto della misericordia, ora invece lo siete stati».*

A partire da 1Pt 2,1-10 è possibile fare alcune osservazioni:

– cercare di vivere secondo l'esempio del Dio di Gesù Cristo è possibile, se si concentra la propria attenzione sull'unica verità davvero fondamentale: la libertà di amare gli altri con determinazione, serenità e schiettezza è la strada della vita più umana che esista per tutti;

– le doti etiche implicate in questa opzione esistenziale sono acquisibili e sviluppabili in chiunque, se egli ha presente nel suo cuore e nella sua mente il modello di vita proposto dal Dio di Gesù Cristo, pietra angolare a cui ogni essere umano. Pertanto occorre stare alla larga, il più possibile, da ogni compromesso di ordine materiale o emotivo, che lo allontani dalla capacità di amare propria del Crocifisso e Risorto;

– poter godere di un amore che sia in qualche modo riconducibile alla gratuità e all'intensità di quello di Gesù Cristo è possibile, a condizione che si creda nella bontà divina e nella capacità propria e altrui di porsi in questa linea d'azione;

– è necessario credere sempre di poter dare il proprio contributo alla fedeltà della Chiesa all'amore di Dio (*pietra viva tra pietre vive*), senza pensare mai di essere la parte migliore di questa assemblea di credenti. Non solo. Senza credere di poter giudicare gli esseri umani sulla strada dell'amore per Dio stesso vissuto nel solo modo effettivamente cristiano: la disponibilità solidale e umanizzante nei confronti loro e delle loro esigenze<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> Per tutti i riferimenti neo-testamentari sin qui proposti si vedano anche, per es., E. BORGHI - R. PETRAGLIO (a cura di), *La fede attraverso l'amore. Introduzione alla lettura del Nuovo Testamento*, Roma 2006; E. BORGHI, *Scrivere al cuore dell'essere umano. Le lettere del Nuovo Testamento tra esegesi antica ed ermeneutica contemporanea*, Roma 2011.

## 7. Elementi di sintesi globale dai testi biblici alla vita ecclesiale di oggi

I pochi elementi tratti dai dati testuali riassunti e dalle brevissime letture neo-testamentarie proposte delineano già un quadro di riferimento assai eloquente, che cerco di sintetizzare nelle seguenti considerazioni.

– L’attenzione a Dio si manifesta essenzialmente nell’attenzione agli altri esseri umani e ogni momento della vita, dalle celebrazioni rituali alla quotidianità feriale ordinaria, deve essere vissuto a partire da tale dato originario:

– La Chiesa esiste solo in funzione della diffusione nel mondo dell’amore di Dio attraverso *l’annuncio fattivo di tale amore* (= *evangelizzazione*) e, se non opera in questa linea, è come il sale che perde il sapore (cfr Mt 5,13s): non serve ad alcunché...

– Nel Nuovo Testamento si parla di una pluralità di “uffici” nelle comunità cristiane: apostoli, profeti, maestri, potenze di miracoli, carismi di guarigioni, assistenze, esercizi di governo, generi di lingue, interpretazioni, evangelisti, pastori<sup>7</sup>. In questo quadro non vi sono ruoli superiori agli altri per autorità “costituzionale”, perlomeno sino all’inizio del II sec. d.C.<sup>8</sup>. Nessun carisma all’interno delle comunità cristiane primitive conferisce una dignità umana superiore a chi ne è dotato. Vi sono funzioni di maggiore o minore responsabilità globale, ma le vocazioni che discendono dai carismi ricevuti e sono libere occasioni di viverli non conoscono, strutturalmente, livelli qualitativi diversi in termini di partecipazione alla logica del Regno di Dio.

– Ogni cristiano dimostra di essere tale quando ha compreso quale sia la sua vocazione esistenziale e quali siano le doti sue fondamentali e cerca di metterle al servizio della comunità cristiana e della società umana in genere con libertà e senso di responsabilità. Tale discernimento vocazionale è decisivo per la vita nel suo complesso.

Tutto questo vale in una logica esistenziale in cui costruire “ponti” e creare o sviluppare relazioni sia l’obiettivo fondamentale di chi tenta di diventare un cristiano adulto: «la Chiesa con i singoli suoi membri e con tutta intera la sua comunità, crede di poter contribuire molto a umanizzare di più la famiglia degli uomini e la sua storia. Inoltre la Chiesa cattolica volentieri tiene in gran conto il contributo che, per realizzare il medesimo compito, hanno dato e danno cooperando insieme, le altre Chiese o comu-

<sup>7</sup> Talora si tratta di uffici presentati in gruppi di due: per es. *apostoli e profeti* (Ef 2,20; 3,5; cfr Mt 23,34-39; Lc 11,49-51); *apostoli e anziani* (At 15,2.4.6.22-23; 16,4); *profeti e maestri* (At 13,1-3); *sorveglianti* (= episkopoi) e *diaconi* (Fil 1,1; cfr 1Tm 3,1-13).

<sup>8</sup> Cfr, per es., F. ROSSI De GASPERIS, *Sacerdoti secondo il proprio carisma ecclesiale*, pro manuscritto, 1972, 9-10; R. PENNA, *Le prime comunità cristiane*, 14ss.

nità ecclesiali. Al tempo stesso essa è persuasa che, per preparare le vie del Vangelo, il mondo può fornirle in vario modo un aiuto prezioso mediante le qualità e l'attività dei singoli e delle società che lo compongono»<sup>9</sup>.

## 8. Per diventare membri sostanziali della Chiesa di Gesù Cristo nella quotidianità di ogni giorno

Quali sono le prospettive di vita, gli obiettivi esistenziali che, a questo punto, appaiono fondamentali per qualsiasi cristiano, in particolare per chi desidera dare un suo fattivo contributo alla vita della comunità di cui fa parte, anzitutto per ragioni territoriali? Tenendo anche conto, per quanto attiene alla diocesi di Nola, di quanto emerge dal ponderoso volume “Lettere alle Comunità” pubblicato, al termine delle visite pastorali svolte da mons. Depalma tra il 2006 e il 2011<sup>10</sup>, mi pare che elementi decisivi possano essere questi:

– *puntare ad essere santi*, ossia cercare di condividere l'orrore di Dio per tutto quello che non è amore, stare alla larga il più possibile dall'assenza di amore (prevaricazioni, violenze, ingiustizie, atteggiamenti variamente “mafiosi”, ecc.) e tentare di vivere, essenzialmente amando gli altri e ciò che è buono e bello;

– *sapere di essere fallibili*, cioè di non essere sempre all'altezza dell'amore di Dio e cercare di superare tali inadeguatezze, senza ossessioni e paure, nella consapevolezza che il peccato più grande può essere quello di non sapersi anche peccatori;

– *essere credenti cristiani credibili*, ossia tentare di affidarsi all'amore del Vangelo, dal Vangelo e verso il Vangelo, giorno per giorno, da sé agli altri e dagli altri a sé, senza dottrinalismi, moralismi e devozionismi. Ciò vuol dire individuare, con serenità e determinazione, le occasioni in

---

<sup>9</sup> Costituzione pastorale *Gaudium et Spes*, 7 dicembre 1965, n. 40. «La grazia di Dio è significata e passa attraverso i sacramenti, ma questa grazia operante di Dio non è legata ai sacramenti. Essa li travalica. In effetti, l'unico cammino per la salvezza è la via delle beatitudini. “Beati in poveri in spirito (nдр: più letteralmente “per lo spirito”), beati i miti, beati quelli che hanno fame di giustizia, beati gli operatori di pace, di essi è il regno dei cieli”. Ma queste beatitudini non implicano un'appartenenza a questa o a quella religione o convinzione. Il Vangelo delle beatitudini si rivolge a tutti e a tutte. Esso appartiene, beninteso, alla tradizione cristiana, ma ci costringe a vedere, al di là di questa tradizione, la potenza creatrice e salvifica di Dio in ogni essere umano - di ogni religione, convinzione o cultura - dal momento in cui le mette in pratica o, almeno, ne ha il desiderio» (A. FOSSION, *Annuncio e proposta della fede oggi*, «La Scuola Cattolica» 140 [2012], 298).

<sup>10</sup> Diocesi di Nola, *Visita Pastorale di S. E. Mons. Beniamino Depalma vescovo di Nola: Lettere alle Comunità*, 2006-2011.

cui scoprire e vivere questo amore in sé e negli altri, anche nelle scelte pastorali che farà l'istituzione ecclesiale di cui si fa parte.

Tutto questo è possibile se non si vive il rapporto con Dio come un un precetto soffocante e una forma di moralismo paralizzante. Se così è - e purtroppo per molti questo discorso vale ancora troppo -, si è, in definitiva, *serve e servi di un padrone* e non *figlie e figli di un Padre*, ed è concretissimo il rischio di vivere la dimensione ecclesiale in modo settario e/o burocratico e/o tradizionalistico.

Essere membri consapevoli della Chiesa di Gesù Cristo, per esempio nella confessione cattolica, vuol dire affondare le mani e il cuore in un'azione pastorale che è cristiana se si preoccupa ed occupa di «formare uomini e donne in grado di assumere come propria la vita umana di Gesù, vita bella, buona e beata»<sup>11</sup>. A tale scopo occorre raccontare, tramite la propria esistenza di ogni giorno, l'amore che è stato Gesù, morto per gli uomini tutti e risorto, testi neo-testamentari alla mano, in forza dell'amore vissuto sino in fondo. Si potrà così contribuire in modo positivo alla qualità del «sapore» e della «luminosità» della vita di tutti<sup>12</sup> mettendo in gioco i doni che ciascuno ha ricevuto in ogni contesto della propria vita, dalla Chiesa alla società, dalla società alla Chiesa<sup>13</sup>.

---

<sup>11</sup> E. BIANCHI, *Perché e come evangelizzare di fronte all'indifferentismo*, in "Vita&Pensiero" LXXXVIII (2/2005), 90-91.

<sup>12</sup> «Non dire Padre, se ogni giorno non ti comporti da figlio.  
Non dire nostro, se vivi isolato nel tuo egoismo.  
Non dire che sei nei cieli, se pensi solo alle cose terrene.  
Non dire sia riconosciuta la santità del tuo nome, se non la onori con la tua vita.  
Non dire venga il tuo Regno, se lo confondi con il successo materiale.  
Non dire si realizzi la tua volontà, se non l'accetti quando è dolorosa.  
Non dire dacci oggi il nostro pane quotidiano, se non ti preoccupi della gente che ha fame, è senza cultura e senza mezzi per vivere.  
Non dire perdona i nostri debiti, se conservi un rancore verso tuo fratello.  
Non dire non lasciarci soccombere alla tentazione, se hai intenzione di continuare a peccare. Non dire liberaci dal Male, se non prendi posizione contro il male.  
Non dire amen, se non prendi sul serio le parole del Padrenostro»

(cfr T. LASCONI, *Padre Nostro se...*, Milano 2004, passim)

<sup>13</sup> «Se la nostra vita ha il sapore delle Beatitudini, essa attirerà. Se abbiamo l'aspetto di figli, tutti vedranno in noi dei fratelli... Come credenti abbiamo la grande responsabilità di offrire comunità che lo testimonino, perché la fede passa sempre attraverso la testimonianza vissuta, della quale altri possano dire: "È bello vivere così!". Mi ha colpito vedere amici atei, che conoscevo da trent'anni, approdare alla fede per un motivo che una volta avrei definito banale, cioè perché incontrano un credente. E dicono: "È credente; non è disonesto né scemo, e vive con gioia. Perché non esserlo anch'io?". È sempre la testimonianza che porta ad interrogarsi sulle cose fondamentali della vita... Ma se non si vede nulla, ogni apologetica è controproducente» (S. FAUSTI, *Il futuro è la Parola*, Casale Monferrato [AL] 2000, 75-76).

«Mi viene alla mente quel sogno di chiesa capace di essere fermento di una società che espremi ad un anno dalla mia consacrazione episcopale, il 10 febbraio 1981, e che ancora mi ispira in questa fine millennio:

– una Chiesa pienamente sottomessa alla parola di Dio, nutrita e liberata da questa Parola<sup>14</sup>;

– una Chiesa che mette l'Eucaristia al centro della sua vita, che contempla il suo Signore, che compie tutto quanto fa “in memoria di lui” e modellandosi sulla sua capacità di dono;

– una Chiesa che non teme di utilizzare strutture e mezzi umani, ma che se ne serve e non ne diviene serva; una chiesa che parla più con i fatti che con le parole;

– una Chiesa che non dice se non parole che partano dai fatti e si appoggino ai fatti; una chiesa attenta ai segni della presenza dello Spirito nei nostri tempi ovunque si manifestino;

– una Chiesa consapevole del cammino arduo e difficile di molta gente di oggi, delle sofferenze quasi insopportabili di tanta parte dell'umanità, sinceramente partecipe delle pene di tutti e desiderosa di consolare;

– una Chiesa che porta la parola liberatrice e incoraggiante dell'Evangelo a coloro che sono gravati da pesanti fardelli;

– una Chiesa capace di scoprire i nuovi poveri e non troppo preoccupata di sbagliare nello sforzo di aiutarli in maniera creativa;

– una Chiesa che non privilegia nessuna categoria, né antica né nuova, che accoglie ugualmente giovani e anziani, che educa e forma tutti i suoi figli alla fede e alla carità e desidera valorizzare tutti i servizi e ministeri nell'unità della comunione...

Dal sogno di una Chiesa così e della sua capacità di servire questa società con tutti i suoi problemi nasce l'invito a lasciarci ancora sognare... Il nostro sogno non sarà allora evasione irresponsabile né fuga dalle fatiche quotidiane, ma apertura di orizzonti, luogo di nuova creatività, fonte di accoglienza e di dialogo»<sup>15</sup>.

---

<sup>14</sup> «Il primato della parola di Dio esige che la Chiesa sappia far sorgere ambiti comunitari, luoghi di libertà, di presa di parola, di comunicazione fraterna, di ascolto dell'altro... Il cristiano, nel suo impegno sociale e politico, non creda di costruire il regno di Dio sulla Terra, tanto meno di edificare la città di Dio nella città dell'uomo: il cristiano deve trarre dal regno “veniente” i criteri di relativizzazione delle realtà quotidiane, la lucidità per il discernimento degli idoli, la distanza critica rispetto all'opera delle proprie mani, l'umiltà di chi si colloca “accanto” agli altri uomini, non in posizione di superiorità» (A. GALLO, *Il Vangelo di un utopista*, Roma 2011, 21).

<sup>15</sup> C. M. MARTINI, *Lasciamoci sognare*, Basilica di Sant'Ambrogio - Milano - 7.12.1996 in “Il Regno-documenti” (3/1997), 316-317.

Al fine di promuovere questa fisionomia di Chiesa è sempre più necessario che ci si lasci orientare dallo Spirito, secondo modalità che, *mutatis mutandis*, la Chiesa stessa ha conosciuto in molti tornanti della sua storia: lo dimostrano fenomeni assai preoccupanti e diversi tra loro come, per esempio,

– il crollo verticale, nel Nord del mondo, di vocazioni presbiterali e religiose;

– il sorgere, in vari luoghi del nostro pianeta, dal secondo dopoguerra in poi, di esperienze religiose movimentistiche non di rado piuttosto fondamentaliste e settarie;

– l’inadeguatezza sempre più evidente di “espedienti” strutturali come le unità pastorali che, in non poche diocesi cattoliche europee, faticano molto a funzionare o non funzionano per niente a causa di molti motivi, non ultimo il fatto che la mentalità comunionale e collaborativa tra confratelli nel presbiterato e tra presbiteri e membri di altri stati di vita troppo spesso è rimasta nella lettera di molti documenti ecclesiali successivi al Concilio Vaticano II, senza diventare prassi di vita.

Un’ipotesi di lavoro davvero interessante, non soltanto per ragioni organizzative, ma anzitutto come approccio globale alle sfide dell’evangelizzazione odierna, è quella proposta, non proprio recentissimamente, dal vescovo cattolico Fritz Lobinger: «Oggi le comunità parrocchiali devono di nuovo assicurare la piena responsabilità della loro vita e delle loro attività, diventando “auto-ministeriali”: noi suggeriamo l’introduzione nella Chiesa di un nuovo tipo di preti, che lavorerebbero in parallelo col clero attuale, di cui sarebbero in qualche modo il completamento. Ci ispiriamo qui a san Paolo che, nelle sue lettere, distingue i preti missionari, come Paolo stesso, che fondano nuove comunità, e i preti che dirigono una comunità e presiedono l’eucaristia, come i presbiteri a Corinto. E da questi esempi che attingiamo i nomi dati a questi due tipi di preti: i preti paolini e i preti corinzi»<sup>16</sup>.

Quante sono le persone laiche - uomini e donne - o le religiose che sarebbero oggi in grado di svolgere con passione, intelligenza e competenza il ministero del “prete paolino”? Penso davvero molte. E tante difficoltà di carattere pastorale, ma prima ancora di ordine relazionale all’interno della Chiesa cattolica, potrebbero essere seriamente avviate a superamento, per il bene di tutti... Certamente tutto ciò richiede doveroso approfondimento, ma nessuno può nascondersi un dato di fatto: gli sperimentalismi pastorali che sono poco più che del “maquillage” non sono risposte alle esigenze,

---

<sup>16</sup> Questo brano è tratto dal libro *Qui ordonner? Vers une nouvelle figure de prêtres*, Bruxelles 2008 (tr. it.: *Preti per domani. Nuovi modelli per nuovi tempi*, Bologna, 2009) citato da André Fossion nel suo splendido saggio citato in precedenza.

talora, drammatiche dell'evangelizzazione e della vita ecclesiale contemporanea e indubbiamente quanto Lobinger propone non sarebbe soltanto un'azione "cosmetica"...

## **9. Un pentologo per i membri della comunità cristiana di oggi e di domani**

Se si vuole contribuire a costruire una Chiesa come quella di cui lo stesso card. Martini parla nel testo che ho appena citato è indispensabile avere un'idea di partecipazione ecclesiale che sia davvero adulta e responsabile.

A tale scopo ci sono almeno cinque condizioni che devono poter diventare prassi di vita:

– è indispensabile non avere complessi di inferiorità e/o di superiorità verso altri membri della comunità parrocchiale. Ciò significa, per esempio, non avere un'idea "abnorme" per eccesso o per difetto dell'identità e delle capacità del parroco e dei presbiteri né delle proprie capacità e coltivare relazioni umane non infantili a tutti i livelli;

– occorre esigere da se stessi trasparenza interiore, chiarezza espressiva e cordialità relazionale e contribuire, con determinazione realistica, alla presenza di tali valori nella vita degli organi decisionali della comunità cristiana a cui si partecipa e negli atteggiamenti altrui;

– appare imprescindibile coltivare la propria formazione culturale-religiosa perché faccia un salto di qualità rispetto allo stadio attuale, anche in vista di una capacità di comprensione di se stessi e della realtà culturale e religiosa di oggi sempre migliore;

– bisogna contribuire alla serietà dell'azione delle comunità cristiane, a cominciare dai consigli pastorali, approfondendo temi e questioni che saranno discusse prima che ciò avvenga, facendosi quindi sempre un'opinione fondata in proposito, da esprimere adeguatamente evitando sia l'unanimità fine a se stesso sia le contrapposizioni inutili;

– è indispensabile non tollerare che gli organi partecipativi interni alle comunità cristiane contino effettivamente poco o nulla nella vita delle comunità parrocchiali o interparrocchiali, magari perché decisioni assunte insieme vengono poi disattese nella quotidianità ordinaria della vita comunitaria<sup>17</sup>.

---

<sup>17</sup> Per continuare ad approfondire i temi affrontati in questo articolo mi permetto di consigliare anche la lettura, per es., di uno o più dei seguenti testi:

- l'esortazione apostolica di papa Francesco *Evangelii gaudium* (24.11.2013 - in particolare i nn. 14.20.26.28-29.39.47.48.49.95.98.99.100.102.104.130);

Il cammino per fare in modo che il modello tridentino della Chiesa - il prete al centro e gli esponenti degli altri stati di vita come satelliti - sia del tutto abbandonato è ancora lungo e questi mesi di celebrazione del cinquantenario del Concilio Vaticano II lo sta dimostrando a vari livelli. C'è bisogno di un coraggio almeno evangelico per ripensare le comunità cristiane ritornando alle origini in modo intelligentemente interpretativo per cercare di rispondere, senza attendismi e paure, alle esigenze formative del nostro tempo.

La Chiesa cattolica avrà questo coraggio e la creatività pastorale che ne deve discendere proprio per poter fare della vera evangelizzazione per tutti? La risposta è difficile, ma la speranza in proposito, soprattutto dopo il 13 marzo 2013, potrebbe non avere le fattezze dell'illusione<sup>18</sup>... Staremo a vedere, senza lasciarci trascinare da trionfalismi o da pessimismi. Con l'ottimismo della volontà...

---

- i volumetti della collana "Terebinto" della casa editrice Cittadella di Assisi, tutti testi di agile ed efficace formazione spirituale e culturale su temi religiosi, etici ed estetici importanti (in particolare i nn. 1.10.15.23; 4 [nuova serie];

- qualche interessante contributo sul presente e futuro della Chiesa come il testo di Lobinger già menzionato e l'indimenticabile saggio (sempre di assoluta attualità) del teologo francese Bernard Sesboué, *N'ayez pas peur. Regards sur l'Église et les ministères aujourd'hui*, Paris 1996.

Allo stesso scopo può essere utile anche la consultazione del sito internet ufficiale dell'Associazione Biblica Euro-Mediterranea ([www.abem.it](http://www.abem.it)) anche per avere informazioni su tanti altri testi efficacemente formativi per il cuore e la mente di credenti e non credenti e per conoscere varie iniziative di formazione biblica e storico-religiosa che in Italia vengono organizzate.

Coloro che desiderano essere informati costantemente sulle iniziative di formazione biblica e teologica proposte da ABEM oppure desiderano anche diventare membri ordinari ABEM, scrivano tali intenzioni all'indirizzo elettronico dell'absi ossia [info@abem.it](mailto:info@abem.it) oppure a *ABEM - via Lobeone 16 - 20133 - Milano*.

<sup>18</sup>A tale proposito, rispetto, per esempio, all'enciclica "Lumen fidei", che della sensibilità evidenziata da papa Francesco nei primi mesi del pontificato non pare avere alcunché, è assai più confortante il seguente brano: «Quando mi ritrovo con degli atei, condivido problematiche umane, ma non propongo subito il problema di Dio, a meno che non siano loro a chiedermelo. Se accade, spiego perché io credo. Ma sono talmente tante e interessanti le questioni umane da discutere e condividere, che possiamo arricchirci vicendevolmente. Siccome sono credente, so che queste ricchezze sono un dono di Dio. So anche che l'altro, questo, non lo sa. Non affronto il rapporto con un ateo per fare proselitismo, lo rispetto e mi mostro per quello che sono. Se c'è reciproca conoscenza, affiorano l'apprezzamento, l'affetto e l'amicizia. Non ho alcun tipo di reticenza, non gli direi mai che la sua vita è condannata, perché sono convinto di non avere il diritto di giudicare l'onestà di quella persona. E ancora meno se mostra di avere virtù umane, quelle che rendono grande una persona e fanno del bene anche a me... Dobbiamo essere coerenti con il messaggio che riceviamo dalla Bibbia: ogni uomo è a immagine di Dio, che sia o non sia credente. Per questa semplice ragione conta su una serie di virtù, qualità, grandezze. E nel caso in cui abbia delle meschinità, come io stesso ho, possiamo dividerle per aiutarci reciprocamente a superarle» (J.M. BERGOGLIO in J.M. BERGOGLIO - A. SKORKA, *Il cielo e la terra*, Roma 2013, 22-23).

## “CHIESA COSA DICI DI TE STESSA?” Identità e ruolo dei laici in *Lumen Gentium*

di GAIA DE VECCHI

### I. Premessa

«È venuta l'ora, a noi sembra, in cui la verità circa la Chiesa di Cristo deve essere esplorata, ordinata ed espressa, non forse con quelle solenni enunciazioni che si chiamano definizioni dogmatiche, ma con quelle dichiarazioni con le quali la Chiesa con più autorevole ed esplicito magistero dichiara ciò che essa pensa di sé. È la coscienza della Chiesa che si chiarisce nell'adesione fedelissima alle parole e al pensiero di Cristo, nel ricordo riverente dell'insegnamento autorevole della tradizione ecclesiastica e nella docilità alla interiore illuminazione dello Spirito Santo, il quale sembra appunto volere oggi dalla Chiesa che essa faccia di tutto per essere riconosciuta qual è. E noi crediamo che in questo Concilio ecumenico lo Spirito di verità accenda nel corpo docente della Chiesa una luce più radiosa e ispiri una più completa natura sulla vita della Chiesa, in modo che la Sposa di Cristo in lui si rispecchi ed in lui, con vivacissimo amore, voglia scoprire la sua propria forma, quella bellezza ch'egli vuole in lei risplendente».

**Gaia De Vecchi**  
è  
docente di  
Teologia Morale

Paolo VI pronunciò queste parole per la riapertura della seconda sessione del Concilio, dopo la morte di Giovanni XXIII, nel 1963. “Chiesa, che cosa dici di te stessa?” fu dunque la domanda e la *Lumen Gentium* costituisce il tentativo di risposta, il punto di arrivo di un lungo processo di maturazione, durato tutto il tempo del concilio.

### II. Il documento e le indicazioni del Concilio

#### II.a. L'iter dello schema preparatorio

Quando il 21 novembre 1964 Paolo VI promulgò la Costituzione dogmatica *Lumen Gentium*, emessa il 16 novembre dal Concilio, vedeva la luce un testo assai travagliato nella sua stesura. Dal momento in cui lo schema di partenza *De Ecclesia* venne dato ai Padri Conciliari (il 23 novembre 1962, alla fine della prima sessione dei lavori), alla sua approvazione finale, il testo subì ben quattro rielaborazioni, talora decisamente sostanziali<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Esistono diversi testi che riportano la storia del Concilio. Indico semplicemente: G. ALBERIGO - A. MELLONI (edd): *Storia del Concilio Vaticano II*, Bologna, 1995-2001 (5 voll.). Ugualmente per la storia di *Lumen Gentium* indico un solo volume, rimandando agli altri contributi del presente fascicolo per ulteriori indicazioni: L. SARTORI, *La 'Lumen Gentium'*. Traccia di studio, Padova 2011.

Lo schema preparatorio del Vaticano II rimanda allo schema del Vaticano I, mai discusso a causa della chiusura anticipata del Concilio a causa della presa di Roma. Ma, benché ormai la sessione si stesse chiudendo, lo schema ricevette tante e sostanziali critiche che lo stesso Giovanni XXIII chiese una revisione del testo che inizia a sessione ancora aperta. Tra i critici più importanti si possono citare Edward Schillebeeckx e Karl Rahner<sup>2</sup>.

Tra la prima e la seconda sessione, una sottocommissione, sulla base gli interventi scritti e delle critiche pervenute alla segreteria - le *animadversiones* - si impegnò a produrre un nuovo schema. Le indicazioni erano parecchie ma si possono considerare 5 proposte di rifacimento del testo:

– lo *schema Parente*, espressione della minoranza romana che aveva nei teologi che provenivano dal Laterano (dove mons. Parente era professore) i loro rappresentanti più convinti;

– lo *schema cileno*, proposto dai vescovi di quella nazione;

– lo *schema germanico*, al quale avevano lavorato anche K. Rahner e J. Ratzinger;

- lo *schema francese* o *schema Elchinger*, dal vescovo che lo aveva redatto;

- lo *schema belga* o *schema Philips*, dal perito che lo redasse e che divenne il segretario della sottocommissione che lavorò alla nuova redazione dello schema.

Su proposta del card. König la commissione dottrinale assunse come base del lavoro lo *schema Philips*, composto di quattro capitoli distribuiti in trentasei paragrafi:

I. Il mistero della Chiesa

II. La costituzione gerarchica della Chiesa e, in specie, l'episcopato

III. Il Popolo di Dio e, in particolare, i laici

IV. La vocazione alla santità nella Chiesa.

A ben vedere: lo schema si riduceva a un ampio capitolo introduttivo, per concentrarsi poi sui soggetti nella Chiesa: la gerarchia, i laici, i religiosi. Il dibattito sul testo, sulla stesura (e talora su singoli passaggi) impegnò ventidue congregazioni generali, dal 30 settembre al 4 ottobre 1963, e il testo passò per due redazioni che produssero la struttura attuale della costituzione, in otto capitoli. Questa è, infatti, l'articolazione definitiva della *Lumen Gentium*:

---

<sup>2</sup> Per il dibattito in aula e le traversie del testo, le critiche, si veda: A. MELLONI, «La discussione sul *De Ecclesia*» in S. NOCETI - M. RONCONI, *Un popolo chiamato Chiesa*, Milano 2009, 34-50.

- I. Il mistero della Chiesa
- II. Il Popolo di Dio
- III. La costituzione gerarchica della Chiesa e in particolare l'episcopato
- IV. I laici
- V. La universale vocazione alla santità nella Chiesa;
- VI. I religiosi
- VII. L'indole escatologica della Chiesa e la sua unione con la Chiesa celeste
- VIII. La Beata Vergine Maria, Madre.

La discussione fu lunga, animata, talora tesa, caratterizzata da tensioni e ostruzionismo (in un paio di passaggi nemmeno troppo corretta). Particolarmente impegnativi furono i momenti di confronto relativi agli attuali capitoli II, V, VII e VIII. Ai fini del presente articolo ci concentriamo sul II capitolo “il popolo di Dio”.

### **II.b. Una “rivoluzione copernicana”**

La discussione circa il II capitolo, ma soprattutto la sua indubbia novità, in realtà non riguarda tanto i contenuti (il sacerdozio comune e il *sensus fidelium* sono temi appartenenti alla tradizione), quanto la sua collocazione all'interno del testo. Nel mentre i Padri discutevano circa il tema dei laici, il card. Suenens propose di distinguere la discussione e pensare a due capitoli distinti: vi sono dei contenuti che riguardano tutti i battezzati in quanto tali, non solo i laici. Pertanto suggerì l'inserimento di un nuovo capitolo relativo a “il popolo di Dio”, da inserire prima di quelli relativi agli stati di vita nella Chiesa. La collocazione, quindi, di questo secondo capitolo prima degli stati di vita produsse quella che Philips definì “rivoluzione copernicana”. Tale scelta segnò, infatti, la fine di una visione e concezione della Chiesa piramidale.

Il capitolo II, composto da 9 paragrafi (nn. 9-17), afferma quindi la radicale uguaglianza di tutti i membri della Chiesa in forza del battesimo, recuperando nel contempo il tema del sacerdozio comune dei fedeli, e quindi la loro capacità “attiva” nella Chiesa (nn. 9-12), capacità di fatto riservata al solo clero durante tutto il secondo millennio. La dignità nella Chiesa deriva dall'essere figli di Dio, e pertanto è uguale per tutti “dai vescovi fino agli ultimi fedeli laici” (LG 12). Nella seconda parte del capitolo (nn. 13-17) si afferma la destinazione alla salvezza degli uomini, i quali, a diverso titolo e in diversi gradi, sono tutti “chiamati a formare il nuovo popolo di Dio”. In questa prospettiva ecclesiologica, i capitoli

sulla costituzione gerarchica della Chiesa (III), sui laici (IV) e sui religiosi (VI) offrono il quadro delle funzioni e degli stati di vita che strutturano il corpo ecclesiale.

### **III.c Il capitolo II: Il popolo di Dio**

In ogni tempo e in ogni nazione è accetto a Dio chiunque lo teme e opera la giustizia (cfr At 10,35). Tuttavia Dio volle santificare e salvare gli uomini non individualmente e senza alcun legame tra loro, ma volle costituire di loro un popolo, che lo riconoscesse secondo la verità e lo servisse nella santità (LG 9).

L'*incipit* del II capitolo mostra subito come la Chiesa, prima di essere una struttura gerarchica, come viene spesso intesa, è “popolo”, una comunione.

Per riprendere la struttura del capitolo e quindi i suoi contenuti si possono chiaramente e ovviamente distinguere la premessa (n. 9) e la conclusione (n. 17) ma anche una “cerniera” (n. 13; l’osservazione e definizione è del suo redattore G. Philips). Il capitolo così risulta diviso in due parti: la prima (nn.10-12) tratta dell’attività *ad intra* della Chiesa, mentre la seconda (nn.14-16) dell’attività *ad extra*.

In virtù di questa cattolicità, le singole parti portano i propri doni alle altre parti e a tutta la Chiesa, in modo che il tutto e le singole parti si accrescono per uno scambio mutuo universale e per uno sforzo comune verso la pienezza nell’unità. Ne consegue che il popolo di Dio non solo si raccoglie da diversi popoli, ma nel suo stesso interno si compone di funzioni diverse (n. 13).

Il paragrafo “cerniera” pone sotto il segno della cattolicità l’attività cui deve tendere la Chiesa, possibilità reale donata fin dagli inizi.

La cattolicità *ad intra* è resa possibile a tutti in virtù dell’incorporazione alla Chiesa che avviene con il Battesimo: il n. 10 introduce così il tema del “sacerdozio comune”, distinto tuttavia da quello ministeriale. Il primo tipo di sacerdozio è *fondamentale* mentre il secondo è *particolare* per la funzione ministeriale nella Chiesa. È evidente che per poter avere il sacerdozio ministeriale occorre prima avere quello comune, che, perciò, è la base mentre il ministeriale riguarda un altro livello di sacerdozio, voluto da Gesù per alcune funzioni sacramentali all’interno della Chiesa. La seguente frase distingue bene i due tipi di sacerdozi: “il sacerdozio comune ed il sacerdozio ministeriale o gerarchico, quantunque differiscano essenzialmente (cioè come caratteristica fondamentale e non di grado)

sono ordinati l'uno all'altro (perciò non sono in contrasto o in opposizione); infatti l'uno e l'altro, ognuno a suo modo, partecipano dell'unico sacerdozio di Cristo" (LG 10).

Il n. 11 sottolinea come questo sacerdozio comune si perfezioni tramite gli altri sacramenti ("Muniti di salutar mezzi di una tale abbondanza e d'una tale grandezza, tutti i fedeli d'ogni stato e condizione sono chiamati dal Signore, ognuno per la sua via, a una santità, la cui perfezione è quella stessa del Padre celeste"). Il n. 12 sottolinea e riprende il tema tradizionale del *sensus fidelium* sottolineando anche l'importanza della diversità dei carismi.

La cattolicità *ad extra* è caratterizzata, in *Lumen Gentium*, da tre attenzioni. La prima ricordata è quella verso i fedeli cattolici (n.14): l'attenzione deve quindi essere rivolta a fare in modo che tutti gli appartenenti alla Chiesa cattolica lo siano con il "cuore" e non solo con il "corpo". La seconda attenzione deve essere indirizzata ai Cristiani non Cattolici (n.15). L'ultima attenzione deve essere indirizzata a chi professa religioni non cristiane o l'agnosticismo (n.16). In questo paragrafo non si negano né alcuni punti di forza (es. il patrimonio comune con l'Ebraismo) ma anche le difficoltà ancora persistenti.

Il paragrafo conclusivo del capitolo (n.17) mette a fuoco il problema missionario: l'evangelizzazione è il compito naturale di una Chiesa così descritta.

### **III.d. Il capitolo IV: I laici**

Il Concilio Vaticano II è il primo concilio che dedica una vera attenzione al laicato: questa attenzione è dovuta in gran parte proprio alla impostazione di *Lumen Gentium* che pone alla base il concetto di "popolo di Dio". Tale impostazione non si limita ad una enunciazione ma trae le conseguenze e porta il ragionamento ad un ulteriore livello in questo IV capitolo della *Lumen Gentium*, nel decreto *Apostolicam Actuositatem* (che è una specifica trattazione teoretica e pratica dedicata ai laici) e nella costituzione *Gaudium et spes* (che rimanda al raggio d'azione nel mondo).

Tutto il capitolo richiama con insistenza lo stile di carità, "l'anima di ogni apostolato", che deve intercorrere tra la gerarchia e il laicato: la ministerialità deve essere reciproca e complementare, tesa alla collaborazione e cooperazione nella comune impresa dell'edificazione del regno di Dio (nn. 30, 32cd, 33abc, 35d, 37abcd). La raccomandazione può essere riassunta con il termine "corresponsabilità".

Infatti fin dal primo paragrafo, il n.30, si dichiara che i Pastori sanno:

- quanto i laici contribuiscano al bene di tutta la Chiesa;
- che non possono assumersi da soli tutto il peso della missione salvifica della Chiesa;
- che devono riconoscere i ministeri e i carismi dei laici, così che tutti cooperino, nella loro misura, al bene comune.

Il paragrafo seguente, “Natura e missione dei laici” (n. 31), dopo una definizione “negativa” (negativa nel senso che indica ciò che il “laico non è”), ha dato una definizione positiva di laico descrivendone l’identità e la funzione. Ecco la definizione, negativa e positiva:

Col termine “laici” si intendono tutti i fedeli ad esclusione dei membri dell’Ordine sacro e dello stato religioso sancito dalla Chiesa; i fedeli, cioè, che, dopo essere stati incorporati a Cristo col Battesimo e costituiti popolo di Dio e, a loro modo, resi partecipi dell’ufficio sacerdotale, profetico e regale di Cristo, per la loro parte compiono nella Chiesa e nel mondo la missione propria di tutto il popolo cristiano (31).

La definizione, pertanto, sottolinea l’incorporazione a Cristo mediante il battesimo e la loro conseguente costituzione in popolo di Dio e la partecipazione all’ufficio sacerdotale, profetico e regale di Cristo, elemento che verrà ripreso in paragrafi successivi ed inizia a chiarire quale sia la “missione propria” dei laici. Sinteticamente, si può parlare di “indole secolare” che schematicamente può essere così delineata:

- cercare il regno di Dio;
- trattare le cose temporali e ordinarle secondo Dio;
- affrontare i diversi doveri e lavori del mondo nella vita familiare e sociale di ogni giorno;
- contribuire dall’interno alla santificazione del mondo lavorando sotto la guida dello spirito evangelico;
- manifestare Cristo agli altri con la testimonianza della vita principalmente col fulgore della fede, della speranza e della carità;
- guardare alle cose temporali in modo che siano fatte e crescano costantemente secondo Cristo.

Segue il paragrafo n. 32, “Dignità dei laici nel popolo di Dio”, che approfondisce ulteriormente le caratteristiche comuni e le caratteristiche differenti tra i membri del popolo di Dio. La Chiesa, infatti, è organizzata e diretta con mirabile varietà: “A quel modo, infatti, che in uno stesso corpo abbiamo molte membra, e le membra non hanno tutte le stesse funzioni,

così tutti insieme formiamo un solo corpo in Cristo, e individualmente siamo membri gli uni degli altri” (Rm 12,4-5). A tutti i membri del popolo di Dio è comune:

- la dignità dei membri per la loro rigenerazione in Cristo;
- la grazia di adozione filiale;
- la comune la vocazione alla perfezione.

Pertanto, nonostante una diversità di mansioni, vi è fra tutti i fedeli una vera uguaglianza riguardo alla dignità e all’azione nell’edificare il Corpo di Cristo. La distinzione non va a discapito dell’unità; al contrario, la distinzione posta dal Signore tra i ministri e i laici comporta in sé unione, essendo i pastori e gli altri fedeli legati tra loro da una comunità di rapporto:

- i pastori sull’esempio di Cristo sono a servizio gli uni degli altri e a servizio dei fedeli;
- i fedeli a loro volta prestano la loro collaborazione ai pastori e ai maestri.

Quindi tutti danno testimonianza della mirabile unità nel Corpo di Cristo.

Il compito dei laici si deve esprimere sia all’interno che all’esterno della Chiesa (32-33), specialmente dove la gerarchia non può giungere. Sarà l’*Apostolicam Actuositatem* ad approfondire - in ben 6 capitoli - l’apostolato laicale nei suoi ambiti specifici, delineato in *Lumen Gentium* 33 (“l’apostolato dei laici”).

I laici, radunati nel popolo di Dio e costituiti nell’unico corpo di Cristo sotto un solo capo, sono chiamati chiunque essi siano, a contribuire come membra vive, con tutte le forze ricevute dalla bontà del Creatore e dalla grazia del Redentore, all’incremento della Chiesa e alla sua santificazione permanente. L’apostolato dei laici è quindi partecipazione alla missione salvifica stessa della Chiesa; a questo apostolato sono tutti destinati dal Signore stesso per mezzo del battesimo e della confermazione. Dai sacramenti poi, e specialmente dalla sacra eucaristia, viene comunicata e alimentata quella carità verso Dio e gli uomini che è l’anima di tutto l’apostolato. Ma i laici sono soprattutto chiamati a rendere presente e operosa la Chiesa in quei luoghi e in quelle circostanze, in cui essa non può diventare sale della terra se non per loro mezzo. Così ogni laico, in virtù dei doni che gli sono stati fatti, è testimoniao e insieme vivo strumento della stessa missione della Chiesa «secondo la misura del dono del Cristo» (Ef 4,7). Oltre a questo apostolato, che spetta a tutti i fedeli senza eccezione, i laici

possono anche essere chiamati in diversi modi a collaborare più immediatamente con l'apostolato della Gerarchia a somiglianza di quegli uomini e donne che aiutavano l'apostolo Paolo nell'evangelizzazione, faticando molto per il Signore (cfr Fil 4,3; Rm 16,3 ss). Hanno inoltre la capacità per essere assunti dalla gerarchia ad esercitare, per un fine spirituale, alcuni uffici ecclesiastici (LG 33).

I tre paragrafi seguenti indicano come la missione laicale debba dispiegarsi secondo la triplice funzione *sacerdotale* (34, “partecipazione dei laici al servizio comune”), *profetica* (35, “partecipazione dei laici alla funzione profetica di Cristo”) e *regale* (36, “partecipazione dei laici al servizio regale”). In tutti e tre i paragrafi vengono sottolineati ambiti secolari, del quotidiano, in cui esercitare la missione.

A coloro infatti che intimamente congiunge alla sua vita e alla sua missione, concede anche di aver parte al suo ufficio sacerdotale per esercitare un culto spirituale, in vista della glorificazione di Dio e della salvezza degli uomini. Perciò i laici, essendo dedicati a Cristo e consacrati dallo Spirito Santo, sono in modo mirabile chiamati e istruiti per produrre frutti dello Spirito sempre più abbondanti. Tutte infatti le loro attività, preghiere e iniziative apostoliche, la vita coniugale e familiare, il lavoro giornaliero, il sollievo spirituale e corporale, se sono compiute nello Spirito, e anche le molestie della vita, se sono sopportate con pazienza, diventano offerte spirituali gradite a Dio attraverso Gesù Cristo (cfr 1 Pt 2,5); nella celebrazione dell'eucaristia sono in tutta pietà presentate al Padre insieme all'oblazione del Corpo del Signore. Così anche i laici, in quanto adoratori dovunque santamente operanti, consacrano a Dio il mondo stesso (LG 34).

Cristo, il grande profeta, il quale con la testimonianza della sua vita e con la potenza della sua parola ha proclamato il regno del Padre, adempie il suo ufficio profetico fino alla piena manifestazione della gloria, non solo per mezzo della gerarchia, che insegna in nome e con la potestà di lui, ma anche per mezzo dei laici, che perciò costituisce suoi testimoni provvedendoli del senso della fede e della grazia della parola (cfr At 2,17-18; Ap 19,10), perché la forza del Vangelo risplenda nella vita quotidiana, familiare e sociale. [...] Questa evangelizzazione o annuncio di Cristo fatto con la testimonianza della vita e con la parola acquista una certa nota specifica e una particolare efficacia dal fatto che viene compiuta nelle comuni condizioni del secolo. In questo ordine di funzioni appare di grande valore quello stato di vita che è santificato da uno speciale sacramento: la vita matrimoniale e familiare. L'esercizio e scuola per eccellenza di apostolato

dei laici si ha là dove la religione cristiana permea tutta l'organizzazione della vita e ogni giorno più la trasforma. Là i coniugi hanno la propria vocazione: essere l'uno all'altro e ai figli testimoni della fede e dell'amore di Cristo. La famiglia cristiana proclama ad alta voce allo stesso tempo le virtù presenti del regno di Dio e la speranza della vita beata. Così, col suo esempio e con la sua testimonianza, accusa il mondo di peccato e illumina quelli che cercano la verità. I laici quindi, anche quando sono occupati in cure temporali, possono e devono esercitare una preziosa azione per l'evangelizzazione del mondo. Alcuni di loro, in mancanza di sacri ministri o essendo questi impediti in regime di persecuzione, suppliscono alcuni uffici sacri secondo le proprie possibilità; altri, più numerosi, spendono tutte le loro forze nel lavoro apostolico: bisogna tuttavia che tutti cooperino all'estensione e al progresso del regno di Cristo nel mondo. Perciò i laici si applichino con diligenza all'approfondimento della verità rivelata e domandino insistentemente a Dio il dono della sapienza (LG 35).

[...] Il Signore infatti desidera estendere il suo regno anche per mezzo dei fedeli laici: il suo regno che è regno « di verità e di vita, regno di santità e di grazia, regno di giustizia, di amore e di pace » e in questo regno anche le stesse creature saranno liberate dalla schiavitù della corruzione per partecipare alla gloriosa libertà dei figli di Dio (cfr Rm 8,21). [...] I fedeli perciò devono riconoscere la natura profonda di tutta la creazione, il suo valore e la sua ordinazione alla lode di Dio, e aiutarsi a vicenda a una vita più santa anche con opere propriamente secolari, affinché il mondo si impregni dello spirito di Cristo e raggiunga più efficacemente il suo fine nella giustizia, nella carità e nella pace. Nel compimento universale di questo ufficio, i laici hanno il posto di primo piano. Con la loro competenza quindi nelle discipline profane e con la loro attività, elevata intrinsecamente dalla grazia di Cristo, portino efficacemente l'opera loro, affinché i beni creati, secondo i fini del Creatore e la luce del suo Verbo, siano fatti progredire dal lavoro umano, dalla tecnica e dalla cultura civile per l'utilità di tutti gli uomini senza eccezione, e siano tra loro più convenientemente distribuiti e, secondo la loro natura, portino al progresso universale nella libertà umana e cristiana. Così Cristo per mezzo dei membri della Chiesa illuminerà sempre di più l'intera società umana con la sua luce che salva. Inoltre i laici, anche consociando le forze, risanino le istituzioni e le condizioni del mondo, se ve ne siano che provocano al peccato, così che tutte siano rese conformi alle norme della giustizia e, anziché ostacolare, favoriscano l'esercizio delle virtù. Così agendo impregneranno di valore morale la cultura e le opere umane. In

questo modo il campo del mondo si trova meglio preparato per accogliere il seme della parola divina, e insieme le porte della Chiesa si aprono più larghe, per permettere che l'annuncio della pace entri nel mondo. Per l'economia stessa della salvezza imparino i fedeli a ben distinguere tra i diritti e i doveri, che loro incombono in quanto membri della Chiesa, e quelli che competono loro in quanto membri della società umana. cerchino di metterli in armonia fra loro, ricordandosi che in ogni cosa temporale devono essere guidati dalla coscienza cristiana, poiché nessuna attività umana, neanche nelle cose temporali, può essere sottratta al comando di Dio. Nel nostro tempo è sommamente necessario che questa distinzione e questa armonia risplendano nel modo più chiaro possibile nella maniera di agire dei fedeli, affinché la missione della Chiesa possa più pienamente rispondere alle particolari condizioni del mondo moderno. Come infatti si deve riconoscere che la città terrena, legittimamente dedicata alle cure secolari, è retta da propri principi, così a ragione è rigettata l'infesta dottrina che pretende di costruire la società senza alcuna considerazione per la religione e impugna ed elimina la libertà religiosa dei cittadini (LG 36).

Il paragrafo 37, "I laici e la gerarchia", riprende e ribadisce il rapporto di collaborazione che deve sussistere tra i laici e i pastori. I laici hanno il diritto di ricevere dai pastori i beni spirituali della Chiesa, soprattutto gli aiuti della parola di Dio e dei Sacramenti. Hanno altresì il diritto-dovere, secondo le competenze di cui godono, di far conoscere il loro parere su cose concernenti il bene della Chiesa. I laici devono inoltre seguire quanto indica il Magistero e raccomandare i pastori a Dio con le loro preghiere. Vengono indicati anche alcuni atteggiamenti dei pastori nei confronti dei laici; i pastori devono:

- riconoscere e promuovere la dignità e la responsabilità dei laici nella Chiesa;
- servirsi volentieri del loro prudente consiglio;
- affidare loro con fiducia degli uffici in servizio della Chiesa;
- lasciare loro libertà e margine di azione;
- incoraggiarli perché intraprendano delle opere anche di propria iniziativa;
- considerare attentamente e con paterno affetto in Cristo le iniziative, le richieste e i desideri proposti dai laici;
- rispettare e riconoscere quella giusta libertà, che a tutti compete nella città terrena.

In questo modo:

- si afferma nei laici il senso della propria responsabilità;

– è favorito lo slancio, e le loro forze vengono più facilmente associate all’opera dei pastori che, aiutati dall’esperienza dei laici, possono giudicare con più chiarezza e opportunità sia in cose spirituali che temporali.

Così tutta la Chiesa, forte di tutti i suoi membri, compie con maggiore efficacia la sua missione per la vita del mondo. Ed è appunto con un riferimento alla “missione di testimonianza” che si conclude (n. 38, “conclusione”) il IV capitolo di *Lumen Gentium*, indicando il “mondo” come luogo dell’attività dei laici: sarà la *Gaudium et Spes* a riprendere e specificare l’attività dei laici nel mondo.

Ogni laico deve essere davanti al mondo un testimone della risurrezione e della vita del Signore Gesù e un segno del Dio vivo. Tutti insieme, e ognuno per la sua parte, devono nutrire il mondo con i frutti spirituali (cfr Gal 5,22) e in esso diffondere lo spirito che anima i poveri, miti e pacifici, che il Signore nel Vangelo proclamò beati (cfr Mt 5,3-9). In una parola: «ciò che l’anima è nel corpo, questo siano i cristiani nel mondo» (LG 38).

### III. Alcune considerazioni

A cinquanta anni dell’inizio del Concilio Vaticano II, molte mentalità non sono ancora cambiate e accade, non di rado, di assistere ad alcune mancanze personali o comunitarie:

- molti sacerdoti non si fidano dei laici, ai quali vorrebbero affidare solo mansioni esecutive ed amministrative, riservando a se stessi tutto quanto riguarda la pastorale, il progetto educativo, la catechesi;
- molti laici sono ancora malati di “clericalismo”, non vogliono assumersi responsabilità; nelle parrocchie vi sono molte persone di buona volontà, che svolgono una miriade di attività ma che non vogliono assumersene la responsabilità e che non vogliono assumersi la funzione di guida di altri collaboratori.

Sebbene da più parti si sottolinei come la “teologia del laicato” non abbia dato i frutti aspettati dal Concilio Vaticano II<sup>3</sup>, vi sono alcuni punti fermi da indicare.

---

<sup>3</sup> Sul tema si possono consultare: S. XERES - G. CAMPANINI, *Manca il respiro*. Un prete e un laico riflettono sulla Chiesa italiana, Milano 2011; P.G. LIVERANI, *Diventare laici*. Alla scoperta della vocazione smarrita, Cinisello Balsamo 2011; R. REZZAGHI, “I laici nella Chiesa, tra delusioni e speranze”, in *Orientamenti Pastoralis*, LVII, 10 ottobre 2009, 5-13; P. SCABINI, “Vocazione e missione dei cristiani laici: un incompiuto del Vaticano II?”, in FUCI (ed.), *Il Concilio davanti a voi*, Roma 2005, 93-102.

### III.a. La categoria “testimonianza”

È evidente come il termine “testimonianza” non sia un’innovazione del Concilio, ma acquisisce un rinnovato vigore durante il Vaticano II: appare 133 volte nei documenti, con una frequenza peculiare nel capitolo IV di *Lumen Gentium*.

La categoria “testimonianza” può essere riferita all’ambito giuridico, ma ha anche dei connotati “etico-antropologici” che sottolineano la coerenza di vita (tra la parola e l’azione), l’impegno etico del testimone. Nel documento preso in questione indubbiamente vengono richiamati questi aspetti, ma vengono altresì integrati.

“Perché questa testimonianza sia pienamente ecclesiale, dovrà articolarsi nelle sue tre dimensioni:

– in primo luogo, deve collegarsi storicamente e vitalmente con la *testimonianza apostolica fondante* della Chiesa, che trasmette fedelmente Gesù Cristo e il suo Vangelo;

– in secondo luogo, deve concretizzarsi nella *testimonianza vissuta* di ciascun credente e della Chiesa;

– e in terzo luogo, queste due prime dimensioni debbono essere fecondate dalla *testimonianza dello Spirito che vive nella Chiesa*, che è colui che in definitiva la anima e la santifica<sup>4</sup>”.

“Per la testimonianza, oggi più che mai si tratta di imparare e di esercitare la grammatica umana elementare: l’essere uomo e donna, l’essere con l’altro, l’amare e l’essere amato...È in questo spazio umano, umanissimo, che occorre trasmettere la buona notizia come proposta di vita; è in questo vissuto umano che l’evangelo può essere visto e colto come ‘l’esistenza umana buona’, nel senso migliore del termine, l’opera d’arte che esso può realizzare”<sup>5</sup>.

### III.b. La categoria “secolarità”

Il Concilio ha invitato a percorrere la strada di una spiritualità maturata attraverso le vicende gioiose e dolorose che caratterizzano l’esperienza di una vita, che il più delle volte si radica dentro la quotidianità e le contraddizioni delle cose.

---

<sup>4</sup> S. PIÉ-NINOT, *LG e AA e la storia recente dell’apostolato dei laici, Lectio magistralis* tenutasi presso la Pontificia Università Gregoriana il 25.02.10 nell’ambito del corso KP0036 “Uomini e donne che aiutano il Vangelo. Laici corresponsabili nella Chiesa”, in [http://www.unigre.it/Prof/barlone/upload/uv\\_dispense/KPA036/PieNinot25mar10.pdf](http://www.unigre.it/Prof/barlone/upload/uv_dispense/KPA036/PieNinot25mar10.pdf)

<sup>5</sup> E. BIANCHI, *Come evangelizzare oggi*, Bose 1997, 47-48.

È stato stabilito nella secolarità lo specifico della identità del laico e della sua missione, ma è evidente che si tratta di una categoria dinamica. Da una parte, l'identità del laico si struttura anche in base alle provocazioni, alle richieste, alle caratteristiche che la cultura in cui vive. Dall'altra, il laico plasma il secolo, offrendo il suo servizio sacerdotale, profetico e regale nel senso già indicato<sup>6</sup>.

“L'evidenza di una simile constatazione può essere colta nel momento in cui si va ad esplorare una delle due dimensioni che la riflessione teologica attribuisce all'identità laicale, la secolarità. Al di là del conflitto interpretativo, ci si accorgerà come la comprensione di ciò che caratterizza la secolarità è proporzionale alla delineazione della laicità del credente, visto che la secolarità esprime una modalità di vivere e interpretare il progetto di Dio per l'umanità”<sup>7</sup>.

### III.c. *Conseguenze*

L'analisi e la ripresa delle due categorie di “testimonianza” e “secolarità” ci conducono a trarre delle conseguenze importanti per l'identità del laico.

1. Le sfide, i valori, le priorità della vita non possono essere definiti e stabiliti una volta per tutte: occorre saper discernere il quotidiano. Il laico quindi deve imparare ad abitare<sup>8</sup>, nella fede, la propria esistenza in ogni suo aspetto, in ogni sua precarietà, senza sfuggire o demandare.

2. Il laico deve imparare anche a saper mediare. Il suo compito non è solo quello di trovare il “consenso minimo”, ma cercare, senza mai accontentarsi o scoraggiarsi, il massimo bene, la massima realizzazione possibile del Regno.

3. Infine, il laico deve imparare a riconoscere la molteplicità delle figure, delle “tipologie” laicali e trovare la propria identità proprio nella molteplicità. Ciascun laico è indispensabile al tutto ma non è il tutto.

---

<sup>6</sup> “Si rafforza così l'indissolubile legame tra la fede e la vita, nella ricerca comune di individuare bene e in che modo l'incontro con il Dio di Gesù Cristo possa modificare e illuminare il senso delle nostre vite e con ciò gli ambiti dell'agire operoso”, P.E. DALLA ZUANNA, “Ripensare percorsi di spiritualità laicale”, in CEEP - Quaderni per il dialogo e la pace, *Il Concilio Vaticano II. Un'eredità per il futuro*, 3 (IX) 2012, 41-46.

<sup>7</sup> C. DOTOLÒ, “La vocazione del laico nella Chiesa oggi”, conferenza tenuta a Gaeta il 13 gennaio 2007, in [http://www.carmelodotolo.eu/identita\\_laico.pdf](http://www.carmelodotolo.eu/identita_laico.pdf)

<sup>8</sup> Relativamente all'“abitare” come stile, si invita alla lettura di: G. C. PAGAZZI, *Sentirsi a casa. Abitare il mondo da figli*, Bologna 2010.

### III.d. *L'importanza della formazione*

Appare del tutto evidente come sia necessaria (e talora urgente) una seria formazione per i laici<sup>9</sup>. Ma chiariamo subito un equivoco: la formazione dei laici non ha come obiettivo la conquista di “pezzi di carta”, di competenze fini a se stesse, di “posti di rilievo”. La formazione dei laici è uno strumento (e in quanto tale non è il fine) indispensabile per promuovere un laicato più competente e corresponsabile raggiungere quella meta che ci accomuna tutti, che è la vocazione alla santità (in uno stile di vita laicale).

Tale formazione pertanto deve essere integrale e orientata a superare ogni frattura tra fede e vita<sup>10</sup>. Se si parla di formazione integrale e di unità della persona, questo significa che ogni elemento della vita del laico è significativo e va vissuto in modo significativo. Tutti gli aspetti della quotidianità devono concorrere alla formazione integrale, in modo che niente di ciò che è umano ne venga escluso. I nostri percorsi formativi spesso non riescono ad essere significativi proprio perché rischiano di essere parziali e di occuparsi soltanto di alcuni aspetti. È invece indispensabile tenere conto della varietà di situazioni e realtà esistenti, per sostenere e accompagnare quel percorso di sintesi - faticoso ma essenziale - che ai laici in particolare spetta compiere.

La formazione ha come obiettivo:

- la crescita nella fede e nella conoscenza del messaggio cristiano,
- il senso di appartenenza alla Chiesa
- la capacità di leggere la propria esperienza nel mondo alla luce della Parola di Dio e della Chiesa.

Ne consegue che, relativamente ai contenuti, tre sono gli ambiti urgenti:

- la formazione teologica e spirituale (che sappia porre attenzione allo studio della Scrittura, alla Tradizione e al contesto ecclesiale attuale);
- la formazione culturale (capire la nostra storia e il nostro oggi);
- la formazione sociale e politica (in senso ampio e non partitico).

---

<sup>9</sup> Sul tema si possono consultare, tra gli altri: AA.VV., *Cammini di speranza. Formazione aperta alla creatività di Dio*, Milano 2011; M. BOVE, *Consigliare correggere consolare - Un percorso di formazione per preti, religiosi e laici*, Milano 2009; M. CARDINALI, *Pastori dinanzi all'emergenza educativa*. Per la formazione dei formatori, Roma 2011; A. CENCINI, *Formazione permanente: ci crediamo davvero?*, Bologna 2011; P. RICCI, *Formazione a portata di click - Comunicazione digitale e santificazione della mente*, Milano 2011.

<sup>10</sup> Sul rapporto fede-vita o fede-cultura, si indicano: M.P. GALLAGHER, *Fede e cultura*. Un rapporto cruciale e conflittuale, Cinisello Balsamo 1997; A. MATTEO, *Della fede dei laici. Il Cristianesimo di fronte alla mentalità postmoderna*, Soveria Mannelli (CZ) 2001; P. SEQUERI, G. VATTIMO, G. RUGGERI, *Interrogazioni sul Cristianesimo. Cosa possiamo ancora attenderci dal Vangelo?*, Roma - Fossano (CN) 2000.

Si tratta di favorire una fede adulta, matura, e che pertanto ha alla base una solida formazione dottrinale e spirituale. In un tempo nel quale sembra prevalere l'appoggiarsi ai sentimenti e alle emozioni (che è come il costruire la propria casa sulla sabbia, privandola di fondamenta adeguate), occorre invece suscitare la volontà di una fede adulta, solida, stabile e che pertanto ha bisogno di conoscenze oggettive (dottrinali, teologiche) e di un rapporto vivo (spiritualità, preghiera) perché il proprio agire (la vita) sia effettiva testimonianza e sequela a Cristo.

#### IV. Conclusione

A cinquant'anni di distanza rileggere *Lumen Gentium* ci permette di constatare i passi fatti, ma anche di verificare quanto è ancora da compiere, capire, interiorizzare.

*Lumen Gentium* ha lasciato in eredità al post-Concilio una visione della Chiesa in divenire, non immutabile nelle sue forme e configurazioni; essa si trasforma, cercando di individuare i modi migliori di essere in una storia umana che si trasforma a sua volta continuamente e in modo accelerato. La recezione deve quindi essere pensata e orientata nel suo sviluppo; devono essere rilevati e rilanciati gli snodi non riconosciuti, non accolti, non concretizzati, gli elementi dimenticati, le fioriture incomplete, i frutti che ancora mancano, come anche le sfide che nuovi contesti culturali e nuovi sviluppi sul piano antropologico e sociale pongono alla compagine ecclesiale<sup>11</sup>.

Fra pochi o molti anni i cristiani laici saranno “nuovi e un po' diversi” da come alcuni sono oggi, talora timorosi, ancora troppo spesso propensi alla delega alla gerarchia, di quando in quando orgogliosi nel loro isolamento, forse poco persuasi del compito che Dio ha affidato loro. Eppure, conviene ricordare il testo grandioso, senz'altro diretto particolarmente ai laici, della Lettera a Diogneto del secolo II, quando ricorda che

“i cristiani sono nel mondo ciò che l'anima è nel corpo. L'anima è diffusa in tutte le parti del corpo: anche i cristiani sono disseminati nelle città del mondo. L'anima abita nel corpo, ma non proviene dal corpo: anche i cristiani abitano nel mondo, ma non provengono dal mondo...” [...] “tanto alto è il posto che ad essi assegnò Dio, che per questo non è loro lecito abbandonarlo” (6,10).

“Non è lecito abbandonare”, quindi, anche se talora il processo di interiorizzazione delle indicazioni conciliari di *Lumen Gentium* ci appare ancora assai lungo.

---

<sup>11</sup> S. NOCETI, «Una Chiesa in divenire nella storia», in S. NOCETI - M. RONCONI, *Un popolo chiamato Chiesa*, San Paolo, Milano 2009, 54-69.

## **Appendice: omelia di Papa Francesco del 17 aprile 2013 in *Osservatore Romano* del 18 aprile**

Riportiamo una recente omelia di Papa Francesco in cui, seppur con stile diverso, vengono ripresi alcuni temi di *Lumen Gentium* analizzati in questo articolo.

“I primi cristiani avevano soltanto la forza del battesimo che dava loro questo coraggio apostolico, la forza dello Spirito, pur nelle persecuzioni. I primi cristiani hanno lasciato la casa, hanno portato con sé forse poche cose; non avevano sicurezza, ma andarono di luogo in luogo annunciando la Parola. Sono semplici fedeli, appena battezzati da un anno o poco più, forse. Ma avevano quel coraggio di andare ad annunciare. Io penso a noi, battezzati: se noi abbiamo questa forza e penso: ma noi, crediamo in questo? Che il battesimo basti, sia sufficiente per evangelizzare? Spesso la grazia del battesimo è un po' chiusa e noi siamo serrati nei nostri pensieri, nelle nostre cose. O a volte pensiamo: No, siamo cristiani: ho ricevuto il battesimo, ho fatto la cresima, la prima comunione, la carta d'identità è a posto. E adesso, dormi tranquillo: sei cristiano. Ma dov'è questa forza dello Spirito che ti porta avanti? Se annunciamo invece la Chiesa diventa una Chiesa Madre che genera figli, perché noi, figli della Chiesa, portiamo quello. Ma quando non lo facciamo, la Chiesa diventa non madre, ma la Chiesa-babysitter, che cura il bambino per farlo addormentare. È una Chiesa sopita. Pensiamo al nostro battesimo, alla responsabilità del nostro battesimo. [...] C'è una grande responsabilità per noi, i battezzati: annunciare Cristo, portare avanti la Chiesa, questa maternità feconda della Chiesa. Essere cristiano non è fare una carriera in uno studio per diventare un avvocato o un medico cristiano; no. Essere cristiano è un dono che ci fa andare avanti con la forza dello Spirito nell'annuncio di Gesù Cristo”.

# INTRODUZIONE A UNA NUOVA DISCIPLINA: LA “SOCIOLOGIA DELLA FEDE”

di FRANCESCO MANGANELLI

## 1. Introduzione

Un cultore delle scienze sociali e, in particolare, della sociologia della(e) religione(i), non può non sentirsi interpellato da affermazioni del tipo di quelle che seguono:

Il cristianesimo è da considerarsi «l'esperienza di un'interruzione, di un trauma che segna l'esodo dalla religione»<sup>1</sup>.

«Gesù è venuto a traghettare dal mondo della legge religiosa a quello della fede»<sup>2</sup>.

«Il cristianesimo fedele si delinea come l'autentica alternativa al cristianesimo religioso»<sup>3</sup>.

«Il cristianesimo è l'unica religione che ha eliminato il sacro»<sup>4</sup>.

«Mi sono domandato - ed è questo il vero problema - se il mondo è abbastanza desacralizzato per accogliere una simile purezza»<sup>5</sup>, cioè la “santità”.

Di fronte alle proposizioni di cui sopra, credo che diversi lettori, siano essi credenti o meno, restino piuttosto perplessi, così come del resto è accaduto, inizialmente, a me quando, essendo docente di sociologia nell'Istituto Superiore di Scienze Religiose “Giovanni Duns Scoto” di Nola, ho cominciato a dedicarmi con crescente interesse alla lettura di saggi di filosofia e di teologia. Ebbene, dato che in precedenza avevo seguito la consuetudine - piuttosto diffusa perfino in alcuni testi di sociologia della religione - di parlare di “fede religiosa” fino a far coincidere il significato dei due termini “fede” e “religione”, non mi ero reso conto che l'accettare pregiudizialmente detta “coincidenza” impediva la conoscenza delle cause di certi comportamenti e di particolari relazioni sociali che, per quanto poco frequenti, presentano degli aspetti che attribuiscono agli stessi una

**Francesco Manganelli**  
è  
docente di  
Sociologia

<sup>1</sup> R. MANCINI, *Il senso della fede*. Filosofia come ermeneutica, Assisi 1999, 133.

<sup>2</sup> A. MAGGI, «Le beatitudini», in <http://www.studibiblici.it/conferenze/Le%20Beatitudini.pdf>, 04/10/2011, 4.

<sup>3</sup> D. BONHOEFFER, rip. da R. MANCINI, *Il senso della fede*, cit., 134.

<sup>4</sup> U. GALIMBERTI, «Il senso del sacro», in [http://www.padrebergamaschi.com/Galimberti/senso\\_sacro.html](http://www.padrebergamaschi.com/Galimberti/senso_sacro.html), 17-09-2010.

<sup>5</sup> E. LÉVINAS, *Dal sacro al santo*. Cinque nuove letture talmudiche, Roma 1985.

specificità che consente di distinguerli da quelli che si verificano nell'ambito degli aderenti ad una religione.

Ebbene, di fronte alla distinzione, evidenziata da teologi e filosofi, tra la "religione" e la "fede" e dei conseguenti diversi stili di vita, in un articolo pubblicato di recente<sup>6</sup> sono giunto alla conclusione che essa può ben considerarsi come un principio euristico che consente di cogliere ed analizzare il modo di abitare il mondo conseguente dall'esperienza di fede, tenendo presente che quello generato dalla sola pratica religiosa è da tempo oggetto di studio da parte di diversi sociologi.

Con il presente saggio ho cercato di dare un fondamento a quella che era una semplice intuizione. Esso è stato realizzato soprattutto grazie allo studio di diversi testi dai quali ho riportato tutta una serie di argomentazioni che ho cercato di coordinare in modo da delineare quelle che potrebbero verosimilmente considerarsi le linee portanti della "sociologia della fede". Ovviamente, non ho potuto evitare alcune ripetizioni di contenuti già riportati nel precedente lavoro.

Dato il mio modo di procedere verso l'obiettivo prefissatomi, il lettore rileverà ben presto che l'elaborato è composto da una serie continua di espressioni riportate da vari Autori - dai quali ho attinto a piene mani: *ubi maior...* - e accompagnate da una meticolosa citazione delle fonti. Ebbene, sulla scia di Giovanni Papini che diceva che scrivere un libro è come fabbricare una casa con delle aperture che consentono di osservare l'esterno, il mio contributo è consistito essenzialmente nel tentativo di costruire la un nuovo "edificio" - quello della "sociologia della fede" - procurandomi presso "specialisti" ad alto livello, i vari elementi strutturali (pilastri, travi, mattoni e, perfino, intonaco) per poi *sistemarli* alla luce di un "progetto preliminare" finalizzato a creare un "ambiente" dal quale siano individuabili gli itinerari esistenziali specifici di coloro che adottano lo "stile" di vita generato dalla "fede". In fondo, se è vero che i muri e il tetto di detto edificio sono costruiti con materiali presi da altri "produttori", è altrettanto vero che una casa diventa abitabile soprattutto grazie alle porte, alle finestre ed al vuoto interno risultanti dal progetto del costruttore: essi consentono, rispettivamente, di entrare, affacciarsi e dimorare: «*Ritagliamo porte e finestre nelle pareti di una stanza: sono queste aperture che rendono utile la stanza*». (LAO-ZU, *Tao-Tê-Ching*, n. 11).

Da rilevare che gran parte degli studiosi consultati sono filosofi e teologi, il che potrebbe suscitare delle perplessità, visto che la prospettiva di questo scritto intende essere quella sociologica.

---

<sup>6</sup> F. MANGANELLI, «Introduzione alla lettura del pensiero di Christoph Theobald», in *Teologia e vita*, 6 (2012), 100.

Ebbene, in relazione alla filosofia, va tenuto presente che Benjamin Kidd, parlando della sociologia nell'undicesima edizione della *Encyclopaedia Britannica*, scrisse: «Si può dire, a rigor di termini, che, dal XVII secolo in poi, tutti i principali contributi della filosofia occidentale sono stati contributi alla scienza della società (sociologia)»<sup>7</sup>. Continuando sull'argomento, egli affermò che nel corso del tempo, i termini politica, scienza politica, economia sociale, filosofia sociale e scienza sociale sono stati seriamente proposti come sostitutivi della parola “sociologia”.

Riguardo alla teologia, va ricordato che il sociologo tedesco Franz-Xaver Kaufmann ha invitato ad un confronto rigoroso tra la sociologia e la teologia<sup>8</sup>. Un tale confronto non può non tener conto del fatto che, nel caso della teologia, dopo gli studi degli ultimi decenni - a cominciare da quelli di Karl Barth (1886-1968) e di Dietrich Bonhoeffer (1906-1945) - essa va distinguendo l'ambito della “fede” da quello della “religione”, il che, come ho accennato, non può non interessare l'analisi sociologica.

D'altro canto, va evidenziato che quest'ultima e le altre scienze umane contraccambiano i contributi ricevuti dalla filosofia e dalla teologia. È quanto scrive il teologo gesuita Christoph Theobald, considerato un pioniere della teologia dei nostri giorni:

Nella misura in cui le scienze umane, la psicanalisi e la sociologia, per esempio, analizzano le dinamiche più profonde e spesso inconscie dell'uomo, cercando altresì di trattarne le disfunzioni con diversi metodi di guarigione, esse ci rendono ancora più sensibili di fronte ai molteplici radicamenti della fede. E anche ai meccanismi che la fede rischia di occultare quando considera l'uomo come campo dell'azione di Dio<sup>9</sup>.

In questa prospettiva di “collaborazione” tra teologia e sociologia, tenendo ben presenti i caratteri specifici della “fede”, la “lunga notte” in cui non ci sarebbe stato molto posto per il sacro, come sostenne il sociologo Sabino Acquaviva nel suo celebre libro *L'eclissi del sacro nella società industriale*<sup>10</sup> (1961) - attaccato duramente dall'*Osservatore Romano*<sup>11</sup> -, quella “notte” potrebbe anche considerarsi come un'opportunità in grado di avviare una fase di transizione dalla “religione” alla “fede”. È quanto

---

<sup>7</sup> Voce *Sociology*, in *Encyclopaedia Britannica*. Rip. da A. INKLES, *Introduzione alla sociologia*, Bologna 1972, 42.

<sup>8</sup> F.-X. KAUFMANN, *Sociologia e teologia. Rapporti e conflitti*, Brescia 1974, 13.

<sup>9</sup> C. THEOBALD, *La Rivelazione*, EDB, Bologna 2006, 54.

<sup>10</sup> S. ACQUAVIVA, *L'eclissi del sacro nella società industriale*. Dissacrazione e secolarizzazione nella società industriale e postindustriale, Milano 1961.

<sup>11</sup> S. MAIEROTTI, «Intorno ad una ricerca di pseudosociologia religiosa», in *L'Osservatore Romano*, 22 aprile 1961, 3.

sostiene il già citato Christoph Theobald quando, parlando della «"fine" della religione» ovvero della «secolarizzazione» o del «disincanto del mondo», precisa che egli intende per «fine» «la chiusura di tutto un ciclo storico o di un'epoca che, una volta giunta a termine, lascia apparire qualcosa di "radicalmente nuovo", il che non esclude, ma al contrario implica, una certa sopravvivenza dell'"antico"»<sup>12</sup>.

Lo stesso Autore si chiede - ed è una domanda che non può non interpellare anche il sociologo - «se l'attuale impoverimento della Chiesa in Europa<sup>13</sup> non sia suscettibile di ricondurla verso il principio evangelico della sua esistenza e se l'*humus* culturale, che si è progressivamente formato attorno a essa e al suo interno, non rappresenti un terreno propizio a nuove presenze di vangelo nella società»<sup>14</sup>.

In fondo, come rileva Enzo Bianchi - fondatore e attuale priore della comunità monastica di Bose -

la secolarizzazione è stata certamente positiva per molti aspetti: ha aiutato la purificazione della pratica cristiana da aspetti magici e ritualistici; ha posto l'accento sulla responsabilità fattiva dell'uomo nella progettazione delle realtà terrene; ha denunciato l'immagine di un Dio troppo spesso ridotto a «tappabuchi», quale rimedio della deficienza umana, a *deus ex machina* che arriva e riesce là dove la naturale limitatezza impedisce all'uomo di giungere<sup>15</sup>.

Sempre sulla secolarizzazione, Theobald sostiene che «la modernità occidentale emergerà [...] soltanto quando oserà mettere in difficoltà una cristianità che progressivamente ha calato la novità del vangelo in forme "vecchie"»<sup>16</sup> ovvero - nella terminologia evangelica - ha messo «vino nuovo in otri vecchi» (*Mt 9,17*).

In parole ancora più espressive, la modernità è in grado di «recuperare» il vangelo nella stessa «struttura» di una vita «secolarizzata», in quanto è proprio nell'aver abbandonato «Dio all'*in-evidenza* e al silenzio» che sta l'apice della *fede* cristiana in Dio, «apice che resiste ad ogni riduzione in una mitologia fra le altre»<sup>17</sup>.

---

<sup>12</sup> C. THEOBALD, *Il cristianesimo come stile*. Un modo di fare teologia nella post-modernità, Bologna 2009, 617. (D'ora in poi: C. THEOBALD, *CCS*). Anche C. THEOBALD, *Trasmettere un Vangelo di libertà*, EDB, Bologna 2010, 83 s.; Id, *La Rivelazione*, cit., 156s.

<sup>13</sup> La Chiesa «è sottoposta a un processo di destrutturazione senza precedenti, soprattutto nei paesi dell'emisfero nord del nostro pianeta che sono i più coinvolti nella storia della modernità e della post-modernità». C. THEOBALD, *La Rivelazione*, cit., 165.

<sup>14</sup> C. THEOBALD, *CCS*, 907.

<sup>15</sup> E. BIANCHI, *Perché pregare, come pregare*, Cinisello Balsamo 2009, 93.

<sup>16</sup> C. THEOBALD, *CCS*, 112, 912.

<sup>17</sup> C. THEOBALD, *Trasmettere un Vangelo di libertà*, cit., 84.

In parole diverse, è plausibile chiedersi se l'esperienza della «"fine" della religione» non apra la possibilità di intendere il «silenzio» di Dio nel senso che, oggi, «insieme con il nostro globo, tutto è finalmente affidato a noi, e non soltanto alla nostra abilità ma anche alla nostra capacità etica di comunicare con l'altro e, soprattutto, al nostro desiderio di felicità»<sup>18</sup>. In fondo, il «silenzio» di Colui che si è totalmente consegnato alla nostra storia apre le porte ad «una sempre maggiore autonomia umana» ed allo «sviluppo autonomo delle nostre proposizioni di senso»<sup>19</sup>.

Intanto c'è da rilevare una certa sintonia tra le suddette posizioni della teologia e della filosofia e quella di due sociologi del dipartimento di *Religious Studies* dell'Università di Lancaster - Paul Heelas e Linda Woodhead<sup>20</sup> - i quali, distinguendo la religione dalla spiritualità, sostengono che la modalità «religiosa» di rapportarsi al sacro sta lentamente, ma inesorabilmente, cedendo il passo alla modalità «spirituale». Una tesi, questa, che dà un'ulteriore conferma della comparsa del concetto di spiritualità in sociologia: «Sono passati - scrive il sociologo Giuseppe Giordan nel 2011 - più di dieci anni da quando il concetto di spiritualità è stato introdotto fra le categorie che i sociologi della religione utilizzano per analizzare i cambiamenti in atto all'interno del campo religioso contemporaneo»<sup>21</sup>.

In relazione alla categoria della spiritualità, va rilevato che essa è stata inserita già da tempo nella ricerca psicologica, in modo particolare negli studi di Carl Gustav Jung (1875-1961) e di Roberto Assagioli (1888-1974), tutti e due discepoli di Freud, da cui si sono poi allontanati. Più recentemente, i due psicoterapeuti Richard Schaub e Bonney Gulino Schaub, dirigenti del New York Psychosynthesis Institute, dopo aver cercato una formazione psicoterapeutica che comprendesse anche la componente spirituale, vanno adesso analizzando - con la psicologia transpersonale - l'integrazione tra la personalità e la spiritualità<sup>22</sup>.

---

<sup>18</sup> C. THEOBALD, *CCS*, 620s. Cf anche C. THEOBALD, *Trasmettere un Vangelo di libertà*, cit., 86.

<sup>19</sup> C. THEOBALD, *La Rivelazione*, cit., 46, 68. «Non possiamo essere onesti senza riconoscere che dobbiamo vivere nel mondo *etsi deus non daretur* [...]. Dio stesso ci obbliga a questo riconoscimento. Così il nostro diventare adulti ci conduce a riconoscere in modo più veritiero la nostra condizione davanti a Dio. Dio ci dà a conoscere che dobbiamo vivere come uomini capaci di far fronte alla vita senza Dio. Il Dio che è con noi è il Dio che ci abbandona! Il Dio che ci fa vivere nel mondo senza l'ipotesi di lavoro Dio, è il Dio davanti al quale permanentemente stiamo». D. BONHOEFFER, *Resistenza e resa*, Milano 1988, 440.

<sup>20</sup> P. HEELAS, L. WOODHEAD, *The Spiritual Revolution. Why Religion is Giving Way to Spirituality*. Oxford 2005.

<sup>21</sup> G. GIORDAN, «La spiritualità come nuovo paradigma in sociologia della religione», in <http://revistas.ucg.br/index.php/caminhos/article/viewFile/1978/1240>, 24-08-2012.

<sup>22</sup> R. SCHAUB & B. GULINO SCHAUB, *Il metodo Dante*. Per superare ansia, frustrazione e paure e ritrovare la «diritta via», Milano 2004.

È molto interessante che tutto ciò si renda possibile proprio oggi quando «la Chiesa, divenuta nelle nostre regioni una minoranza senescente, è portata sia a ritirarsi nel proprio spazio comunitario, sia a disperare della propria capacità di influire sulle grandi sfide della società, considerando la sempre maggior fatica nel farsi ascoltare nello spazio pubblico»<sup>23</sup>.

A questo punto, vediamo in che cosa la fede è considerata “diversa” dalla religione.

## 2. La religione e la fede

In generale, con il termine “religione” si indica un sistema integrato di valori, credenze, riti, modi di vivere e, soprattutto, istituzioni attraverso i quali gli uomini orientano la propria vita verso ciò che è visto come “sacro”. Più precisamente, da un punto di vista *fenomenologico-religioso*, il termine “religione” è strettamente collegato appunto alla nozione di “sacro”:

Secondo Nathan Söderblom, Rudolf Otto e Mircea Eliade, la religione è per l'uomo la percezione di un “totalmente Altro”; ciò ha come conseguenza un'esperienza del sacro che a sua volta dà luogo a un comportamento *sui generis* [...]. La religione elabora una spiegazione del destino umano (Geo Widengren) e conduce a un comportamento che attraverso miti, riti e simboli attualizza l'esperienza del sacro<sup>24</sup>.

Da un punto di vista *antropologico-religioso*, la “religione” corrisponde, invece, al suo modo peculiare di manifestarsi nella cultura: «Le concezioni religiose si esprimono in simboli, in miti, in forme rituali e rappresentazioni artistiche che formano sistemi generali di orientamento del pensiero e di spiegazione del mondo, di valori ideali e di modelli di riferimento»<sup>25</sup>.

Tra le varie forme religiose s'inserisce, di solito, il “cristianesimo” praticato dai seguaci di Gesù il Nazareno. Sennonché, la riflessione teologica (e anche filosofica) va evidenziando sempre più che «la proposta di Gesù non può essere inserita nelle strutture tradizionali regolate dalla Legge, ma va inserita nella categoria della fede»<sup>26</sup>. A tal proposito, Papa Francesco, nel corso dell'incontro del 17 giugno 2013 con i fedeli della

<sup>23</sup> C. THEOBALD, *CCS*, 142s.

<sup>24</sup> J. RIES, *Le origini delle religioni*. Milano 1992, 7-23.

<sup>25</sup> E. COMBA, *Antropologia delle religioni*. Un'introduzione, Bari 2008, 3.

<sup>26</sup> Cfr A. MAGGI, «Il vero messaggio di Gesù», in <http://www.youtube.com/watch?v=ruLTbbSfNfc>, 9-9-2012.

diocesi di Roma, rifacendosi a san Paolo, ha affermato: «non siete più sotto la legge, ma sotto la Grazia. Siamo liberi per questo, non siamo più schiavi della legge perché Gesù Cristo ci ha liberato»<sup>27</sup>.

In ogni modo la fede, secondo Christoph Theobald, si manifesta a diversi livelli. C'è, infatti, prima di tutto «un “credere” elementare, indispensabile per vivere»<sup>28</sup>.

Questa fede elementare «concede fiducia alla vita e scommette che essa meriti di essere vissuta, perché mantiene la sua promessa, senza tuttavia saper dire in che cosa consiste tale promessa»<sup>29</sup>. In questa prospettiva, è significativo il seguente passo della *Gaudium et spes*: «Si può pensare legittimamente che il futuro dell'umanità sia riposto nelle mani di coloro che sono capaci di trasmettere alle generazioni di domani ragioni di vita e di speranza»<sup>30</sup>. Su questo livello la fede si manifesta come credito accordato alle «*energie interiori* che permettono agli esseri umani di dare forma al loro vivere insieme»<sup>31</sup> e, dunque, «alla vita tutta intera» cioè come riconciliazione della persona «con il semplice fatto di esistere»: senza la “fiducia” nella vita «un'esistenza umana degna di questo nome è impensabile»<sup>32</sup>.

Per realizzare tale esistenza è necessario che la fiducia nella vita sfoci su un altro livello, quello della fiducia in altri soggetti umani. Invero, l'essere umano, a differenza degli animali che diventano molto velocemente capaci di vivere, presenta una «vulnerabilità fondamentale» che «soltanto la fiducia consente di gestire [...]: grazie alle sue relazioni parentali [l'uomo] deve imparare ad entrare in relazione con gli altri esseri umani». Egli

non diventa soggetto se non dando fiducia innanzitutto ai suoi genitori e al suo contesto culturale, essendo già quest'ultimo il frutto della creatività che non sarebbe stata possibile senza fiducia originale nella vita. Questa attitudine fondamentale non costituisce solamente l'uomo in quanto soggetto, ma istituisce anche, e nello stesso tempo, la vita

---

<sup>27</sup> FRANCESCO, «Rivoluzionari della grazia», in *L'Osservatore Romano*, 19 giugno 2013, 8.

<sup>28</sup> C. THEOBALD, *CCS*, 149.

<sup>29</sup> C. THEOBALD, *Trasmettere un Vangelo di libertà*, cit., 13.

<sup>30</sup> CONCILIO VATICANO II, Costituzione pastorale *Gaudium et spes*, 31: AAS 58 (1966) 1050.

<sup>31</sup> C. THEOBALD, *Trasmettere un Vangelo di libertà*, cit., 25. «Per una parte non trascurabile, sta proprio qui il principale problema delle nostre periferie: la mancanza di “traghettoni” capaci di suscitare la fede nella vita, con il loro modo di essere, la loro competenza sociale, ecc.». *I.c.*

<sup>32</sup> C. THEOBALD, *CCS*, 908; cfr C. THEOBALD, *Trasmettere un Vangelo di libertà*, cit., 12.

in società [...]. Credenza e credito sono dunque atti fondamentali di ogni esistenza umana in via di umanizzazione. Si supera una “soglia” quando la paura cede il passo alla fiducia e al coraggio di essere<sup>33</sup>.

Invero, «“far credito”, “provare l’affidabilità”, “fidarsi di qualcuno” sono tutte cose necessarie nel mondo finanziario ed economico come nelle relazioni più intime, e non unicamente nella sfera religiosa. *L’insieme* dei nostri scambi, ossia tutta la nostra vita sociale, è fondata su una fiducia inaugurale o iniziale»<sup>34</sup>.

Ebbene, come in tanti ambiti della vita ci *affidiamo*, cioè accordiamo credito “a coloro che ci stanno di fronte” ovvero ad altre persone che conoscono le cose meglio di noi - «abbiamo fiducia nell’architetto che costruisce la nostra casa, nel farmacista che ci offre il medicamento per la guarigione, nell’avvocato che ci difende in tribunale» -, allo stesso modo, ad un livello ancora più complesso, *può* manifestarsi il «bisogno di qualcuno che sia affidabile ed esperto nelle cose di Dio»<sup>35</sup>. In questo caso, «avere fede è *credere in* Qualcuno cui ci si affida con l’intera vita, è aderire a una vita vera, è appassionarsi e seguire l’attrazione di Chi ci invita»<sup>36</sup>, il che porta a concentrarsi sul tipo di relazione che Colui nel quale si ha fede intrattiene con coloro che incontra sul suo cammino<sup>37</sup>.

Nel caso in cui “Colui nel quale si ha fede” è Gesù il Nazareno, ci si trova di fronte alla “fede cristiana”<sup>38</sup>. Questa “fede” ha delle peculiarità tali da distinguerla dalla “religione” cristiana: «la trasmissione del vangelo non è affatto un indottrinamento o una proposta di un’ideologia religiosa fra le altre»<sup>39</sup>. Su questo piano, «la fede è la risposta a una Parola che interpella personalmente, a un Tu che ci chiama per nome»<sup>40</sup>. Un Tu che dice: «tu puoi se vuoi», il che apre la possibilità di superare la confusione tra la “forma morale” della coscienza - che si manifesta nella propensione ad aprire le proprie orecchie al rumoroso «tu devi» - e la “forma spirituale” - che si manifesta nel sentire la voce tenue del «tu puoi»<sup>41</sup>. L’adozione da parte del “fedele”, di questa “prospettiva di Dio”, gli fa intravedere che il «tu puoi»

<sup>33</sup> C. THEOBALD, *La Rivelazione*, cit., 60s.

<sup>34</sup> C. THEOBALD, *Trasmettere un Vangelo di libertà*, cit., 16

<sup>35</sup> FRANCESCO, Lettera enciclica *Lumen fidei*, Città del Vaticano 2013, n. 18.

<sup>36</sup> R. MANCINI, *Il senso della fede*, cit., 150.

<sup>37</sup> Cfr C. THEOBALD, «Il cristianesimo come stile. Fare teologia nella postmodernità», in *Teologia*, 32 (2007), 284.

<sup>38</sup> «La fede cristiana è centrata in Cristo». FRANCESCO, *Lumen fidei*, cit., n. 15.

<sup>39</sup> C. THEOBALD, *Trasmettere un Vangelo di libertà*, cit., 21.

<sup>40</sup> FRANCESCO, *Lumen fidei*, cit., n. 8.

<sup>41</sup> Cfr C. THEOBALD, *Trasmettere un Vangelo di libertà*, cit., 47.

va inteso come possibilità di accesso da se stesso a ciò che Dio è in se stesso<sup>42</sup>: «assolutamente dimentico di sé e autenticamente libero, disponibile e pronto all'ammirazione dell'imprevedibile sbocciare di una gemma di rosa, di un sorriso di bimbo, della tenerezza di Dio. A cuore aperto»<sup>43</sup>. In parole diverse, «il vangelo vuol rendere possibile [nell'uomo] la fede nella bontà innata della vita e suscitare così il coraggio di affrontare l'avventura unica della sua esistenza»<sup>44</sup>. «Non si capirà mai il cristianesimo, tutta la novità del Vangelo [...], se non si dà alla vita un carattere sacro»<sup>45</sup>.

Su questo piano - analogamente al livello elementare che accorda credito alla vita pur non sapendo in cosa consistono le sue promesse -, la "fede" nel Dio che «non ha che una sola "cosa" da dirci - se stesso», si manifesta come abbandono «a lui, senza condizioni, senza garanzie»<sup>46</sup>.

A questo punto, dovremmo mostrare ciò che distingue il cristianesimo "fedele" dal cristianesimo "religioso". Ma per rendere più chiara detta distinzione, è opportuno evidenziare che colui al quale si accorda credito ovvero nel quale si ha fede può essere considerato a pieno titolo una «esemplarità», nel senso esplicitato da Guido Cusinato sulla scia di Max Scheler.

### 3. La fede e l'esemplarità

Le «esemplarità» sono rappresentate da quelle persone - il santo, il maestro, il genio, l'eroe, ecc. - che hanno «inaugurato nuovi orizzonti»<sup>47</sup>, ossia hanno aperto - rispetto alla tradizione, all'ordinario, al quotidiano - un ulteriore cammino, avendolo già compiuto sciogliendo nodi e superando grossi ostacoli. È in tale compimento che risiede la loro forza<sup>48</sup>.

Nella terminologia teologica di Christoph Theobald, le «esemplarità» rinviano a quei soggetti che «si reggono in se stessi»<sup>49</sup>. Essi, essendo dotati di «forza d'animo, larghezza di vedute, altezza di prospettiva e profondità del sentire» e «vivendo ben immersi nelle nostre società»<sup>50</sup>, contribuiscono alla permanenza di una rete di legami parentali e sociali, per cui sono da

<sup>42</sup> Cfr C. THEOBALD, *La Rivelazione*, cit., 171.

<sup>43</sup> E. POUSSET, *La vie dans la foi et la liberté*. Essai sur les Exercices spirituels de St Ignace de Loyola, Paris 1971, 20.

<sup>44</sup> C. THEOBALD, *Trasmettere un Vangelo di libertà*, cit., 21.

<sup>45</sup> M. ZUNDEL, *Vita, morte, risurrezione*, Vicenza 2003, 110s.

<sup>46</sup> C. THEOBALD, *Trasmettere un Vangelo di libertà*, cit., 49.

<sup>47</sup> G. CUSINATO, «Le domande dell'antropologia filosofica», in <http://mondodomani.org/dialegesthai/gcu03.htm>, 21-10-2012, § 3.

<sup>48</sup> Cfr M. SCHELER, *La formazione dell'uomo*, Milano 2009, 71.

<sup>49</sup> Cfr C. THEOBALD, *La Rivelazione*, cit., 114.

<sup>50</sup> *Ibid.*, 139.

considerarsi un «autentico baluardo contro ogni destrutturazione dei nostri tessuti umani»<sup>51</sup>. In un certo senso, si tratta di «persone raggianti grazie alla loro sola presenza in quanto in esse pensieri, parole e atti concordano assolutamente in una sorta di semplicità di coscienza»<sup>52</sup>.

Un'esemplarità è, dunque, una sorta di “pioniere” che «è in grado d'esperire valori nuovi e, nella misura in cui ne diventa il rappresentante, può svolgere una funzione innovativa d'orientamento nei confronti di altre persone»<sup>53</sup>, liberandole da quel che si sono messe o le hanno messo addosso<sup>54</sup>. «Qualcuno viene afferrato da una esemplarità quando sente di potersi sviluppare o addirittura rinascere “dentro” lo spazio conquistato da un particolare modo di vivere, da un gesto, da un'espressione o da un'opera d'arte. Quando trova nell'esemplarità quello spazio ulteriore che in lui si era bloccato»<sup>55</sup>.

Invero, secondo Max Scheler «la più grande forza di trasformazione nel processo di costituzione dell'identità della persona è l'“esemplarità” dell'altro [...]. [Questa] «non impone qualcosa, piuttosto *accende e ridesta*, suscitando dal di dentro una risposta innovativa»<sup>56</sup>. La persona esemplare, infatti, non richiede imitazione - come nel caso del “modello” - o cieca sottomissione: è piuttosto un precursore che, «con il semplice fatto di esistere e di essere oltre quegli ostacoli che paralizzano il seguace, trasmette il balzo in avanti necessario a superarli»<sup>57</sup>. In un certo senso, l'esemplarità può essere metaforicamente rappresentata dal «traghettatore» che consente il passaggio all'altra «riva»<sup>58</sup>.

In ogni modo, per lasciarsi “traghettare” è necessario che si “accordi credito” all'“esemplarità” ovvero che ci sia un “atto di fede” in essa:

La sequela dell'esemplarità [non *se-duce* ma] *con-duce* nel momento critico del salto necessario a trascendere la propria dimensione egolo-

<sup>51</sup> *Ibid.*, 121.

<sup>52</sup> *Ibid.*, 125.

<sup>53</sup> G. CUSINATO, *La Totalità Incompiuta*. Antropologia filosofica e ontologia della persona, Milano 2008, 277.

<sup>54</sup> Cf A. PAOLI, *La pazienza del nulla*, Milano 2012, 37.

<sup>55</sup> G. CUSINATO, «Le domande dell'antropologia filosofica», cit., § 3.

<sup>56</sup> G. CUSINATO, «Max Scheler: vita, opera, biografia, pensiero», in <http://tras-formazioni.blogspot.it/2012/01/max-scheler-vita-opera-biografia.-html>, 30-11-2010.

<sup>57</sup> *Ibid.*, § 3. «Chi non si ricorda di aver *inteso* una parola decisiva da un altro o di aver *colto* nel suo sguardo benevolo la possibilità di fare, da se stesso, il passo?». C. THEOBALD, *La Rivelazione*, cit., 62.

<sup>58</sup> Cf C. THEOBALD, «*Dei Verbum* dopo quarant'anni. La rivelazione cristiana», in *Il Regno-Attualità*, 22/2004, 787.

gica, quello in cui si abbandona tutto per guadagnare tutto. In questo salto nel vuoto, è effettivamente presupposto un atto di fede: per non rimanere paralizzati dalla paura di saltare occorre farsi prendere per mano e credere che l'esemplarità sia capace di sorreggerci, evitandoci la caduta<sup>59</sup>.

Pertanto, l'esemplarità opera in noi non come se fossimo nulla. Essa non è l'architetto che dice agli operai in che modo costruire la casa, quasi fossero agenti "addormentati". Il suo operare non è imposizione ma sostiene lo sforzo della libertà umana aiutandola a portare a compimento ciò di cui sente di aver bisogno.

Essa dà, infatti, qualcosa di più importante: la forza e le condizioni per realizzarlo<sup>60</sup>. Si ha, così, un'uscita dal "tunnel" dell'egocentrismo, una sorta di "ri-nascita" attraverso l'alterità che scuote la persona e la espone alla necessità di prendere posizione attivamente e in maniera personale attraverso la sua sola presenza<sup>61</sup>.

Aver fede in un'esemplarità è, allora, «una sorta di conoscenza per intimità»<sup>62</sup>.

#### 4. Dal cristianesimo "religioso" al cristianesimo "fedele"

Abbiamo accennato che, nel cristianesimo, la fede si manifesta come «credito accordato» a Gesù il Nazareno. Nell'*Instrumentum laboris* dei vescovi cattolici è, infatti, scritto che «la fede cristiana è un incontro reale, una relazione con Gesù Cristo [...]. L'obiettivo di ogni evangelizzazione è la realizzazione di questo incontro, allo stesso tempo intimo e personale, pubblico e comunitario»<sup>63</sup>.

Alla luce di questa definizione del cristianesimo, il filosofo Roberto Mancini considera un paradosso essenziale il fatto che esso «si è stori-

---

<sup>59</sup> G. CUSINATO, «L'atto come cellula della persona», in <http://mondodomani.org/dialegesthai/gcu02.htm>, § 1, 12-06-2012. Su questa modalità della fede, è significativo il seguente passo del Vangelo di Matteo: «Pietro gli disse: "Signore, se sei tu, comanda che io venga da te sulle acque". Ed egli disse: "Vieni!". Pietro, scendendo dalla barca, si mise a camminare sulle acque e andò verso Gesù. Ma per la violenza del vento, s'impaurì e, cominciando ad affondare, gridò: "Signore, salvami!". E subito Gesù stese la mano, lo afferrò e gli disse: "Uomo di poca fede, perché hai dubitato?"». (*Mt* 14,28-31).

<sup>60</sup> Cfr G. CUSINATO, *La totalità incompiuta*, cit., 315.

<sup>61</sup> Cfr G. PEZZANO, «Il paradigma dell'antropologia filosofica tra immunità e apertura al mondo», in <http://mondodomani.org/dialegesthai/gpe01.htm#nota50>, 10-06-2012, § 4.

<sup>62</sup> R. MANCINI, *Il senso della fede*, cit., 33.

<sup>63</sup> SINODO DEI VESCOVI, *Instrumentum laboris*. La nuova evangelizzazione per la trasmissione della fede cristiana, Città del Vaticano 2012, n. 18.

camente presentato come religione eppure, per essere se stesso, non può vivere come religione», in quanto è da considerarsi piuttosto come una sorta di «trauma che segna l'esodo dalla religione»<sup>64</sup>.

Dal canto suo, Carlo Maria Martini ha sostenuto che «né il clero né il Diritto ecclesiale possono sostituirsi all'interiorità dell'uomo. Tutte le regole esterne, le leggi, i dogmi ci sono dati per chiarire la voce interna e per il discernimento degli spiriti»<sup>65</sup>, il che comporta che «riti e celebrazioni sono giustificabili solo quando esprimono e coronano un impegno di vita, una realtà vissuta, non quando si sostituiscono a questi!»<sup>66</sup>. Nell'ottica della fede, «le istituzioni, i riti, le preghiere, tutto questo non sarà che una formidabile impostura o un'immensa illusione, se l'uomo non è stato riconosciuto come uomo» cioè come «quel regno misterioso davanti al quale Gesù si inginocchierà alla lavanda dei piedi»<sup>67</sup>.

Invero, «se nella religione il credente è colui che obbedisce a Dio osservando la sua Legge, nella fede il credente è colui che assomiglia al Padre praticando l'amore»<sup>68</sup>: «*Se la giustificazione viene dalla legge, Cristo è morto invano*» (Gal 2,21); «*Non avete più nulla a che fare con Cristo voi che cercate la giustificazione nella legge; siete decaduti dalla grazia*» (Gal 5,4; cf 5,18; Rm 3,20.28; 8,3).

Più precisamente, secondo san Paolo «la legge è pedagogo a Cristo, e quindi ha una sua funzione provvisoria»<sup>69</sup>. «Il Cristo è lui stesso la "fine della legge" (Rm 10,4) poiché inaugura il tempo messianico dello Spirito»<sup>70</sup>. Pertanto, è verosimile sostenere che «Gesù porta il terremoto [...]. Cadono le vecchie strutture per liberare gli uomini»<sup>71</sup>.

Ed ecco alcuni aspetti significativi di detta liberazione.

---

<sup>64</sup> R. MANCINI, *Il senso della fede*, cit., 131, 133.

<sup>65</sup> C. M. MARTINI, Intervista di G. Sporschill SJ e F. Radice Fossati Confalonieri, 8 agosto 2012, in [http://www.corriere.it/cronache/12\\_settembre\\_02/le-parole-ultima-intervista\\_cdb2993e-f50b-11e1-9f30-3ee01883d8dd.shtml](http://www.corriere.it/cronache/12_settembre_02/le-parole-ultima-intervista_cdb2993e-f50b-11e1-9f30-3ee01883d8dd.shtml), 2-09-2012. «L'ingerenza spirituale nella vita personale non è possibile». FRANCESCO, «Intervista a Papa Francesco», *La Civiltà cattolica*, 2013 III 449-477, 3918 (19 settembre 2013), 464.

<sup>66</sup> A. MAGGI, «Dio ha messo l'eterno nel cuore dell'uomo», in <http://www.studibiblici.it/appunti/Dio%20ha%20messo%20l'eterno%20nel%20cuore%20dell'uomo.pdf>, 19, 12-10-2012.

<sup>67</sup> M. ZUNDEL, *o.c.*, 15.

<sup>68</sup> A. MAGGI, «In dialogo con i non credenti - per le strade e nei crocicchi -», in <http://www.studibiblici.it/appunti/In%20dialogo%20con%20i%20non%20credenti.pdf>, 1, 10-10-2012.

<sup>69</sup> A. PAOLI, *o.c.*, 79.

<sup>70</sup> C. THEOBALD, *La Rivelazione*, cit., 218.

<sup>71</sup> A. MAGGI, «La bestemmia del Figlio di Dio», in <http://www.studibiblici.it/appunti/La%20bestemmia%20del%20figlio%20di%20Dio.pdf>, 11, 10-10-2012.

#### 4.1 Il superamento del sacro

In una nota del *Trattato di storia delle religioni*, Mircea Eliade evidenzia la possibilità di considerare - nella prospettiva del Cristianesimo - le ierofanie pre-cristiche come «prefigurazioni dell'Incarnazione»<sup>72</sup>. In effetti, come rileva il filosofo e psicanalista Umberto Galimberti, «la desacralizzazione è avvenuta quando Dio si è fatto uomo. Il cristianesimo è l'unica religione che ha eliminato il sacro»<sup>73</sup>; eliminazione che, a leggere i Vangeli, riguarda sia l'ambito *spaziale*:

“È giunto il momento in cui né su questo monte, né in Gerusalemme adorerete il Padre [...]. Dio è spirito, e quelli che lo adorano devono adorarlo in spirito e verità”. (Gv 4,21.24).

“Il Dio che ha fatto il mondo e tutto ciò che contiene, che è signore del cielo e della terra, non dimora in templi costruiti dalle mani dell'uomo”. (At 17,24);

sia l'ambito *temporale*:

“Il sabato è stato fatto per l'uomo e non l'uomo per il sabato!”. (Mc 2,27).

«Il Padre mio opera sempre e anch'io opero». (Gv 5,17).

“Io sono con voi tutti i giorni”. (Mt 28,20).

Su questo punto, il teologo Christoph Theobald scrive:

Ecco la trasformazione resa possibile, grazie al lavoro del “Verbo fatto carne” (Gv, 1,14), nella carne umana. “Sapendo quello che c'è in ogni uomo” (82,25), egli rende possibile un discernimento o “giudizio” (*krisis*) in colui che incontra, come anche in ogni lettore, permettendogli di attraversare progressivamente tutti i malintesi... fino all'ultimo impedimento che è quello del tempo e della religione<sup>74</sup>.

In questa prospettiva, si presenta molto significativo quanto scrive Papa Francesco a proposito della fede di Abramo che «non vede Dio, ma sente la sua voce»: «In questo modo la fede assume un carattere personale. Dio risulta così non il Dio di un luogo, e neanche il Dio legato a un tempo sacro specifico, ma il Dio di una persona, il Dio appunto di Abramo, Isacco e Giacobbe, capace di entrare in contatto con l'uomo e di stabilire con lui un'alleanza»<sup>75</sup>.

<sup>72</sup> M. ELIADE, *Trattato di storia delle religioni*, Torino 1976, nota n. 38.

<sup>73</sup> U. GALIMBERTI, «Il senso del sacro», cit.

<sup>74</sup> C. THEOBALD, *La Rivelazione*, cit., 88.

<sup>75</sup> FRANCESCO, *Lumen fidei*, cit., n. 8.

In altri termini, nel caso di Gesù, questi annuncia un cambio radicale: «se il dio della religione necessita di un tempio e di un culto, il Padre, per esser tale, ha bisogno di figli che gli assomiglino»<sup>76</sup>. Vale a dire che, diversamente dalla religione che «tende a stabilire una dimora intangibile del sacro e dei suoi fedeli, custodendo e perpetuando una stessa visione, un modo di pensare e di esistere»<sup>77</sup>, la fede, essendo il credito accordato alla figura di Gesù ed inducendo alla ricerca della “Via, della Verità e della Vita” da lui annunciate, non può che superare i confini del “sacro” e, di conseguenza, la sua antinomia rispetto al “profano”. Nella visione dei vangeli, infatti, è la realtà umana che «si fa santuario di Dio che sacralizza così ogni uomo e lo converte nella manifestazione tangibile della divinità»<sup>78</sup>:

*Se uno mi ama, osserverà la mia parola e il Padre mio lo amerà e noi verremo a lui e prenderemo dimora presso di lui. (Gv 14,23);  
Il regno di Dio è in mezzo a voi! [dentro di voi]. (Lc 17,21);  
Se qualcuno ascolta la mia voce e mi apre la porta, io verrò da lui, cenerò con lui ed egli con me. (Ap 3, 20).*

Pertanto, «nessuno vi condanni più in fatto di cibo o di bevanda, o riguardo a feste, a noviluni e a sabati: tutte cose queste che sono ombra delle future; ma la realtà invece è Cristo!» (Ef 2,16-17).

In altri termini, a differenza del “modo di fare religioso” che procede «dicendo, rappresentando, celebrando ed esibendo ciò che in realtà non riesce a vivere», quello della “fede cristiana in atto” «impara a sostituire l’ostentazione separatrice con l’umile pratica della compagnia discreta, del dialogo impegnato a costruire la giustizia, dell’ospitalità incondizionata»<sup>79</sup>.

A ben vedere, qui ci troviamo di fronte ad un vero e proprio “paradosso” del Vangelo: «non esiste vita comune senza ricorso a una “legge comune”; ma la vita nello Spirito poggia su una “fede” senza garanzia»<sup>80</sup>,

---

<sup>76</sup> A. MAGGI, «Legge o bene dell’uomo: il ripudio, l’adulterio», in <http://www.studibiblici.it/appunti/Legge%20o%20bene%20dell'uomo.pdf>, 10-10-2012, 19-20.

<sup>77</sup> R. MANCINI, *Il senso della fede*, cit., 131.

<sup>78</sup> A. MAGGI, «Vi guiderà alla Verità tutta intera», in <http://www.studibiblici.it/appunti/Vi%20guidera%20alla%20verita%20tutta%20intera.pdf>, 10-10-2012, 11. Con la “lavanda dei piedi” «il santuario non è più una montagna, non è più un’altura, non è più un tempio di pietra, un tabernacolo di metallo prezioso. Il santuario della divinità è l’uomo!». M. ZUNDEL, *o.c.*, 102.

<sup>79</sup> R. MANCINI, *Il senso della fede*, cit., 138.

<sup>80</sup> *Ibid.*, 54.

il che comporta che il fedele è invitato a «prendere il largo» (*Lc* 5,4) ovvero ad «uscire dal recinto» (cf *Gv* 10,1-4) o «dall'accampamento» (cf *Eb* 13,13). Ne consegue che la *regola di vita* ovvero i *paletti* fissati dalla religione, perdono «la loro ragion d'essere quando una persona scopre che la vita religiosa lo immerge nella più comune umanità, per vivervi giorno per giorno ciò che è opportuno»<sup>81</sup>. Il “fedele”, per essere “veramente libero” (cf *Gal* 5,1) è, dunque, indotto «ad abbandonare il porto della sicurezza» della Legge e ad “affidarsi all'energia discreta ma reale dello Spirito di Dio *in lui*”<sup>82</sup>, per “vivere, giorno per giorno e sempre più, a partire dai «frutti» di detto Spirito: «amore, gioia, pace, pazienza, benevolenza, bontà, fedeltà, mitezza, dominio di sé» (*Gal* 5,22-24), contro i quali «non c'è legge» (*Ibid.*, 5,25). «Il regno di Dio infatti non è questione di cibo o di bevanda, ma è giustizia, pace e gioia nello Spirito Santo» (*Rm* 14,17).

In questo contesto l'“intimità con Dio” «non si deve cercare in un altrove sacrale o celeste: essa si rivela come mistero della storia»<sup>83</sup>, il che induce, in un certo senso, ad integrare l'“opera di Dio in sei giorni” - l'*hexameron* - nella prospettiva più ampia dell'“opera in sette giorni” - l'*heptameron* - «lasciando che il riposo sabbatico risani il nostro modo di essere e di abitare il mondo». In tal modo, si fa spazio «a un “lavoro” del tutto nuovo, quello di dare senso alla vita»<sup>84</sup>.

Va anche tenuto presente che nei Vangeli (cf *Mt* 5,23s.) si afferma anche la «priorità della riconciliazione con il proprio simile rispetto ad un atto cultuale oblativo nei confronti di Dio»<sup>85</sup>. Inoltre, il Nazareno cambia radicalmente anche il principio posto a base della “purificazione”. Questa va fatta non più limitandosi al rito dell'abluzione sulla superficie esterna delle cose e della persona, bensì donando ciò che sta dentro: in tal modo tutto è purificato. (cf *Lc* 11,38-41).

Va, infine, tenuto presente che la realtà umana è strettamente connessa con la storia umana. In relazione a questa, ecco quanto ha affermato il card. Gianfranco Ravasi nel corso degli esercizi spirituali tenuti per il

<sup>81</sup> C. THEOBALD, *Trasmettere un Vangelo di libertà*, cit., 54.

<sup>82</sup> Cfr *Ibid.*, 54-55. «La coscienza è il nucleo più segreto e il sacrario dell'uomo, dove egli si trova solo con Dio, la cui voce suona nell'intimità propria». CONCILIO VATICANO II, Costituzione pastorale *Gaudium et spes*, cit. 16: AAS 58 (1966) 1037.

<sup>83</sup> C. THEOBALD, *Trasmettere un Vangelo di libertà*, cit., 92. Su questo punto, Theobald rinvia al celebre assioma di Karl Rahner: «La Trinità che si manifesta nell'economia della salvezza è la Trinità immanente, e reciprocamente». K. RAHNER, *Dieu Trinité. Fondament transcendant de l'histoire du salut*, Paris 1999, 29.

<sup>84</sup> C. THEOBALD, *Trasmettere un Vangelo di libertà*, cit., 101, 112.

<sup>85</sup> E. BORGHI, *Laicità e libertà*. Dalla Bibbia alla vita quotidiana, Milano 2013, 30.

clero nella cappella *Redemptoris Mater* in Vaticano, il 19 febbraio 2013: «La storia è e deve essere sempre il luogo da noi amato per incontrare il nostro Signore, il nostro Dio.

Anche se è un terreno scandaloso, anche se è un terreno nel quale spesso noi vediamo magari anche il silenzio di Dio o vediamo l'apostasia degli uomini»<sup>86</sup>.

In ogni modo, il fedele che si lascia condurre “fuori dal recinto” e “prende il largo”, man mano che “coglie i frutti dello Spirito”, si rende conto che non può non rispettare chi continua ad osservare le leggi religiose<sup>87</sup>: «Accogliete tra voi chi è debole nella fede, senza discuterne le esitazioni. Uno crede di poter mangiare di tutto, l'altro invece, che è debole, mangia solo legumi [...]. C'è chi distingue giorno da giorno, chi invece li giudica tutti uguali; ciascuno però cerchi di approfondire le sue convinzioni personali» (*Rm* 14,1-5).

#### 4.2. L'abolizione dei “sacrifici”

Un altro contenuto della fede indicato dal Nazareno e che può avere effetti sulle relazioni sociali studiate dai sociologi, riguarda la sostituzione dei sacrifici con la misericordia:

*Misericordia io voglio e non sacrificio. Infatti non sono venuto a chiamare i giusti, ma i peccatori. (Mt 9,13);  
Il Padre vostro celeste fa sorgere il suo sole sopra i malvagi e sopra i buoni, e fa piovere sopra i giusti e sopra gli ingiusti. (Mt 5,45).*

Si può, dunque, parlare di «fede non più sacrificale»: «L'incarnazione di Dio in Cristo non è in vista della soddisfazione del diritto del Padre leso dal peccato, ma esprime la sua solidarietà senza riserve con l'umanità»<sup>88</sup>. In fondo, se la crocifissione di Gesù fosse interpretata - come lo fu in passato - come una risposta ad una necessità superiore, cioè come una sofferenza espiatoria, verrebbe meno l'atto di libertà e di amore con cui il Nazareno accettò di donare la propria vita<sup>89</sup>.

---

<sup>86</sup> G. RAVASI, «La storia è il luogo dove incontrare il Signore», in [http://it.radiovaticana.va/news/2013/02/19/esercizi\\_spirituali.\\_il\\_card.\\_ravasi:\\_la\\_storia\\_%C3%A8\\_il\\_luogo\\_dove\\_incont/it1-666325](http://it.radiovaticana.va/news/2013/02/19/esercizi_spirituali._il_card._ravasi:_la_storia_%C3%A8_il_luogo_dove_incont/it1-666325), 20-03-2013.

<sup>87</sup> Cfr C. THEOBALD, *Trasmettere un Vangelo di libertà*, cit., 55.

<sup>88</sup> R. MANCINI, *Il senso della fede*, cit., 139.

<sup>89</sup> Cfr R. MANCINI, *Esistenza e gratuità*. Antropologia della condivisione, Assisi 1996, 30.

D'altro canto, già nell'Antico Testamento leggiamo:

*Che m'importa dei vostri sacrifici senza numero? [...]. Smettete di presentare offerte inutili [...], non posso sopportare delitto e solennità [...]. I vostri noviluni e le vostre feste io detesto [...]. Anche se moltiplicate le preghiere, io non ascolto. (Is 1,11-15).*

### **4.3. La fede come esperienza di vita**

Un altro aspetto essenziale della fede riguarda l'inseparabilità tra il suo contenuto e una particolare "maniera" di procedere, di situarsi nell'esistenza, fino ad "essere" detta maniera<sup>90</sup>, vale a dire fino ad essere "esperienza di vita": «il culto a Dio negli scritti del Nuovo Testamento non occupa un settore dell'esistenza degli uomini, ma l'esistenza intera. Non si esercita con riti speciali, ma con la stessa vita (Rm 12,1)»<sup>91</sup>.

Ciò vuol dire che «non è possibile disgiungere gli insegnamenti dottrinali e la parola dalle loro pratiche, dalla loro *praxis* e dalla loro performatività»<sup>92</sup>:

*Non chiunque mi dice: Signore, Signore, entrerà nel regno dei cieli, ma colui che fa la volontà del Padre mio che è nei cieli. (Mt 8,21);  
Ma vuoi sapere, o insensato, come la fede senza le opere è senza valore? (Gc 2,20).*

Ciò comporta che "fede" e "vita" non sono due piani alternativi del tipo dell'opposizione tra sacro e profano, ma costituiscono un unico piano esistenziale in cui la fede, con le sue "verità", dà senso alla vita e la vita storicizza le verità della fede nella quotidianità. Pertanto, «la trasmissione del messaggio di Gesù non va fatta mediante proclami dottrinali ai quali i "non credenti" sono invitati ad aderire accettandone integralmente tutto il contenuto.

Il messaggio di Gesù va trasmesso mediante gesti concreti che comunicano vita»<sup>93</sup>. Dunque, «la nostra non è una fede-laboratorio, ma una fede-cammino, una fede storica»<sup>94</sup>.

In parole diverse, se *per la fede* Gesù è l'incarnazione del Figlio di Dio, allora «è nell'agire dell'uomo Gesù che Dio si fa conoscere e si tro-

<sup>90</sup> Cfr C. THEOBALD, CCS, 8.

<sup>91</sup> A. MAGGI, «Mostraci il Dio Padre», in <http://www.studibiblici.it/appunti/Mostraci%20il%20dio%20padre.pdf>, 10-10-2012.

<sup>92</sup> A. PONSO, «Risposta a Vito Mancuso», in <http://lapoesiaelospirito.wordpress.com/2008/04/15/risposta-a-mancuso-di-andrea-ponso/>, 18/08/2011.

<sup>93</sup> A. MAGGI, «In dialogo con i non credenti - per le strade e nei crocicchi -», cit., 2.

<sup>94</sup> FRANCESCO, «Intervista a Papa Francesco», cit., 475.

va il punto di contatto tra la fede ecclesiale e l'esperienza soggettiva. Il dogma, prima di essere una formula, è una verità in azione nella persona di Gesù e, attraverso di lui, nel cristiano»<sup>95</sup>. «La fede non serve a niente se non è accompagnata dai fatti». (Gc 2,20). A tal proposito, è forse il caso di notare che l'espressione «*sia santificato il tuo nome; venga il tuo regno; sia fatta la tua volontà, come in cielo così in terra*» (Mt 6,9-10) non è affatto da collocare all'interno del desiderio di prendere le distanze dalla "terra" in direzione del "cielo", ma sia piuttosto fondata sull'aspirazione a rendere *immanente* ciò che è *trascendente*, nel senso di vedere realizzato sulla "terra" quanto vige nel "cielo" ovvero quanto "voluto" dal Padre che è "nei cieli", assieme alla "santificazione del suo nome" e alla "venuta del suo regno".

E può anche accadere che si facciano esperienze in piena concordanza con il dettato della fede pur non essendone consapevoli:

*Quando ti abbiamo visto forestiero e ti abbiamo ospitato, o nudo e ti abbiamo vestito? [...]. Rispondendo, il re dirà loro: "In verità vi dico: ogni volta che avete fatto queste cose a uno solo di questi miei fratelli più piccoli, l'avete fatto a me". (Mt 25,38ss.).*

Questi "giusti", pur non avendo una coscienza preliminare alla loro azione, manifestano «una fede così adeguata che viene riconosciuta come fede esemplare [...] da Gesù»<sup>96</sup>.

In parole diverse, «la scoperta della gratuità della vita e l'invito a dare gratuitamente, anche al nemico, non sono esclusivi dei discepoli di Gesù; sono accessibili a ogni essere umano»<sup>97</sup>.

In questa prospettiva, «ogni rito, ogni messa, ogni devozione, ogni preghiera che non incidano nel rapporto con gli altri [...], è pura illusione»<sup>98</sup>.

## 5. La sociologia e la fede

Una volta evidenziate alcune differenze tra la "religione" e la "fede", è opportuno chiedersi: cosa può succedere quando la sociologia incontra la fede?

---

<sup>95</sup> C. ALBINI, «Christoph Theobald: un cristianesimo capace di apprendere», in [http://www.ildialogo.org/parola/Approfondimenti\\_1276009628.htm](http://www.ildialogo.org/parola/Approfondimenti_1276009628.htm), § 1, 9-8-2012.

<sup>96</sup> R. MANCINI, *Il senso della fede*, cit., 168s.

<sup>97</sup> C. THEOBALD, *Trasmettere un Vangelo di libertà*, cit., 111.

<sup>98</sup> A. MAGGI, «Dio ha messo l'eterno nel cuore dell'uomo», cit., 19.

Ebbene, seguendo quanto Roberto Mancini sostiene per la relazione filosofia-fede<sup>99</sup>, si può verosimilmente sostenere che anche la sociologia può:

- a) liquidare la fede come una favola puerile;
- b) mettere da parte la fede come un mondo di senso nei cui confronti si dichiara incompetente o allergica;
- c) affidare alla ragione il compito di una sociologia della religione e, in particolare, di una sociologia della religione cristiana, ritenendo insignificante la distinzione tra questa e la fede in Gesù il Nazareno;
- d) «suddividere l'umanità in "tribù", ognuna con la propria mitologia»<sup>100</sup> o con la propria «proposta di senso».

Ma può anche darsi che la sociologia:

e) percepisca la cognizione di una netta differenza tra religione e fede, a cominciare dalla tendenza della prima a «chiudere gli uomini nella loro appartenenza "tribale"», alla quale si contrappone la tendenza della seconda a trascinare i "fedeli" «in una prospettiva di pura gratuità, che non cessa di lasciarsi sorprendere e interrogare dalla santità dell'altro, del più vicino come del più lontano»<sup>101</sup>.

f) tenga ben presente che la novità del cristianesimo non si riduce ad «un sistema di verità», oppure ad «un sistema d'imperativi morali»<sup>102</sup>, né si limita «all'identità cristologica del Nazareno [...], ma si concentra sul *tipo di relazione* che egli intrattiene con coloro che incrociano il suo cammino»<sup>103</sup>, instaurando dei rapporti sociali radicalmente diversi da quelli ordinari;

g) utilizzi la categoria della "fede" considerata nei suoi diversi livelli di manifestazione: quello "elementare" (fiducia nella vita), quello "umano" (credito accordato a coloro che hanno inaugurato nuovi orizzonti) e quello "divino" («fede nel Dio che si rivela nel destino di Gesù di Nazaret»<sup>104</sup>);

h) prenda in considerazione che, sul piano divino, la "fede" spinge a scoprire Dio nel "lavoro relazionale", nel senso che il fedele rinuncia a farsi un'immagine di lui e crede, «con il Nazareno e tutto il Nuovo Testamento, che egli si rivela nella prossimità dell'altro»<sup>105</sup>;

Da e), f), g) e h) consegue l'opportunità di una "sociologia della fede" che sappia osservare, riconoscere ed analizzare la «maniera di abitare il

<sup>99</sup> Cfr R. MANCINI, *Il senso della fede*, cit., 8-11.

<sup>100</sup> C. THEOBALD, *La Rivelazione*, cit., 56.

<sup>101</sup> C. THEOBALD, *Trasmettere un Vangelo di libertà*, cit., 90.

<sup>102</sup> Cfr O. CASEL, *Il mistero del culto cristiano*, Torino 1966, 35.

<sup>103</sup> C. THEOBALD, «Il cristianesimo come stile», cit., 284.

<sup>104</sup> C. THEOBALD, *La Rivelazione*, cit., 213.

<sup>105</sup> C. THEOBALD, *Trasmettere un Vangelo di libertà*, cit., 132.

mondo» di coloro che accordano credito all'«esemplarità» di Gesù, una maniera che - diversamente dalle forme religiose - lungi dal fare astrazione dalla “fede” elementare, si appoggia ad essa per proporre - come si vedrà in seguito - una sorta di “traghetamento” su una “riva” sulla quale si scopre che la propria vita si rivela “feconda” e, dunque, acquista un senso, nella misura in cui ci si spossa di sé in funzione dell'altro, favorendo l'attualizzazione delle sue potenzialità.

Ed è su detta “riva” che - come si è accennato - si supera tutta una serie di “malintesi” «fino all'ultimo impedimento che è quello del tempio e della religione»<sup>106</sup>, il quale rischia di accompagnarsi con la tentazione di «far passare l'appartenenza alla Chiesa prima dell'esperienza personale di fede e di confondere una certa rappresentazione di Dio con l'atto che affida l'esistenza al mistero infinito della vita»<sup>107</sup>.

Pertanto, alla “sociologia della(e) religione(i)”, si può affiancare una “sociologia della fede”. Questa potrebbe adottare un metodo di ricerca teso ad analizzare la maniera di agire nel mondo da parte dei “fedeli” che - pervenuti «alla completa libertà che è anche “libertà dalla religione”»<sup>108-109</sup> mediante l'“accordare credito” a Gesù il Nazareno -, pur non rigettando “le verità da credere, i comandamenti da osservare e i riti che compiere”, *privilegiano* però l'“esperienza” di fede vissuta come “incontro”, come “accoglienza” e, quindi, anche come apertura di “porte” fra culture.

Le stesse comunità potrebbero essere esaminate per rilevare, da un lato, il loro effetto nell'ambito delle varie strutture sociali e delle diverse *communitas* religiose e civili, e, dall'altro lato, le loro eventuali contraffazioni rispetto al cammino aperto da Colui al quale si dice di far riferimento.

Ovviamente, il sociologo dovrà avere piena consapevolezza dello scarto tra sociologia e fede, dunque tra sociologia e annuncio evangelico. Un approccio sociologico alla fede non è, infatti, chiamato a spiegare questo annuncio<sup>110</sup>, né ad indagare per stabilire se è più valida la visione di Dio-amore specifica della fede o la visione di Dio-giudice peculiare della religione. L'oggetto di studio è costituito soprattutto dal tipo di comportamento dei fedeli e dei religiosi e dalle relazioni che essi instaurano con gli altri uomini, fino ad analizzare le eventuali “devianze” che si possono verificare tra visione di fede e prassi quotidiana.

<sup>106</sup> C. THEOBALD, *La Rivelazione*, cit., 88.

<sup>107</sup> *Ibid.*, 65.

<sup>108</sup> D. BONHOEFFER, *Resistenza e resa*, Brescia 2002, 378.

<sup>109</sup> R. MANCINI, *Il senso della fede*, cit., 11.

<sup>110</sup> Cfr. *Ibid.* 14s.

## 6. I rapporti sociali nell'analisi sociologica

A questo punto va evidenziato che le relazioni dei “fedeli” di cui sopra, sia quelle praticate tra loro sia quelle instaurate con gli altri membri della *societas*, rientrano nel novero di quei *rapporti sociali* che costituiscono un ambito privilegiato della ricerca sociologica. Infatti, il sociologo Alex Inkles, dopo aver scritto che alcune affermazioni di Max Weber «potrebbero suggerire che egli considerò l'”atto sociale” o il “rapporto sociale” come il particolare contenuto della sociologia», precisa:

In termini analitici si può affermare che i “rapporti sociali” formano un oggetto di studio distinto e che essi possono essere studiati di per se stessi, proprio come avviene per le proprietà comuni e distintive delle istituzioni. Andando ancora più avanti, si potrebbe concludere che tali rapporti sono semplicemente le “molecole” della vita sociale, e che c'è una unità ancora più piccola, l'”atto sociale”, il vero “atomo” della vita sociale, che può essere il contenuto speciale della sociologia<sup>111</sup>.

Esaminando appunto le “molecole” della vita sociale peculiare dei “fedeli”, ho cercato di individuare - con tutte le precauzioni richieste dalla complessità della tematica affrontata - alcuni “elementi” costituenti un primo cauto passo verso la costituzione di una “sociologia della fede”.

Ebbene, al fine di delineare lo specifico delle relazioni instaurate nell'ambito del cristianesimo “fedele” (piuttosto trascurato dall'analisi sociologica), mi è sembrato opportuno richiamare brevemente i tipi di relazione evidenziati dagli studiosi nell'ambito sia della società civile che delle comunità religiose.

## 7. La “struttura sociale” e la “*communitas*”<sup>112</sup>

Gli studi sociologici ed antropologici sulla *societas* vista nella sua globalità mettono in luce due dimensioni. Da un lato un aspetto differenziato di interrelazione sociale con legami e vincoli, specifico della “struttura sociale” nella quale le unità sono *status* e ruoli e non soggetti umani concreti, nel senso che l'individuo è segmentato nei ruoli che esso svolge. Dall'altro lato, un aspetto di un tutto indifferenziato, libero e senza legami, specifico della *communitas*, in cui le unità sono individui umani concreti, cioè soggetti integrali che condividono la medesima umanità. In estrema sintesi, ecco un quadro delle peculiarità della “struttura sociale” e della “*communitas*”:

<sup>111</sup> A. INKLES, *o.c.*, 17, 30.

<sup>112</sup> Cfr F. MANGANELLI, «Victor Turner e la “struttura educativa” della *communitas*», in *Teologia e vita*, 4 (2010), 73-103.

STRUTTURA SOCIALE	COMMUNITAS
Soddisfa l'esigenza dell'uomo di procurarsi beni e servizi, di mantenere un certo ordine nella <i>societas</i> e di procurarsi prestigio.	Soddisfa l'esigenza dell'uomo di "aprirsi agli altri" considerati non più come "personaggi" bensì come "persone" <sup>113</sup> , e, soprattutto, come "persone alla pari", con la messa tra parentesi degli status e dei ruoli.
Si presenta «come sistema strutturato, differenziato e spesso gerarchico di posizioni politico-giuridico-economiche, con molti tipi di valutazioni, che separano gli uomini in termini di 'più' o di 'meno'» <sup>114</sup> .	Si presenta come « <i>comitatus</i> , comunità o anche come comunione non strutturata o rudimentalmente strutturata e relativamente indifferenziata di individui uguali» <sup>115</sup> . «In un certo senso, quando l'uomo non fa più il padrone dell'uomo e ne diventa un uguale o un compagno» <sup>116</sup> , si ha il passaggio dalla struttura sociale alla <i>communitas</i> . Questi momenti di passaggio possono, pertanto, definirsi «antistrutturali».
Si fonda su una serie di relazioni "asimmetriche", nel senso che se funzionano in un senso - ad es.: <i>A</i> ha potere su <i>B</i> (posizione <i>one-up</i> del primo e <i>one-down</i> del secondo) -, non funzionano nell'altro senso - <i>B</i> non ha potere su <i>A</i> , ma è subalterno <sup>117</sup> . La modalità "asimmetrica" è detta anche "complementare" in quanto la posizione superiore di colui che progetta, sceglie, ordina è <i>complementare</i> rispetto alla posizione inferiore di colui che si conforma, obbedisce, esegue. «Il comportamento dell'uno completa dunque quello dell'altro (ruoli complementari) e lo scambio risulta caratterizzato dalla massimazione delle Differenze» <sup>118</sup> .	Si fonda su "relazioni simmetriche" in quanto i soggetti «riescono a posizionarsi sullo stesso livello, considerandosi uguali e confermandosi reciprocamente. Questa interazione è caratterizzata dalla <i>minimizzazione delle differenze</i> » <sup>119</sup> .

<sup>113</sup> Cfr G. CUSINATO, *La totalità incompiuta*, cit., 217.

<sup>114</sup> V. TURNER, *Il processo rituale. Struttura e antistruttura*, Brescia 2001, 113.

<sup>115</sup> *L.c.*

<sup>116</sup> V. TURNER, *Simboli e momenti della comunità*. Saggio di antropologia culturale, Brescia 1975, 50s.

<sup>117</sup> Cfr D. ALGERI, «Ti relazioni in modo simmetrico o complementare?», in <http://www.davidealgeri.com/relazione-simmetrica-e-complementare.html>, 28-11-2012.

<sup>118</sup> D. ALGERI, «Le modalità di scambio comunicativo: simmetrico e complementare», [http://www.vetgovernance.it/index.php?i\\_tree\\_id=75](http://www.vetgovernance.it/index.php?i_tree_id=75), 28-11-2012; ID, D. ALGERI, «Ti relazioni in modo simmetrico o complementare?», cit. Cfr V. MASINI e E. MAZZONI, *Teorie relazionali transteoriche*, Università degli Studi di Siena-Facoltà di Farmacia, [www.prepos.it](http://www.prepos.it), 12-07-2013, 26; cf N. AIELLO, «Le tue relazioni sono simmetriche o complementari?», in <http://nunziaiello.wordpress.com/2012/06/15/le-tue-relazioni-sono-simmetriche-o-complementari/>, 06-07-2013.

<p>Nella struttura sociale l'“Io” si presenta come un “sistema autopoietico”, cioè come un sistema che si autodefinisce e tende a sostenere se stesso, in quanto costituisce la propria identità nella lotta per il sostentamento e il riconoscimento nella struttura sociale<sup>120</sup>. Pertanto, la struttura sociale si fonda su relazioni “asimmetrico-autopoietiche”.</p>	<p>Il dualismo tra l'“Io” e ciascuno dei diversi “Tu” della <i>communitas</i> si fonda su rapporti faccia-a-faccia, immediati e spontanei. Si tratta, dunque, di relazioni nelle quali l'“Io/Tu” lascia spazio al “Noi”, per cui ognuno non sta soltanto accanto agli altri bensì soprattutto con gli altri<sup>121</sup>.</p>
<p>La relazione asimmetrico-autopoietica può essere <i>sana</i> oppure <i>patologica</i>: è «<i>sana</i> quando vi è un'accettazione spontanea e non imposta da parte di entrambi del tipo di relazione definita [...]»; è <i>patologica</i> se la posizione di chi sta “al di sopra” si irrigidisce, rischiando di creare un'unione morbosa fino a soffocare la personalità dell'altro»<sup>122</sup>.</p>	<p>Con il riconoscimento reciproco della pari dignità, si ha una “relazione simmetrica <i>sana</i>”. La stessa relazione diventa <i>patologica</i> quando uno o più soggetti rifiutano o squalificano il livello di uguaglianza degli altri, cercando di porsi “al di sopra” rispetto agli altri (“<i>io sono migliore di voi</i>”, “<i>voi siete diversi da me</i>”)<sup>123</sup>.</p>

### 7.1. L'alternanza tra la struttura sociale e la *communitas*

In ogni modo, è opportuno precisare che la relazione *simmetrica* specifica della *communitas* non è da considerarsi né migliore né peggiore rispetto a quella *asimmetrico-autopoietica* peculiare della struttura sociale, in quanto, come si è accennato, gli uomini hanno sia l'esigenza di organizzarsi per provvedere ai propri bisogni nel modo più efficace ed efficiente possibile anche grazie ad un'adeguata assegnazione di funzioni, sia l'esigenza di incontrarsi, almeno temporaneamente, sul piano interpersonale eventualmente anche per riflettere e impegnarsi per cambiare lo *status quo*<sup>124</sup>. La *societas* risulta essere, infatti, un processo che coinvolge sia la struttura sociale sia la *communitas*, «separate e unite in proporzioni variabili», ovvero «che si affiancano e si alternano»<sup>125</sup>.

<sup>119</sup> Cfr D. ALGERI, «Le modalità di scambio comunicativo: simmetrico e complementare», cit.

<sup>120</sup> Cfr G. CUSINATO, «L'atto come cellula della persona», cit., § 1; ID, «Sistemi personali e sistemi autopoietici», in [http://www.scienzae filosofia.it/res/site70201/res507996\\_12-CUSINATO.pdf](http://www.scienzae filosofia.it/res/site70201/res507996_12-CUSINATO.pdf), 10-07-2012.

<sup>121</sup> Cfr M. BUBER, *Between man and man*, London 1961, 213s.

<sup>122</sup> D. ALGERI, «Le modalità di scambio comunicativo: simmetrico e complementare», cit.

<sup>123</sup> L.c. Anche V. MASINI E E. MAZZONI, cit., 12s.

<sup>124</sup> Cfr F. MANGANELLI, «Victor Turner e la “struttura educativa” della *communitas*», cit.

<sup>125</sup> Cfr V. TURNER, *Simboli e momenti della comunità*, cit., 24, 80; ID, *Il processo rituale*, cit., 113. È quanto emerge, abbastanza chiaramente, sia nel corso di un anno, nella relazione tra la *fešta* - in cui si privilegia la *communitas* - e la *quotidianità* - in cui prevale la struttura sociale. Cf F. MANGANELLI, *Invito alla fešta*. Ricerca sul senso della “Sagra dei Gigli” di Nola, Nola 1987, 107s; ID, *La fešta infelice*, Napoli 1973; ID, *La grande fešta*. La via dei maj, Napoli 1985.

### 7.1.1 Dalla *communitas religiosa* alla “struttura socio-religiosa”

È opportuno tener presente che il sistema simbolico religioso nel suo complesso tende a manifestare - soprattutto nella fase iniziale della sua diffusione - una funzione sociale di tipo “antistrutturale”<sup>126</sup>, il che promuove la formazione di una *communitas*. Tuttavia, c'è da rilevare anche che se i movimenti religiosi «attragono un grande numero di persone e sopravvivono per molti anni, essi trovano spesso necessario entrare di nuovo in compromesso con la struttura, sia nelle loro relazioni con la società, in senso lato, sia nelle loro questioni interne, liturgiche ed organizzative»<sup>127</sup>. Invero, l'esigenza di soddisfare in qualche modo le necessità materiali e organizzative degli esseri umani fa sì che la *communitas* - soprattutto quando è allargata - non possa reggersi da sola, per cui si ricorre all'emanazione di “regole” che fissano *status* e ruoli oltre che i rapporti di potere. Pertanto, «il massimo potenziamento della *communitas* provoca il massimo potenziamento della struttura»<sup>128</sup>. In tal modo si ha, dunque, la costituzione di una nuova struttura del tutto diversa da quella sociale (civile, secolare), ma le cui unità sono pur sempre rapporti tra *status*, ruoli e uffici.

In pratica, l'impeto iniziale di detti movimenti religiosi tende ad esaurirsi e «il “movimento” diviene esso stesso un'istituzione in mezzo ad altre istituzioni - spesso più fanatica e attivistica delle altre, perché si sente portatrice unica di verità umane universali»<sup>129</sup>.

Soffermandosi su questa problematica, Turner conclude che, nel caso delle grandi religioni, esse hanno curato entrambi i poli della “struttura” e della “*communitas*” cercando di mantenerli in un rapporto di equilibrio. In altri termini, una grande religione o una chiesa «comprendono molti settori organizzativi e liturgici che coincidono con la struttura sociale secolare e la compenetrano, ma mantengono in una posizione centrale un santuario di *communitas* senza attributi»<sup>130</sup>, il che favorisce la loro permanenza nel tempo.

In questo contesto, può verificarsi una progressiva crescita dell'interesse per la struttura “socio-religiosa” con i suoi *status*, ruoli ed uffici<sup>131</sup>, il che favorisce una graduale attenuazione dell'azione vivificante della

<sup>126</sup> Cfr V. ZADRA, *Introduzione* a V. TURNER, *Il processo rituale*, cit., 16.

<sup>127</sup> V. TURNER, *Simboli e momenti della comunità*, cit., 76.

<sup>128</sup> V. TURNER, *Il processo rituale*, cit., 145.

<sup>129</sup> *Ibid.*, 128.

<sup>130</sup> V. TURNER, *Simboli e momenti della comunità*, cit., 76s.

<sup>131</sup> Sulla priorità data alla “struttura” è interessante anche quanto scrive frate Arturo Paoli: «Mi chiedo [...] se le prescrizioni disciplinari non mirino a creare uno spirito di corpo e a far sentire la forza di una struttura più che a far scoprire il Cristo come via al Padre e come progetto di liberazione globale dell'uomo. A. PAOLI, *o.c.*, 79-81.

*communitas* religiosa, con effetti sclerotizzanti, prima, e disgreganti, poi, sulla stessa “istituzione” religiosa<sup>132</sup>. In questo caso il “santuario” della *communitas* si riduce a “rudere”, nel senso che, pur lasciando intravedere la sua forma originaria, non conserva più la sua pregnanza.

## 8. Le relazioni sociali come “stili” di vita

Intanto, è interessante rilevare che le due dimensioni della *societas* considerate sopra - “struttura sociale” e “*communitas*” -, concretizzandosi in due modalità di relazionarsi con gli altri membri del gruppo - relazioni “asimmetrico-complementari e autopoietiche” e relazioni “simmetriche” -, alimentano altrettante maniere diverse di stare nella società e, quindi, di abitare il mondo. Queste maniere costituiscono - come evidenzia Christoph Theobald, rifacendosi al fenomenologo Maurice Merleau-Ponty - altrettanti “stili” di vita.

Invero, lo “stile”, pur rientrando, nella sua accezione comune, nel campo dell’arte o dell’estetica per indicare la qualità di un’opera o di una serie di opere, viene usato anche per designare, più in generale, il «modo di vivere di gruppi e di esseri umani» nelle sue molteplici manifestazioni: «il pensiero stilistico è precisamente pensiero del diverso»<sup>133</sup>. Pertanto, i rapporti sociali fondati sulla priorità dell’Io o sulla priorità del Noi costituiscono altrettanti “stili” di vita ovvero “modi di abitare il mondo” da parte degli uomini.

## 9. Una terza dimensione della *societas*?

Si pone, a questo punto, la domanda se nella *societas*, oltre ai due stili di vita di cui sopra - dialetticamente correlati tra loro - non possa essere presente un ulteriore stile con caratteristiche sue proprie, escludenti,

---

<sup>132</sup> Su questo aspetto sono molto chiare le parole di Christoph Theobald che - citando il saggio *Le Déclin de l’institution* (Paris 2002) del sociologo François Dubet - rileva che la Chiesa del secondo millennio aveva trasmesso a certe società europee (in particolare la Francia) quello che viene chiamato «il suo “programma istituzionale”, canonizzato al concilio Vaticano I; ed esse l’hanno adottato, in seno al gioco mimetico caratteristico dell’epoca della modernità trionfante». C. THEOBALD, *CCS*, 126s. Ebbene, «questo programma, il cui scopo è stato quello di “trasformare dei valori e dei principi in azione e in soggettività mediante un lavoro professionale specifico e organizzato”, quello dei “preti” ai quali si sono avvicinati i “militanti”, oggi si va esaurendo e ciò provoca il declino di tutte le istituzioni destinate a socializzare gli individui in un universo definito di principi e di valori. La Chiesa e la sua pastorale sono coinvolte in questa dinamica di disgregazione». *Ibid.*, 127. Cfr C. THEOBALD, *La recezione del Vaticano II*. Tornare alla sorgente, Bologna 2011, vol. 1, 11.

<sup>133</sup> Cfr C. THEOBALD, *CCS*, 907.

cioè, sia gli aspetti specifici della struttura gerarchica con le sue relazioni asimmetrico-autopoietiche, sia i caratteri peculiari della *communitas* con le sue relazioni simmetriche, e, appunto per questo, con una modalità di rapportarsi agli altri due stili diversa da quella dialettica.

La domanda suddetta trova una sua giustificazione nella constatazione che, dal comportamento di alcuni soggetti, si percepisce che essi siano convinti che valga la pena di impegnarsi per favorire la crescita di altri oppure per soccorrere chi è in condizioni precarie. Esempi concreti di questi “stile” di vita fondato sulla priorità data al “Tu” sono rinvenibili in quei “volontari” che con entusiasmo s’impegnano a favore di chi è in difficoltà<sup>134</sup>, in quegli operatori che hanno scelto di spendersi per la realizzazione di un interesse generale, in quei genitori che si prodigano per i propri figli, in quegli innamorati che sono felici nel contribuire alla crescita della persona amata<sup>135</sup>, e così via. A ben vedere, si tratta di “persone significative” aventi come segno distintivo il fatto che «essi non vogliono rimanere soli, ma sanno impegnare e aiutare altri a farsi carico della propria esistenza individuale e sociale»<sup>136</sup>, agendo così come veri e propri “traghettatori”. Si tratta di uomini e donne che, manifestando “fede nella vita”, fanno una particolare esperienza di umanità. Essi «sanno “reggersi in se stessi”» e, «vivendo ben immersi nelle nostre società, sostengono tutta una rete di legami familiari e sociali»<sup>137</sup>, il che non può non interessare l’indagine sociologica<sup>138</sup>.

In relazione ai suddetti comportamenti, Theobald parla di azioni «estremamente paradossali» che rivelano la «misteriosa attitudine del soggetto a lasciarsi coinvolgere dall’altro, provando in sé compassione e simpatia nel momento stesso in cui si apre l’abisso che lo separa dall’altro. Si tratta di un *sentimento elementare*, che nasce da una situazione limite, sempre contingente, al di qua di ogni frontiera culturale, con un’evidenza immediata per chi la prova e per chi ne beneficia»<sup>139</sup>.

---

<sup>134</sup> Tra costoro vanno certamente inseriti i cosiddetti “preti di frontiera”. Cfr I. URBANI, *La buona novella*. Storie di preti di frontiera, Napoli 2013.

<sup>135</sup> «L’orientamento di ciascuno [dei due] sta nel volere la felicità dell’altro a partire dalla sua libertà». R. MANCINI, *Esistenza e gratuità*, cit., 52.

<sup>136</sup> C. THEOBALD, *Trasmettere un Vangelo di libertà*, cit., 123.

<sup>137</sup> C. THEOBALD, *La Rivelazione*, cit., 125. In fondo, «la nostra presenza al mondo non deriva forse dalla relazione di due persone che, almeno in molti casi, ci hanno donato la vita con amore, con un atto di donazione reciproca?». R. MANCINI, *Esistenza e gratuità*, cit., 24.

<sup>138</sup> «La storia dell’umanità è disseminata di innumerevoli esempi di questo modo di situarsi nella vita che la tradizione biblica designa con il termine di “santità” o di “santificazione”, modo che è in definitiva la caratteristica del “messia”». C. THEOBALD, *La Rivelazione*, cit., 193.

<sup>139</sup> C. THEOBALD, *Trasmettere un Vangelo di libertà*, cit., 78, 32.

In un certo senso, la scelta di alcuni - “pochissimi!”? ma esiste anche la “legge dei piccoli numeri” (“effetto farfalla”) - di dare la priorità al “Tu” autorizza a parlare della presenza di un una sorta di «”luogo” misterioso in ogni essere umano dove il dono di sé per il bene dell’altro, perfino la morte e la fecondità, si identificano in modo straordinario (Gv 12,24ss)»<sup>140</sup>. Pertanto, in questi casi, pur nella presa d’atto del limite inesorabile della propria esistenza, si ha una messa in gioco totalmente disinteressata e coraggiosa di se stessi<sup>141</sup>. Ci si trova, infatti, di fronte a un nascondimento di sé che fa emergere la libertà che si ha in rapporto a se stessi e apre nel contempo uno spazio dove altri possono trovare asilo e sentirsi a loro agio<sup>142</sup>.

## 10. Le relazioni asimmetrico-maieutiche e l’*ek-klesia*

Nei Vangeli troviamo chiaramente delineata, appunto, la proposta di uno “stile” di vita orientato alla disponibilità verso il “Tu” di cui sopra e, dunque, del tutto diverso rispetto ai due stili fondati, rispettivamente, sulla priorità dell’“Io” (struttura sociale) e sulla priorità del “Noi” (*communitas*). C’è però anche da dire che «la scoperta della gratuità della vita e l’invito a dare gratuitamente, anche al nemico, non sono esclusivi dei discepoli di Gesù; sono accessibili a ogni essere umano»<sup>143</sup> (cf Mt 25,31-46). Invero, chiunque può aderire ad un’“etica dalla gratuità” altra cosa, ovviamente, rispetto all’“etica della gratuità” - la quale «si delinea e si ridefinisce a partire dall’assunzione dell’oblatività come qualità del divenire della persona e delle relazioni interumane»<sup>144</sup>.

### 10.1. Lo “stile” di vita del Nazareno.

Vediamo, a questo punto, alcuni aspetti significativi del modo di Gesù di relazionarsi con i propri seguaci.

#### 10.1.1 La relazione asimmetrica tra Gesù e i discepoli

*Voi mi chiamate Maestro e Signore e dite bene, perché lo sono (Gv 13,13). Chi accoglie i miei comandamenti e li osserva... (Gv 14,21). Non voi avete scelto me, ma io ho scelto voi e vi ho costituiti (Gv 15,16). Andate dunque e ammaestrate tutte le nazioni [...], insegnando loro ad osservare tutto ciò che vi ho comandato (Mt 28,20).*

<sup>140</sup> *Ibid.*, 109.

<sup>141</sup> Cfr C. THEOBALD, *La Rivelazione*, cit., 61.

<sup>142</sup> *Ibid.*, 126.

<sup>143</sup> C. THEOBALD, *Trasmettere un Vangelo di libertà*, cit., 111.

<sup>144</sup> R. MANCINI, *Esistenza e gratuità*, cit., 46.

Da queste affermazioni si evidenzia una relazione “asimmetrica” tra Gesù e i discepoli che egli ha scelto, nella quale il primo sembra occupare la “posizione *one-up*” e i secondi la “posizione *one-down*”. Tuttavia, queste due posizioni non equivalgono, rispettivamente, all’egemonia ed alla subalternità ovvero al dominio e alla sudditanza peculiari della struttura sociale.

### 10.1.2 *La complanarità della relazione tra Gesù e i discepoli*

Il Nazareno, infatti, non chiede ai discepoli di eseguire degli ordini come se fossero dei semplici servi, bensì di collaborare con lui nella diffusione del suo messaggio, tanto è vero che egli li invita a godere della sua amicizia e a dare, così, un senso alla propria vita:

*Voi siete miei amici [...]. Non vi chiamo più servi, perché il servo non sa quello che fa il suo padrone; ma vi ho chiamati amici, perché tutto ciò che ho udito dal Padre l’ho fatto conoscere a voi. (Gv 13,14-15).*

Inoltre, egli non chiede loro di “amarlo”, bensì di “amarsi reciprocamente” come lui li ha amati (cf Gv 15,12), il che procurerà loro una “gioia piena” (cf Gv 15,11).

L’“amicizia” dichiarata dal Nazareno, assieme alla condivisione con i discepoli di “tutto ciò che egli ha udito dal Padre”, “corregge”, quindi, in un certo modo la modalità “asimmetrica” caratterizzante la relazione Maestro/discepoli. Infatti, detta “amicizia” rivela un’“uguaglianza di valore umano”, cioè le due parti sono “umanamente sullo stesso piano”, il che non può non suscitare nei discepoli la percezione di una comunanza solidaristica nella crescita della densità esistenziale con il Maestro<sup>145</sup>.

Ebbene, l’essere umanamente sullo stesso piano comporta che la relazione tra il Nazareno ed i suoi seguaci, se è *asimmetrica* per il maggior “peso” del primo che resta pur sempre il Maestro, il Signore, l’“esemplarità” a cui accordare credito, è allo stesso tempo umanamente *complanare*. Ciò fa sì che vi siano quello scambio interpersonale e quel rispetto reciproco che evitano che la relazione formativa possa tendere alla “manipolazione” oppure all’“imposizione” di determinati valori o concezioni.

<sup>145</sup> Su questa percezione nell’ambito educativo si può utilmente leggere V. MASINI, «Itinerari educativi per i giovani in disagio», in [http://www.scola.aretto.it/EnricoFermidata/\\_store/DOCFI464%5B1%5D.doc](http://www.scola.aretto.it/EnricoFermidata/_store/DOCFI464%5B1%5D.doc), 9-10, 28-11-2012; L. BARBAGLI, «Etica dell’educazione e della relazione», in <http://www.prepos.it/riflessioni%20educative%20barbagli.htm>, 28-11-2012.

<sup>146</sup> Cfr G. CUSINATO, *La totalità incompiuta*, cit., 276.

D'altro canto, la relazione *asimmetrico-complanare* apre, da un lato, alla possibilità per il discepolo di “superare il Maestro” e, dall'altro lato, all'impegno del Maestro a “farsi superare dal discepolo”, dove *superare* non significa diventare *migliore di...*, bensì significa imparare il mestiere della vita secondo il proprio stile, significa cioè giungere a esprimere il proprio talento attraverso gli insegnamenti ricevuti, autodispiegando liberamente tutte le proprie energie spirituali<sup>146</sup>. In questo contesto, si può richiamare il seguente versetto di Giovanni:

*In verità, in verità vi dico: anche chi crede in me, compirà le opere che io compio e ne farà di più grandi (Gv 14,12).*

### 10.1.3 Il Figlio dell'uomo venuto per servire

In ogni modo, Gesù non si limita a chiamare “amici” i propri discepoli, ma li “serve” perfino, al punto di chinarsi per lavare loro i piedi:

*Io, il Signore e il Maestro, ho lavato i vostri piedi. (Gv 13,14).*

*Io sto in mezzo a voi come colui che serve. (Lc 22,27).*

*Beati quei servi che il padrone al suo ritorno troverà ancora svegli; in verità vi dico, si cingerà le sue vesti, li farà mettere a tavola e passerà a servirli. (Lc 12,37).*

Si presenta qui molto chiaro il fatto che il Signore, il Maestro, il “padrone” decide liberamente di porsi “al servizio dei suoi servi”, il che costituisce il contenuto fondamentale della sua missione:

*Il Figlio dell'uomo non è venuto per essere servito, ma per servire e dare la propria vita in riscatto per molti» (Mc 10,45).*

Da rilevare che con il termine *servo* [*diakonos*], «non s'intende colui che per condizione sociale è “servo” degli altri, ma colui che liberamente, per impulso d'amore si pone a servizio degli altri [...]. Colui che si fa ultimo di tutti e servo di tutti ha lo stesso atteggiamento di Gesù, si colloca pertanto nel posto più vicino a Gesù»<sup>147</sup> in quanto «il servizio è l'attività che svela l'identità di Gesù»<sup>148</sup>. Ciò vuol dire che, pur permanendo un'asimmetria nella relazione Gesù-discepoli, tuttavia essa non consiste in un'"inversione" o in un "capovolgimento" tra chi sta in alto - il Maestro - e chi in basso - i discepoli -, come si verifica nella rivoluzione in cui il

<sup>147</sup> A. MAGGI, «La chiamata», in <http://www.studibiblici.it/appunti/La%20chiamata.pdf>, 10-10-2012, 5.

<sup>148</sup> A. MAGGI, «Perché Gesù», in <http://www.studibiblici.it/appunti/PercheGesu.pdf>, 10-10-2012, 10.

subalterno sottrae il potere all'egemone, ma consiste piuttosto in una sorta di "sovertimento" della struttura gerarchica provocato dalla libera scelta da parte del "Maestro e Signore" di rinunciare al proprio "potere" e di mettersi al servizio degli altri. «La direttrice principale di tale cammino va nel senso della trasformazione di ogni autorità in servizio, di ogni primato in prossimità solidale»<sup>149</sup>. «Il vero potere, a qualunque livello, è il servizio»<sup>150</sup>, il che si esplicita in rapporti sociali del tutto nuovi ai quali la sociologia non può non prestare la propria attenzione.

In tal modo si ha, evidentemente, uno stravolgimento della relazione che, nelle varie forme religiose, il credente instaura con il suo Dio. A tal proposito, va evidenziato che «l'immagine di un Dio a servizio degli uomini ha avuto l'effetto dirompente di scardinare alle radici il concetto stesso di religione, basato sul servizio dovuto dagli uomini a Dio, ed ha attirato contro Gesù l'odio mortale di tutte le componenti della società, dalle autorità, che sulla religione basavano il loro potere e il proprio prestigio, al popolo, che dalla pratica della religione si sentiva protetto»<sup>151</sup>.

#### 10.1.4 *La logica di potenza e la logica di servizio*

È il caso di osservare che laddove Dio - in alternativa alla concezione, propria della fede, di un Dio-Amore che serve - «venga concepito come "Potenza", le sue manifestazioni saranno sempre espressioni di potere»<sup>152</sup>. Al contrario, «Gesù - che mai eserciterà alcun tipo di potere e tantomeno quello sacrale - prenderà le distanze da qualunque forma assomigliante al potere e ammonirà severamente i suoi di non prendere a modello le strutture della società civile dove esiste chi comanda e chi obbedisce»<sup>153</sup>.

La fede a cui fa appello il Nazareno si fonda, infatti, su una sorta di "dissenso" dall'organizzazione piramidale in cui si esercita il potere:

– *economico*:

*Quanto difficilmente coloro che hanno ricchezze entreranno nel regno di Dio! (Mc 10,23).*

*Guai a voi, ricchi, perché avete già la vostra consolazione. (Lc 6,24).*

*Non potete servire a Dio e a mammona. (Mt 6,24).*

<sup>149</sup> R. MANCINI, *Esistenza e gratuità*, cit., 62.

<sup>150</sup> FRANCESCO, «Discorso del Santo Padre Francesco ai partecipanti all'Assemblea plenaria dell'Unione Internazionale delle Superiori Generali (U.I.S.G.)», in *L'Osservatore Romano*, 19 giugno 2013, 5.

<sup>151</sup> A. MAGGI, «Mostraci il Dio Padre», cit.

<sup>152</sup> A. MAGGI, «I temi della vita nel vangelo di Giovanni: "Il cieco, lo zoppo, il morto"», in <http://www.studibiblici.it/appunti/I%20temi%20della%20vita%20nel%20vangelo%20di%20Giovanni.pdf>, 10-10-2012, 2.

– religioso

*Guai anche a voi, dottori della legge, che caricate gli uomini di pesi insopportabili, e quei pesi voi non li toccate nemmeno con un dito! (Lc 11,46). Guardatevi dagli scribi, che amano passeggiare in lunghe vesti, ricevere saluti nelle piazze, avere i primi seggi nelle sinagoghe e i primi posti nei banchetti. (Mc 12,38s.).*

*Dio non ha mandato il Figlio nel mondo per giudicare il mondo. (Gv 3,17).*

– politico:

*I capi delle nazioni, voi lo sapete, dominano su di esse e i grandi esercitano su di esse il potere. Non così dovrà essere tra voi. (Mt 20,25).*

*Il “servo di Dio” non contenderà, né griderà né si udrà sulle piazze la sua voce. La canna infranta non spezzerà. Non spegnerà il lucignolo fumigante. (Mt 12,19s).*

Da questi e da altri versetti consegue che «la fede rivela la sua forza non violenta nel rifiuto, da parte del credente, di consegnarsi a una logica di potenza», il che vuol dire che «il vero credere è antitetico a ogni ricerca o esercizio di potenza». Tutte le scelte, le parole e gli atti di Gesù sono, infatti, «apertamente e continuamente contro le logiche della morte, della potenza e del denaro, così come contro gli idoli religiosi (la tradizione, il tempio, il sacrificio)». Da ciò consegue che il cristianesimo «dilegua [...] quando si vuole immaginare Dio entro una logica di potenza»<sup>154</sup>. Quando ciò accade, si hanno quei sedicenti credenti che - come rileva Enzo Bianchi - tendono “mondanizzare” le strutture religiose per renderle più “appetibili”, progettando una “religione civile” mediante l’instaurazione di presidi e di alleanze strategiche «con chiunque offra un appoggio alla forza di pressione cristiana nei confronti della società»<sup>155</sup>.

### 10.1.5 L’“ospitalità” dell’altro e del diverso

A questo punto, possiamo rilevare che la missione di servire del Nazareno sta ad indicare decentramento da sé, spossessamento di sé, dedizione<sup>156</sup> e attenzione ad ogni individuo e ad ogni situazione che gli si presenti:

*Allora venne a lui un lebbroso: lo supplicava in ginocchio. (Mc 1,40); Sopraggiunsero molti pubblicani e peccatori e si misero a tavola con lui. (Mt 9,10);*

<sup>153</sup> A. MAGGI, «Trinità santa e triade satanica», in <http://www.studibiblici.it/appunti/Trinita%20santa%20e%20triade%20satanica.pdf>, 10-10-2012, 1.

<sup>154</sup> R. MANCINI, *Il senso della fede*, cit., 32, 31, 207, 128.

<sup>155</sup> E. BIANCHI, *La differenza cristiana*, Torino 2006, 64.

<sup>156</sup> Cfr R. MANCINI, *Il senso della fede*, cit., 90.

*Arrivò intanto una donna di Samaria ad attingere acqua. (Gv 4,7);  
Gli venne incontro un centurione che lo scongiurava. (Mt 8,5);  
Se costui fosse un profeta, saprebbe chi e che specie di donna è colei  
che lo tocca: è una peccatrice. (Lc 7,39); ecc.*

Gesù accoglie, quindi, tutte le singolarità e, soprattutto, gli ultimi, i “qualunque”, la “centesima pecora”. Il suo è, dunque - come rileva Christoph Theobald -, uno stile di vita ispirato alla più ampia “ospitalità”<sup>157</sup>, ovvero ad «un’ospitalità senza frontiere», «dove tutti e ciascuno possono trovare rifugio»: egli «esiste in proporzione al suo irraggiamento»<sup>158</sup>.

### 10.1.6 La “democratizzazione” della fede

In questa prospettiva, non ha senso la “distinzione gerarchica fra *majores* e *minores*” connessa con la “conoscenza” teologica. Essendo, infatti, questa «intrinsecamente legata alla fede come suo compimento pneumatologico, [essa] è potenzialmente per tutti»<sup>159</sup>: «Non dovranno più istruirsi gli uni gli altri, dicendo: ‘Riconoscete il Signore’, perché tutti mi conosceranno, dal più piccolo al più grande» (Ger 31,34)<sup>160</sup>. Teresa di Lisieux, diventata recentemente Dottore della Chiesa, «è il simbolo di questa traversata della fede, riservata a tutti, siano essi piccoli o grandi»<sup>161</sup>.

Ovviamente, «questa “democratizzazione” non annulla il ruolo specifico né delle “sentinelle” della fede né di coloro che la pensano, ma li interroga sulla “forma pastorale” che danno alla loro funzione»<sup>162</sup>.

### 10.1.7 Ospitalità e rispetto per la diversità e l’alterità

Intanto, l’ampia ospitalità praticata dal Nazareno implica il pieno rispetto *dell’altro* «nella sua alterità, qualunque sia la sua condizione sociale, culturale o religiosa»<sup>163</sup>, il che si traduce nel rispetto per tutte le

<sup>157</sup> Cfr C. THEOBALD, «Il cristianesimo come stile», cit., 291.

<sup>158</sup> C. THEOBALD, *Trasmettere un Vangelo di libertà*, cit., 22 e 23.

<sup>159</sup> C. THEOBALD, CCS, 160.

<sup>160</sup> Rip. in C. THEOBALD, «Il cristianesimo come stile», cit., 297.

<sup>161</sup> C. THEOBALD, CCS, 163. «Qualche volta, quando leggo certi trattati spirituali [...] il mio povero piccolo spirito non tarda a stancarsi. Chiudo il libro dei sapienti che manda in pezzi la mia testa e dissecca il mio cuore, e prendo la Sacra Scrittura. Allora tutto mi diventa luminoso, una sola parola dischiude all’anima mia orizzonti infiniti e la perfezione mi sembra facile». TERESA DI LISIEUX, *Lettera 202*, Roma 1967, 734.

<sup>162</sup> C. THEOBALD, CCS, 163.

<sup>163</sup> C. THEOBALD, *Trasmettere un Vangelo di libertà*, cit., 119.

differenti attitudini di agire nel mondo, lasciando ognuno libero di accettare o meno la proposta evangelica: «*Se qualcuno ascolta le mie parole e non le osserva, io non lo condanno*» (Gv 12,47).

In altre parole, «il vangelo “deve” essere udito liberamente». Infatti, «Gesù vuole che niente e nessuno obblighi chiunque s’imbatta in lui a diventare suo discepolo. Credere che la vita mantiene la sua promessa è necessario per poter vivere; ma nessuno dei beneficiari di questa notizia inaudita è obbligato a volgersi verso il Cristo per credere in lui»<sup>164</sup>:

*Se qualcuno non vi accoglierà e non darà ascolto alle vostre parole, uscite da quella casa o da quella città e scuotete la polvere dai vostri piedi. (Mt 10,14).*

*I samaritani non vollero riceverlo, perché era diretto verso Gerusalemme. Quando videro ciò, i discepoli Giacomo e Giovanni dissero: “Signore, vuoi che diciamo che scenda un fuoco dal cielo e li consumiamo?”. Ma Gesù si voltò e li rimproverò. (Lc 9,53-55).*

Pertanto, «il vangelo non può che essere l’espressione di una libera “fede”, quella di Gesù e quella di coloro che egli incontra». «Siffatta libertà si accompagna, coerentemente con il criterio dell’ospitalità del Nazareno, con la disponibilità a suscitare l’attitudine di ciascuno ad esprimere la propria fede e ad interpretarla liberamente nel proprio mondo culturale e religioso»<sup>165</sup>.

Invero, «un Bene che comanda è un Bene che non è stato in grado di persuadere, di convincere, che non ha in sé un’eccedenza di forze e di fecondità sufficientemente perfetti per contagiare *esemplarmente* chi gli è accanto. Un Bene che si regge sul comando e la norma è un Bene imbalsamato che gronda di psichicità»<sup>166</sup>.

### 10.1.8 La “fecondità” dell’ospitalità di Gesù

Da rilevare che, nella prospettiva stilistica adottata da Christoph Theobald, emerge che l’aspetto che più caratterizza la figura del Nazareno è costituito non solo da «un *certo tipo di relazione* che s’instaura con coloro che egli incontra inaspettatamente» e che si esplicita innanzitutto in termini

<sup>164</sup> C. THEOBALD, *CCS*, 908, 912.

<sup>165</sup> *Ibid.*, 909, 910s. I credenti in Gesù di Nazaret, «formando la Chiesa, svolgono come lui il ruolo di “traghettatori”, senza il potere di “incorporare” quelli che esercitano questa stessa funzione al di fuori del loro gruppo (cf Mc 9,38-41)». C. THEOBALD, *La Rivelazione*, cit., 62

<sup>166</sup> G. CUSINATO, *La totalità incompiuta*, cit., 229s.

di «ospitalità nel quotidiano (*philoxenia*)»<sup>167</sup> dell'altro e del diverso, ma anche dall'«effetto che si produce»<sup>168</sup> grazie a detta relazione.

Il Nazareno riesce, infatti, a “mettersi al posto dell'altro” senza abbandonare il proprio, in questa o quella situazione concreta<sup>169</sup>, comunicando così, con la sua sola presenza, una *prossimità benefica* a tutti quelli con cui si imbatte, il che fa conseguire dall'ospitalità una “fecondità”. Egli, infatti, «compie gesti e dice parole che suscitano in coloro che lo incontrano, uomini e donne, forze di auto-guarigione, si potrebbe dire, di energia di vita (*dynamis*) che egli chiama “fede”»<sup>170</sup>. Gesù è, pertanto, «un uomo [...] capace di *cogliere immediatamente il punto fondamentale* di coloro che incontra: il luogo misterioso dove possono liberarsi energie insospettate di vita»<sup>171</sup>. Questo luogo è costituito, secondo Theobald, dal piano elementare della “fede” intesa «come coraggio di progettare il futuro». E Gesù «si interessa prima di tutto e innanzitutto a *questa* “fede” come unica sorgente di vita: “La tua fede ti ha salvato”, dice a tanti uomini e a tante donne incontrati in situazione di necessità». Gesù, infatti, «non dice mai ad alcuno: “io ti ho salvato”, ma: “la tua fede ti ha salvato»<sup>172</sup>. Questa «forza creatrice» dell'atto di fede è un aspetto troppo spesso dimenticato<sup>173</sup>.

In altre parole, il Nazareno lascia che «gli interlocutori scoprano da soli ciò che già abita in loro»<sup>51</sup> «e che si esprime istantaneamente in un atto di “fede”»<sup>175</sup>: “*Va', e sia fatto secondo la tua fede*”. (Mt 8,13). Ciò vuol dire che nell'ospitalità aperta del Nazareno è racchiuso un “potenziale creativo o spirituale”<sup>176</sup>. In altri termini, Gesù, «vivendo sino alla fine un'ospitalità aperta, non fa altro che suscitare ciò che già abita il cuore o la coscienza dei suoi interlocutori: una “fede” [...] che può sbocciare solo liberamente dall'intimo»<sup>177</sup> di costoro. «La presenza del Nazareno suscita e attiva la “fede” elementare dei suoi interlocutori. È questa “fede” - il

---

<sup>167</sup> Cfr C. THEOBALD, *CCS*, 50. «“Philoxenia / philoxenos” [...] sottolinea non solo la posizione centrale dell'ospitalità nell'azione e nella proclamazione di Gesù così come in tutto il Nuovo Testamento, ma anche il suo carattere aperto e illimitato». *L.c.*, nota 106.

<sup>168</sup> C. THEOBALD, «Il cristianesimo come stile», cit., 284.

<sup>169</sup> Cfr C. THEOBALD, *CCS*, 64.

<sup>170</sup> C. THEOBALD, *Trasmettere un Vangelo di libertà*, cit., 110.

<sup>171</sup> *Ibid.*, 15.

<sup>172</sup> *Ibid.* 121, 16, 18.

<sup>173</sup> C. THEOBALD, *CCS*, 71; ID, «Il cristianesimo come stile», cit., 285; cf ID, *La Rivelazione*, cit., 53.

<sup>174</sup> C. THEOBALD, *CCS*, 71.

<sup>175</sup> C. THEOBALD, «Il cristianesimo come stile», cit., 285.

<sup>176</sup> Cfr *Ibid.*, 295.

<sup>177</sup> C. THEOBALD, *CCS*, 909.

“credito fatto alla vita” - che ogni volta rende possibile la traversata»<sup>178</sup> oltre gli ostacoli paralizzanti la persona. Vediamo, così, che Gesù dice a Pietro: «Ho pregato per te, che non venga meno la tua fede» (Lc 22,32). D'altro canto, lo stesso Nazareno, essendo convinto che l'atto di fede – che fa sgorgare la sorgente di vita – è praticabile da tutti, «comincia col farsi prossimo di coloro, uomini e donne, che hanno difficoltà ad accedervi: gli svantaggiati, i malati, gli esclusi e i poveri»<sup>179</sup>.

Ciò vuol anche dire che, nel gruppo del Nazareno, la fede esplicitamente cristiana è a servizio della “fede” elementare<sup>180</sup>. Gesù fa, infatti, appello alla fede che, in diversi gradi, è presente nel cuore degli uomini, lasciando che ognuno reagisca secondo il proprio modo d'essere, dato che ciascun uomo è dotato di specifiche potenzialità ed è, quindi, in grado di “portare frutti” «dove il cento, dove il sessanta, dove il trenta» (Mt 13,8). Ne consegue che laddove alcuni, appoggiandosi alla fede elementare, si scoprono al suo servizio, lì *rinasce* la Chiesa cristiana<sup>181</sup>.

### 10.1.9 Una relazione asimmetrica, maieutica e agapica

Ne consegue che il “servizio” che il Nazareno intende rendere a coloro che incontra si traduce in un “aiuto maieutico” offerto da un’“esemplarità”, grazie al quale, chi accorda credito a quest’ultima, compie una sorta di “seconda nascita”, nel senso che “fuoriesce dalla propria chiusura auto-referenziale” attualizzando le proprie potenzialità:

*Chi avrà perduto la sua vita per causa mia, la troverà. (Mt 10,39);  
Chi crede in me; come dice la Scrittura: fiumi di acqua viva sgorghe-  
ranno dal suo seno. (Gv 7,38);  
Vi ho costituiti perché andiate e portiate frutto. (Gv 15,16).*

In altri termini, l’esemplarità *crea lo spazio per l’emergere nell’altro di qualcosa di nuovo*: «il fortunato beneficiario dell’azione di un “tra-ghettatore” svilupperà poi da se stesso una propria creatività per aprire delle vie di iniziazione, per creare delle condizioni grazie alle quali l’altro possa accedere a un’esperienza singolare e personale di fede»<sup>182</sup>. Questa “creazione” implica un atto agapico che «rende l’uomo excentrico, determinando la sua apertura radicale all’altro e al mondo»<sup>183</sup>.

<sup>178</sup> C. THEOBALD, *Trasmettere un Vangelo di libertà*, cit., 74s.

<sup>179</sup> *Ibid.*, 110.

<sup>180</sup> Cfr *Ibid.*, 123.

<sup>181</sup> Cfr C. THEOBALD, *La Rivelazione*, cit., 12.

<sup>182</sup> *Ibid.*, 66.

<sup>183</sup> F. GAMBARDILLA, *Recensione a G. CUSINATO, La totalità incompiuta*, cit., in <http://www.scienzaefilosofia.it/recensioni2524599.html>, 7-9-2012.

«Qui *atto agapico* (rivolto al non essere ancora) ed *esemplarità* (motivato dal già esistente) invece di contraddirsi si scoprono complementari». L'*agape* è, infatti, l'atto con cui l'uomo, posseduto da un'eccedenza di forze, amando un'altra persona si sente felice nel vederla crescere. Nella prospettiva agapica la priorità è quella del "Tu" sull'"Io". Qui non mi comprendo più attraverso le categorie egocentriche, bensì attraverso quelle offertemi dal "Tu"<sup>184</sup>, dove il "Tu" può dilatarsi fino a comprendere addirittura i propri persecutori: «*Avete inteso che fu detto: Amerai il tuo prossimo e odierai il tuo nemico; ma io vi dico: amate i vostri nemici e pregate per i vostri persecutori*» (Mt 5,43-44). In altre parole, «la forza dell'amore è proprio quella di trascendere tanto l'inimicizia quanto la giustizia della legge, tanto la vendetta quanto l'"odio virtuoso" contro il malvagio»<sup>185</sup>.

In questo contesto, la relazione asimmetrica tra il Maestro e i fedeli si presenta allora come una vera e propria relazione "agapica" e "maieutica". Siffatta relazione richiama, in un certo senso, quella "sponsale": qui la donazione vicendevole che si accompagna alla libera unione di due persone, «fa emergere maieuticamente l'identità di ciascuno»<sup>186</sup>.

Va, comunque, anche detto che, allo stesso modo della relazione asimmetrico-autopoietica e di quella simmetrica (v. tabella riportata nel § 7), anche la relazione asimmetrico-maieutica può essere *sana* (quella presentata sopra) e *patologica*. La patologia si manifesta in quanto è sempre possibile "deviare". Infatti, la ri-nascita attraverso l'alterità, comportando l'esperienza di abbandonare tutto e di slegarsi da ogni punto di riferimento, può indurre inavvertitamente a legarsi ancora più saldamente al proprio polo egologico, fino a diventare un giorno modelli a se stessi. In quel momento l'apertura al mondo si avvicina all'«autocompiacimento», per cui rischia di tradursi in una chiusura ambientale che, per quanto appagante, nega l'apertura all'altro come persona<sup>187</sup>.

## 10.2. Lo "stile" proposto da Gesù ai discepoli

Alla luce dello stile di vita del Nazareno, si delinea il modo di stare al mondo proposto dallo stesso ai suoi seguaci, a cominciare dall'invito a superare lo stile fondato sulla concezione gerarchica della società a cui essi mostrano di essere ancor legati, perfino nell'"ultima cena", nel

<sup>184</sup> Cfr G. CUSINATO, *La totalità incompiuta*, cit., 208, 46, 110.

<sup>185</sup> R. MANCINI, *Esistenza e gratuità*, cit., 100.

<sup>186</sup> R. MANCINI, *Esistenza e gratuità*, cit., 54.

<sup>187</sup> Cfr G. CUSINATO, *La totalità incompiuta*, cit., 293.

corso della quale «*sorse anche una discussione, chi di loro poteva esser considerato il più grande*» (Lc 22,24).

Ebbene, Gesù, nel riconoscere sia la *diffusione* della struttura sociale fondata sul dominio, sia il *consenso* di cui essa riesce a godere: «*I re delle nazioni le governano, e coloro che hanno il potere su di esse si fanno chiamare benefattori*» (Lc 22,25), chiede ai suoi di rifiutare il principio della stratificazione sociale fondata sulla potenza: «*Per voi però non sia così*» (Lc 22,26), e di instaurare tra loro delle relazioni “asimmetrico-maieutiche” conseguenti dal “sovertimento” della suddetta stratificazione:

*Chi è il più grande tra voi diventi come il più piccolo e chi governa come colui che serve. (Lc 22,26);*

*Chi vuol essere grande tra voi si farà vostro servitore, e chi vuol essere il primo tra voi sarà il servo di tutti. (Mc 10, 43);*

*Anche voi dovete lavarvi i piedi gli uni gli altri. (Gv 13,14).*

L’adesione convinta al “comandamento” del servizio reciproco è funzionale a «profondi e radicali mutamenti non soltanto nella relazione dell’uomo verso Dio, ma pure nei rapporti tra gli uomini, inaugurando una nuova relazione nella quale viene esclusa qualunque forma di *dominio* nell’ambito dei rapporti umani»<sup>188</sup>. «Se Dio stesso non domina ma serve, nessuno può più dominare gli altri, e tantomeno può farlo in nome di Dio. In nome di Dio si può solo servire e dare la propria vita (Mc 10,45; Gal 5,13; 1 Pt 4,10)»<sup>189</sup>. Pertanto, nella comunità dei cristiani *fedeli* si stabiliscono delle relazioni asimmetrico-maieutiche *reciproche*. Tutto ciò alla luce dello stile adottato da Gesù nei confronti dei discepoli, il che evidenzia chiaramente che il Nazareno rientra a pieno titolo nella categoria delle “esemplarità”:

*Vi ho dato infatti l’esempio, perché come ho fatto io, facciate anche voi. (Gv 13,14-15);*

*Come io vi ho amato, così amatevi anche voi gli uni gli altri. (Gv 13,35).*

### 10.3 L’*ek-klesia*

Nel corso della ricerca abbiamo, dunque, visto che la *societas*, oltre alla dimensione della “struttura sociale” caratterizzata da relazioni sociali “asimmetrico-autopoietiche” ed alla “*communitas*” caratterizzata da

<sup>188</sup> A. MAGGI, «Chiamati alla libertà», in <http://www.studibiblici.it/appunti/Chiamati%20alla%20liberta.pdf>, 8-10-2012, 1s.

<sup>189</sup> A. MAGGI, «Dio è Padre di tutti?», in <http://www.studibiblici.it/appunti/Dio%20e%20padre%20di%20tutti.pdf>, 10-10-2012, 6.

relazioni sociali “simmetriche”, può presentare una terza dimensione in cui si instaurano relazioni sociali “asimmetrico-maieutico-agapiche” così come si rinvencono nel “cristianesimo *fedele*”. Qui si diffonde, infatti, un modo di vivere completamente nuovo. Si tratta di una realtà comunitaria particolare che «non trova la sua identità secondo le modalità più ovvie nella mentalità corrente [...]. Essa invece fiorisce lì dove [...] si dà corso alla fraternità e alla sororità con chiunque, con i poveri, con gli estranei, con gli stranieri, con quelli che hanno altre fedi, con gli irregolari e i respinti della società, con i bambini, con i vecchi, con tutti»<sup>190</sup>.

Ebbene, questo nuovo modo di vivere all'interno di una comunità può rivelarsi uno stimolante oggetto di studio per la sociologia. Nella prospettiva della fede, infatti, il *cristiano fedele* praticante la stessa “ospitalità” di Gesù:

- sarà meno incline alla questione dell'identità della comunità cristiana «che non a ciò che in ultima istanza unifica ogni esistenza umana, qualunque sia il suo contesto culturale o religioso»<sup>191</sup>;
- si preoccuperà meno di «una specificità evangelica da conservare pura che non delle molteplici elementari sfaccettature di ogni itinerario umano capaci di diventare segni di una presenza per chi cerca Dio *in tutte le cose*»<sup>192</sup>;
- tra l'”istruzione” di un contenuto - «verità da credere, comandamenti da osservare, riti da compiere» - e l'”esperienza” «come evento d'incontro o di comunicazione», privilegerà la seconda<sup>193</sup>;
- alla credibilità del «”mandato” per una missione religiosa, e che corrisponde alla forma giuridica e gerarchica del cattolicesimo» preferirà di più quella di una solidarietà «con persone di uno stesso ambiente, che rientra nell'ambito di un approccio antropologico e storico della società»<sup>194</sup>.

Tutto ciò comporta che nella comunità cristiana dei “fedeli”,

la nuova relazione d'amore tra Dio (sposo) e il suo popolo (sposa) non è più regolata da una Legge, ma dall'amore, e ha bisogno di trovare nuove maniere per esprimersi, svincolate dagli schemi reli-

<sup>190</sup> A. MANCINI, *Il senso della fede*, cit., 185.

<sup>191</sup> Cfr C. THEOBALD, *CCS*, 344.

<sup>192</sup> *L.c.*

<sup>193</sup> Cfr *Ibid.*, 139s.

<sup>194</sup> *Ibid.*, 122. Su questo punto, si può ricordare che san Paolino da Nola, nel sec. V, scrisse: «Il santo maestro [...] ci chiede di mettere adesso le nostre membra al servizio della giustizia, così come un tempo le abbiamo messe al servizio dell'iniquità e di cambiare i nostri impegni, ora che abbiamo cambiato padrone». PAOLINO DI NOLA, *Le lettere*, a cura di G. Santaniello, Napoli-Roma 1992/2, *Lettera 24*, 12.

giosi del passato. Mentre la Legge si può tradurre in regole, precetti e comandamenti, l'amore si può comunicare solo attraverso opere che trasmettono vita [...]. Gesù invita la sua comunità alla creatività: a vino nuovo otri nuovi<sup>195</sup>.

A tal proposito vanno ricordate sia la seguente domanda di Dietrich Bonhoeffer: «È mai possibile che il cristianesimo, iniziato in modo così rivoluzionario, ora sia per sempre conservatore?»<sup>196</sup>, sia la constatazione di Kierkegaard: «La cristianità ha abolito il cristianesimo senza accorgersene»<sup>197</sup>, sia la tesi di Theobald secondo il quale ci troviamo di fronte ad un modello di cristianità che «continua, oggi, a dire l'identità dei portatori della Rivelazione e il contenuto di quest'ultima in termini di *potere*»<sup>198</sup>, sia l'affermazione di Papa Bergoglio: «Un cristiano, se non è rivoluzionario, in questo tempo, non è cristiano»<sup>199</sup>.

A questo punto si pone la questione di come denominare il gruppo sociale che pratica questo terzo tipo di relazioni che danno la priorità al “Tu”, distinguendosi così sia dalla “struttura sociale” in cui è prioritario l’“Io” che dalla *communitas* in cui la priorità è data al “Noi”.

In vista di trovare una risposta a detta questione, mi sono posto la seguente domanda: ma qual è il “luogo”, la “sede”, la “casa” dei cristiani “fedeli” seguaci del Nazareno?

### 10.3.1 «Fuori dal recinto»

Ebbene, a leggere il Vangelo, una prima risposta la si trova in Matteo e in Luca:

*Le volpi hanno le loro tane e gli uccelli del cielo i loro nidi, ma il Figlio dell'uomo non ha dove posare il capo. (Mt 8,20; Lc 9,58).*

A ben vedere, questo versetto può - a mio modesto avviso - interpretarsi nel senso che coloro che percorrono le vie della terra e quelli che percorrono le vie del cielo hanno un “luogo” in cui ritirarsi, aggregarsi e, quindi, “appartenere”; il Figlio dell'uomo, invece, è senza “appartenenza”.

<sup>195</sup> A. MAGGI, «Non servi ma amici», in <http://www.studibiblici.it/appunti/Non%20servi%20ma%20amici.pdf>, 10-10-2012, 11s.

<sup>196</sup> D. BONHOEFFER, *Scritti*, Queriniana, Brescia 1979, 153. Su questo aspetto è interessante quanto sostiene Christoph Theobald: «A dispetto dei progressi del Vaticano II, la Chiesa è rimasta in una coscienza globale di se stessa come di una “società perfetta” o gerarchica, fondata su un diritto divino che regola la sua vita sacramentale, le sue istituzioni, le sue pratiche e i suoi precetti». C. THEOBALD, *La Rivelazione*, cit., 165.

<sup>197</sup> S. KIERKEGAARD, *Esercizio del cristianesimo*, in *Opere*, Firenze 1972, 709.

<sup>198</sup> C. THEOBALD, *La Rivelazione*, cit., 165.

<sup>199</sup> FRANCESCO, «Rivoluzionari della grazia», cit., 8.

Mi rendo conto che questa lettura fa emergere un vero e proprio paradosso che pone in luce un'ulteriore differenza tra l'ambito della "fede" e quello della "religione": come si fa a costituire una "vita comune" tra i fedeli in assenza di un'organizzazione, di una struttura comune? Ebbene, ecco come risponde il più volte citato Roberto Mancini, «non esiste vita comune senza ricorso a una "legge comune"; ma la vita nello Spirito poggia su una "fede" senza garanzia»<sup>200</sup>.

Questo comporta, in un certo senso, che il fedele è invitato:

- ad indicare la "riva" della "fede" rinunciando sia ad ogni elemento superfluo:

*Allora chiamò i Dodici, ed incominciò a mandarli a due a due e diede loro potere sugli spiriti immondi. E ordinò loro che, oltre al bastone, non prendessero nulla per il viaggio: né pane, né bisaccia, né denaro nella borsa; ma, calzati solo i sandali, non indossassero due tuniche. (Mc 6,7-9).*

- sia ad ogni forma di imposizione:

*E diceva loro: "Entrati in una casa, rimanetevi fino a che ve ne andiate da quel luogo. Se in qualche luogo non vi riceveranno e non vi ascolteranno, andandovene, scuotete la polvere di sotto ai vostri piedi, a testimonianza per loro". (Mc 6,10-11).*

- e, inoltre, a "prendere il largo":

[Gesù] disse a Simone: "Prendi il largo e calate le reti per la pesca". (Lc 5,4);

- ad "uscire dall'accampamento":

*Gesù, per santificare il popolo con il proprio sangue, patì fuori della porta della città. Usciamo dunque anche noi dall'accampamento e andiamo verso di lui, portando il suo obbrobrio, perché non abbiamo quaggiù una città stabile, ma cerchiamo quella futura. (Eb 13,12-13);*

- a lasciarsi condurre "fuori dal recinto", cioè negli spazi aperti dove c'è "pascolo" in abbondanza<sup>201</sup>:

<sup>200</sup> R. MANCINI, *Il senso della fede*, cit., 54.

<sup>201</sup> «Quella di Gesù è una liberazione, toglie il gregge dal recinto, dall'atrio dell'istituzione religiosa giudaica, non per rinchiuderle in un altro recinto, ma per dare loro la piena libertà. Infatti, scrive l'evangelista, che quando Gesù "ha spinto fuori tutte le sue pecore, cammina davanti ad esse, e le pecore lo seguono perché conoscono la sua voce». A. MAGGI, «Io sono la porta delle pecore. IV Domenica di Pasqua - 15 maggio 2011», in <http://www.studibiblici.it/VideoOmelle/trascrizioni/Commento%20al%20Vangelo%20di%20P.%20Alberto%20Maggi%20-%202015%20mag%2011.pdf>. 22-01-2013.

*Chi entra [nel recinto delle pecore] per la porta, è il pastore delle pecore. Il guardiano gli apre e le pecore ascoltano la sua voce: egli chiama le sue pecore una per una e le conduce fuori. E quando ha condotto fuori tutte le sue pecore, cammina innanzi a loro, e le pecore lo seguono, perché conoscono la sua voce [...]. Io sono la porta: se uno entra attraverso di me, sarà salvo; entrerà e uscirà e troverà pascolo. (Gv 10,2-4.9);*

– e, infine, a lasciare “tutto”:

– la famiglia:

*Pietro allora disse: “Noi abbiamo lasciato tutte le nostre cose e ti abbiamo seguito”. Ed egli rispose: “In verità vi dico, non c’è nessuno che abbia lasciato casa o moglie o fratelli o genitori o figli per il regno di Dio, che non riceva molto di più nel tempo presente e la vita eterna nel tempo che verrà”. (Lc 18,28-30),*

– le ricchezze:

*Gli disse Gesù: “Se vuoi essere perfetto, va’, vendi quello che possiedi, dallo ai poveri e avrai un tesoro nel cielo; poi vieni e seguimi”. (Mt 19,21),*

– e perfino le “tradizioni”:

*A un altro disse: “Seguimi”. E costui rispose: “Signore, concedimi di andare a seppellire prima mio padre”. Gesù replicò: “Lascia che i morti seppelliscano i loro morti; tu va’ e annunzia il regno di Dio”. (Lc 19,59-60).*

I passi evangelici riportati sopra mettono, allora, in luce un altro aspetto specifico dei discepoli di Gesù: l’annuncio e la testimonianza della vita di fede implica che si “esca dall’accampamento”, si “prenda il largo”, si “esca dal recinto”. Ebbene, come ha evidenziato Philippe Roqueplo, una parola la cui etimologia indica l’“essere chiamati fuori da...” è “*ek-klesia*”. Essa deriva, infatti, «da *kalein* (al passivo) che significa *chiamare*, e da *ek* che significa *fuori di*»<sup>202</sup>. Ora, la presenza della radice “*ek*” (“fuori di”) non risulta ben evidenziata nelle varie spiegazioni che si danno del termine greco *ekklēsia* (ἐκκλησία). Si sottolinea, infatti, che *ekklēsia* deriva dal verbo ἐκκαλέω, che vuol dire “io chiamo”, “mando a chiamare”, “faccio appello a”<sup>203</sup>, dopo di che solitamente ci si limita ad attribuire all’*ekklēsia* il senso di “adunanza” o “assemblea”, siano esse di

<sup>202</sup> P. ROQUEPLO, *Esperienza del mondo: esperienza di Dio?* Per una teologia dell’impegno politico, Torino-Leumann 1972, 232, nota n. 52.

<sup>203</sup> L. ROCCI, *Vocabolario Greco-Italiano*, Società Editrice Dante Alighieri, 1987.

tipo politico o militare o sociale o religioso (il termine italiano “chiesa” indica, appunto, l’assemblea religiosa). In tal modo si trascura che l’essere “chiamati” e “adunati” implica che si lasci una certa condizione ovvero che si esca da un raggruppamento o si rinunci ad un certo *status*. In altre parole. L’*ek-klesia* indica un “entrare dentro...” che comporta un “uscire fuori di...”, il che emerge chiaramente nella definizione che lo stesso Roqueplo dà dell’*ek-klesia*: essa è «il popolo degli uomini chiamati da Dio fuori del mondo e radunati da questa chiamata»<sup>204</sup>.

L’espressione “fuori dal mondo” rinvia, evidentemente, ad un passo significativo del Vangelo di Giovanni che sembra indicare efficacemente la condizione dei “fedeli”, cioè degli autentici seguaci del Nazareno, nell’ambito della *societas* e, quindi, delle sue strutture, istituzioni, sia politiche che economiche, sociali e religiose:

*...essi non sono del mondo, come io non sono del mondo. Non chiedo che tu li tolga dal mondo, ma che li custodisca dal maligno. Essi non sono del mondo, come io non sono del mondo [...]. Come tu mi hai mandato nel mondo, anch’io li ho mandati nel mondo. (Gv 17,14-15.18).*

Ci troviamo, pertanto, di fronte a dei credenti che sono “chiamati” a non “appartenere” alle strutture economiche, politiche, sociali e religiose specifiche della *societas* ma, nel contempo, a sentirsi “mandati” o, meglio, “chiamati” ad operare all’interno delle stesse a mo’ di “fermento”.

Ebbene, tenendo presente l’etimologia completa del termine “*ek-klesia*” e, quindi, dell’equivalente voce italiana “chiesa”, la seguente proposizione di Roqueplo sembra esprimere adeguatamente un aspetto fondamentale di detta *ek-klesia*: «*Tratta dal mondo* dalla chiamata di Dio, la Chiesa cessa - per il fatto stesso di questa chiamata che la costituisce in Chiesa di Cristo - di essere *del mondo*; ma chiamata da Dio *per la salvezza del mondo*, essa è come Cristo, per la sua stessa vocazione, una Chiesa *nel mondo e per il mondo*»<sup>205</sup>.

Questo vuol dire che ogni “fedele” è tratto “fuori” dal recinto della religione, della famiglia, dell’economia, della politica, della cultura, ma, nel contempo, è chiamato ad inserirsi negli stessi ambiti per dare ad essi un “supplemento d’anima”.

Possiamo, allora, concludere che l’insieme di quei credenti che instaurano relazioni asimmetrico-maieutico-agapiche costituiscono l’*ek-klesia* la cui “visibilità” «non è affidata alle sue rappresentazioni e tradizioni reli-

<sup>204</sup> P. ROQUEPLO, *o.c.*, 232, nota n. 52. (Il corsivo non è nel testo).

<sup>205</sup> *Ibid.*, 280.

giose, né tanto meno al sistema dei media, bensì ai frutti di liberazione che la [stessa] comunità riesce a portare nella società e nella storia»<sup>206</sup> grazie al suo radicamento «in un insieme di relazioni (incontri di “traghettatori” ecc.), presupposto da ogni atto di fede»<sup>207</sup>.

In altri termini, l'*ek-klesia* è il gruppo di coloro che tendono a praticare l'amore agapico concretizzantesi nel servizio reciproco all'interno del gruppo e nel praticare - verso l'esterno - uno stile di vita che, fondato sulla priorità al “Tu”, si esplicita nel rispetto e nell'ospitalità dell'altro e del diverso - soprattutto se “emarginati” -, instaurando nei loro confronti “relazioni asimmetrico-maieutico-agapiche”, in vista di un possibile loro “balzo in avanti” in direzione dell'attualizzazione del “potenziale creativo o spirituale” da essi posseduto.

Ora, al fine di precisare ancora meglio i caratteri specifici dell'*ek-klesia* dei “fedeli”, risulta significativo quanto scrive il filosofo Roberto Mancini:

Qui è la qualità della fede a ridefinire la vita e la natura di una comunità. Infatti proprio la distensione massima dell'arco del credere spezza la comunità come luogo, la pone in una tensione di trascendimento, la spinge a inverarsi come evento di caduta delle barriere con chi è altro [...]. La barriera non è solo e neppure per lo più di natura fisica; di solito è una barriera psicologica, simbolica, culturale, ideologica, religiosa, poi anche sociale, economica, etnica, generazionale, sessuale<sup>208</sup>.

Intanto, è il caso di osservare che la pratica del comandamento dell'“amore reciproco” può portare allo scoperto «un legame positivo, una fraternità e una sororità prima impensabili, implica la capacità di condividere, senza usurparla o invaderla, la condizione dell'altro»<sup>209</sup>, il che, ovviamente, costituisce un'esperienza «troppo poco “naturale” per degli esseri centrati su se stessi»<sup>210</sup>. Da ciò consegue anche che l'*ek-klesia* non entra in conflitto con la *societas* - sia nella sua dimensione strutturale che in quella della *communitas* - né intende imporre le nuove regole di vita a chi non intende accettarle.

#### 10.4. L'*ek-klesia*: una chiesa esclusa ma in “genesì permanente”

Ovviamente, il non entrare in conflitto con la *societas* non significa che questa non possa reagire nei confronti dell'*ek-klesia*. Invero, nel caso della “struttura sociale”, sia essa civile che - tenendo presenti anche le

<sup>206</sup> R. MANCINI, *Il senso della fede*, cit., 182.

<sup>207</sup> C. THEOBALD, *La Rivelazione*, cit., 64.

<sup>208</sup> R. MANCINI, *Il senso della fede*, cit., 34.

<sup>209</sup> *L.c.*

<sup>210</sup> C. THEOBALD, *La Rivelazione*, cit., 120.

denunce dei pontefici nei confronti di membri della chiesa - religiosa, essendo detta struttura fondata sulla separazione degli uomini in termini di “più” o di “meno”, essa non può accettare che si *proponga* la *condivisione* al posto dell'*accumulo*, l'*umiltà* al posto dell'*orgoglio*, il *servizio* al posto del *dominio*. E così, nel caso della “*communitas*” - privilegiante il “Noi” circoscritto alla propria comunità - manifesterà avversione per l'integrazione della *solidarietà all'interno del gruppo* con l'*ospitalità dell'altro, del diverso, del lontano*.

In fondo, non si può negare che «l'entrata effettiva in una cultura diversa dalla propria suppone l'accoglienza di un'ospitalità che deve sempre vincere ogni sorta di ostilità»<sup>211</sup> (Cf *Mt* 5,11; *Gv* 15,20; 16,2).

In altre parole, l'adozione dello stile evangelico comporta «una presenza credibile alla maniera del messia Gesù e una capacità non solo di lasciare che nasca la “fede” umana di altri nella vita, ma anche di suscitare la sua attitudine a esprimerla e a interpretarla liberamente nel suo mondo culturale e religioso»<sup>212</sup>.

Si afferma, così, il concetto - già incontrato alla fine del § 10.1.8 - di “Chiesa nascente” nella forma - come precisa Christoph Theobald - di una “genesì permanente”<sup>213</sup>, il che consente di superare l'ostacolo costituito dallo «schema storico-teologico che sacralizza la distinzione tra un periodo costitutivo o esemplare e il nostro che non lo è più»<sup>214</sup>. (Questo processo di sacralizzazione, iniziato durante i secoli III e IV, è consistito «nel mettere da parte un'”epoca esemplare” della storia, garantita da testi, personaggi e riti sacri»<sup>215</sup>).

Da quanto sopra consegue che Theobald presenta la Chiesa in continuo “rinascimento”, più che in quella continua “riforma” che è caratteristica della cristianità occidentale e ripresa dal Vaticano II. Ebbene, lo stesso teologo francese, nel riconoscere che la “riforma permanente” «è un modo coraggioso e indispensabile di allargare la conversione al piano collettivo e istituzionale»<sup>216</sup>, si chiede anche: «Ma che fare quando il cattolicesimo si trova escluso dalla cultura e l'Europa trasformata in “terra di missione”?»<sup>217</sup>. Ed ecco la risposta: «Siamo [...] ricondotti alla situazione di “nuovo impianto”, come hanno conosciuto le Chiese dei paesi detti “di

<sup>211</sup> C. THEOBALD, *CCS*, cit., 911.

<sup>212</sup> *L.c.*

<sup>213</sup> Cfr C. THEOBALD, «Il cristianesimo come stile», cit., 300.

<sup>214</sup> *L.c.*

<sup>215</sup> C. THEOBALD, *CCS*, cit., 110.

<sup>216</sup> C. THEOBALD, «Intervista», in *Koinonia*, Febbraio, Marzo e Aprile 2011, 9.

<sup>217</sup> *L.c.*

missione”, vedi il racconto degli Atti degli apostoli; insomma a ciò che suggerisce la parabola del grano di senape a proposito della fecondità messianica nascosta nei gruppi “per quanto piccoli e poveri possano essere, o dispersi” (LG 26)»<sup>218</sup>.

D’altro canto, «con la sparizione del “libro divino” e dell’”epoca esemplare”, la forma pastorale di una Chiesa *naissante et disparaissante* a vantaggio della “fede” di tutti, diviene in effetti *la sola traccia dell’auto-rivelazione di Dio nella sua santità*, impensabile al di fuori della sua ricezione storica e culturale»<sup>219</sup>.

In questa prospettiva, possiamo sostenere, ancora con Christoph Theobald, che «il concetto di “Chiesa nascente” può interessare anche la Chiesa attuale, precisamente nella forma di una genesi permanente; ipotesi che diventa plausibile dal momento in cui il cristianesimo consente di lasciarsi interrogare dai movimenti tettonici della cultura contemporanea quanto alla *sua forma propria*»<sup>220</sup>. Lo sforzo di rispondere a detti movimenti può favorire, infatti, il recupero del significato etimologico del termine “chiesa” – *ek-klesia*: chiamati fuori di..., cioè “fuori dai recinti” -, il che implica il superamento della preminenza data al significato di “adunanza”, “assemblea” religiosa (ma anche politica, militare o sociale o culturale) la quale, ampliandosi nel tempo, è indotta a darsi necessariamente una “regola” che prevede un’organizzazione con *status* e ruoli, il che porta alla costituzione di una struttura gerarchica in relazione dialettica con un “santuario” di *communitas* che, in caso di eccesso di “autopiesi” all’interno della gerarchia, tende a ridursi a un “rudere”. In questo caso, l’essere *nell’”assemblea” ecclesiale* ma non *dell’”assemblea”* agevola il compito di operare per la “ri-nascita” dell’*ek-klesia* come “adunanza” di coloro che intendono instaurare relazioni asimmetrico-maieutico-agapiche con gli altri essere umani.

## 11. A mo’ di conclusione: Il cristianesimo come “stile di stili”

A questo punto, è verosimile sostenere che se, da un lato, non si può non riconoscere che la realtà storica del cristianesimo è «facilmente analizzabile allo stesso modo di una produzione di senso come tante altre»<sup>221</sup>, dall’altro lato, non si può negare che le relazioni asimmetrico-maieutico-agapiche conseguenti dallo stile ospitale peculiare dell’esemplarità del

<sup>218</sup> *L.c.*

<sup>219</sup> C. THEOBALD, «Il cristianesimo come stile», cit., 301.

<sup>220</sup> *Ibid.*, 300.

<sup>221</sup> *Ibid.*, 64.

Nazareno, mostrano che detto modo di rapportarsi con gli altri non si pone come *nuovo* stile accanto o in alternativa o al di sopra degli altri stili o delle diverse forme culturali e religiose. Invero, «il vangelo si manifesta sempre meno come cultura propria, in concorrenza con altre culture, o come potenza di globalizzazione; essa si offre piuttosto come un modo di rispettare la diversità e l'alterità di questi universi e di tenere conto effettivamente delle promesse di vita che vi sono nascoste»<sup>222</sup>. Ciò comporta che il cristiano fedele non può che rallegrarsi davanti alle «molteplici manifestazioni della produzione umana di senso (manifestazioni religiose e non)», anche se «questo non gli risparmia una possibile sofferenza dovuta alla loro intrinseca ambiguità e a possibili perversità disumanizzanti»<sup>223</sup>.

In parole diverse, tenendo presente quanto riportato sopra sulla “fecondità” dell'ospitalità di Gesù, si ha che l'appello del Nazareno «non interviene a fianco degli stili di vita già esistenti per aggiungerne uno nuovo o migliore, ma proprio al loro centro»<sup>224</sup>, a mo' di proposta tesa ad attualizzare potenzialità recondite e, quindi, ad animare, a fermentare detti stili, sia quelli specifici della “struttura sociale” che quelli propri della “*communitas*” e delle varie forme culturali e religiose, compresa la “religione” cristiana:

*Il regno dei cieli si può paragonare al lievito che una donna ha preso e impastato con tre misure di farina perché tutta si fermenti. (Mt 13,33); Voi siete il sale della terra». (Mt 5,14);  
Voi siete la luce del mondo. (Mt 5,14).*

Il cristianesimo “fedele” fa, infatti, della comunità dei credenti con la vita non un “esercito” di combattenti, bensì un “fermento” per le varie forme religiose e culturali. Invero, «penetrare con la luce e il fermento evangelico tutti i campi dell'esistenza sociale, è sempre stato un costante impegno della Chiesa»<sup>225</sup>. Nella medesima prospettiva si pone l'esortazione presente nella “Dichiarazione *Nostra aetate* sulle relazioni della Chiesa con le religioni non-cristiane (25 ottobre 1965): «La Chiesa cattolica esorta i suoi figli affinché, con prudenza e carità, per mezzo del dialogo e della collaborazione con i seguaci delle altre religioni, sempre rendendo testimonianza alla fede e alla vita cristiana, riconoscano, conservino e facciano progredire i valori spirituali, morali e socio-culturali che si trovano in essi» (n. 2).

<sup>222</sup> C. THEOBALD, *CCS*, 912.

<sup>223</sup> C. THEOBALD, *La Rivelazione*, cit., 67.

<sup>224</sup> C. THEOBALD, *CCS*, 82.

<sup>225</sup> PAOLO VI, *Motu proprio Iustitiam et Pacem* (10 dicembre 1976): AAS 68 (1976) 700.

<sup>226</sup> C. THEOBALD, *Trasmettere un Vangelo di libertà*, cit., 22.

Il cristianesimo, allora, «non è un messaggio religioso fra molti altri»<sup>226</sup> o una “religione” diversa o migliore delle altre, ma è un “lievito” che va a fermentare i vari modi di vivere il mondo, di trattarlo e di interpretarlo. Più precisamente, «poiché la “fede” cristiana è una modalità unica di raggiungere l’esistenza umana nella sua pluralità - il “suo” vangelo infatti vuole essere principio di “ogni” esistenza umana - le è caratteristico dispiegarsi in una “comprensione” sempre più acuta della sua stessa differenza, che si afferma solo per cancellarsi subito a vantaggio di ciò che è più universale e in ciò che è plurale»<sup>227</sup>.

Pertanto, se si vuol salvaguardare la “differenza” del modo cristiano di incontrare gli altri rispetto a tutte le concezioni religiose e culturali, bisogna «vegliare affinché l’ospitalità messianica non entri in conflitto con uno di tali stili oppure non faccia numero con essi»<sup>228</sup>. Da qui consegue la scelta di escludere quelle strategie pastorali che tendono «a rendere concorrenziale la proposta cristiana sul mercato dei beni religiosi»<sup>229</sup>.

In altre parole, la “tradizione cristiana”, «invece di annientare l’autonomia delle culture o delle opzioni umane, consiste, al contrario, nel suscitare le risorse specifiche di queste tradizioni»<sup>230</sup>. Ne consegue che la comunità dei cristiani si pone in un atteggiamento di accoglienza e di promozione delle potenzialità e delle risorse recondite presenti nella *societas*: «La chiesa è chiesa solo se e in quanto esiste per gli altri»<sup>231</sup>. In termini diversi, i “fedeli” seguaci del Nazareno possono «inoculare diastasi salutari nei dinamismi della vita sociale»<sup>232</sup>.

Ebbene, tenendo conto del fatto che il lievito, il sale e la luce non si sostituiscono, rispettivamente, alla pasta, agli alimenti e alle tenebre, ma vi penetrano e vi si dissolvono per - rispettivamente - fermentarla, insaporirla e diradarla, possiamo concludere - con Christoph Theobald - che la particolare «maniera ospitale di porsi nel contesto dei molteplici modi di abitare uno stesso mondo quotidiano e di situarvisi rispetto a essi, la si può designare come “stile di stili”»<sup>233</sup>. In tal modo, s’instaura un rapporto indissolubile tra lo “stile” di vita del Nazareno (e dei suoi seguaci) e gli

<sup>227</sup> C. THEOBALD, *CCS*, 907s.

<sup>228</sup> *Ibid.* 82.

<sup>229</sup> C. THEOBALD, «Il cristianesimo come stile», cit., 280. «Chi tende in maniera esagerata alla “sicurezza” dottrinale, chi cerca ostinatamente di recuperare il passato perduto, ha una visione statica e involutiva. E in questo modo la fede diventa una ideologia tra le tante». FRANCESCO, «Intervista a Papa Francesco», cit., 471.

<sup>230</sup> C. THEOBALD, *Trasmettere un Vangelo di libertà*, cit., 126.

<sup>231</sup> D. BONHOEFFER, *Resistenza e resa*, cit., 463.

<sup>232</sup> E. BIANCHI, *La differenza cristiana*, cit., 46.

<sup>233</sup> C. THEOBALD, *CCS*, 78. Cfr anche ID., «Il cristianesimo come stile», cit., 291.

“stili” intesi come “maniera di posizionarsi nel contesto di una pluralità di modi di vivere”, compreso quello specifico dei seguaci della “religione” cristiana.

Esemplificando al massimo, si potrebbe dire che il cristianesimo sta alle varie visioni culturali e religiose così come il lievito, il sale e la luce stanno, rispettivamente, alla pasta, agli alimenti e alle tenebre. È appunto in questo senso che la fede nel Nazareno è *diversa* rispetto alle varie forme culturali e religiose, ivi compresa la “religione cristiana” intesa sia come un sistema di verità stabilite più o meno dogmaticamente, sia come un insieme di simboli e di forme rituali di tipo sacrale, sia come un sistema d’imperativi morali da osservare<sup>234</sup>.

Ne consegue che la “sociologia della fede” può, tra l’altro, indagare:

- *fino a che punto* l’evento evangelico non rimanga «forse irrimediabilmente accantonato in quest’epoca culturale, diventata, con l’ellenismo, la matrice della cultura europea, ma che ha perciò smarrito la sua universalità e con essa - ricordiamocene - la sua novità assoluta»<sup>235</sup>;
- *fino a che punto* «la persona singola o le comunità di persone che raggiungono un’eccellenza esemplare agiscono concretamente attorno a sé producendo orientamento e promuovendo tras-formazione, nel senso di un rafforzamento delle differenze qualitative. Si tratta di un orientamento che agisce in senso rettificante sia a livello individuale sia a livello sociale, e attraverso cui è possibile costruire un’alternativa ai modelli di comportamento indotti dall’opinione di massa»<sup>236</sup>.
- *fino a che punto* «l’esistenza di forme di vita fraternamente comunitarie rappresenta il lievito indispensabile per una convivenza sociale che, approssimandosi all’ideale della *communitas communitatum*<sup>237</sup>, giunga a liberarsi dalle patologie complementari dell’individualismo e della massificazione»<sup>238</sup>.

---

<sup>234</sup> D’altra parte, sembra che Giovanni il Battista avesse ben intuito l’esigenza di inoculare diastasi salutari nei vari piani della struttura sociale: (cf *Lc* 3,10-14). Riguardo alla *communitas*, è significativa la differenza essenziale tra la finalità della “festa” voluta dal fratello del figliuol prodigo: «“...tu non mi hai dato mai un capretto per far festa con i miei amici”» (*Lc* 15,29), e quella della festa voluta dal padre: «“...bisognava far festa e rallegrarsi, perché questo tuo fratello era morto ed è tornato in vita, era perduto ed è stato ritrovato”» (*Lc* 15,32). Ebbene, nel primo caso si tratta, evidentemente, di una festa come *esaltazione del “Noi”*, il che è specifico della *communitas*, nel secondo si ha la festa come *accoglienza dell’altro*, il che è peculiare dello stile di vita del Nazareno e dei suoi seguaci e, dunque, dei membri dell’*ek-klesia*.

<sup>235</sup> C. THEOBALD, *Ccs*, cit., 910.

<sup>236</sup> G. CUSINATO, *La totalità incompiuta*, cit., 230.

<sup>237</sup> Cfr M. BUBER, *Sentieri in utopia*, Milano 1981, 161.

<sup>238</sup> R. MANCINI, *Esistenza e gratuità*, cit., 59. «In un mondo in cui prevale la logica della contrapposizione amico-nemico è pur sempre immaginabile che chi inizia a per-

- *fino a che punto* «la luce della fede è in grado di valorizzare la ricchezza delle relazioni umane, la loro capacità di mantenersi, di essere affidabili, di arricchire la vita comune»<sup>239</sup>.
- *fino a che punto* «la fede non allontana dal mondo e non risulta estranea all'impegno concreto dei nostri contemporanei [...]; la [sua] luce non [...] serve unicamente a costruire una città eterna nell'aldilà; essa ci aiuta a edificare le nostre società, in modo che camminino verso un futuro di speranza»<sup>240</sup>.

---

donare possa suscitare in alcuni un salutare sconcerto». *Ibid.*, 132 s. «Il perdono crea il regno dell'*homo homini deus* e distrugge il regno dell'*homo homini lupus*». A. GOUHIER, *Pour une métaphisique du pardon*, Paris 1969, 262. Cfr anche A. CAPITINI, *Teoria della nonviolenza*, Perugia 1980; *Id.*, *Religione aperta*, Milano 1955.

<sup>239</sup> FRANCESCO, *Lumen fidei*, cit., n. 51

<sup>240</sup> *L.c.*



note e dibattiti



## LA RELAZIONE EDUCATIVA COME ESPERIENZA REALE DEL VASTO E COMPLESSO MONDO DEI RAPPORTI INTERPERSONALI

di ANNA D'ALESSIO

Da quando l'essere umano si è accorto di sé non ha mai smesso di porsi la domanda sulla natura del proprio essere. La letteratura di tutti i tempi e di tutti i luoghi ove egli ha messo piede è una continua testimonianza di ciò. Una domanda posta a se stesso, ma ancor di più ad una realtà avvertita come fonte del proprio essere. Una domanda che sorge da un sentimento di profonda solitudine, come nel caso del pastore asiatico leopardiano, o da un sentimento di intimo stupore per l'amore di cui ci si sente oggetti, come nel caso del salmista che domanda al suo Signore: "Che è l'uomo perché te ne curi?".

Proprio la capacità di porre questa domanda, vertice della razionalità, testimonia dell'unicità di cui l'uomo è costituito. Innanzitutto l'essere formato da elementi diversi legati l'uno all'altro da una relazione di profonda unitarietà, il corpo, che si mostra come corpo materiale e corpo vivente, l'anima e lo spirito. Il modo unico e irripetibile nel quale questi elementi interagiscono fra di loro e permettono alla persona di aver rapporto con le realtà costituisce il mistero nel quale ognuno si è imbattuto<sup>1</sup>.

L'essere umano è un essere collocato in una posizione mediana fra il cielo e gli abissi, fra un non più e un non ancora. Questa posizione rende la sua esistenza drammatica. Eppure l'ergersi al di sopra della realtà materiale che, in un certo senso, coincide con il penetrare all'interno della propria realtà interiore, costituisce l'elemento distintivo del suo essere. E questo poter affiorare dalla realtà naturale, vuol dire avere la capacità di comprendere il significato, il senso ultimo del suo esistere.

Tutti noi siamo stati adagiati nell'essere, pro-vocati a vivere in una realtà che non abbiamo fatto noi. Il mondo da cui siamo circondati è colmo di oggetti e di persone per noi significative. Non possiamo fare a meno di aver rapporti con ciò che richiama la nostra attenzione, con ciò che ci entusiasma, ci fa soffrire e ci delude. In questo continuo aver a che fare

---

<sup>1</sup> Un mistero che può essere paragonato ad una stanza senza confini nella quale addentrarsi con la consapevolezza di non poter esaurire la conoscenza di ciò che vi è contenuto. La non esaustività della conoscenza, però, non può essere identificata con l'impossibilità di penetrare al suo interno.

con la realtà, un fare che costituisce la nostra personalità, sperimentiamo un bisogno di essere condotti, guidati su sentieri per noi sconosciuti.

È a questo punto, in questo estremo bisogno di essere introdotti alla conoscenza del significato totale della realtà<sup>2</sup>, che ci troviamo accanto persone che, avendo a cuore la nostra vita, sono capaci di indicarci la via che conduce ad esso. L'incontro con chi ci introduce al significato totale della realtà è del tutto impreveduto e imprevedibile. È un avvenimento totalmente umano che ha il suo fondamento nella struttura di cui l'uomo è costituito.

Solo riguardo a quel che avviene all'interno di un rapporto, di una relazione, nelle quali siano implicati tutti i fattori che costituiscono la persona umana, possiamo parlare di educazione. Questo perché la struttura dell'essere umano, pur essendo radicata all'interno di una natura materiale che la lega in maniera profonda alla terra da cui proviene, può ergersi al di sopra di essa e agire in maniera totalmente libera. La specificità della sua costituzione corporeo-psichico-spirituale rende unico il suo agire. Bisogna evitare qualsiasi forma di riduzionismo che neghi al rapporto educativo questa peculiarità; occorre riaffermare il valore dell'atto educativo in rapporto ad una visione adeguata dell'essere umano. La relazione sulla quale è fondato l'avvenimento educativo è una relazione fra persone. In quanto tali, esse sono dotate di un'individualità unica e intangibile, che non si scontra con una originale apertura all'altro da sé.

Il pensiero contemporaneo ha dovuto e deve riflettere molto sul valore della persona; dobbiamo tornare ad una visione dell'unicità dell'essere umano che consideri tutti i fattori in gioco della sua esistenza. Il valore della singolarità non viene negato dalla originaria apertura dell'altro da sé. Anzi il rapporto con la realtà e con gli altri esseri umani permette una conoscenza più profonda di sé. Dobbiamo prendere parte all'esistenza dell'altra persona e facendo questo, penetrare sempre più nel mistero del nostro essere sino a raggiungere il rapporto con l'Altro, da cui la nostra esistenza stessa ha origine e da cui possiamo apprendere il valore pieno e totale.

### **Guardare la luna non il dito**

Si può cogliere il valore dell'educazione unicamente se si pone attenzione a ciò che realmente vale la pena di essere comunicato. La domanda sull'educazione coincide con quella sull'esistenza di qualcosa che per la persona abbia un valore non negabile. Viviamo in una società multietnica in cui il multiculturalismo viene troppo spesso identificato con un relati-

---

<sup>2</sup> Questa è la definizione che Jungmann dà dell'educazione.

simo riguardo alla verità e ai valori che rendono autentica l'esistenza. La ragione, svilita nella sua capacità di cogliere la verità nel nesso col reale, diviene strumento di affermazioni, di ideologie nelle quali la persona umana è ridotta alla sfera istintiva. Così diviene difficile parlare ancora di educazione e ci si limita a parlare di istruzione. Ciò che è degno di essere comunicato è semplicemente ciò che permetta un adattamento al tipo di società nella quale ci si trova a vivere<sup>3</sup>. Occorre, invece, come nella nota storia, ritornare a guardare la luna e non il dito che la indica.

Per che cosa vale la pena lasciarsi educare ed educare? C'è una sola ragione che può spingere ognuno di noi ad accettare di mettersi al seguito di un'altra persona. È il desiderio di vedere compiuta la nostra esistenza, desiderio di felicità non limitata e parziale, ma piena e totale. Ogni volta che questa aspirazione viene ridotta o negata, si è costretti a fare i conti con una riduzione dell'umano e, quindi, della sua capacità di ergersi al di sopra della natura non per dominarla, ma per custodirla e contemplarla come segno ineludibile e testardo del suo fattore.

Educarsi ed educare vuol dire farsi aiutare e aiutare gli altri a vivere un rapporto vero con il reale, imparare a cogliere in questo rapporto il significato totale di tutto, persino di ciò che si ritiene più insignificante: "Persino i capelli del vostro capo sono contati!". E questo a partire da quanto nella realtà mostra la bellezza più autentica, non identificabile con una forma esteriore più o meno adeguata, ma con lo splendore di ciò che è vero, che solo è capace di attrarre a sé per richiamare a ciò di cui è segno.

In questo cammino abbiamo bisogno di maestri, di "auctoritates", nel senso di qualcuno che ci aiuti a crescere, che ci indichi la via da percorrere e che ci sostenga quando la fatica sembra impedirci di proseguire.

### **La relazione educativa e la sua possibilità**

Riflettere sulla formazione vuol dire, in primo luogo, prendere in esame la relazione. All'interno di un rapporto educativo, si dà sempre una relazione che non è mai unidirezionale, dall'educatore all'educando, ma è sempre connotata dalla reciprocità delle azioni e dei rimandi. È un continuo movimento da soggetto a soggetto, in cui l'altro non può essere definito o pensato come "oggetto" neppure in sede teorica, altrimenti c'è il rischio di far venir meno una relazione che voglia definirsi autenticamente formativa.

---

<sup>3</sup> Questo sarebbe il compito dell'educazione secondo John Dewey il padre della pedagogia americana, che grande influenza ha esercitato sul mondo occidentale.

Se il dato di fatto del rapporto educativo è la relazione, diviene fondamentale capire dove si fonda tale possibilità e perché per l'essere umano si possa parlare di formazione, di educazione e non soltanto di allevamento. Una risposta a tale quesito va ricercato nella struttura dell'essere umano, nei suoi molteplici aspetti di psiche e di corpo e da questi all'anima e allo spirito. Una volta neutralizzato l'intero mondo, attraverso l'*epoché*, si apre una vasta regione d'essere che resta nascosta se non si attua quel cammino a ritroso che consenta all'individuo di penetrare in se stesso per ritrovare la «pura coscienza con i suoi puri correlati e d'altra parte il suo puro io»<sup>4</sup>.

Penetrando in questa sfera, l'essere umano si comprende strutturalmente aperto, perché si scopre come coscienza intenzionale, come “coscienza di”. La coscienza con i suoi atti ed il suo flusso di vissuti è sempre coscienza di qualcosa e dunque sempre relazione ed in relazione: «È [...] caratteristico del cogito - scrive Husserl - un immanente sguardo verso l'oggetto, sguardo che sgorga dall'io il quale ultimo non può mancare. Questo guardare dell'io verso qualcosa è secondo gli atti, percipiente nella percezione, fingente nella finzione, volente nel volere ecc. Il che significa che questo specifico avere lo sguardo spirituale, appartenente all'essenza del cogito, dell'atto come tale non è esso stesso un atto e in particolare non può venir scambiato come un percepire»<sup>5</sup>.

L'essere umano è, dunque, connotato dall'apertura e questa è una condizione di possibilità della relazione educativa, ma pur essendo condizione necessaria non è sufficiente, in quanto alla strutturale apertura è intrinsecamente connesso il fatto che tale essere sia spirituale. Infatti, parlare di coscienza e di struttura essenzialmente aperta vuol dire trovarsi di fronte ad un essere spirituale, dotato di intelletto e di volontà che non nasce ancora completamente formato, per cui necessita dell'aiuto della comunità che dovrà consentirgli il raggiungimento di quel grado di formazione e di maturità che gli permetterà di proseguire nell'autoformazione.

L'atto educativo, dunque, è essenzialmente spirituale e lo spirito rappresenta il mondo del senso. L'evento educativo è possibile all'interno di un mondo spirituale: solo l'apertura verso se stessi e nei confronti del mondo consente una relazione autenticamente formativa. Certamente, ciò non vuol dire che la relazione non sia complessa ed esente da fallimenti, dal momento che sono molteplici i fattori e le variabili che entrano in gioco. Al suo interno, inoltre, i soggetti si muovono su piani differenti,

---

<sup>4</sup> E. HUSSERL, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Libro I, Torino 2002, 69.

<sup>5</sup> *Ib.*, 78.

perché il ruolo dell'educatore è diverso da quello dell'educando e tali ruoli non vanno assolutamente confusi, perché solo tale diversità consente un rapporto equilibrato, dove la posizione dell'educando non è subalterna ma semplicemente differente.

La possibilità della relazione sta proprio nell'asimmetricità dei piani, in quel "tra" che è lo spazio all'interno del quale si dà un rapporto. Mantenere i ruoli, le distanze non vuol dire assolutamente creare barriere, perché anche in questo modo è possibile sentire l'altro vicino, avere un progetto, degli obiettivi da raggiungere. L'interscambio tra gli attori della relazione deve essere sempre equilibrato, delicato, mai sbilanciato dall'uno o dall'altro lato.

### **La contestualizzazione dell'evento educativo**

La relazione educativa è sempre un evento situato nel qui e nell'ora, all'interno di un preciso momento storico, culturale, sociale, per cui non si può prescindere da tali elementi, che costituiscono quell'orizzonte originario all'interno del quale è possibile tracciare un progetto, che proprio per tali limiti, non è mai assoluto, quanto concreto.

Le direttive generali non devono mancare all'educatore, che deve saper intendere la complessità del processo educativo, che si gioca all'interno di precise coordinate storico-culturali, socio-ambientali, personali. Quest'ultimo aspetto è determinante, perché si deve partire dalla comprensione della persona con cui ci si relaziona e per la quale si progetta un intervento formativo. A tal proposito Edith Stein sostiene che l'incontro con l'altro non avviene a livello astratto, ma concretamente, è necessario incontrarlo, guardarlo negli occhi. Scrive infatti: «L'educatore ha a che fare con individui umani. In quanto esemplari di un determinato tipo, la conoscenza del tipo può essere di aiuto alla comprensione dell'individuo. Tuttavia, essere esemplare di un tipo non significa che il proprio essere derivi e sia spiegabile totalmente muovendo dal tipo. Infatti il tipo non può afferrare esattamente in modo matematico e i suoi esemplari non corrispondono ad esso come stampa di un cliché, ma lo incarnano più o meno puro. Anche l'incarnazione più pura non è solamente esemplare di un tipo, ma è una manifestazione in una caratterizzazione individuale. Per questo si arriverebbe sempre al misconoscimento dell'individuo se si volesse comprenderlo solo a partire dal tipo. Vi sarebbe anche una pericolosa interruzione dell'unità dell'atto pedagogico se l'educatore non fosse direttamente orientato all'allievo, ma si barcamenasse per così dire tra lui ed uno schema generale. Per l'allievo che avverte questa scissione

e che vuole essere preso in considerazione con un'attenzione diretta a sé come individuo, come a questo essere umano con la sua individualità irripetibile e non come esemplare di un tipo, l'atteggiamento dell'educatore sarebbe motivo per chiudersi e sottrarsi al suo sguardo comprensivo ed alla sua influenza»<sup>6</sup>.

L'essere umano è sempre collocato, perché non esiste un essere umano tipico, né le condizioni storico-culturali-ambientali-sociali sono immutabili. Quindi, ai fini di un intervento educativo storicizzato, bisogna entrare in una proficua relazione comunicativa ed interattiva con l'altro per poterlo dirigere.

Certamente la direzione non può non tener presente una gerarchia di valori o una ben definita visione del mondo da parte dell'educatore. È ancora Edith Stein a venirci in aiuto: «Ogni azione educativa, tesa a formare l'essere umano, è accompagnata da una determinata concezione dell'uomo, delle possibilità di una sua cura e formazione pratica. La teoria della formazione umana, che indichiamo con il termine pedagogia, è legata organicamente ad un'immagine generale alla quale essa è immediatamente connessa. È possibile, tuttavia, che qualcuno svolga un'opera educativa senza aver elaborato una metafisica e senza una compiuta concezione dell'essere umano; tuttavia è sempre una concezione cosmologica e antropologica a fondamento del suo agire. Movendo dal suo agire è possibile giungere a quell'idea che oggettivamente risponde ad esso. È parimenti possibile che teorie pedagogiche siano inerenti ad una metafisica e che chi le sostiene o le ha elaborate non ne sia consapevole. Può verificarsi, inoltre, che qualcuno "abbia" una metafisica completamente diversa. Qualcuno potrebbe, nella prassi educativa, agire in maniera totalmente diversa da ciò che indicano le sue teorie pedagogiche e la sua metafisica. Questa mancanza di logica e di consequenzialità ha anche un lato positivo: difatti è una difesa sicura contro gli effetti radicali prodotti da teorie sbagliate. Tuttavia idee e teorie non saranno mai del tutto inefficaci. Chi le sostiene cercherà di agire secondo le sue idee, ma persino involontariamente sarà influenzato da esse anche quando concezioni profondamente radicate e non comprese consapevolmente come opposte condizioneranno la sua prassi»<sup>7</sup>.

Come sostiene E. Stein, ognuno possiede una sua particolare visione del mondo e del soggetto umano, tuttavia anche questa concezione va rivisitata in base alla persona a cui ci si rapporta. Un educatore può plasmare a suo piacimento o secondo una sua propria *Weltanschauung* un essere

---

<sup>6</sup> E. STEIN, *La struttura della persona umana*, Roma 2000, 56.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 38.

umano, ma deve accordare i propri punti di vista con il soggetto in via di formazione. Ed è necessario che tali visioni siano consapevoli al formatore per poter rendere più efficace e calzante il proprio intervento educativo.

Il rapporto educativo si dà sempre all'interno di un orizzonte mondano ben definito sotto il profilo spazio-temporale. È quello che i fenomenologi chiamano "mondo della vita", quell'humus all'interno del quale una persona vive la propria vita e senza il quale sarebbe impensabile poter parlare di esistenza umana. È quello spazio in cui ci si muove con familiarità, ci si incontra con gli altri e si instaurano relazioni sia positive che negative; è quell'orizzonte che non è soltanto spaziale, che vive all'esterno, ma è il punto di contatto tra il dentro e il fuori. È ciò che è a portata di mano ed a partire dal quale è possibile qualsiasi forma di riflessione teoretica. Scrive Husserl: «Il mondo della vita [...] per noi che viviamo desti in esso, è già sempre qui, è già sempre per noi, è sempre il terreno di qualsiasi prassi, sia teoretica che ex-teoretica»<sup>8</sup>.

È quell'orizzonte in cui si stringe anche la relazione educativa, la quale deve poter consentire al soggetto in formazione di comprendere questo suo mondo, di capirlo e di incidervi attraverso le proprie scelte esistenziali. Infatti, il rischio maggiore è quello di viverci senza avere consapevolezza, senza la capacità di guardarlo a distanza, che non rappresenta un limite ma un elemento importantissimo, che offre la possibilità di un'esistenza consapevole.

«La vita è sempre un vivere la certezza del mondo, - scrive Husserl - un modo di attuarla. Vivere desto vuol dire essere desto di fronte al mondo, essere costantemente e attualmente coscienti del mondo e di se stessi come soggetti nel mondo, vivere realmente, attuare realmente la certezza d'essere nel mondo»<sup>9</sup>.

Dunque il compito dell'educatore è consentire al soggetto in formazione di divenire cosciente del mondo all'interno del quale si muove naturalmente. Ciò vuol dire imparare a guardarlo con occhi critici, renderlo oggetto di riflessione, capire che «tra gli oggetti del mondo della vita, si trovano anche gli uomini, il loro agire umano, il loro operare ed il loro patire, i loro legami sociali, gli uomini che vivono nell'orizzonte comune del mondo e che si fanno appunto in questo mondo»<sup>10</sup>. E l'educatore ha il compito di rendere desta la coscienza, di far comprendere che dietro il

---

<sup>8</sup> E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Milano 1983, 170.

<sup>9</sup> L.c.

<sup>10</sup> *Ibid*, 174.

nostro mondo ci sono sempre dei soggetti che più o meno consapevolmente, hanno prodotto delle validità. È necessario rendere consapevole l'educando che dietro qualsiasi prodotto, dietro qualsiasi realtà umana c'è sempre una soggettività, dei soggetti in relazione che, attraverso atti che conferiscono senso, hanno dato una particolare organizzazione e senso del mondo. Questo non vuol dire assolutamente estraniarsi da quel mondo della vita in cui siamo naturalmente e necessariamente immersi, ma significa comprendere che ogni nostro atto, ogni nostra azione, può contribuire positivamente o negativamente e che il mondo in cui siamo immersi è un mondo umano, segnato dalla storicità.

### La temporalità del progetto educativo

Il rapporto educativo è fondamentalmente un progetto temporale, muove dal qui ed ora e si proietta verso un dover essere senza tralasciare il passato dal momento che lì sono inserite tutte le nostre possibilità future di sviluppo. L'esperienza educativa è dunque, un continuo trascendersi, un continuo andare oltre, verso il cambiamento, in un divenire continuo e costante. Ed all'interno del rapporto educativo, la tridimensionalità dell'esperienza temporale si realizza nella maniera più piena e feconda. Nel passato ritroviamo la nostra storia, i vissuti ormai trascorsi, che lasciano tracce, anche profonde, nel presente che viviamo e nel futuro, caratterizzato dal progetto, dalla speranza, da un di là da venire.

Queste tre dimensioni, tuttavia, non segnano una scansione dell'adesso e del dopo, ma si danno sempre nella contemporaneità dell'adesso, della vita che si sta vivendo in questo momento e che porta in sé il *già stato* ed *il sarà*. Si può perciò affermare, seguendo S. Agostino, che i tempi sono tre: « [...] il presente del passato, il presente del presente, il presente del futuro»<sup>11</sup>. Il presente è il punto di partenza di qualsivoglia azione educativa, per quanto non si possa negare la relazione di senso con il passato e con il futuro. Infatti, l'evento educativo si dà nel qui e nell'ora ma tuttavia è sostenuto da un passato e da un futuro, dal progetto che deve e vuole realizzarsi; l'atto educativo è, dunque, un continuo divenire che è sempre temporale e non potrebbe essere altrimenti in quanto non è pensabile un atto educativo segnato dall'immobilità, dalla stasi.

Tale processo è possibile solo se si comprende da dove nasca la coscienza del tempo, dove per tempo non si intende quello oggettivo, meccanico, che è un tempo convenzionale, ma quello del tempo della

---

<sup>11</sup>AGOSTINO, *Confessioni*, XI, 20, 26.

coscienza, di quello che percepisco in me, nella forma del ricordo e del passato, della risalita alla coscienza di vissuti che sembrano persi o mai stati ma che è anche il tempo che vivo, adesso, affrontando con modalità nuove o anche identiche la mia vita. È poi attesa del futuro, aspettativa al momento vuota di qualcosa che desidero avvenga, si realizzi. Tutto ciò ha un origine, «è un punto da cui tutto si depana». A tal proposito Husserl ritiene che ad una rappresentazione del tempo corrisponda una percezione del tempo stesso, un tempo che non è affatto immaginato, ma è un tempo vissuto dalla coscienza<sup>12</sup>.

Ad ogni impressione originaria, vissuta qui ed ora, si associa il ricordo primario, la ritenzione che, come il nucleo di una cometa, porta con sé tutti i precedenti punti ora del suono. Nel momento in cui la melodia cessa, allora, si verificherà una crescente retrocessione del vissuto nel passato, passato che può sempre essere ripreso nella forma di ricordo. Non c'è, tuttavia, soltanto ciò che viene ritenuto, ma anche qualcosa che si aspetta, verso cui si protende, qualcosa che ci si aspetta. E quando ciò che è atteso sopravviene, allora è divenuto presente: lo stato di aspettazioni-protensione è sorpassato ed il futuro è divenuto presente, mentre quello che era presente è divenuto passato. E di ciò si ha coscienza: la coscienza temporale del prima, dell'ora e del dopo, ma anche del dopo, del prima e dell'ora. Ed è all'interno di questa temporalità della coscienza che si realizza l'evento educativo.

Il tempo di tale evento è tempo vissuto, è un tempo che ci si deve dare e che deve essere donato. Che si deve dare a se stessi, perché il cambiamento è sempre un fatto traumatico, che va neutralizzato, assorbito lentamente; ci si deve concedere tempo per mutare un proprio atteggiamento, si deve lavorare su se stessi, spesso con fatica e sofferenza, ma tanto più si lavorerà tanto più ciò che si è guadagnato diverrà habitus. Non bisogna mai accelerare il tempo, che non è lineare, perché è tempo della stasi, dei salti all'indietro, delle fughe in avanti che possono rimanere tali ma anche involvere. È il tempo in cui la volontà cerca di trovare sostegni per poter segnare una svolta nel duro percorso della crescita.

Bisogna dare tempo, avere pazienza di attendere che quanto è stato seminato possa dare i suoi frutti. Frutti che spesso non si vedono nell'arco di una breve stagione, ma in tempi più lunghi a cui talvolta un educatore può anche non assistere. Nell'evento educativo vale il dare tempo al tempo, l'attendere che i tempi siano maturi e siffatta maturità non è standard,

---

<sup>12</sup> Cfr E. HUSSERL, *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, Milano 1985, 16-19.

perché dipende dal soggetto educando, dalle sue modalità di relazionarsi a se stesso e all'ambiente, dalle relazioni che instaura, dal passato che si porta dietro, dal carattere ecc.

Il tempo dell'evento educativo è tempo della relazione, della riflessione e del possibile cambiamento di rotta. Può anche essere il tempo dell'insuccesso che, però, non deve produrre frustrazioni ma deve segnare il tempo del ripensamento e della revisione di ciò che non ha funzionato. Ciò da cui, tuttavia, non si può prescindere è il fatto che l'evento educativo pur partendo dal presente, è un atto che si protende verso il futuro, che si apre all'avvenire e non sarebbe neppure pensabile senza questa struttura. Scrive a tal proposito Vanna Iori: «Il senso dell'educazione è da ricercare nella temporalità del progetto. Ogni persona è possibilità progettuale, è poter essere [...]. Il soggetto umano è un non ancora, cioè un aver da essere che trova la sua centralità nel progetto. Ogni trasformazione educativa è sostenuta da un progetto, si fonda nel presente in vista di un futuro»<sup>13</sup>.

La temporalità è strettamente legata all'evento educativo in quanto l'essere si costituisce nel tempo, è essenzialmente essere temporale ed è all'interno di tale temporalità che si snoda anche la relazione educativa.

### **La possibilità del progetto educativo**

La progettualità è un momento fondamentale del rapporto perché non si può procedere a tentoni o improvvisando di volta in volta l'intervento da porre in atto, ma essa non deve divenire una maglia stretta all'interno della quale si rischia di ingabbiare l'intervento stesso.

L'essere umano non è un essere determinato in modo meccanico, a certe azioni non corrispondono mai precise reazioni, a certi stimoli non necessariamente vi saranno connessi determinati comportamenti. La possibilità non deve essere considerata, tuttavia, come un limite negativo, ma va vista sempre come uno stimolo per non fermarsi mai. Il poter essere non deve creare instabilità, ma serve a rendere consapevoli che la formazione non è qualcosa che possa ritenersi conclusa una volta raggiunti determinati traguardi, ma deve essere formazione in fieri, permanente, che si rispecchia nel divenire esistenziale di ogni persona, che apprende di continuo, che si relaziona, che si trova in situazioni e circostanze sempre nuove, che acquisisce, attraverso altri, modalità di comportamento mai vissuti.

---

<sup>13</sup> V. IORI, *Filosofia dell'educazione. Per una ricerca di senso nell'agire educativo*, Milano 2000, 130.

Circostanze, situazioni, decisioni volontarie, libertà possono creare strappi all'interno del progetto che per questo non deve assolutamente ritenersi fallimentare, in quanto un progetto si rivelerà tanto più funzionale quanto più sarà in grado di dar vita a nuove possibilità, di realizzare potenzialità insite nel soggetto in via di formazione e magari non previste. Così come l'educando non deve spaventarsi di fronte al cambiamento di certi atteggiamenti, di modi di pensare o di reagire a certe situazioni in quanto è soggetto libero.

Ci sono sì, per la persona, possibilità notevoli, ma tali possibilità sono sempre all'interno di un orizzonte, che è quello storico-culturale, ambientale, familiare e soprattutto caratteriale ed individuale. Non si può pretendere da sé o da altri ciò che non si è o non si può volere immediatamente qualcosa che non si è mai acquisito, sia per educazione familiare, sia per contesto sociale o culturale.

In definitiva, la possibilità è la nota strutturante della relazione, non appartiene ai soggetti della relazione in quanto tali, ma alla relazione stessa. A tal proposito scrive P. Bertolini: «[...] la necessaria presenza operante della possibilità impedisce di intendere l'uomo, la sua storia, la stessa realtà esterna a lui (ma a lui correlata) come qualcosa di oggettivo e di oggettivabile e dunque come qualcosa di conoscibile solo per mezzo di tecniche oggettivanti»<sup>14</sup>.

L'esperienza umana, dunque è intessuta di possibilità, e la possibilità rappresenta una delle sue strutture portanti. L'esistenza è aperta al rischio con uno scarto continuo tra ciò che si intende realizzare e quanto invece si realizza.

---

<sup>14</sup> P. BERTOLINI, *L'esistere pedagogico. Ragioni e limiti di una pedagogia come scienza fenomenologicamente fondata*, Milano-Firenze 2002, 181.

Finito di stampare nel mese di Dicembre 2014  
nella Tipolitografia “grafic**anselmi** s.n.c.”  
Marigliano (Napoli) - Tel. 081.841.11.76