

il Regno

2022

attualità e documenti

2

Attualità

- 1 Papa: no alle ideologie

- 14 Preti che lasciano

- 21 L'Italia corre, ma...

- 43 Dare un senso alla pandemia

- 57 **Studio del Mese**
Tempo di conversione e riforma
R. Luciani su Sinodo e sinodalità





*Cara lettrice,
caro lettore,*

*apriamo il 2022 della sezione di Attualità con un ricchissimo indice (papa, diritto canonico, liturgia in latino, Tibhirine, preti che lasciano, la ripresa economica italiana, il senso della crisi pandemica, migranti ai confini UE... solo per citare alcuni dei temi trattati in questo numero). D'altra parte, come abbiamo scritto su [Re-blog](https://bit.ly/3tFXXXe) (<https://bit.ly/3tFXXXe>), l'anno iniziato prevede molte scadenze nel mondo ecclesiale a cui s'aggiungono quelle dell'ambito civile. Noi affiancheremo i diversi appuntamenti con *analisi e approfondimenti*; con la *valorizzazione del nostro sterminato archivio*; con l'*accompagnamento dell'Annale Chiesa in Italia 2021* (dedicato al Sinodo italiano e universale, nei prossimi giorni in tipografia) e *Chiesa in Italia 2022* (con gli atti dell'Incontro di Camaldoli del settembre scorso); con il sito web www.ilregno.it e un rinnovato Re-blog.it. Inutile ricordarlo: voi accompagnateci abbonandovi e facendo abbonati!*

R

Il Regno
rivista quindicinale
di **Attualità e Documenti**

Associazione Dignitatis Humanæ
Editore: Il Regno srl
Via Del Monte 5 – 40126 Bologna
Tel. 051 0956100 fax 051 0956310
Email ilregno@ilregno.it

Abbonamenti: Società editrice Il Mulino spa
CCP 15932403
IBAN IT63X0200802435000006484158

1 (G. Brunelli)
Francesco – Curia e diplomatici
No alle ideologie

3 (P. Consorti)
Dibattito – Diritto canonico
A che scopo?
(S. Berlingò)
Con un metodo d'ampio raggio

8 (M. Faggioli)
USA – Traditionis custodes
Distanti

10 (M.E. Gandolfi)
Tibhirine – 25° del martirio
Testimoni insieme
{ *Intervista a p. J.-J. Pérènnès op* }
(M.E. G.)
Il colloquio

13 (D. Sala)
Ecumenismo – 30° S. Bernardino
A che punto è il dialogo

14 (S. Numico)
Italia – Chiesa cattolica
Preti che lasciano: e i laici?
{ *Intervista a Luca Diotallevi* }

17 (P. Stefani)
Italia – Dialogo cattolici-ebrei
Pregare senza

18 (G. Martino)
Italia – Torino
Apostoli digitali
{ *Intervista a don Luca Peyron* }

20
Orizzonte internazionale
(a cura di S. Numico)

21 (C. Battistini)
Italia – Economia 2022
Il paese corre

24 (P. Springhetti)
Italia – Volontariato-Terzo settore
Aiutare non è un crimine

Libri del mese

27 (D. Menozzi)
Mangiare Dio.
La storia culturale dell'eucarestia
di M. Al Kalak

Segnalazioni

31 (G. Marcotullio, G. Chirri, P. Stefani,
L. Caffagnini, L. Giorgi, F. Pistoia,
J.M. Laboa, D. Segna, G. Mocellin,
B. Forte)

33 (M. Vergottini)
Sulle spalle di giganti
Maria Eletta Martini (D. Mazzuconi)

42 (M. Veladiano)
Riletture
L'uomo dai molti nomi

43 (J. Roitman)
Dibattito – COVID-19
Il senso della crisi

48 (P. Tomassone)
Europa – Migranti
Respinti
(L. Tamperi)
Infografica: i respingimenti in Europa

51 (M. Castagnaro)
America Latina
Tempo di elezioni

52 (L. Sarr)
Africa – Violenza sulle donne
Romper il silenzio
{ *Intervista a suor José Ngala* }

54 (S. Vecchia)
Pakistan – Cristiani
Un paese per tutti

55 (D. Sala)
Diario ecumenico

56 (L. Accattoli)
Agenda vaticana

Studio del mese

{ *Sinodo e sinodalità* }

57 (R. Luciani)
Tempo di conversione, tempo di riforma

65 (P. Stefani)
Parole delle religioni
Messor lo frate Sole

67 (L. Accattoli)
Io non mi vergogno del Vangelo
Il Sinodo in parrocchia

n o alle ideologie

Globalizzazione dei problemi e mondanità spirituale

Tra la fine del 2021 e l'inizio del 2022, gli appuntamenti tradizionali con la curia e il corpo diplomatico accreditato presso la Santa Sede consentono al papa di fare un bilancio dell'anno trascorso e delle dinamiche in atto all'interno della Chiesa. A questi s'aggiunge il tradizionale *Messaggio* per la Giornata mondiale della pace. L'insieme dei tre appuntamenti riserva annotazioni utili per comprendere lo svolgimento del pontificato. Due sono i temi centrali: la globalizzazione dei problemi e il rischio di risposte ideologiche.

Nel discorso al corpo diplomatico (10 gennaio) papa Francesco ha ribadito come «tutte le grandi questioni del nostro tempo siano questioni globali». A cominciare dal dramma della pandemia. Qui le sottolineature sono due: da un lato il tema della giustizia nell'accesso ai vaccini per tutti i paesi e dall'altro l'affermarsi di un'ideologia antiscientifica che rischia d'essere altrettanto dannosa. «Viviamo in un mondo dai forti contrasti ideologici. Tante volte ci si lascia determinare dall'ideologia del momento, spesso costruita su notizie infondate o fatti scarsamente documentati. Ogni affermazione ideologica recide i legami della ragione umana con la realtà oggettiva delle cose. Proprio la pandemia ci impone, invece, una sorta di "cura di realtà", che richiede di guardare in



faccia al problema e d'adottare i rimedi adatti per risolverlo».

Un papa che difende la ricerca e la scienza e stigmatizza la fuga dalla realtà.

Modello Europa

Non è mancata la sequenza delle situazioni ancora critiche, quelle di crisi in atto o di conflitti striscianti a livello internazionale. Accanto ai passi avanti nel processo di pace tra Israele e Palestina, Francesco ha elencato le tensioni istituzionali in Libia, come pure gli episodi di violenza a opera del terrorismo internazionale nella regione del Sahel e i conflitti interni in Sudan, Sud Sudan ed Etiopia. E poi l'pest europeo: Ucraina e Caucaso meridionale, così come il pericolo di una nuova crisi nei Balcani, in primo luogo in Bosnia Erzegovina. La crisi ucraina, con la possibilità reale di un'annessione da parte

della Russia, è in cima alle preoccupazioni del pontefice. A Oriente la situazione in Myanmar e la tragedia dell'Afghanistan.

Qui semmai colpisce il silenzio sulla Cina, sulla situazione di Hong Kong e le tensioni tra Cina e Taiwan. Il silenzio sulla Cina dice di un'oggettiva difficoltà della Santa Sede non solo in relazione all'accordo provvisorio sottoscritto con il Governo cinese sulle nomine episcopali, ma a entrare nello scenario dei difficili rapporti tra Cina e Stati Uniti.

Non mancano le preoccupazioni per il continente americano, Stati Uniti compresi, trattato complessivamente: «Le profonde disuguaglianze, le ingiustizie e la corruzione endemica, nonché le varie forme di povertà che offendono la dignità delle persone, continuano ad alimentare conflitti sociali anche nel continente americano, dove le polarizzazioni sempre più

forti non aiutano a risolvere i veri e urgenti problemi dei cittadini, soprattutto dei più poveri e vulnerabili».

Il ricordo dei viaggi apostolici del 2021 (Iraq, Budapest, Cipro, Lesbo), apre le considerazioni sulla questione migratoria. «Occorre vincere l'indifferenza e rigettare il pensiero che i migranti siano un problema di altri. L'esito di tale approccio lo si vede nella disumanizzazione stessa dei migranti concentrati in *hotspot*, dove finiscono per essere facile preda della criminalità e dei trafficanti di esseri umani, o per tentare disperati tentativi di fuga che a volte si concludono con la morte. Purtroppo, occorre anche rilevare che i migranti stessi sono spesso trasformati in arma di ricatto politico, in una sorta di "merce di contrattazione" che priva le persone della dignità» (cf. anche in *questo numero* a p. 48).

Spicca l'incoraggiamento all'Unione Europea sui temi migratori, sulla pandemia e sulle questioni climatiche. «In pari tempo, reputo di fondamentale importanza che l'Unione Europea trovi la sua coesione interna nella gestione delle migrazioni, come l'ha saputa trovare per far fronte alle conseguenze della pandemia (...) La capacità di negoziare e trovare soluzioni condivise è uno dei punti di forza dell'Unione Europea e costituisce un valido modello per affrontare in prospettiva le sfide globali che ci attendono».

Se le sfide del nostro tempo interessano tutto il pianeta, la preoccupazione è per la crescente frammentazione delle risposte, che comportano un altrettanto crescente isolamento: «La diplomazia multilaterale attraversa da tempo una crisi di fiducia, dovuta a una ridotta credibilità dei sistemi sociali, governativi e intergovernativi. Importanti risoluzioni, dichiarazioni e decisioni sono spesso prese senza un vero negoziato nel quale tutti i paesi abbiano voce in capitolo. Tale squilibrio, divenuto oggi drammaticamente evidente, genera disaffezione verso gli organismi internazionali da parte di molti stati e indebolisce nel suo complesso il sistema multilaterale, rendendolo

sempre meno efficace nell'affrontare le sfide globali».

Cancel culture

Su questa analisi s'apre forse l'afondo più innovativo del discorso, che riguarda una delle tendenze culturali e politiche più insidiose di questo tempo. Dice Francesco: «Il deficit di efficacia di molte organizzazioni internazionali è anche dovuto alla diversa visione, tra i vari membri, degli scopi che esse si dovrebbero prefiggere. Non di rado il baricentro d'interesse si è spostato su tematiche per loro natura divisive e non strettamente attinenti allo scopo dell'organizzazione, con l'esito di agende sempre più dettate da un pensiero che rinnega i fondamenti naturali dell'umanità e le radici culturali che costituiscono l'identità di molti popoli.

Come ho avuto modo di affermare in altre occasioni, ritengo che si tratti di una forma di colonizzazione ideologica, che non lascia spazio alla libertà d'espressione e che oggi assume sempre più la forma di quella *cancel culture*, che invade tanti ambiti e istituzioni pubbliche. In nome della protezione delle diversità, si finisce per cancellare il senso di ogni identità, con il rischio di far tacere le posizioni che difendono un'idea rispettosa ed equilibrata delle varie sensibilità. Si va elaborando un pensiero unico – pericoloso – costretto a rinnegare la storia, o peggio ancora a riscriverla in base a categorie contemporanee, mentre ogni situazione storica va interpretata secondo l'ermeneutica dell'epoca, non l'ermeneutica di oggi».

Non è un passo indietro rispetto al tema delle richieste di perdono formulate dalla Chiesa a partire da Giovanni Paolo II e poi, seppure in misura meno eclatante, da papa Benedetto e dallo stesso Francesco. Lì il tema aveva una natura strettamente storico-teologica. Qui Francesco si pone su un piano storico-culturale. Esso coinvolge una corretta lettura e memoria responsabile del passato rispetto a un presente ideologico, se riscrive il passato. Questa posizione è fondamentale nel rapporto culturale e reli-

gioso tra la Chiesa e la storia. E meriterebbe d'essere approfondita.

L'insistenza che il papa ha posto nel suo *Messaggio per la celebrazione della 55ª Giornata mondiale della pace* (cf. *Regno-doc.* 1,2022,1) sul tema dell'educazione e della formazione delle nuove generazioni va letta non solo come un criterio di giustizia, ma anche come una posizione anti ideologica sul tema di una matura concezione della cultura.

La lebbra della superbia

L'ultima osservazione va riservata al discorso con il quale il papa ha presentato gli auguri di Natale alla curia il 22 dicembre scorso (cf. *Regno-doc.* 1,2022,16). Per il secondo anno consecutivo non si è assistito a una critica diretta nei confronti della curia né a riferimenti al percorso della sua riforma; piuttosto si sono uditi toni più generali nei confronti di tutta la Chiesa, certo a cominciare dai pastori. Qui il papa, nell'insistere sullo stile sinodale, sulla partecipazione e sulla comunione come antidoti al clericalismo, ha ripreso uno dei temi a lui più cari: quello della mondanità spirituale. La superbia è per noi come una lebbra, ha detto il papa. Brucia in fretta le radici e i germogli.

La risposta della Chiesa e lo stile del cristiano confidano nell'umiltà. «Umiltà è la capacità di saper abitare senza disperazione, con realismo, gioia e speranza, la nostra umanità; questa umanità amata e benedetta dal Signore. L'umiltà è comprendere che non dobbiamo vergognarci della nostra fragilità. Gesù ci insegna a guardare la nostra miseria con lo stesso amore e tenerezza con cui si guarda un bambino piccolo, fragile, bisognoso di tutto. Senza umiltà cercheremo rassicurazioni, e magari le troveremo, ma certamente non troveremo ciò che ci salva, ciò che può guarirci. Le rassicurazioni sono il frutto più perverso della mondanità spirituale, che rivela la mancanza di fede, di speranza e di carità, e diventano incapacità di saper discernere la verità delle cose».

Gianfranco Brunelli

a che scopo?

Ripensare il diritto canonico per riformare la Chiesa

In uno «Studio del mese» pubblicato su questa rivista in occasione del centenario del primo *Codice di diritto canonico*, Helmut Pree ha messo sapientemente in luce alcuni elementi di una «crisi di identità» della canonistica contemporanea.¹

Forse non tutti condividono questa impressione problematica, ma non si può negare che negli ultimi anni si sono presentate diverse occasioni d'incertezza che hanno coinvolto non solo la canonistica, ma il diritto canonico come tale e persino il legislatore. Sullo sfondo permane il grande tema del difficile rapporto fra teologia e diritto, che si svolge in termini accademici, ancora privi di conseguenze pratiche.²

Dal 2010 si sono però susseguiti innumerevoli interventi normativi, di maggiore e minore importanza, che hanno contribuito a dare l'impressione che il diritto canonico non sia più in grado d'assolvere la sua funzione pratica.³ Certe soluzioni normative sono apparse all'improvviso, senza essere precedute da un sufficiente dibattito scientifico e per lo più la canonistica è rimasta assente sia dai processi di revisione più impegnativi sia dagli interventi assunti in sede locale: in molti casi questa assenza non è dipesa dalla supposta negligenza della canonistica, ma dalla posizione marginale che essa ha assunto nella vita della Chiesa cattolica.

Se si assume uno sguardo retrospettivo, non si può non convenire che l'intera cultura giuridica occidentale è ancora in credito rispetto alla canonistica classica. Nessun giurista contemporaneo che voglia comprendere il senso del proprio lavoro può trascurare gli istituti canonistici, ma è un dato di fatto che egli può certamente sopravvivere – e persino con molta efficienza – se ignora il diritto canonico contemporaneo.

Questa sensazione di inutilità si è fatta strada anche nella compagine ecclesiale, che sembra non avere bisogno di un diritto solido nei principi e nella prassi, preferendogli – nel migliore dei casi – soluzioni dettate dalla teologia morale se non perfino dalla psicologia.

La progressiva irrilevanza del diritto canonico nella vita della Chiesa si riflette anche in una sua sempre minore influenza nei sistemi giuridici statali, che sono nati e si sono strutturati in termini dialettici, se non oppositivi, rispetto all'istituzione ecclesiale. La Chiesa ha troppo spesso erroneamente utilizzato il «millenario diritto canonico» come ultimo baluardo della difesa cattolica verso i grandi processi di cambiamento sociale che hanno influenzato la storia dell'umanità.

Il diritto come un freno

La promulgazione del *Codice* del 1917 non ha arginato gli effetti negati

tivi di una tendenza conservatrice che è stata peraltro travolta con una velocità inaudita per i tempi della Chiesa, che dopo solo 40 anni ha già avvertito l'esigenza di cambiare. Questa necessità è stata una premessa e non solo una conseguenza del rinnovamento stabilito col concilio Vaticano II, che resta l'evento storico fondativo di una diversa comprensione del travagliato rapporto fra teologia e diritto e di una nuova comprensione dei fondamenti giuridici della Chiesa cattolica romana, ma solo se si ha il coraggio di vederlo nel più grande contesto dei «segni dei tempi» di cui parlava papa Giovanni XXIII.

Le riforme codiciali del 1983 e del 1990 rappresentano in questo senso solo un primo passo in avanti di un percorso non ancora completato, e adesso ulteriormente sfidato dal «cambiamento d'epoca» che stiamo vivendo.

Davanti alla necessità di cambiare, la canonistica in genere assume un atteggiamento prevenuto. Salvo rare eccezioni, non accompagna i cambiamenti, e anche la gerarchia usa il diritto come un freno anziché come un'opportunità per vivificare la Chiesa rendendola più fedele al Vangelo.

Va anche osservato che, se dal punto di vista ecclesiale i «nuovi Codici» permettono d'apprezzare alcune novità positive in termini di riforma del diritto della Chiesa, dal punto di vista della scienza giuridica essi

Con un metodo di ampio raggio

Crede d'aver dato prova, in tempi non sospetti, del mio apprezzamento per l'idea già in passato espressa da Pierluigi Consorti sull'opportunità di una riforma del diritto canonico che non partisse dal «centro», procedendo in senso «verticale», ma coinvolgesse tutti gli operatori ecclesiali, ponendola al servizio di ogni genere di umana «periferia» (nelle più svariate accezioni, «esistenziali», oltre che «geografiche»). Non posso, quindi, non condividere la tesi di Consorti che afferma che di ciò dovremmo davvero farci carico, in quanto canonisti (ed ecclesiastici), come e più di altri studiosi della fenomenologia giuridica.

Ricordo che un compianto mio allievo, Edoardo Dieni, troppo presto scomparso, scrisse a suo tempo che il nostro atteggiamento non dovrebbe essere quello di chi si erge come «una rocca sull'onda», bensì quello di chi si sforza nel rinvenire «una riva d'approdo cui tendere e sulla quale cercare riparo dai venti e dalle maree, sempre più forti, di un secolo tecnologico». Solo così potremo essere in grado di rispondere alle sollecitazioni di una «Chiesa di popolo», attenta alla «santificazione del quotidiano» e a un rinnovato rapporto tra evangelizzazione e inculturazione, in un tempo in cui i *media* si prestano a una incrementale e accelerata diffusione delle contrapposte retoriche della rabbia e della paura.

La dialettica (più che le contrapposizioni) è creativa

Mi permetto, tuttavia, di nutrire maggiore fiducia, rispetto a quanto traspare dalle parole di Consorti, sulla possibilità che ciò si realizzi. Anzitutto eviterei di drammatizzare in modo troppo acceso la dialettica tra i «fedeli a un papa o a un altro»: come, del resto, ammette lo stesso Consorti, la conflittualità interna alla Chiesa non è infrequente nella storia e sarebbe un errore negarle qualsiasi valenza creativa.

Pertanto, le espressioni più o meno accentuate e polarizzate, registrabili all'interno o *a latere* del dibattito che, pure su queste pagine (cf. *Regno-att.* 18,2021,568 e 20,2021,637), hanno visto anche me nel ruolo di protagonista, credo possano e debbano essere lette come esplicative della tensione che, perennemente e in generale, affiora fra i sostenitori di una *reformatio* improntata alla continuità e i propugnatori di una *restitutio* attenta ai «segni dei tempi» conciliari, e quindi marcata da un atteggiamento di rottura col più recente passato.

Sono indotto a propendere per questo avviso proprio dall'ultimo intervento di Geraldina Boni, di cui – come Consorti – non posso non apprezzare i rilievi da un punto di vi-

sta tecnico, così come il tono, pacato e disteso. Nel riprendere alcune espressioni del maestro della canonista bolognese, Giuseppe Dalla Torre, avevo sottolineato, nel contesto del dibattito di cui ho prima detto, il «garbo» – per come si esprime un altro suo allievo, Paolo Cavana – con il quale egli manifestava «una qualche presa di distanza non tanto dagli intenti riformatori del[l'attuale] pontificato, largamente condivisi dall'autore, quanto dalle modalità con cui questi sono stati talora perseguiti».

In quel «garbo» non avevo ravvisato una semplice clausola di stile, quanto l'intento di offrire un'indicazione di metodo, e cioè di come accostarsi alle tematiche affrontate con «pazienza», non disgiunta, però, dalla «forza rinnovatrice» e dal «piglio» necessario a «rimuovere i sedimenti del passato», secondo le parole impiegate anche da Dalla Torre.

È mia ferma convinzione che, ove si faccia tesoro delle indicazioni di metodo fornite dall'illustre maestro, sarà più agevole ottenere tutta la collaborazione necessaria per l'avanzamento della riforma del diritto della Chiesa, così fervidamente auspicata da Consorti, e non solo da parte dei colleghi che vantano ascendenze afferenti all'italica «scuola canonistica laica» – dei quali pure Consorti non trascura di evocare alcune opere e iniziative – ma anche tra i docenti delle istituzioni ecclesiastiche di alta cultura.

A parte Helmut Pree, docente emerito della Facoltà di teologia di Monaco – dal cui intervento prende spunto lo stesso Consorti – è sufficiente qui rammentare, fra i tanti, gli estensori del *Diccionario General de Derecho Canónico* (curato dall'Università di Navarra), gli organizzatori degli *Essener Gespräche*, presso l'Accademia cattolica di Wolfsburg, o, fuori dell'Europa, coloro che in seno all'Università cattolica di Washington DC hanno raccolto il legato dei preziosi insegnamenti di Stephan Kuttner.

Parafrasando, infine, quanto ripreso nello scritto di uno stimato collega dalla *Dichiarazione di Marrakesh* sull'inclusione di coloro che La Pira qualificava «diversamente credenti», mi spingerei sino ad affermare che sono a portata di mano disponibilità preziose, anche interreligiose, così da non potere esimerci dal fruirne, per una apertura dell'ordinamento della Chiesa, senza indulgere a contrapposizioni fuorvianti e, men che mai, ad «amnesie selettive».¹

Salvatore Berlingò

¹ A. FUCCILLO, «A un anno dalla *Dichiarazione di Marrakech*. Sfida culturale e giuridica», in *L'Osservatore romano*, 8.1.2017, 7.

appaiono un frutto ancora acerbo, in quanto ignorano i progressi che essa ha fatto negli ultimi secoli. Fatta eccezione per la grande riforma del sistema beneficiale, gli istituti principali sono rimasti ancorati al passato. L'o-

pera di Cesare Beccaria non finì all'Indice per caso. La pena di morte è stata finalmente ripudiata, ma molto resta ancora da fare.

Non voglio essere frainteso: non dico che il diritto canonico non deb-

ba essere diverso dai diritti secolari. La Chiesa non è uno stato e il suo diritto ha una funzione strumentale alla salvezza delle anime che gli stati non perseguono, perciò certe differenze sono persino auspicabili. È pe-

rò ragionevole domandarsi se il diritto canonico contemporaneo possa legittimamente disconoscere principi di civiltà giuridica come la dignità e l'uguaglianza di tutte le persone, senza distinzioni di sesso e di stato, la separazione dei poteri, il principio di legalità penale.

La permanenza di regole discriminatorie che non hanno nulla a che fare col diritto divino, e forse persino lo contraddicono, dovrebbe suscitare un dibattito interno alla canonistica volto a superare rigidità storicamente determinate. Una resistenza al cambiamento si potrebbe giustificare a fronte del conseguimento di ottimi risultati, ma non davanti al fallimento di regole e procedure che ci consegnano una realtà scoraggiante.

Una parte della responsabilità di questa situazione si può collegare alla fatica applicativa dei principi e delle leggi conciliari, che interessa tanti aspetti della vita della Chiesa e non solo la parte giuridica. Bisogna però ammettere che i progressi fatti dalla scienza teologica postconciliare non sono stati compensati da un'analogia rinnovata visione giuridica: questo ha ulteriormente distanziato teologia e canonistica. La prima si è arricchita di una riflessione laica e femminile che non ha trovato corrispondenza nel campo giuridico, il quale resta prevalentemente clericale e maschile.

Lontano dalla vita concreta, eppure...

Il caso delle violenze

Lo spirito conciliare degli ultimi pontefici – da Giovanni Paolo II a Francesco, con modalità ovviamente molto diverse fra loro – ha impresso alla Chiesa un volto nuovo, dialogante al suo interno e col mondo che la circonda, che non sembra avere coinvolto a pieno né i canonisti né i pratici del diritto canonico. La «crisi di identità» della canonistica accademica si vede nella sua incapacità di sviluppare una riflessione *de iure condendo*; la crisi della canonistica pratica si vede nell'incapacità di trovare soluzioni condivise ai problemi che impegnano la Chiesa. Mi limito a dare dei *flash*: riforma del processo matrimoniale,⁴

caso Bose, monasteri di clausura femminili, riforma liturgica, scandali economici, violenze sessuali e abusi di potere.

La fatica del diritto canonico emerge in modo speciale dall'ultima cosiddetta riforma del diritto penale: dopo decenni di riflessione è stato partorito un topolino, accolto da riflessioni esplicative di carattere paretico, e pochi hanno avuto il coraggio di dire che il diritto penale canonico del terzo millennio è poco più che una «permanenza sociologica», dato che il potere di punire (che nessuno contesta) si scontra con l'*effettiva* perdita di potere giurisdizionale.

Risuonano così le parole che Italo Svevo ha messo in bocca a Zeno Saltini, che cercava le cause dei suoi mali di coscienza: «M'ero arrabbiato col diritto canonico che mi pareva tanto lontano dalla vita».⁵

La distanza del diritto canonico dalla vita concreta è apparsa, se possibile, con maggiore evidenza in occasione dell'emersione pubblica di violenze sessuali, di abusi di potere e di coscienza, che in precedenza lo stesso diritto canonico aveva dolosamente fatto passare sotto silenzio. Questioni che sono state affrontate tardi, e male. Le regole – almeno, dal 2010 – adesso ci sono, ma i pochi che le conoscono non sono in grado di applicarle, facendo emergere una carenza culturale che è stata ben spiegata da Benigno e Lavenia,⁶ i quali notano – con acume scientifico – che non siamo di fronte a una carenza di giustizia, quanto all'epigono di una cultura teologico-giuridica che si è sviluppata lungo i secoli.

Un altro scenario drammatico è rappresentato dall'inosservanza dei principi e delle norme che reggono l'amministrazione dei beni ecclesiastici. Le riforme varate da papa Francesco si scontrano con l'assenza di competenze economiche sufficientemente diffuse, tale da impedire d'incidere efficacemente su una struttura ferma all'impostazione immobiliare della Roma imperiale. Questa struttura continua a fondarsi sul primato del vescovo di Roma, che in origine si sviluppava sulla base di un potere pri-

maziale destinato a risolvere le controversie, per lo più dottrinali, che animavano le Chiese locali, e che però si è successivamente concentrato in una funzione legislativa universale, assecondando una logica accentratrice che ha finito per rappresentare la Chiesa cattolica come un'istituzione piramidale e concentrica, governata dal centro attraverso vescovi che concepiscono i presbiteri come il corpo di una struttura che potrebbe vivere anche senza popolo e pure senza dialogare con il mondo che la circonda e in cui è immersa.⁷

Specialmente in Occidente – ma non solo – la Chiesa sembra preoccupata di salvaguardare la propria organizzazione strutturale – fatta di diocesi, parrocchie, strutture e beni che raccontano un potere che non c'è più –, perdendo di vista le domande di una società che cambia troppo velocemente.

Mentre il mondo corre non si sa bene dove, la Chiesa sembra essersi impigliata nei paramenti antichi che tuttora veste. Ce ne accorgiamo quando il dibattito sulla vita ecclesiale in questo tempo pandemico rimane assorbito dalla preoccupazione per una carenza di partecipazione alla vita liturgica, tradendo una difficoltà a pensarsi in modo coerente con i tempi quotidiani. Il «precetto festivo» e la partecipazione alla messa appaiono tuttora come gli unici indici di appartenenza a una comunità che non sembra capace di pensarsi in maniera più larga e inclusiva.

Scarsa cultura giuridica

Le dinamiche che ho schematizzato hanno prodotto una perdita di utilità pratica del diritto canonico, troppo spesso semplicisticamente considerato come una disciplina di studio opzionale, non solo nei percorsi formativi statali – rispetto ai quali appare davvero estranea in termini di effettività – ma anche in quelli ecclesiali, che al contrario dovrebbero curare la conoscenza del corpo normativo che regola la vita della comunità ecclesiale.

Questa carenza formativa ha radici antiche. La marginalità degli stu-

di canonistici ha già prodotto un risultato difettoso che, come accennato, incide in modo problematico sulla gestione della vita della Chiesa, ma anche sul livello della canonistica, che rimane espressione di una cerchia sempre più ristretta e di formazione ecclesiastica.

Tale carenza andrebbe affrontata con coraggio, anche facendo crescere un dialogo collaborativo con la scienza canonistica laica. Sono convinto che la progressiva assenza di luoghi laici di formazione religiosa abbia prodotto almeno tre conseguenze problematiche che andrebbero affrontate.

In primo luogo ha contribuito a rendere marginali le scienze religiose nel panorama della formazione statale superiore e universitaria; in secondo luogo ha irrigidito il già complicato rapporto intraecclesiale fra teologi e canonisti, e infine ha ridotto sensibilmente la capacità tecnica di chi si occupa di questioni giuridiche in ambito ecclesiale.

Nella Chiesa cattolica viviamo una situazione paradossale: il popolo di Dio ignora le basi del diritto canonico e nessuno avverte questa carenza come un problema collettivo, come se si potesse appunto fare a meno del diritto. La formazione catechistica – peraltro, quantitativamente sempre più ristretta – si fonda sulla sola trasmissione di conoscenze elementari ed è destinata a interrompersi con l'età dell'adolescenza.

I fedeli ignorano quindi i loro diritti e doveri e basano la vita ecclesiale su fondamenti estranei alla dimensione giuridica. Ho fatto molte volte esperienza di un'invincibile incompetenza canonistica anche da parte di persone chiamate ad applicare le regole. Se si trattasse di semplice ignoranza, il rimedio sarebbe a portata di mano, ma purtroppo questa lacuna dipende da un difetto culturale che caratterizza la comunità ecclesiale, sempre più concentrata sulla morale e meno attenta alla prassi: nel regno dell'ortodossia, l'ortoprassi passa in secondo piano (quando non è emblematicamente affidata alle competenze della Congregazio-

ne per la dottrina della fede, come avviene nel caso delle violenze sessuali, a conferma dell'esistenza di un corto circuito culturale).

La tentazione di valutare i comportamenti attraverso gli occhiali della morale anziché quelli della legge, o comunque di anteporre i primi ai secondi, emerge ancora una volta dalla gestione delle violenze e degli abusi clericali, non ancora pienamente concepiti quale lesione dei diritti delle vittime violati attraverso il mancato adempimento di doveri (da parte degli abusanti, di chi li protegge e non li denuncia).

In Italia continuiamo a mantenere un atteggiamento distaccato, come se questo dramma appartenesse solo ad altre Chiese, e preferiamo considerare la questione in termini appunto morali, se non addirittura psicologici. Morale e psicologia possono essere utili, ma non possono sostituire la dimensione giuridica.

Per fortuna, la vita della Chiesa non si esaurisce negli abusi e nelle violenze. Essa si svolge tuttavia in una prevalente e pericolosissima bolla che rende la compagine ecclesiale sempre più isolata dal mondo in cui vive, paradossalmente impegnata nell'osservanza di regole che sovente nemmeno conosce, e quando le conosce ne ignora il senso.

Immersi nella storia

Mi spiego meglio con un esempio madornale: i miei giovani studenti (di giurisprudenza in una università statale), quando scoprono che il celibato ecclesiastico non è un obbligo di diritto divino, ma una disciplina osservata dalla Chiesa cattolica solo di rito latino, rimangono a bocca aperta. Si tratta di un errore tanto imperdonabile quanto diffuso: vuol dire che qualcuno glielo avrà messo in testa.

Questa confusione basilare coinvolge anche livelli altissimi della Chiesa cattolica, che sembrano a loro volta essere entrati nel cono d'ombra dell'ignoranza del diritto canonico. Paolo Cavana ha recentemente recensito su questa rivista⁸ un libro di Geraldina Boni che, con la sua nota capacità documentale, ha messo in

luce diversi effetti pervasivi della più recente produzione normativa canonica.⁹ Anche se può sembrare strano affermare che un papa sia «poco canonico», va detto che i rilievi mossi dalla canonista bolognese sono tecnicamente condivisibili e sarebbe un errore rubricarli come attacchi mossi a papa Francesco e al suo impegno riformatore.¹⁰

Questa interpretazione è una conseguenza della polarità fra fautori del papa e suoi detrattori che attraversa la Chiesa cattolica contemporanea, mantenendo in vita una tradizione anch'essa secolare. I conflitti interni alla Chiesa non sono certo una novità storica e sarebbe sbagliato non valutarne il ruolo creativo. La Lettera ai Corinzi riporta la divisione fra chi si diceva «di Paolo», «di Apollo», o «di Cefa», eppure oggi possiamo continuare a dirci «di Cristo!».

L'idea di essere fedeli a un papa o a un altro tradisce una scarsa attenzione alla dimensione del tempo, che per i credenti è superiore allo spazio e quindi deve guardare all'oltre senza restare ristretta nelle dimensioni contingenti, che invece determinano le scelte giuridicamente più appropriate per le diverse circostanze di tempo e di luogo.

L'evangelizzazione resta lo scopo della Chiesa, e anche la canonistica (e i canonisti) devono svolgere la loro parte in questa direzione, senza restare prigionieri di una logica continuista, alimentata da uno sguardo retrospettivo anziché prospettico, e subordinato all'idea di un'obbedienza incondizionata all'autorità.

È arrivato il momento di cambiare paradigma. Bisogna uscire dall'attenzione alle virgole e alla catena della continuità e forse riprendere lo spirito di Graziano, che mille anni fa raccolse i canoni vigenti, ne verificò le contraddizioni e cercò una strada per metterli in concordia. La canonistica dovrebbe discutere a fondo senza falsi pudori e timori reverenziali quali regole bisogna cambiare per comunicare meglio il Vangelo.

La tradizione ci consegna le doti di un diritto fatto perché gli uomini e le donne possano salvarsi: quindi

flessibile, elastico, dinamico, contingente, pratico, locale. L'idea di un *corpus* normativo stabile e tendenzialmente irrimediabile non appartiene alla tradizione canonistica, e spetta proprio ai canonisti impegnarsi per approfondire certi temi, orientare il dibattito e suggerire soluzioni opportune.

Se i fedeli non sono sudditi, il papa non è un re

Allo stato attuale non vedo però molto fermento fra i canonisti, fatta salva l'iniziativa proposta da un gruppo di accademici italiani che ha provato ad affrontare di petto, e in modo aperto, l'ineludibile questione della rinuncia al pontificato – che ha portato l'invenzione della stravagante figura del «papa emerito»¹¹ – e della sede impedita, un'altra questione che la crescita dell'età media e della «speranza di vita» rende non procrastinabile, attese peraltro le regole che impongono la rinuncia all'ufficio pastorale al 75° anno d'età e l'esclusione dal conclave all'80°.¹²

Detto questo, l'attitudine prevalente sembra essere quella d'assolvere una funzione didascalica del diritto vigente, facendosi talvolta forti dell'idea medievale per cui il papa può fare quello che vuole. L'irrelevanza del diritto si raggiunge anche seguendo

questa strada, che vede la legge come un'arma del sovrano contro sudditi inermi. Relegare il diritto alla sfera della sola obbedienza costituisce un tradimento dell'esperienza giuridica in generale e di quella religiosa in particolare.

Il fatto che i fedeli non siano sudditi e vantino veri e propri diritti è stato troppo spesso sottovalutato. Le tradizioni religiose assegnano molta importanza ai doveri, ma non fino al punto da dimenticare che la dignità di ogni persona fonda inalienabili diritti individuali di libertà, che devono essere fatti valere anche nella comunità ecclesiale. In questa prospettiva il diritto canonico può essere riformato per migliorare la vita comune e facilitare la missione della Chiesa.

Come ho già detto, per raggiungere questo risultato è necessario cambiare paradigma: assumere uno sguardo prospettico, e, ora aggiungo, periferico. In passato ho già usato l'espressione «diritto canonico periferico» per rendere il senso della necessità d'uscire dalla logica centralistica che caratterizza la Chiesa romana e partire invece dai problemi concreti.¹³ In quell'occasione venni criticato perché sembrava che volessi ridurre il già piccolo spazio lasciato nelle università italiane all'insegnamento del diritto canonico.¹⁴

Al contrario, non solo credo che tali spazi andrebbero allargati e approfonditi, ma ritengo che prima di pensare agli spazi da occupare, la canonistica debba assumersi l'impegno di dare voce alle periferie, alle donne, ai poveri, alle vittime degli abusi e delle violenze.

La Chiesa merita d'essere curata con amore perché possa guarire essa stessa dalle sue malattie, e così aiutare tutti a guarire. Questa funzione non può essere affidata solo al papa, o anche al papa insieme ai vescovi e ai ministri ordinati. Simile atteggiamento replicherebbe gli schemi deresponsabilizzanti dell'*ancien régime*. I risultati di questa postura deformata sono sotto gli occhi di tutti: per questo è necessario che la Chiesa continui nel suo cammino di riforma, sostenuta dalla canonistica, che dimostri di volerla accompagnare lungo questa strada.

Le dinamiche sinodali appena avviate possono essere un'opportunità che la comunità accademica dei canonisti che insegnano nelle università statali italiane intende cogliere, auspicando che i colleghi impegnati nelle istituzioni ecclesiastiche accolgano l'invito al confronto e al dibattito.

Pierluigi Consorti*

* Professore ordinario di Diritto canonico ed ecclesiastico presso l'Università di Pisa; presidente dell'Associazione dei professori universitari italiani della disciplina giuridica del fenomeno religioso.

¹ H. PREE, «Diritto canonico e terzo millennio», in *Regno-att.* 22,2017,686-691.

² C. FANTAPPIÈ, *Per un cambio di paradigma. Diritto canonico, teologia e riforme nella Chiesa*, EDB, Bologna 2019; M. NERI, *Fuori di sé. La Chiesa nello spazio pubblico*, EDB, Bologna 2020.

³ Per maggiori dettagli, cf. P. CONSORTI, «Relazione di sintesi: la necessità di tornare a un diritto canonico pratico», in *Diritto ecclesiastico* (2016), 411-421.

⁴ La fatica applicativa della riforma del processo matrimoniale è particolarmente presente in Italia, dove s'intrecciano provvedimenti normativi e resistenze episcopali, per cui cf., da ultimo, P. MONETA, «Non c'è pace per i tribunali ecclesiastici regionali italiani», in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale* 15(2021) 21, 45-52.

⁵ I. SVEVO, «La coscienza di Zeno», in *Romanzi e «Continuazioni»*, Mondadori, Milano 2004, 632.

⁶ F. BENIGNO, V. LAVENIA, *Peccato o crimine. La Chiesa di fronte alla pedofilia*, Laterza, Roma – Bari 2021; cf. *Regno-att.* 10,2021,301.

⁷ Sulle difficoltà di riforma che nascono dalla struttura ecclesiastica, cf. M. MARZANO, «Rivoluzione o continuità? Una lettura sociologica del papato di Francesco», in *Rassegna italiana di sociologia* 57(2016), 643s.

⁸ P. CAVANA, «Francesco (poco) canonico. Un commento alla re-

cente attività normativa ecclesiale pontificia», in *Regno-att.* 16,2021,501-504.

⁹ G. BONI, *Per una valorizzazione del ruolo del Pontificio Consiglio per i testi legislativi e della scienza giuridica nella Chiesa*, Mucchi, Modena 2021.

¹⁰ S. BERLINGÒ, «Francesco, papa paziente», in *Regno-att.* 18,2021,568s; P. CAVANA, «Legislatore impaziente. Precisazioni sull'opera di riforma dell'attuale pontificato», in *Regno-att.* 20,2021,637; G. BONI, «Ancora sul legislatore paziente o impaziente», in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale* 15(2021), 27-36.

¹¹ A. BETTETINI, «Profili storico-dogmatici della rinuncia del pontefice al ministero di vescovo di Roma», in *Jus. Rivista di scienze giuridiche* 74(2013), 231-248; F. MARGIOTTA BROGLIO, «Roma con due papi», in *Nuova antologia* 148(2013), 70-74.

¹² Cf. Gruppo di ricerca «Sede romana totalmente impedita e status giuridico del vescovo di Roma che ha rinunciato», in www.progettocanonicosederomana.com.

¹³ P. CONSORTI, «Per un diritto canonico periferico», in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica* 33(2016), 385-405; V. ALBANESI, *Il sogno di una Chiesa diversa. Un canonista di periferia scrive al papa*, Ancora, Milano 2014.

¹⁴ A. ZANOTTI, «A proposito di un diritto canonico periferico: ovvero il rischio della perifericità del diritto canonico», in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, 15(2017) 2, 1-18; P. CONSORTI, «La periferia è il centro», in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale* 15(2017) 6, 1-4.

distanti

Dal pontificato e dal Vaticano II

Per comprendere la portata dei recenti provvedimenti di papa Francesco sulla riforma liturgica, è opportuno guardare a quanto sta accadendo negli Stati Uniti. Se il tradizionalismo anti-conciliare del primo periodo subito dopo la conclusione del Vaticano II aveva il suo centro nel cattolicesimo francofono europeo con alcune propaggini in altri paesi e in America meridionale, nel secolo XXI alla *revanche* si sono aggiunti gli Stati Uniti e le sue periferie nell'anglosfera in Occidente (specialmente il Regno Unito).

Pochi giorni dopo la pubblicazione delle risposte della Congregazione per il culto divino e la disciplina dei sacramenti (18.12.2021) ai *dubia* riguardanti il motu proprio *Traditionis custodes* del 16 luglio sulla «forma straordinaria» (secondo la formulazione di Benedetto XVI; cf. *Regno-doc.* 15,2021,449) della celebrazione della messa nel Rito romano, il 27 dicembre il cardinale Blase Cupich di Chicago pubblicava una direttiva di ampia portata e rilievo.¹ Chicago è quindi la prima diocesi a presentare un piano organico per il passaggio dalla promozione alla tolleranza, con chiari limiti, del tradizionalismo liturgico nella Chiesa negli USA, con una serie di provvedimenti che il cardinale ha annunciato dopo un processo di consultazione con la sua Chiesa locale.

Cupich propone un approfondimento di *Traditionis custodes* e delle risposte ai *dubia* con una lettera indirizzata ai preti (quattro pagine) a preambolo delle direttive (cinque pagine), che entrano in vigore il 25 gennaio 2022 e che verranno riviste tra due anni. Nelle risposte ai *dubia*, la Congregazione vaticana proibisce le ordinazioni sacerdotali e le cresime nel rito preconciliare e limita la frequenza con cui i sacerdoti sono autorizzati a celebrare la messa nel rito preconciliare.

Nell'arcidiocesi di Chicago i chierici che desiderano celebrare secondo il rito preconciliare non solo devono fare richiesta ufficiale per iscritto, ma devono includere anche «una dichiarazione d'accordo» con le norme stabilite dall'arcidiocesi. Il cardinale ricorda ai sacerdoti che alcuni elementi del Messale preconciliare sono ancora un'opzione possibile nel Messale della riforma liturgica, come il canto gregoriano, la lingua latina, l'incenso.

Tradizionalisti: una minoranza con grande eco mediatica

I sacerdoti che desiderano l'autorizzazione a celebrare col Messale preconciliare devono anche «accompagnare» ed esortare i fedeli che vogliono continuare a partecipare alla messa celebrata in quel rito alla «possibilità di utilizzare i riti liturgici rifo-

mati» che possono essere celebrati in latino. Inoltre, i cattolici di rito latino a Chicago si uniranno a celebrare la liturgia «esclusivamente» secondo il *novus ordo* in giorni specifici durante l'anno liturgico: la prima domenica d'ogni mese, Natale, Triduo pasquale, Pasqua e Pentecoste. Le direttive indicano che queste liturgie, che possono essere celebrate in latino, devono essere celebrate con il prete rivolto verso il popolo.

Il card. Cupich ha enfatizzato nelle sue istruzioni che la forma ordinaria della messa è normalmente celebrata verso il popolo e che per celebrare rivolti *ad orientem* è necessario il suo permesso. Sarà consentito usare chiese parrocchiali per celebrare nel rito preconciliare solo se è impossibile usare un'altra chiesa, oratorio o cappella, ma ciò necessita di un permesso della Congregazione vaticana in risposta a una richiesta da parte dell'arcivescovo. Se il permesso è concesso, le letture delle Scritture dovranno essere proclamate in lingua vernacolare, utilizzando la traduzione ufficiale approvata dalla Conferenza episcopale. Le omelie dovranno riflettere le norme e le indicazioni per la predicazione del Vaticano II e dei documenti post-conciliari.

Le direttive di Chicago hanno ricevuto un'approvazione informale da parte vaticana sotto forma di un articolo su *Vatican news*.² Ma Cu-

pich non è il solo ad avere iniziato un processo di recezione delle direttive vaticane.

La diocesi di Charleston ha limitato la messa latina a 4 chiese nello stato del South Carolina. L'arcidiocesi di Cincinnati (Ohio) ha anche limitato la celebrazione della liturgia preconciare a 4 chiese. Nell'arcidiocesi di Denver (Colorado, sede occupata dall'arcivescovo ultra-conservatore Samuel Aquila), le parrocchie che hanno ospitato la messa nel rito preconciare possono continuare a farlo, ma nei seminari St. John Vianney e Redemptoris Mater (entrambi in Colorado) non si formano più i preti per celebrare la messa nel vecchio rito. In altre diocesi degli USA i vescovi mandano messaggi più o meno espliciti d'incoraggiamento ai tradizionalisti e di resistenza contro *Traditionis custodes*.

I tradizionalisti cattolici che celebrano soltanto o prevalentemente nel rito preconciare negli USA sono una piccola minoranza, difficile da quantificare, ma probabilmente non molto superiore alla percentuale di cattolici sulle medesime posizioni in Europa. La loro voce però viene sistematicamente amplificata da alcuni dei loro esponenti che hanno posizioni di rilievo nella stampa generalista (come il *New York Times*) o in giornali e riviste politiche di opinione (come *The American Conservative* e *National Review*), oltre ovviamente a un sottobosco di blog, siti Internet e circoli più o meno informali. Alcuni di questi *giornalisti* hanno partecipato a un'operazione editoriale (pubblicata da una piccola casa editrice, minuscola rispetto anche a quelle cattoliche) intitolata significativamente *Dalla pace di Benedetto alla guerra di Francesco*.³

Un diritto a cui non si crede, basi teologiche fragilissime

Ciò detto, il tradizionalismo liturgico negli USA ha un volto e radici in parte diverse rispetto a quello europeo. Da un lato, l'enfasi della cultura americana per la *diversity and inclusion* è stata abilmente sfruttata dalla minoranza recalcitrante ad accettare

le riforme conciliari: il rigetto del pluralismo e dell'inculturazione del Vaticano II si è introdotto nel sistema mediatico e culturale grazie all'appello a una diversità nella quale il tradizionalismo non crede.

Il sistema di produzione teologica cattolica negli USA ha abbassato le difese, nel senso che non esiste più una cultura religiosa capace di elaborare (a un livello che non sia individuale ma istituzionale) una risposta a questo tipo di cattolicesimo neo-antimodernista. Basta guardare, come esempio, alla traiettoria del contributo intellettuale fornito dalla Compagnia di Gesù alla teologia in Nordamerica: dalla generazione di John Courtney Murray a quella attuale, in cui scarseggiano i teologi.

In secondo luogo, la recezione o la non-recezione di *Traditionis custodes* avviene contestualmente a un doloroso processo di ristrutturazione nelle diocesi: nello stesso momento in cui si annunciano drastici provvedimenti di chiusura e accorpamento di chiese parrocchiali (per mancanza di clero, ma anche di fedeli e di entrate finanziarie, che in America sono tutte basate sulla generosità dei membri delle diverse Chiese), è difficile giustificare le restrizioni liturgiche (ma con effetti sulla affiliazione sociologica a un luogo e momenti di preghiera) a comunità cattoliche tradizionaliste piccole ma militanti.

Questi gruppi sono poi percepiti da molti vescovi come «ortodossi», il vero futuro della Chiesa come «piccolo gregge», formato in molti casi da neo-convertiti al cattolicesimo che vedono nella messa preconciare un approdo identitario al riparo dalle perturbazioni del postconcilio negli USA.

In terzo luogo, *Traditionis custodes* e tutto il pontificato di Francesco hanno coinciso con una gravissima crisi di recezione del Concilio – tutto intero, non solo della riforma liturgica –. C'è un anti-concilio classico di marca tradizionalista, che in America ha radici fin dagli anni Sessanta in un reticolo di riviste e associazioni di impronta germanofona, oltre alle comunità lefebvrine d'ispirazione francofona.

C'è poi un cattolicesimo a-conciliare, come quello della Fraternità sacerdotale di San Pietro, a destra e a sinistra di quello di un certo progressismo teologico per cui il Vaticano II ha poco o nulla da dire nei dibattiti su *gender* e razza.

C'è infine un'interpretazione istituzionale che vede il Concilio come una copertura o come un'estensione a ritroso del magistero di Giovanni Paolo II e di Benedetto XVI: questo è il marchio caratteristico della cultura teologica di gran parte dell'episcopato negli USA.⁴

Con *Traditionis custodes* Francesco si è alienato definitivamente quei settori del tradizionalismo cattolico che in qualche caso avevano provato ad accettare il pontificato sulla base dei presupposti di un papalismo ultramontanista. Con tutti gli altri tradizionalisti, il dialogo con Roma e col Vaticano II invece non era mai cominciato.

Massimo Faggioli

¹ Cf. B. FRAGA, «New policy requires all Chicago clergy to get permission to celebrate Latin Mass», in *National Catholic Reporter*, 27.12.2021, <https://bit.ly/3zqdLhZ>.

² Cf. B.M. REIS, «Cardinal Blase Cupich publishes policy implementing *Traditionis custodes*», in *Vatican news*, 27.12.2021, <https://bit.ly/3sXAD78>.

³ Si tratta di P. KWASNIIEWSKI (a cura di), *From Benedict's peace to Francis's war. Catholics respond to the motu proprio Traditionis custodes on the Latin Mass*, Angelico Press, New York 2021, pp. 389: alcuni capitoli hanno come autori vescovi (l'ausiliare in Kazakistan Athanasius Schneider, l'ex nunzio negli USA Carlo Maria Viganò), cardinali (l'ex prefetto della Congregazione per la dottrina della fede, Gerhard Müller, l'ex prefetto della Congregazione per il culto divino, Robert Sarah, l'ex presidente del Pontificio Comitato per le scienze storiche, Walter Brandmüller), intellettuali noti per il loro anti-cattolicesimo ma amanti del latino (Michel Onfray), liturgisti di ambito europeo e nordamericano, giornalisti (specialmente statunitensi e italiani).

⁴ Esempi di questa *incultura* conciliare si trovano nel libro *The Word on Fire Vatican II Collection*, Word on Fire Institute, Des Plaines (IL) 2021, pp. 375, curato dal vescovo Robert Barron, ausiliare di Los Angeles, il più esposto sul fronte massmediatico e neo-presidente della Commissione della Conferenza episcopale per il laicato, il matrimonio, la famiglia e i giovani.

t testimoni insieme

Intervista a p. Jean-Jacques Pérènnès op

Il 3 e il 4 dicembre scorso si è tenuto a Roma, presso il Pontificio ateneo S. Anselmo, un colloquio internazionale nel 25° anniversario del martirio dei monaci di Tibhirine (maggio 1996). Un'iniziativa che si colloca all'interno di un percorso che ha fatto tappa a Parigi (2018) e a Friburgo (2019). Ne parliamo con il domenicano Jean-Jacques Pérènnès, direttore dell'École biblique di Gerusalemme.¹

– *Che cosa è maturato in questi anni e come si sta strutturando l'opera di studio e pubblicazione degli scritti dei martiri algerini? Chi sono le associazioni organizzatrici e quali opere hanno sin qui pubblicato?*

«Lo scopo di questi tre colloqui è stato quello di far conoscere meglio il messaggio dei monaci trappisti di Tibhirine e, più ampiamente, dei 19 martiri della Chiesa d'Algeria, assassinati tra il maggio 1994 e l'agosto 1996. Il rischio era che questo rimanesse un evento conosciuto solo in Algeria e nella Chiesa di Francia, il paese da cui proveniva la maggior parte di loro. Al contrario è un messaggio per la Chiesa universale, come sottolineato dalla scelta della Chiesa di beatificarli (cf. *Regno-att.* 22,2018,683). È anche un messaggio per il nostro tempo, nel quale la fraternità è una delle più grandi sfide.

Volevamo poi far anche conoscere l'ambizioso progetto editoriale



che abbiamo lanciato: una serie di 8 volumi contenenti articoli, omelie e lettere personali dei 7 fratelli trappisti, raggruppati per temi. La responsabile del progetto è Marie-Dominique Minassian, dell'Università di Friburgo, ed è coadiuvata da un comitato editoriale, di cui ha fatto parte mons. Henri Teissier, arcivescovo emerito di Algeri, fino alla sua morte (2020). La collana è pubblicata in francese dalle Editions de Bellefontaine, Bayard e Cerf ed è tradotta anche in altre lingue. Il primo volume riguardava il loro cammino vocazionale: *Beati coloro che sperano*. Il secondo volume, presentato al colloquio di Friburgo nel 2019, trattava della loro scelta di dare la vita: *Beati coloro che si donano*. Il terzo volume,

che esce ora dopo il colloquio di Roma, riguarda il loro desiderio d'incontrare l'islam e i musulmani: *Beati coloro che osano incontrare*.

Sono previsti altri 5 volumi. Il prossimo avrà come tema l'ospitalità. I cristiani d'Algeria sono portatori dell'esperienza d'essere accolti da un paese musulmano, di essere ospiti. Essere un ospite, essere una minoranza, impedisce qualsiasi arroganza e invita alla delicatezza.

Beati tra i musulmani

Infine, volevamo diffondere questo messaggio in altre lingue. A Friburgo, siamo stati stupiti dalla presenza di un docente universitario argentino che ha tradotto e fatto conoscere gli scritti di p. Christophe. Il colloquio a Roma ha fatto conoscere il messaggio nel mondo italiano. Stiamo progettando futuri colloqui in altri paesi, in Spagna, ad esempio, per allargare il cerchio di diffusione del messaggio che siamo convinti sia per il nostro tempo. Anche papa Francesco continua a ripeterlo: lo vediamo nella *Dichiarazione di Abu Dhabi* sulla fraternità universale e nell'enciclica *Fratelli tutti*.

– *Quali frutti dal 1996 in poi sono scaturiti da Tibhirine e oltre quei confini nell'ambito del dialogo interreligioso e da un monachesimo martire che non ha cercato il martirio?*

«Il messaggio dei monaci e la loro morte da martiri ha lasciato il se-

Il colloquio

Organizzato dall'Association pour la protection des écrits des sept de l'Atlas e dal Comitato scientifico degli «Écrits de Tibhirine», in collaborazione con il Pontificio ateneo Sant'Anselmo, e con l'aiuto economico della Fondation des Monastères, il colloquio – svoltosi il 3 e il 4 dicembre 2021 a Roma – è stato posto sotto l'alto patronato del Pontificio consiglio per il dialogo interreligioso.

La giornata del 3 è stata riservata agli studenti, con l'obiettivo di «far conoscere alla comunità scientifica questo patrimonio spirituale e incoraggiare il lavoro accademico». I relatori sono stati il domenicano Jean-Jacques Pérennès, direttore dell'École Biblique de Jérusalem e biografo di Pierre Claverie; dom Thomas Georgeon, abate di La Trappe e postulatore della causa dei martiri d'Algeria; Gilles Routhier, docente di Teologia all'Università di Laval a Quebec City; la teologa svizzera Marie-Dominique Minassian (Università di Friburgo).

Il 4 dicembre il colloquio era aperto al pubblico per «far conoscere meglio l'esperienza di questi monaci e contribuire alla diffusione del loro messaggio attraverso la traduzione dei loro scritti in italiano e il prossimo lancio di una nuova collana dedicata». I relatori di questa seconda giornata sono stati il card. Miguel Ayuso Guixot, presidente del Pontificio consiglio per il dialogo interreligioso; dom Eamon Fitzgerald, abate generale dell'Ordine cistercense della stretta osservanza; mons. Claude Rault, vescovo emerito di Laghouat (Algeria); Christian Salenson, sacerdote della diocesi di Marsiglia; il teologo e filosofo italiano Paolo Trianni, docente al Pontificio ateneo Sant'Anselmo; suor Bénédicte Avon, monaca dell'abbazia cistercense di Notre-Dame-de-Bon-Secours (Blauvac, Avignone); il teologo musulmano italiano Adnane Mokrani, che insegna alla Pontificia università gregoriana.

M.E.G.

gno nei cristiani occidentali, ma non ha lasciato indifferenti anche molti musulmani in Algeria. In primo luogo, perché i musulmani sono sempre sensibili alla preghiera e alla fedeltà di coloro che pregano, come loro, più volte al giorno. In secondo luogo, la loro morte violenta è stata uno *shock*, una fonte di vergogna per molti. Ogni anno, migliaia di persone, soprattutto musulmani, vengono a visitare le loro tombe a Tibhirine.

Quando i vescovi algerini hanno annunciato che la beatificazione avrebbe avuto luogo in Algeria, hanno sottolineato con forza che i monaci erano rimasti per amicizia verso il paese e non per condannare i musulmani e stigmatizzare l'islam, al contrario: «I nostri fratelli e sorelle non accetterebbero che li separassimo da coloro assieme ai quali hanno dato la loro vita. Sono testimoni di una fratellanza senza frontiere, di un amore che non fa differenza (...) Non siamo, oggi, rivolti verso il passato. Queste beatificazioni sono una luce per il nostro presente e per il futuro. Dicono che l'odio non è la risposta giusta all'odio, che non esiste una spirale inevitabile di violenza. Vogliono essere un passo verso il perdono e la pace per tutti gli esseri

umani, partendo dall'Algeria ma andando oltre le sue frontiere. Sono una parola profetica per il nostro mondo, per tutti coloro che credono e lavorano per vivere insieme. Il nostro pensiero raccoglie nello stesso omaggio anche tutti i nostri fratelli e sorelle algerini, migliaia, che non hanno avuto paura di rischiare la vita nella fedeltà alla loro fede in Dio, nel loro paese, e nella fedeltà alla loro coscienza» (*Comunicato dei vescovi algerini che annuncia la beatificazione*, 29.1.2018).

«Disarma me, disarma loro»

Diverse centinaia di membri delle famiglie dei monaci erano presenti alla cerimonia di beatificazione a Orano l'8 dicembre 2018 e ci sono stati molti gesti d'amicizia tra loro e gli algerini che li hanno accolti. Il fatto stesso che l'Algeria abbia ospitato questa cerimonia cristiana al livello ufficiale più alto è un segno. Erano presenti il ministro algerino degli Affari religiosi e molte personalità. La stampa ne ha parlato.

Inoltre, prima della messa di beatificazione nella basilica di Santa Cruz, c'è stata una cerimonia nella moschea di Orano in memoria di 100 *imam* assassinati dalla stessa cieca violenza. L'enfasi è stata quindi

sul perdono, la riconciliazione e la fratellanza».

– *Quali temi di riflessione sulla radice religiosa della violenza sono scaturiti da Tibhirine? Il 25° che cosa rappresenta oggi nel confronto tra cristianesimo e islam?*

«Il messaggio di Tibhirine evita d'affrontare la questione delle radici religiose della violenza, perché questo tema è usato principalmente come critica all'islam, che è considerato da molti occidentali fondamentalmente violento. Questo viene detto dimenticando in fretta la violenza nella storia del cristianesimo, anche tra i cristiani (il massacro di Costantinopoli, le crociate ecc.).

Quello che i monaci continuano a dirci è che la violenza è prima di tutto nel cuore d'ogni persona, e la sperimentiamo nella nostra vita quotidiana, e anche nella vita delle comunità religiose. Dobbiamo imparare a gestire la nostra violenza.

P. Christian, priore di Tibhirine, ha detto dopo la prima visita minacciosa del leader del Gruppo islamico armato (GIA): «Signore, disarma me, disarma loro». Constatava che prima d'accusare di violenza gli altri doveva dominare la propria. La loro vita donata per amore di Cristo e

degli algerini è il miglior messaggio contro la violenza.

Ha affermato Pierre Claverie, vescovo di Orano, assassinato poche settimane dopo i monaci: «Siamo qui come al capezzale di un amico, di un fratello malato, in silenzio, stringendogli la mano, asciugandogli la fronte. Per Gesù, perché è lui che soffre qui, in questa violenza che non risparmia nessuno, crocifisso ancora una volta nella carne di migliaia di innocenti. Come Maria, come san Giovanni, non è forse fondamentale per un cristiano essere lì, ai piedi della croce dove Gesù muore abbandonato dai suoi, nei luoghi della sofferenza, nei luoghi derelitti, dell'abbandono? Dove dovrebbe essere la Chiesa di Gesù Cristo se non anzitutto lì?».

Lo stile testimoniale

– *La Chiesa in Algeria è una Chiesa assolutamente minoritaria, portatrice di una vocazione universale: a suo avviso si può dire oggi che questo è uno stile che si dovrà (potrà) imporre anche al cristianesimo europeo, innanzitutto a motivo del suo forte calo numerico?*

«Anche se il cristianesimo sta perdendo la sua importanza numerica e sociologica in Occidente, anche se alcuni nei nostri paesi mettono in discussione il tema delle “radici cristiane dell'Europa”, siamo ancora molto lontani dalla situazione del Nord Africa dove quasi tutti i cristiani sono stranieri. L'islam è la religione di stato in Algeria.

In Europa, il cristianesimo continua a segnare le nostre vite, le nostre feste, i nostri paesaggi (chiese, cattedrali ecc.) ma è vero che il cristianesimo non è più dato per scontato. Essere cristiani è diventata una scelta, per alcuni anche qualcosa di strano, qualcosa un po' fuori posto. La differenza è che in Occidente c'è una libertà di coscienza e quindi di scelta che non esiste ancora nei paesi a maggioranza musulmana.

Alcuni paesi, come la Tunisia, stanno cominciando a stabilire il principio della libertà di coscienza, ma ci vorrà del tempo perché ven-

ga accettato. Il francescano padre Jean-Mohamed Abd el-Jalil, un marocchino convertito dall'islam, ha detto che nell'incontro con l'altro musulmano spetta al cristiano fare il viaggio essenziale, in nome dell'amore di Cristo. Cominciare con l'esigere la reciprocità non è evangelico.

Le Chiese del Maghreb ci insegnano l'importanza della testimonianza attraverso l'amicizia, dell'impegno personale, di una fede i cui frutti si traducono in carità per tutti, pace interiore, capacità di perdono, rispetto dell'identità religiosa degli altri ecc.

Esse ci insegnano anche che possiamo vivere felicemente in una certa vulnerabilità, una fragilità d'ogni giorno. È sorprendente vedere l'aggressività di molti occidentali contro il fatto che i musulmani nei nostri paesi siano praticanti. Il vero problema non è forse la tiepidezza, la mancanza di impegno cristiano di coloro che si definiscono cristiani, che sono battezzati, ma a volte si fermano lì?

Essere testimoni gioiosi e pacifici di Cristo, della gioia di essere salvati da lui, dovrebbe essere la preoccupazione principale dei cristiani. Alcune persone in Occidente lo vivono molto bene, soprattutto i giovani che hanno fatto una vera scoperta di Cristo nonostante un ambiente non apertamente cristiano».

Anche le figure minori

– *In Europa la vicenda dei sette monaci è stata resa nota dal film Des hommes et des Dieux (Uomini di Dio, in italiano): al di là degli aspetti più romanzati della vicenda, colpisce anche il fatto che non tutti tra loro erano degli intellettuali. Oltre la personalità e la spiritualità di dom Christian De Chergé, spiccano anche profili umani semplici e umili. Quanto la pubblicazione dei loro testi aiuta a comprendere un apporto corale alla vita comunitaria anche da parte di figure minori? Penso poi a p. Jean-Pierre Schumacher – il monaco scampato al rapimento e morto il 21 novembre scorso – e alla sua (appa-*

rentemente semplice) domanda: «Perché non io»?

«Uno degli scopi di questa collana di libri tratti dagli scritti dei monaci è proprio quello di far conoscere il messaggio di quelli tra loro che si esprimevano meno o con meno facilità. P. Christian de Chergé aveva fatto studi avanzati di teologia e islamologia a Parigi e Roma; p. Christophe Lebreton era un vero poeta, le cui raccolte di poesie sono state tradotte e hanno avuto molto successo.

Ma il messaggio degli altri, che scopriamo nelle loro omelie o lettere personali, è altrettanto importante. A volte è persino bruciante, perché è detto in un linguaggio semplice e disadorno, come quello usato da p. Luc nello scrivere nel gennaio 1994, quando la violenza dilagava nel paese e i religiosi cristiani cominciavano a temere per la loro vita: “La nostra situazione qui è scomoda e pericolosa. Cosa può succedere a noi? Andare dal Padre e immergersi nella sua tenerezza”.

Luc, Christian, Célestin con parole semplici dicono lo stesso potente messaggio: la loro gioia d'essere in questo paese, la loro meraviglia per la fede semplice dei loro vicini musulmani, la gioia di vivere Cristo nella fragilità.

Non dobbiamo dimenticare che questa non era una comunità ideale, perfetta: c'erano tensioni tra le personalità, come in ogni vita comunque reale e concreta; l'uno o l'altro potevano avere un carattere un po' difficile. Ma è insieme che hanno dato testimonianza dell'amore supremo. Anche questo ce li fa molto vicini».

a cura di

Maria Elisabetta Gandolfi

¹ Jean Jacques Pérennès è direttore de l'École biblique et archéologique française de Jérusalem, dopo aver diretto l'Istituto domenicano di studi orientali del Cairo. Ha vissuto 10 anni in Algeria con mons. Pierre Claverie, il vescovo di Orano assassinato l'1 agosto 1996, di cui ha scritto la biografia: *Pierre Claverie, un algérien par alliance* (Cerf, Paris 2000); trad. it. *Un vescovo tra i musulmani, Pierre Claverie, martire in Algeria* (Città nuova, Roma 2004).

A che punto è il dialogo

L'occasione del convegno intitolato «Una cucina per il dialogo»,¹ tenutosi a Venezia il 21 ottobre per celebrare i 30 anni dell'Istituto di studi ecumenici San Bernardino (1990-2020), ha costituito un'utile «stato dell'arte» dell'ecumenismo, in generale e in Italia in particolare.

L'analisi dei dialoghi tra la Chiesa cattolica e le diverse confessioni cristiane mostra una situazione più promettente sul versante evangelico che su quello ortodosso, anche se stanno generalmente rafforzandosi i buoni rapporti d'amicizia e la collaborazione su progetti operativi.

Nel dialogo tra cattolici ed evangelici il processo che ha portato al documento *Dal conflitto alla comunione* del 2013 (*Regno-doc.* 11,2013,353) ha rappresentato una purificazione della memoria sui conflitti del passato e configurato nel rapporto evangelici-cattolici una nuova identità narrativa rispetto a tutti e tre i pilastri dell'identità ecclesiale: la Chiesa, dove ci si è molto avvicinati al riconoscimento reciproco; il ministero, dove si potrebbe applicare lo stesso metodo utilizzato per il tema della giustificazione; e l'eucaristia.

Nel dialogo con gli ortodossi si rileva come, rispetto all'affermazione dell'*Oriente lumen* (1995) «abbiamo in comune quasi tutto» (n. 3), sia cambiata drasticamente l'atmosfera, a causa del grave conflitto interno alle Chiese ortodosse emerso dopo la concessione dell'autocefalia (indipendenza canonica) alla Chiesa ortodossa d'Ucraina da parte del Patriarcato Ecumenico nel 2019. Ma già il Concilio ortodosso di Creta del 2016 aveva inferto una ferita al dialogo non riconoscendo l'ecclesialità della Chiesa cattolica.

E tuttavia l'assunzione del concetto di «sinodalità» come stile programmatico della Chiesa cattolica nel pontificato di Francesco (prima si parlava solo di «collegialità») è un segno di come le ricchezze della tradizione ortodossa stiano influenzando anche i partner del dialogo.

Dopo la pandemia: quale «noi» ecclesiale?

Per quanto riguarda il dialogo cristiano-ebraico (cf. in *questo numero* a p. 17), che ha uno statuto teologico speciale e solo per analogia può essere definito «interreligioso», oggi esso «decide dove posizionarsi in base all'oggetto da trattare. Se l'oggetto è strettamente interreligioso, allora potremo parlare di dialogo cristiano-ebraico. Ma quando l'oggetto è *ad intra*, di cosa stiamo parlando? Di teologia, di ecclesiologia, di storia? Chiarire l'oggetto dovrebbe allora essere compito d'ogni riflessione teologica che non s'accontenta di poter dialogare con l'altro, ma si lascia interpellare dall'altro per rivedere se stessa. Questo è il compito che l'attuale dialogo con l'ebraismo deve svolgere: lasciarsi interpellare reciprocamente affinché la propria fede sia ritrovata nel mistero stesso di Dio, quel Dio, come dice il salmo, che ha parlato dall'inizio del mondo con un'unica voce, ma due ne ho udite» (Capretti).

In tutto questo, quali sono stati i frutti dell'Istituto San Bernardino nell'ecumenismo italiano? Come ha osservato

Simone Morandini, nei suoi trent'anni di vita questa piccola realtà animata dai frati minori francescani, e guidata dai 4 presidi Teclè Vetrari, Roberto Giraldo, Stefano Cavalli e attualmente Lorenzo Raniero, ha offerto a studenti provenienti da tutto il mondo: una formazione ecumenica e non meramente interconfessionale, un approccio a temi chiave del dialogo – pure controversi – attento a evidenziare e comprendere le diverse prospettive, anche grazie all'interconfessionalità del corpo docente, da Vinay e Valdman a Ferrario e Shurgaya; una spiritualità ecumenica, una lettura della Scrittura fatta in prospettiva ecumenica, una ricerca morale orientata ecumenicamente.

E i cammini formativi passati di qui si sono poi riversati nell'insegnamento della religione nelle scuole, nella docenza negli studi teologici diocesani, negli uffici per l'ecumenismo e il dialogo delle diocesi o della Conferenza episcopale italiana. Come anche nella ricerca teologica portata avanti dall'Associazione teologica italiana (ATI) e dall'Associazione teologica italiana per lo studio della morale (ATISM).

Lo sguardo retrospettivo e di bilancio ha consentito di tracciare anche qualche prospettiva per il futuro, in particolare con l'intervento di Serena Noceti. La pandemia in tempi brevissimi ha mutato il tempo e le azioni collettive del corpo sociale e quindi anche ecclesiale. Ha innescato una dinamica rivelativa e d'«essenzializzazione», cioè ha sollecitato le Chiese a interrogarsi su *chi* è Chiesa e *come* essere Chiesa, e sul principio generatore del corpo ecclesiale.

Tutte le famiglie confessionali, in forme diverse e con esiti anche sostanzialmente differenti, hanno cercato d'articolare che cosa sia sufficiente e che cosa necessario per il «noi» ecclesiale.

Nella Chiesa cattolica, in particolare in Italia, si è manifestata la compresenza di due modelli ecclesiologici chiaramente giustapposti, uno tridentino, con le celebrazioni e le devozioni spostati tali e quali in ambiente digitale, e uno più conciliare, con il tentativo di valorizzare le celebrazioni domestiche e la liturgia della Parola. Tutte le Chiese poi hanno vissuto un grande coinvolgimento nel servizio alla sofferenza, un altro volto che è stato identificato come essenziale per il «noi» ecclesiale.

La pandemia ha evidenziato come un modello ecclesiologico condiviso possa essere incarnato in modelli ecclesiali diversi e ha permesso d'apprezzare la pluralità ecclesiale in tutta la sua ricchezza.

Daniela Sala

¹ Programma: «Un bilancio del cammino ecumenico» (J. Puglisi, Y. Spiteris, S. Morandini, S. Noceti); «Ecumenismo, ebraismo, dialogo interreligioso» (M.Z. Dal Corso, F. Capretti); tavola rotonda su «Dove va l'ecumenismo in Italia?» (L. Raniero, J.P. Lieggi, G. Savina, R. Burigana, R. Battocchio). In occasione del trentennale la rivista dell'Istituto *Studi ecumenici* ha anche pubblicato un supplemento monografico al n. 1-2 del 2019, intitolato *Un laboratorio ecumenico a Venezia*.

Preti che lasciano: e i laici?

Intervista a Luca Diotallevi

In 30 anni c'è stato un calo di quasi il 20% dei presbiteri diocesani attivi nelle Chiese particolari che sono in Italia: da poco più di 36.000 si è arrivati a poco più di 29.000 nel 2020. L'età media supera i 61 anni; i preti che hanno meno di 30 anni sono 600. Intanto è cresciuta la fetta di sacerdoti stranieri che presta servizio nelle 25.595 parrocchie italiane e che oggi rappresenta l'8,3% del totale.

Sono alcuni dei tanti numeri che le indagini e le ricerche hanno rilevato in questi anni più recenti e che evidenziano una crisi nota da tempo e dalle mille sfaccettature. Con Luca Diotallevi, ordinario di Sociologia presso l'Università Roma Tre, che dal 1998 osserva i processi del cattolicesimo in Italia, abbiamo affrontato l'argomento, per soffermarci su un tema poco considerato, ma esploso in questi anni recentissimi: l'abbandono dei sacerdoti.

– *Il clero italiano è in crisi?*

«Parliamo di grave crisi del clero se ci misuriamo sui campanili: i preti stanno diventando meno delle chiese. Ma lo scenario va integrato con un'altra informazione: il popolo cala più velocemente del numero dei preti. Per cui il loro carico di lavoro (in termini quantitativi) per certi versi potrebbe essere addirittura minore di quello di 10, 20 o 40 anni fa. Rispetto al 1990, il numero di prime comunioni, matrimoni, partecipanti alla mes-

sa è calato molto di più di quanto sono calati i preti. È forse rimasto in piedi il reticolo parrocchiale, ma la popolazione dei "praticanti" si è notevolmente ridotta».

La crisi del prete-star

– *Osservando i dati dell'Istituto centrale per il sostentamento del clero,¹ emerge però un altro dato preoccupante: quello dell'abbandono. Di che numeri si tratta?*

«Per quasi due decenni, dopo il 2000, ci sono stati in media 40 abbandoni (misurati come sospensione del sostentamento, provvedimento che in genere interviene già un po' dopo l'abbandono "di fatto"). Più o meno 1,3 per 1000 presbiteri diocesani. Questa percentuale si è mantenuta tra lo 0,9% e il 2% fino al 2018.

Nel 2019 è schizzata a 7 abbandoni per 1000 presbiteri. Nel 2020 è di nuovo scesa un poco, a 3,6 per 1000. L'evento che questi dati misurano interviene dopo 1-2 anni dall'inizio della crisi, al termine di un periodo durante il quale al prete che non esercita di fatto il ministero viene ancora garantito un sostentamento.

Il fenomeno ha acquisito quelle proporzioni enormi anche per il combinarsi dell'aumento dell'abbandono e della riduzione del clero. Le dimensioni dell'abbandono (misurato da quell'indicatore) sono ancora più sorprendenti perché fanno riferimento a una popolazione che nel frattempo si

è contratta. Un altro fenomeno relativamente nuovo è che non si tratta più di abbandoni concentrati nel primo anno di presbiterato, ma spalmati lungo tutta la carriera».

– *Come muoversi?*

«Innanzitutto il fenomeno andrebbe studiato in modo scientifico, cosa che sinora non è stata fatta. Ciò richiederebbe un serio campionamento di coloro che hanno abbandonato. Non bastano tre interviste a tre persone che hanno lasciato. In quel modo si fa solo scandalismo».

– *In attesa che si studi il problema, quali spiegazioni ci si potrebbe dare sul perché di queste crisi?*

«In realtà c'è una grande letteratura internazionale sul fenomeno che ci dice che le ragioni dell'abbandono sono passate dalle crisi ideologiche degli anni Sessanta a crisi vocazionali dalle motivazioni psicologiche ed esistenziali. In estrema sintesi: non si riesce a reggere un ruolo diventato una maschera che socialmente non funziona più (cf. anche *Regno-att.* 2,2021,51; 16,2021,492).

Un fatto merita d'essere ricordato: la selezione nei seminari è fortemente diminuita. Il rapporto tra ingressi nei seminari e ordinazione oggi è arrivato molto vicino a 1, mentre in passato c'era una fortissima selezione. Un altro elemento nuovo è l'indisponibilità, come raccontano oggi vescovi e preti, ma che già emergeva nelle indagini sociologiche di 10-15

I sacerdoti diocesani in Italia

SACERDOTI NEL 2020

31.793

38.209 nel 1990

-16,5%
in trent'anni
(1990-2020)

-11%
nell'ultimo
decennio

60,6 anni
L'età media del clero

+3,2% dal 2000

958
i preti deceduti nel 2020
742 nel 2019

+29,1% sul 2019

SACERDOTI STRANIERI

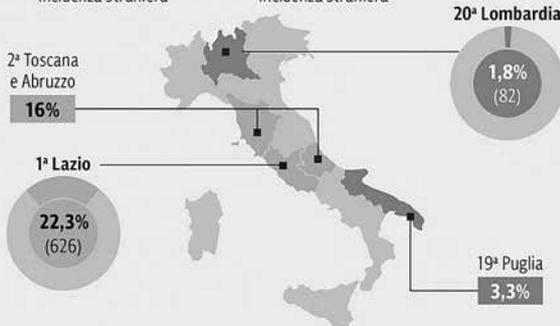
2.631 ▶ **8,3% sul totale**

204 nel 1990

LA MAPPA

Regioni con maggiore
incidenza straniera

Regioni con minore
incidenza straniera



25.595 parrocchie



15.133 parroci



1,7
parrocchie
per ogni
parroco

1
parroco
ogni **4.160**
abitanti

I seminaristi in Italia

1.804

I seminaristi diocesani
che vivono
nei 120 seminari
maggiori d'Italia

-28% ↓

Nel decennio 2009-2019

28,3 anni

L'età media dei giovani



PROVENIENZA FAMILIARE

44,3%

Ha un fratello o una sorella

9,8%

È figlio unico

0,8%

Non risponde

8,9%

+ di 3

25,4%

Ha 2 fratelli

10,8%

Ha 3 fratelli

PROVENIENZA SCOLASTICA

87,4%

Struttura statale



12,6%

Struttura paritaria

ESPERIENZE DI LAVORO

43,3%

Ha lavorato



PROVENIENZA GEOGRAFICA

10%

È straniero



di cui: **38,5%** proveniente dall'Africa
mentre **1 su 5** è Europeo

sempre più fragile innanzitutto demograficamente, perché l'età media all'ingresso nel ministero è sempre più alta. Conseguentemente la fragilità delle permanenze nel ministero è aumentata, lo spessore e la profondità della formazione si sono abbassati, la disponibilità a incarichi istituzionalizzati si è ridotta».

Un modello in crisi. Sacramenti come beni di consumo

– Qual è a suo giudizio il nodo problematico della situazione?

«Il quadro è terribile non per i numeri – pochi preti – ma per la concezione del rapporto clero-popolo come elemento decisivo dell'autocomprensione della Chiesa. Il protagonismo clericale di preti in sempre minor numero e con sempre minor esperienza indebolisce e svilisce la Chiesa e si combina con una fuga dei laici.

Il punto non sta nel numero dei preti (tant'è che il fenomeno è presente anche nelle Chiese che scelgono il clero uxorato e l'ordinazione delle donne), ma è più di fondo: se un sacramento diventa un bene di consumo, s'attiva una dinamica per cui bisogna avere buoni *venditori* di quel bene. Questo però significa che, con estrema facilità, il consumatore religioso può cambiare il *negoziante* di beni religiosi in cui fare acquisti.

Se invece ricordiamo che il sacramento è una cosa che produciamo solo insieme e che include delle diversità, che non si può consumare a distanza e con elevatissimi gradi di discrezionalità, si ha tutt'un altro schema, che è quello ecclesiale, dell'*Evangelii nuntiandi* (in quel testo sono considerate senza pudore né smarrimento anche le condizioni limite).²

Nella Chiesa, al posto del bene o del servizio religioso da consumare a piacimento del *consumatore*, il sacramento è bene che si *co-produce*, non che il clero *produce* e il laico *consuma*. Questo richiede risorse adeguate. La pluralizzazione e la liberalizzazione dell'offerta intra-cattolica non solo non frena la fuga, e su questo ormai i dati parlano chiaro, ma svilisce la forma-Chiesa.

@ Rocket Social Studio / Centimetri

anni fa, per cui sempre meno preti vogliono fare i parroci, con un impegno che li vincoli a una comunità. Sempre più sacerdoti vogliono fare i *battitori liberi*, secondo il modello del

prete-star. Se non si verifica, o non si verifica più, subentra la delusione.

Se parliamo in termini di indicatori quantitativi di crisi della figura presbiterale, abbiamo un presbiterio

La riduzione dei numeri non è un handicap assoluto perché consente di cercare e realizzare soluzioni più qualificate. Però serve una visione (che sulla carta ci sarebbe, quella della *Lumen gentium* e di tutto il Vaticano II) e scelte conseguenti e in qualche caso dolorose. Un esempio d'immediata comprensione e paradigmatico sono le chiese da dismettere perché la popolazione si è ridotta: le scelte possibili sono molteplici rispetto agli edifici che possono essere trasformati in oratori, venduti, abbattuti oppure tenuti aperti con liturgie che però non significano nulla. Certo così la gente non perde la messa sotto casa. Ma si può scegliere se servire l'*utente* a casa e quindi facilitare la riduzione del *prodotto* religioso a *bene di consumo* ordinario, oppure se offrire una liturgia degna di questo nome: entrambe queste strade hanno dei costi, ma non esistono scelte senza costi.

La prima fa degradare il *core business* cattolico, la seconda lo mantiene a prezzi non più grandi di quelli che per ragioni sbagliate e senza frutto stiamo già pagando. Abbassare il prezzo dell'offerta non è la strada. La strada è scegliere tra sperperare o investire».

– *Può spiegare meglio questo concetto di «consumismo religioso»?*

«Considerare il laicato l'analogo della *clientela* servita dagli *specialisti* della religione (i preti), è perdere la partita, perché ci sarà chi dà a costi più bassi beni religiosi che comunque soddisfano esigenze religiose e prima ancora, invece che purificarle, come faceva Gesù, le fanno degradare.

Non rischiamo di perdere i *consumatori di prodotti religiosi* che cercano questo tipo di beni e servizi per stabilizzare la propria ansia, *li abbiamo già persi*. Certo, a loro non bisogna chiudere la porta in faccia; ma altro è lasciar loro la porta aperta, cercarli con affetto, altro è concedersi ai loro gusti religiosi e fare sì che siano questi a ridisegnare il rito, la dottrina e la spiritualità. Così avremmo già detto addio alla differenza cristiana. E questo, spesso, è già successo.

E, per esser chiari, sia da *destra* sia da *sinistra*, perché abbiamo tanto un

consumismo religioso tradizionalista (il che fa ridere) quanto uno progressista (che non fa ridere di meno)».

Il cambiamento spesso viene dai margini

– *Come si può produrre il cambiamento?*

«Quello che la storia della Chiesa insegna, è che quando finisce un modello, rarissimamente chi produce un'inversione di tendenza è un'autorità: Agostino, Benedetto, Gregorio Magno, Francesco d'Assisi, fino a Mario Fani e Giovanni Acquaderni fondatori del laicato moderno, quello della Azione cattolica, riconosciuto dal Vaticano II, sono stati pezzi di popolo di Dio che in momenti di grande crisi hanno rianimato il credere e la vita ecclesiale, hanno interpretato il nuovo in un modo fedele al patrimonio cristiano.

Preti, monaci, laici dell'Azione cattolica danno luogo a esperienze ecclesiali che a fronte del crollo del resto diventano la base da cui si genera il nuovo, ammesso che questa volta le cose non avvengano in altre forme. Certo, sociologicamente parlando, non potremmo neppure escludere che il cristianesimo sia destinato a estinguersi, frammentandosi prima e squagliandosi poi.

Quasi tutte le nuove offerte religiose prendono pezzetti di cristianesimo e li usano in altri contesti. È possibile che qualcuno riutilizzi pezzi del cristianesimo e ci faccia altro. Come credenti sappiamo che non sarà così, ma nessuno ci assicura che il travaglio sarà breve e leggero».

– *La strada?*

«Usare le poche risorse rimaste per far vivere e far conoscere la Chiesa come essa dovrebbe essere, anche in condizioni di difficoltà. Basterebbe seguire le indicazioni che c'erano in *Ecclesiam suam* (1964) e nella già citata *Evangelii nuntiandi*, così come nell'allocuzione di Paolo VI alla conclusione del Concilio: verrebbe da dire che in testi e gesti come quelli c'è già tutto.

Invece abbiamo affidato alla sicurezza economica della Chiesa o alla visibilità delle sue gerarchie e dei suoi supposti leader il ruolo e il potere (illusori) di riformare la Chiesa senza pas-

sare attraverso le forche caudine descritte da Paolo VI; alcuni ci hanno guadagnato qualcosa, ma è stato un *bluff*. Se la Chiesa vuole esistere come realtà autonoma e rilevante, la strada è il Vaticano II (tutto!), Paolo VI, Martini, Bachelet, la scelta religiosa... se no, per altre strade, forse qualcuno può trovare il successo, ma non la Chiesa intera».

– *Come vede l'azione di papa Francesco? E che cosa dovrebbe fare la Chiesa italiana?*

«Alcune scelte di Francesco vanno nella giusta direzione: il modello di *leadership* laicale delle associazioni applicato ai movimenti, per cui al massimo dopo 10 anni i responsabili vanno cambiati; ancora: la scelta di un rito unificante per la Chiesa latina. Per quanto riguarda la CEI: ridurre a tre gli uffici (catechesi, Caritas e liturgia), come per altro già voleva Paolo VI; chiudere tutte le cose che non vanno e tenere quelle che vanno.

Un altro passaggio importante è che oggi non si può avere fede senza una minima competenza teologica. Per far questo è necessario anche (non solo né esclusivamente) che la teologia entri nelle università, come avviene quasi dappertutto nel mondo, perché nasca una teologia nuova e rigorosa. E, prima ancora: che la liturgia torni quella della Chiesa, che i vescovi e i preti tornino ministri e non *celebrities*, che i laici esercitino l'apostolato loro proprio e non s'appaghino di cooperare all'apostolato dei pastori: basta pastorali e torniamo all'apostolato dei laici (quello di *Lumen gentium* e di *Apostolicam actuositatem*).³

a cura di
Sarah Numico

¹ Cf. R. BENOTTI, «Seminaristi in Italia: chi sono e quanti sono. I numeri della Chiesa di domani», in *SIR*, 2.11.2021, <https://bit.ly/3FyEPwD>; ID., «I sacerdoti in Italia: sale l'età media, quasi uno su dieci è straniero. In calo i preti under 30 e i *fidei donum*», in *SIR*, 10.11.2021, <https://bit.ly/3qxmewT>.

² PAOLO VI, es. ap. *Evangelii nuntiandi* su l'evangelizzazione nel mondo contemporaneo, 8.12.1975, n. 58; *EV5/1662-1667*.

³ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, cost. dogm. *Lumen gentium* sulla Chiesa, n. 33; *EV1/368-371*; ID., decreto *Apostolicam actuositatem* sull'apostolato dei laici, 18.12.1965, nn. 16-20; *EV1/970-994*.

Pregare senza

A partire dal 1990, in Italia si celebra il 17 gennaio d'ogni anno la «Giornata per l'approfondimento e lo sviluppo del dialogo tra cattolici ed ebrei» (cf. *Regno-att.*, 22,1989,634). L'iniziativa, nata per decisione autonoma della Conferenza episcopale italiana, ha avuto vari sviluppi sia nelle modalità relative alla scelta del tema, da diversi anni concordato con la componente ebraica, sia per la sua risonanza collegata, per esempio, alla decisione di Benedetto XVI nel 2010 e di papa Francesco nel 2016 di effettuare, in quella data, la loro visita al Tempio maggiore di Roma.

Inoltre, in più luoghi si è registrata la tendenza a coinvolgere anche altre Chiese cristiane nelle attività della giornata. Fin dalla sua prima edizione è risultato chiaro che proprio lo spirito del 17 gennaio non contempla né preghiere con gli ebrei, né, tanto meno, per gli ebrei.

Il tema di quest'anno è «Realizzerò la mia buona promessa (Ger 29,10)». Si è dunque invitati a commentare la «lettera agli esiliati» contenuta nel libro di Geremia (29,1-23). La scelta ha suscitato qualche polemica, perché, a quanto sembra, essa non è stata concordata con la componente ebraica. È comunque un dato di fatto che, a differenza di quanto avveniva negli ultimi anni, il sussidio ufficiale della giornata (reperibile sul sito dell'Ufficio nazionale per l'ecumenismo e il dialogo interreligioso della CEI) non comprende nessun contributo a firma ebraica. Rilievi critici sono stati sollevati anche al riguardo del messaggio introduttivo (per la prima volta approvato dall'intera assemblea della CEI), specie in relazione al passaggio in cui si sostiene che Geremia «reinterpreta l'esilio vissuto dal popolo quasi si trattasse di un "nuovo esodo"». Accostare l'essere in esilio all'esodo è associazione comprensibilmente sgradita a un orecchio ebraico.

Il sussidio contiene un altro elemento meritevole di riflessione. Ben 10 pagine dell'opuscolo (10-20) sono dedicate alla «Celebrazione della Parola "cercate il benessere del paese"». Nelle righe di presentazione si precisa che lo schema non deve essere inteso come la proposta di una preghiera in comune tra ebrei e cristiani. Si tratta piuttosto di un momento di preghiera incentrato sul dialogo ebraico-cristiano. Pur attenta alla sensibilità ebraica, «è proposta» cattolica «rivolta esclusivamente a comunità cristiane».

Una novità: i cattolici pregano per il dialogo ebraico-cristiano

Si prospetta una celebrazione contraddistinta da uno scopo inedito: il dialogo ebraico-cristiano. Preghiere cattoliche per gli ebrei ce ne sono tuttora. La più solenne resta quella contenuta nella «Preghiera universale» del Venerdì santo che, nella sua formulazione attuale, termina con queste parole: «Dio onnipotente ed eterno (...) ascolta la preghiera della tua Chiesa perché il popolo primogenito della tua alleanza possa giungere alla pienezza della redenzione. Per Cristo nostro Signore». Si prega Dio onnipotente non per la conversione degli

ebrei, bensì perché essi possano giungere alla pienezza della redenzione; lo si fa però «per Cristo nostro Signore».

In uno schema celebrativo indirizzato alle comunità dei credenti in Gesù Cristo, quest'ultimo non viene mai nominato. Si suppone che ciò avvenga per una forma di mal calibrato rispetto della sensibilità ebraica (ma allora perché si conclude con la benedizione sacerdotale di Nm 6, 22-26, nell'ebraismo rigorosamente riservata solo ai *kohanim* [sacerdoti]?).

La dossologia posta a conclusione dei vari salmi è la seguente: «Benedetto sei tu, nostro Padre, che ascolti la voce di chi t'invoca: tu sollevi dalla fossa della morte chi si affida alla tua misericordia». Membri di Chiese accomunate dalla fede in Gesù Cristo dovrebbero, quindi, astenersi dal nominare il loro Signore in quanto stanno pregando per il dialogo ebraico-cristiano.

L'anomala situazione scaturisce dal non aver tenuto conto di due realtà evidenti: la prima è che l'esercizio del dialogo è altra cosa dalla preghiera e quindi non c'è alcun bisogno di pregare unilateralmente per esso; la seconda è che ogni comunità cristiana quando prega è chiamata a farlo nella pienezza della propria fede; la preghiera o è «per Cristo, con Cristo e in Cristo» o è, come nel Padre nostro, preghiera di Gesù.

Si potrebbe osservare che anche la più grande riflessione paolina sul popolo d'Israele si conclude con una dossologia non cristologica (cf. Rm 11,33-36); è vero, a patto però di ricordare che i cruciali capitoli 9-11 della Lettera ai Romani iniziano con queste parole: «Dico la verità in Cristo, non mento» (Rm 9,1).

In conclusione, l'episodio, pur minimo, del sussidio è specchio dell'incertezza teologica, questa volta di grande portata, che circonda tuttora il dialogo interreligioso e non solo in relazione alla preghiera.

La regola basilare di ogni dialogo è la parità tra gli interlocutori. Sul piano della dignità umana ciò è affermato e praticato senza riserve; di contro su quella della visione teologica cristiana *ufficiale* si registra la sperequazione espressa dalla convinzione secondo la quale l'azione universale di salvezza compiutasi in Gesù Cristo è oggettivamente valida anche per l'interlocutore che soggettivamente non la riconosce. Questo sbilanciamento rimane tuttora un nodo non sciolto. Fermo restando che il dialogo con l'ebraismo è posto su un piano di verso rispetto a quello generalmente interreligioso.

Vi è inoltre il convincimento che «dalla confessione cristiana di un'unica via di salvezza non consegue, però, che gli ebrei sono esclusi dalla salvezza di Dio perché non credono in Gesù Cristo quale Messia di Israele e Figlio di Dio».¹

Piero Stefani

¹ PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA PROMOZIONE DELL'UNITÀ DEI CRISTIANI, COMMISSIONE PER I RAPPORTI RELIGIOSI CON L'EBRAISMO, «Perché i doni e la chiamata di Dio sono irrevocabili» (Rm 11,29). *Riflessioni su questioni teologiche attinenti alle relazioni cattolico-ebraiche in occasione del 50° anniversario di Nostra aetate* (n. 4), 10.12.2015, n. 36; *Regno-att.* 11,2015,733, *Regno-doc.* 38,2015,16.

a postoli digitali

Intervista a don Luca Peyron

Direttore del Servizio per l'apostolato digitale della diocesi di Torino, collaboratore del blog *Moralia*, don Luca Peyron guida un'*équipe* di giovani con l'obiettivo di promuovere uno studio approfondito sulla cultura digitale nella società e nella Chiesa (<https://www.apostolatodigitale.it/>).

«Apostolato» e «digitale». Due termini che potrebbero suonare strani accostati l'uno all'altro. Eppure un'attenta riflessione ci svela che non è così: «Viviamo una condizione digitale, cioè un tempo della storia in cui il digitale è parte integrante di quello che siamo, di come lo viviamo, di cosa speriamo, anche di quello in cui crediamo. A questa condizione si rivolge la Chiesa, che nativamente e costitutivamente fa apostolato, ossia offre la notizia di Cristo al tempo che vive e in quella notizia accompagna l'umanità nel suo cammino». A spiegare che cosa lega queste due dimensioni è il direttore dell'Apostolato digitale, ufficio inserito all'interno della Pastorale universitaria, che nasce nel novembre 2019 a seguito della riflessione del Sinodo sui giovani, celebrato l'anno precedente, sulla sfida che l'ambiente digitale rappresenta per la Chiesa.¹

– *Sono proprio i giovani ad avere un ruolo fondamentale nel lavoro dell'Apostolato digitale...*

«Sì, il loro ruolo è decisivo. Abbiamo avuto modo di sottolinearlo sin dal giorno della costituzione del Servizio,



che nasce proprio in risposta alle richieste fatte dal papa e dai padri sinodali in occasione del Sinodo sui giovani. La componente di riflessione intergenerazionale è essenziale per il tempo che viviamo nel suo complesso e dunque anche per l'Apostolato digitale.

Esso è un "servizio", dunque si pone a servizio della pastorale e della società e offre soprattutto un orizzonte educativo di condivisione per i giovani e con i giovani. Essi sono dunque il motore di alcune domande, l'energia per trovare risposta, i portatori di istanze e di linguaggi per restare in questo tempo».

Galilea delle genti

– Sul sito www.apostolatodigitale.it viene descritta l'identità del Servizio. Ci sono tre frasi molto interessanti. La prima: "La Chiesa in uscita non può escludere il digitale". Come si traduce questo intento?

«Ripensando se stessa, ripensando le modalità con cui propone il proprio messaggio, offrendo nuove forme di soccorso alla povertà, educando alla cittadinanza digitale e, naturalmente, cercando Cristo là dove egli già ci precede, la Galilea delle genti che è oggi il mondo digitalizzato».

– Quella di una «Chiesa in uscita» è una delle espressioni più celebri di papa Francesco. La tecnologia che ruolo ha nell'abitare le periferie e nel costruire un dialogo fra le persone?

«Due ruoli. Il primo: è il linguaggio di tutti. Va compreso, usato, non abusato, educato. Il secondo: va finalizzato. Il mondo così com'è oggi non lo abbiamo scelto, in buona misura lo abbiamo trovato, quasi nello spazio di una notte, bello e fatto, digitalizzato. È venuto il momento di fare scelte più consapevoli senza lasciare che le scelte di fondo e tutte quelle che conseguono vengano di fatto prese da una manciata di soggetti su tutto il pianeta».

– Papa Francesco è presente sui social come il suo predecessore Benedetto XVI, pioniere con Twitter. I social non sono più uno strumento solo dei giovani ma un canale utilizzato da tutti: come si possono costruire relazioni senza perdere la dimensione del contatto umano?

«Rifacendosi all'esperienza di Ge-



sù: usò la tecnologia per favorire l'innesco di un incontro, ma poi quell'incontro continuò con la presenza personale, con la corporeità che incontra, guarisce, parla. L'episodio della samaritana al pozzo mi sembra in questo eloquente. Un pozzo – la tecnologia – diede il via a tutto il resto».

Dal mettere on-line al vivere nel digitale

– La seconda frase nella vostra presentazione è: «Non si tratta più di mettere il Vangelo on-line. Si tratta di andare a vivere da cristiani e da apostoli il mondo digitale». A che punto è il percorso di consapevolezza di questo ambiente e dei suoi strumenti nella Chiesa?

«Vivo con i miei collaboratori uno spaccato della Chiesa, non la Chiesa nella sua interezza; ma tuttavia penso che ci siano oggi belle intuizioni a livello di magistero e persone che si stanno impegnando con intelligenza e acribia a riflettere su questi temi. Manca una consapevolezza della base, delle nostre comunità, e di alcuni quadri intermedi, come del resto manca in tutta la società nel suo complesso. Anche per questo siamo grati di questa intervista! Il digitale non sono solo i social o il sito della parrocchia, sono l'aria e l'acqua, la lingua e la cultura di questo tempo. E, come ha detto il papa, Cristo si è fatto cultura; oggi è questa. Esagerando un po', oso parafrasare il motto tradizionale "ignorare le Scritture è ignorare Cristo" con "ignorare il digitale oggi è forse ignorare una bella porzione della carne di Cristo"».

– L'ultima frase di presentazione è: «L'apostolato digitale è un invio di persone con una missione specifica nel mondo digitale». Chi è chiamato a questo tipo di apostolato?

«Tutti devono acquisire consape-

volezza della sua centralità. Poi ci sarà chi ha voglia di mettersi a studiare per capire di più in modo *vocazionalmente* attento questo spaccato di mondo».

– Nel suo libro *Incarnazione digitale (Elledici, Torino 2019)* il sottotitolo è emblematico: Custodire l'umano nell'infosfera. Che cosa intende?

«Che le tecnologie emergenti stanno cambiando l'umano nella sua percezione di sé, degli altri e di Dio. Non è poco. Come possiamo custodire chi siamo senza dimenticarlo, anzi cercando di meglio scoprirlo anche grazie a tali tecnologie?».

– Il digitale è un ambiente pieno di opportunità ma anche di pericoli. Come muoversi al suo interno?

«Con consapevolezza, non da soli, in modo intergenerazionale, democratico e usando a pieno regime i doni che lo Spirito Santo ci ha dato. Sono acque in cui possiamo librarci con gioia».

– Come interagisce il ruolo di direttore dell'Apostolato digitale con quello più ampio di sacerdote?

«Per dirla con il papa, essere prete vuol dire avere "l'odore delle pecore". Ecco, le pecore oggi hanno anche l'odore dei byte. L'Apostolato digitale prova a rinvenire i segni dei tempi e darvi in qualche modo una risposta credente, rispetto alle opportunità, alle fatiche e alle povertà, rispetto al nostro essere credenti».

– Qual è lo strumento digitale preferito nella sua missione di evangelizzazione?

«L'agenda: per fissare un appuntamento di persona».

a cura di
Giuliano Martino

¹ XV ASSEMBLEA GENERALE ORDINARIA DEL SINODO DEI VESCOVI su «I giovani, la fede e il discernimento vocazionale» (3-28.10.2018), Documento finale, in particolare i nn. 145 e 146; *Regno-doc.* 21,2018,679.



PÁGINAS

50(2021) XLVI, 264, dicembre.

L'ultimo numero del 2021 della rivista peruviana raccoglie le riflessioni di un seminario internazionale che si è tenuto a fine ottobre a Lima, a 50 anni della pubblicazione in Perù del volume Teologia della liberazione di Gustavo Gutiérrez. Il seminario ha fatto il punto sull'«importanza pastorale» della teologia della liberazione, e su quale sia il «principale contributo per la vita e la riflessione teologica della Chiesa latinoamericana dell'opzione preferenziale per i poveri». Dopo aver indagato le «origini della teologia della liberazione», è stata presentata un'analisi del «metodo teologico» che la riflessione di Gutiérrez ha dischiuso e le ricadute per la teologia in generale, così come per la pastorale e la spiritualità, per poi esaminare le nuove sfide. La rivista porta avanti le istanze della teologia della liberazione con una riflessione sull'«istruzione liberante e popolare». Il 2022 si apre con gli occhi puntati su Pedro Castillo, «il maestro con radici rurali» diventato presidente, che dovrà rispondere alle «attese di una grande fetta della popolazione della regione andina», si legge nella presentazione del numero. Sul fronte ecclesiale invece sarà il tempo di un «bilancio sereno sui risultati e sui compiti che ci attendono» dopo l'Assemblea ecclesiale dell'America Latina e dei Caraibi, «primo passo nel processo d'apprendimento della comunità ecclesiale ad ascoltarsi e a camminare insieme per prendere decisioni che ispirino e segnino il suo funzionamento nello spirito della Chiesa fondata da Gesù».



ÉTUDES

167(2022) 4.289, gennaio.

La rivista dei gesuiti francesi nel numero di gennaio, con un editoriale che riprende il tema delle settimane sociali dei cattolici francesi di novembre («Osare sognare l'avvenire»), getta uno sguardo sul futuro, segnato dalle presidenziali del 2022 e dal semestre di presidenza francese dell'Unione Europea cominciato il 1° gennaio. La politologa Laurence Nardon, in parallelo, ripercorre un anno d'amministrazione Biden: «È certamente ingiusto fare il punto della sua presidenza così presto», ma ci saranno le elezioni di medio termine a novembre 2022, spiega Nardon. E «data l'impopolarità del presidente nei sondaggi attuali, non è impossibile che si vedranno il Senato o addirittura la Camera dei rappresentanti tornare ai repubblicani». Ciò renderebbe «del tutto impraticabile» l'adozione da parte del Congresso delle riforme di Biden. Quindi: «Il grosso del lavoro legislativo di questa amministrazione potrebbe essere già terminato». In sospenso restano parti del piano «Build Back Better», il nodo dell'immigrazione, la questione delle violazioni del diritto di voto. Se perderà la maggioranza, Biden dovrà governare, come già Obama, a suon di misure esecutive. E la prospettiva delle elezioni 2024 – con Trump che ha già raccolto oltre 80 milioni di dollari per la campagna elettorale – resta «sfuocata» per i democratici, «soprattutto perché la vicepresidente Kamala Harris, che Biden ha suggerito per la sua successione nella corsa alla Casa Bianca, si sta dimostrando tutt'altro che carismatica».



AMERICA

113(2021) 225, 7, dicembre.

«L'età media nelle suore della Misericordia è 81 anni, il che rispecchia la popolazione generale delle religiose negli Stati Uniti»: a questa congregazione si è legata Marjorie Tapia, che nel 2019, a 33 anni, insieme ad altre 3 donne, ha pronunciato i voti definitivi. John Rosengren attraverso la storia di suor Margie, come viene chiamata ora, mette in fila dati e osservazioni sul tema delle religiose che in America sono passate da circa 180.000, nel 1965, alle attuali 42.000. La Congregazione delle suore della Misericordia è la più numerosa in America oggi con circa 2.150 religiose; ne aveva 13.000 nel 1970. Negli anni Sessanta le donne cattoliche della classe media americana trovavano «opportunità d'istruzione, lavoro e leadership negli ordini religiosi». Oggi invece per le donne cattoliche le «opportunità sono fuori dalle strutture della Chiesa». Suor Margie fa parte di quel «piccolo ma costante numero di donne millennials che si uniscono agli ordini religiosi negli Stati Uniti», e che «non solo stanno continuando la missione di quegli ordini e congregazioni, forse stanno anche guarendo il cuore della Chiesa». Le comunità religiose ora selezionano i candidati in modo più approfondito rispetto al passato e chiedono ai candidati di finire il college prima d'entrare, facendo un periodo di formazione più lungo. E sebbene stiano diminuendo, «le religiose sono ancora più numerose dei sacerdoti, in un rapporto di 4 a 1. Rimangono una forza essenziale nel cuore stesso della Chiesa».



HERDER KORRESPONDENZ

77(2022) 1.

Siamo in un tempo in cui «la credibilità della Chiesa sta vivendo una delle sue crisi più profonde», un tempo in cui gli scandali degli abusi e delle violenze «svolgono un ruolo simile a quello degli scandali del commercio di indulgenze che nell'Alto Medioevo hanno innescato la Riforma». Il sociologo ceco Tomáš Halík parte da qui per riflettere sulla cattolicità odierna, in un articolo pubblicato sul numero di gennaio del mensile tedesco. Il «grande compito» che la Chiesa ha di fronte ora è «uscire dal presente verso la forma futura della Chiesa» che è «cammino sinodale», inteso non solo come percorso che porta alla riforma, ma come riforma già in se stesso. Questo perché i cristiani sono «persone del cammino» e la Chiesa nella storia è una «communio viatorum», cioè un popolo in cammino, non alla meta». Una cattolicità credibile, argomenta inoltre Halík, deve rompere con il «cattolicesimo», inteso come accanita controcultura e strumento di guerre culturali, ed estendere «il principio della sinodalità, del camminare insieme alle nostre relazioni con persone di altre religioni e con persone senza credo religioso». Halík scrive di un «cattolicesimo ecumenico», cioè una «auto-trascendenza della Chiesa e del cristianesimo» come realizzazione del «mistero centrale del cristianesimo, la trasformazione pasquale». Imprescindibile il contributo dei singoli: «Nel processo di maturazione della fede nella nostra storia di vita personale e nella storia della Chiesa, cresce e si sviluppa anche la cattolicità della Chiesa».



il paese corre

Ma pubblica amministrazione e dati demografici no

È appena iniziato il 2022 e quindi s'inizia a trarre qualche primo consuntivo dell'anno trascorso e contemporaneamente si comincia a verificare l'attendibilità delle previsioni per il 2022. È fondamentale individuare le criticità su cui lavorare e i punti deboli da correggere, analizzando i dati e non partendo dalle sensazioni, pena clamorosi errori. Si possono già oggi ben individuare quali siano le priorità che affronterà il nostro paese nel prossimo periodo, avendo un occhio agli obiettivi di medio-lungo termine.

Nel 2021 si stima che il commercio mondiale sia aumentato dell'11,2% e il PIL mondiale del 5,9%, trainato da India (+9,5), Cina (+8%), USA (+6%), e con l'area Euro a +5%.¹ Gran parte dei paesi industrializzati ha già recuperato i livelli produttivi persi per l'emergenza pandemica del 2020, altri lo faranno entro i primi mesi del 2022. La ripresa globale quindi si conferma robusta, anche se con segnali contrastanti tra la fine del 2021 e l'inizio del 2022, per via dell'aumento dell'inflazione, per la crisi del settore immobiliare cinese, per le difficoltà negli approvvigionamenti di materie prime e nelle catene della logistica.

Segnali di incertezza arrivano poi dalle crisi politiche in alcune aree calde del mondo, dall'andamento delle varianti della pandemia e dalle aspettative di politiche monetarie meno espansive attese da parte di alcune

banche centrali (come quella statunitense, la FED).

Per l'Italia, il *Documento programmatico di bilancio* del Governo, che accompagna la Legge di bilancio 2022, stima la crescita nell'anno appena terminato al 6% (alcuni centri studi affermano il 6,3%), quindi superiore a quella europea e a quella americana; contemporaneamente gli occupati sono tornati sopra i 23 milioni e l'*export* ha superato i livelli record pre-COVID del 2019. La popolazione residente in Italia a fine 2021 si è collocata a 59,258 milioni, in calo rispetto ai 59,642 milioni del 2020.

Attualmente il principale impegno della politica, cioè del Parlamento e del Governo nell'ambito delle rispettive competenze, dovrebbe essere quello di garantire l'attuazione del Piano nazionale di ripresa e resilienza (PNRR; cf. anche *Regno-att.* 20,2021,621; 10,2021,278; 4,2021,71), usando i contributi del Next Generation EU, e delle riforme necessarie in tema di giustizia, fisco, lavoro, concorrenza, pubblica amministrazione ed enti locali.

Al momento però l'attenzione è totalmente assorbita dall'elezione del presidente della Repubblica, dalle ipotesi di durata del Governo e della legislatura, dalla nuova legge elettorale necessaria per le prossime elezioni (entro la primavera 2023) in conseguenza della riduzione del numero dei parlamentari.

Per definire in modo sufficientemente chiaro gli obiettivi da perse-

guire, occorre che sia approfondita l'analisi dei dati e ben individuato ciò su cui s'intende incidere. I dati mostrano che due sono i temi fondamentali da affrontare per assicurare uno stabile percorso di sviluppo del nostro paese: da un lato la produttività del settore terziario e della pubblica amministrazione, dall'altro il declino demografico.

La crescita record dell'industria

Non vi è dubbio che la crescita record italiana sia dovuta all'industria. Già nel periodo 2014-2019 la manifattura italiana ha mostrato una crescita della produttività, il valore aggiunto per occupato, più elevata tra i paesi del G7: fatto 100 il dato della produttività nel 2014, nel 2019 quello italiano è cresciuto di più, arrivando a oltre 108, mentre quello della Germania non arrivava a 102.² Ciò è dovuto al *boom* di investimenti fissi lordi fatti dall'industria italiana, in particolare quella del Nord Est, con Veneto ed Emilia-Romagna ai vertici, di fatto una massiccia iniezione di robot, macchinari, tecnologie, organizzazione produttiva e commerciale, digitalizzazione e formazione, che ha consentito alle imprese industriali d'accrescere l'innovazione, la qualità e la competitività sui mercati internazionali.

Dopo il crollo del 2020 dovuto alla crisi per l'emergenza COVID-19, nel 2021 la capacità produttiva

dell'industria è ripartita immediatamente e ha trovato ulteriore benzina nella ripresa dell'edilizia, trainata dagli incentivi, che trascina anche i settori dei trasporti, dei servizi, della ceramica, dell'impiantistica, dei mezzi di trasporto, delle vernici e dei materiali per edilizia ecc.

Quindi la crescita tumultuosa del PIL è avvenuta non per un semplice rimbalzo rispetto al calo dell'anno precedente, ma, oltre che per il successo della campagna vaccinale che ha protetto gli italiani e l'economia italiana dal virus, per la crescita contemporanea degli investimenti fissi, dell'*export* e anche dei consumi interni.

Il sistema dei distretti industriali con le sue numerose *leadership* mondiali in mercati di nicchia ha mostrato flessibilità, velocità e maggiore resilienza anche di fronte alla crisi degli approvvigionamenti, rispetto alla grande industria di altri paesi. I settori alimentare, moda, meccanica, automazione industriale, arredamento, nautica, farmaceutica, biomedicale, piastrelle, *fitness*, oreficeria, prodotti in metallo vedono le imprese italiane tra i leader assoluti (le cosiddette multinazionali tascabili), con *surplus* commerciali per l'Italia ai vertici mondiali. Meno dinamici sono risultati invece i paesi forti nei settori caratterizzati da produzioni di massa (ad esempio l'auto).

Questo è anche il motivo per cui tale sviluppo potrà proseguire, se non subentrano nuovi *shock* esterni, anche nel 2022, con una stima d'ulteriore incremento del PIL del 4,2% (stima del *Documento programmatico di bilancio* per il 2022 del Governo).

Pubblica amministrazione e servizi non seguono

A fronte di una simile *performance* dell'industria, con il migliore risultato in Europa e uno dei migliori tra i paesi del G20, accompagnata da una ripresa del turismo interno e del commercio, non vi è però stato analogo apporto da parte del sistema pubblico e dei servizi. Nel quinquennio passato, infatti, la produttività (cioè il valore aggiunto per occupato) della pubblica amministrazione ha avuto un anda-

mento negativo e quella dei servizi è stata molto vicina allo zero.

Se anche per questi settori, come per l'industria, si riuscisse ad avviare una *trend* in miglioramento, i risultati del paese potrebbero essere ancora migliori. Alla produttività dei servizi gioverebbe certamente una maggiore apertura alla concorrenza e ulteriori liberalizzazioni. Una buona notizia è che al 15 gennaio erano già in atto 65 procedure di gara per affidare 17,6 miliardi di appalti con risorse del PNRR per le strutture scolastiche, per la banda larga, per l'internazionalizzazione, per interventi culturali, per impianti ambientali.

Per ottenere una migliore produttività della pubblica amministrazione, la riforma è la strada maestra, anche perché non vada sprecata l'ingente dotazione di finanziamenti in arrivo dal PNRR; sicuramente gli investimenti infrastrutturali sono importanti ma altrettanto decisiva sarà l'azione di digitalizzazione, d'efficientamento e velocizzazione delle procedure, d'individuazione delle competenze e l'abbandono della logica d'attenzione alla burocrazia a favore di un'attenzione al risultato.

Non si tratta di una questione secondaria, se analizziamo i conti della pubblica amministrazione espressi in euro. Nel 2019 la spesa pubblica totale era stata di 870,7 miliardi, con 841,4 miliardi di entrate e il PIL pari a 1.787,7 miliardi; nel 2020 la spesa totale della pubblica amministrazione è stata di 944,5 miliardi, con 786 miliardi di euro d'entrate e con il PIL crollato a 1.653,6 miliardi di euro.³

In sintesi, la situazione nel 2020 si può riassumere così: crollo del PIL (-134,1 miliardi di euro), crollo delle entrate (-55,4 miliardi), aumento della spesa pubblica (+73,8 miliardi). Nell'esercizio 2021 i dati, non ancora definitivi, contenuti nel *Documento programmatico di bilancio* per il 2022 del Governo sul conto della pubblica amministrazione, mostrano una spesa pubblica complessiva ancora in aumento, di 997,9 miliardi, con 831,3 miliardi di entrate e il PIL pari a 1.779,3 miliardi.

Analizzando i conti del 2021, possiamo osservare quale peso abbia la pubblica amministrazione:

– la spesa pubblica rappresentava nel 2019 il 48,7% del PIL e nel 2021 ha toccato il 56,1% del PIL;

– la spesa totale a fine 2021 rispetto al 2019 (anno precedente alla pandemia) a causa delle misure straordinarie a sostegno di famiglie e imprese è cresciuta di 127,2 miliardi, mentre le entrate, pur riprese nel 2021, sono state in calo rispetto al 2019 di 10,1 miliardi;

– la spesa totale nel 2021, pari a 997,9 miliardi, è data da 105,2 miliardi di spesa per investimenti e contributi erogati e da 892,7 miliardi di spese correnti;

– la spesa corrente, pari a 892,7 miliardi, è composta per 60,5 miliardi da interessi passivi sul debito, per 129,4 miliardi dalla sanità, per 179,4 miliardi da stipendi, per 161,9 miliardi da consumi intermedi (cioè acquisti di beni e servizi), per 404 miliardi da prestazioni sociali (di cui 287,6 miliardi per pensioni e la restante parte per sostegni al reddito e assistenza), per 86,9 miliardi da altre uscite correnti;

– le entrate per contributi sociali per 233 miliardi non coprono le spese totali per prestazioni sociali, nemmeno la sola spesa pensionistica;

– la spesa sanitaria è stata nel 2019 pari a 115,4 miliardi, nel 2020 pari a 123,5 miliardi, arrivando a 129,4 miliardi nel 2021; nella proiezione fino al 2024 si attesterà sui 123/125 miliardi annui;

– le previsioni del conto della pubblica amministrazione contano, per la sostenibilità del *trend* attuale di spesa pubblica, d'arrivare a superare nel 2024 i 2.000 miliardi di PIL;

– l'ammontare del debito pubblico a novembre 2021 (ultimo dato disponibile dalla Banca d'Italia) è stato pari a 2.694,2 miliardi, in rapporto al PIL al 153,5%; le previsioni contenute nei documenti di programmazione del Governo stimano che arrivi nel 2024 a quasi 3.000 miliardi, in rapporto al PIL circa al 146%.

Va quindi ricordato che la sostenibilità della spesa e del debito pubblico si otterranno se la crescita sarà stabile e le entrate fiscali saranno adeguate, se la pubblica amministrazione parteciperà all'aumento di produttività generale anziché frenarla, se l'occupazione

crecerà, consentendo una più ampia partecipazione alla creazione di valore aggiunto. Ecco, dunque, perché è fondamentale non sprecare le risorse del PNRR, così come attuare bene la transizione energetica.

Su 182 anziani ci sono 100 giovani

Il secondo tema da affrontare per poter proseguire la strada dello sviluppo stabile, a questo punto, è il problema demografico. La popolazione residente in Italia a fine 2021 è scesa a 59,258 milioni rispetto ai 59,642 milioni del 2020 e ai 59,816 del 2019. Il picco della popolazione è stato raggiunto con i 60,796 milioni del 2015, quindi, negli ultimi 6 anni abbiamo perso oltre 1.150.000 residenti.

Le ultime statistiche disponibili mostrano che i nuovi nati nel 2020 si sono ridotti a 404.892 rispetto ai 480.292 del 2015 e ai 549.794 del 2010; la popolazione straniera residente ammonta a 5.171.894 unità. Gli indici d'invecchiamento sono tutti in aumento: l'età media è arrivata a 45,4 anni, l'indice di vecchiaia (rapporto percentuale tra la popolazione con più di 65 anni e i minori di 15 anni) a 182,6; la speranza di vita s'attesta per gli uomini a 79,7 anni e per le donne a 84,4 anni.

Abbiamo 5,1 anziani per ogni bambino (sotto i 6 anni), in confronto ai 3,8 del 2011. Nel 2020 la crescita dei decessi rispetto alla media del quinquennio precedente è stata del 15,6%, quasi 112.000 in più, a documentare la gravità del COVID-19. Nel 2020 sono state 1.586.292 le persone che hanno cambiato residenza, tramite mobilità interna al paese. Inoltre, nel 2019, ultimo dato disponibile, hanno lasciato l'Italia 179.505 persone, di cui 114.812 verso altri paesi dell'Unione Europea. Il numero delle famiglie è pari a 25,6 milioni con un numero medio di 2,3 componenti; 1/3 dei nuclei è formato da un solo componente. Fortunatamente i laureati sono saliti a 7.961.155 e il 55,8% di questi sono donne.⁴

Ora è sicuramente un bene che la popolazione veda aumentare le proprie prospettive di vita, ma il problema della denatalità e quello della ridu-

zione del numero dei residenti costituiranno un freno in prospettiva; infatti, abbiamo ancora dei margini di miglioramento sulle potenzialità dell'occupazione. Il tasso d'occupazione era del 56,4% nel 2010 e l'ultimo dato disponibile, quello di novembre 2021, lo vede al 58,9%; il tasso di disoccupazione era l'8,2% e, dopo anni in cui era salito anche al 13%, a novembre 2021 si è attestato – secondo i dati ISTAT – al 9,2%. Soprattutto si potrà far funzionare in modo quanto meno sufficiente il sistema dell'orientamento e il collocamento al lavoro, realizzando le indispensabili riforme.

Uniformare lo sviluppo nella Penisola

Ma per garantire la crescita in modo stabile nel tempo, sono necessari lavoratori nei settori che trainano la nostra economia e che innovano; è anche interesse generale che lo sviluppo sia generalizzato, rendendone partecipe la maggior parte delle aree del paese, coinvolgendo le famiglie e tutte le regioni e riducendo così parte delle disuguaglianze.

Diventano perciò centrali le politiche che incentivino la natalità, l'educazione e l'istruzione dei giovani, l'inserimento e l'integrazione delle persone immigrate, puntando a posti di lavoro di qualità. Ci vorranno persone che si occupano delle consegne a domicilio e dell'ospitalità turistica, ma saranno i lavoratori qualificati nei settori produttivi ad alta intensità di conoscenza quelli che riusciranno a generare ricerca, innovazione ed *export* di prodotti con elevati contenuti di tecnologia e di valore aggiunto.

Dalle persone impegnate nella ricerca industriale e in quella universitaria arriveranno le innovazioni e le tecnologie che le nostre industrie potranno immettere nei prodotti da lanciare nella competizione sui mercati mondiali.

Una recente analisi di Unioncamere mostra che nel 2020 sono stati 4.465 i brevetti di imprese, persone fisiche ed enti di ricerca italiani pubblicati dall'European Patent Office, il 9% sul totale dei brevetti in Europa. Sono stati il 5,3% in più rispetto

all'anno precedente, e sono suddivisi nei diversi settori del *biotech*, dei materiali avanzati, dell'automazione, del tessile, dell'*automotive*. Tra le regioni, al primo posto per brevetti c'è la Lombardia, al secondo l'Emilia-Romagna, al terzo il Veneto.

Per proseguire in questo percorso virtuoso di sviluppo è indispensabile che riprenda un nuovo dinamismo demografico, un'istruzione sempre più coordinata con il mondo produttivo, una maggiore produttività della pubblica amministrazione e dei servizi.

Le famiglie italiane sono già in Europa e nel mondo tra quelle con la maggiore ricchezza finanziaria (avendo un risparmio tra i più elevati e un debito tra i più bassi del mondo). Politiche mirate e lungimiranti possono portarle anche a essere tra quelle con i più elevati livelli d'istruzione, fornendo così il propellente umano di qualità necessario per prolungare lo sviluppo nel tempo e per ridurre le disuguaglianze: si può temperare la cura per gli anziani con un ambiente favorevole per i giovani.

Infine, va ricordato che attualmente si sta ponendo molta attenzione al PIL, ai livelli dei prezzi, alla produttività, in poche parole alle metriche strettamente economiche; tra poco si ritornerà a dare attenzione alle politiche di bilancio e fiscali, cioè a quelle di finanza pubblica. È comprensibile che sia così dopo gli squilibri evidenti provocati dall'emergenza pandemica e dopo i crolli produttivi conseguenti.

Non va però dimenticato che per valutare il benessere occorre considerare anche altre grandezze che possono contabilizzare il livello dello sviluppo e la qualità della vita.

Carlo Battistini

¹ Cf. BANCA D'ITALIA, *Bollettino economico* n. 4, ottobre 2021.

² FONDAZIONE EDISON, *G20 and the Italian Economy*, 80, grafico A.3, <https://bit.ly/3rpjVX7>.

³ Ministero dell'economia e delle finanze, *Nota d'aggiornamento al Documento di economia e finanza (NADEF) 2021*, <https://bit.ly/3A7H3IR>.

⁴ ISTAT, *Annuario statistico italiano 2021*, capitolo 3: «Popolazione e famiglie», <https://bit.ly/3qxd2sq>.

aiutare non è un crimine

Dalle inchieste giudiziarie al ruolo nel *lockdown*

La pandemia è arrivata in un momento in cui il volontariato e il Terzo settore avevano perso un po' della fiducia che tradizionalmente l'opinione pubblica riserva loro, anche grazie a una serie di campagne mediatiche e sui *social media*. Queste erano iniziate nel 2016, quando il quotidiano britannico *Financial Times* ha pubblicato un articolo a partire da un rapporto riservato di Frontex, l'agenzia europea per il controllo delle frontiere esterne, nel quale si denunciavano presunti legami fra i trafficanti di esseri umani e le navi delle ONG.¹

Da lì sono partite le indagini della procura di Catania, i sempre più intensi attacchi politici, le esternazioni mediatiche dei personaggi più vari, i decreti sicurezza... Ma la criminalizzazione della solidarietà non ha riguardato solo le navi nel Mediterraneo: tra il 2015 e il 2019 almeno 158 persone (cittadini comuni, medici, leader religiosi, giornalisti e perfino sindaci) sono state indagate o formalmente perseguite per aver offerto assistenza umanitaria a migranti e rifugiati in 11 paesi europei, soprattutto in Francia, Italia e Grecia.²

Il clima di sfiducia, però, non ha riguardato solo chi si occupa di migranti. Ci sono ad esempio le case famiglia, accusate di fare *business* sulla pelle dei minori, a spese dello stato. E ci sono le cooperative sociali, peren-



© Melanie Lim

nemente sotto accusa, dopo i fatti di «mafia capitale». Non è del tutto esente da questi processi neppure il volontariato, alla cui gratuità si fatica a credere.

Il volontariato nella crisi

Il valore del volontariato sta sì nelle azioni e nei servizi che mette in campo, ma soprattutto nelle relazioni che crea (e grazie alle quali costruisce coesione sociale). È quindi evidente che il *lockdown*, e le successive regole di distanziamento fisico, lo hanno colpito al cuore. Non potersi incontrare era probabilmente l'unica cosa che nessuno aveva mai messo in conto potesse accadere.

È all'interno di questa cornice che si collocano tutte le difficoltà pratiche e organizzative che in una prima fase lo hanno messo in crisi: l'età dei volontari (per lo più adulti e anziani,

soprattutto tra le figure apicali); spazi non adeguati per il distanziamento; impossibilità d'accedere ai luoghi in cui l'associazione svolgeva le attività (carcere, ospedale, trasporto sociale, centri anziani, palestre...); perdita di entrate per l'impossibilità di realizzare iniziative di *fund raising* legate a eventi sul territorio...

Ciononostante, secondo i dati del Centro di servizio per il volontariato, una quota oscillante tra il 50 e l'80% di associazioni ha continuato a operare anche nel *lockdown*.³ Nello stesso tempo, la pandemia ha fatto riscoprire il valore della solidarietà: sia quella spontanea dei tanti cittadini che si sono mobilitati; sia quella organizzata, che ha visto le associazioni impegnate, oltre che per la pandemia, per la crisi economica che ne è conseguita.

Questo impegno concreto – reso visibile dai *media* che lo hanno rac-

MISSIONE 5: INCLUSIONE E COESIONE

COMPONENTI E RISORSE (MILIARDI DI EURO):



19,81

Totale

M 5C1 - POLITICHE PER IL LAVORO 6,66

M 5C2 - INFRASTRUTTURE SOCIALI, FAMIGLIE, COMUNITÀ E TERZO SETTORE 11,17

M 5C3 - IN TERVENTI SPECIALI PER LA COESIONE E TERRITORIALE 1,98

M5C2: INFRASTRUTTURE SOCIALI, FAMIGLIE, COMUNITÀ E TERZO SETTORE

OBIETTIVI GENERALI:



M 5C2 - INFRASTRUTTURE SOCIALI, FAMIGLIE, COMUNITÀ E TERZO SETTORE

- Rafforzare il ruolo dei servizi sociali territoriali come strumento di resilienza, mirando alla definizione di modelli personalizzati per la cura delle famiglie, delle persone di minore età, degli adolescenti e degli anziani, così come delle persone con disabilità
- Migliorare il sistema di protezione e le azioni di inclusione a favore di persone in condizioni di estrema emarginazione (es. persone senza dimora) e di privazione abitativa attraverso una più ampia offerta di strutture e servizi anche temporanei
- Integrare politiche e investimenti nazionali per garantire un approccio multiplo che riguardi sia la disponibilità di case pubbliche e private più accessibili, sia la rigenerazione urbana e territoriale
- Riconoscere il ruolo dello sport nell'inclusione e integrazione sociale come strumento di contrasto alla marginalizzazione di soggetti e comunità locali

QUADRO DELLE MISURE E RISORSE (MILIARDI DI EURO):

11,17

Mld

Totale

Ambiti di intervento/Misure	Totale
1. Servizi sociali, disabilità e marginalità sociale	1,45
Investimento 1.1: Sostegno alle persone vulnerabili e prevenzione dell'istituzionalizzazione degli anziani non autosufficienti	0,50
Investimento 1.2: Percorsi di autonomia per persone con disabilità	0,50
Investimento 1.3: <i>Housing</i> temporaneo e stazioni di posta	0,45
Riforma 1.1: Legge quadro per le disabilità	-
Riforma 1.2: Sistema degli interventi in favore degli anziani non autosufficienti	-
2. Rigenerazione urbana e <i>housing</i> sociale	9,02
Investimento 2.1: Investimenti in progetti di rigenerazione urbana, volti a ridurre situazioni di emarginazione e degrado sociale	3,30
Investimento 2.2: Piani Urbani Integrati	2,45
Investimento 2.2.a: Piani Urbani Integrati - superamento degli insediamenti abusivi per combattere lo sfruttamento dei lavoratori in agricoltura	0,27
Investimento 2.2.b: Piani Urbani Integrati - Fondo di fondi della BEI	0,20
Investimento 2.3: Programma innovativo della qualità dell'abitare	2,80
3. Sport e inclusione sociale	0,70
Investimento 3.1 Sport e inclusione sociale	0,70

contato con insolita attenzione – ha indubbiamente riavvicinato l'opinione pubblica al volontariato e al Terzo settore. Specularmente, ha riavvicinato il Terzo settore agli enti locali, che si sono fortemente appoggiati a esso, dando vita a quello che il Centro di ricerca Maria Eletta Martini ha definito un meccanismo di «sussidiarietà invertita»: lo stato ha mobilitato il *non profit* per sostenere la comunità e per rispondere ai bisogni dei cittadini.

«La straordinaria risposta della partecipazione civile ha cristallizzato il ruolo cardine del volontariato nel riuscire a interpretare ancora prima del pubblico quelle che sono le emergenze sociali, e nell'elaborare metodologie anche di rete per fornire strumenti e risposte adeguate, arrivando in maniera capillare laddove la politica (in senso tecnico e istituzionale) non riesce a intervenire con efficacia».⁴

Il ruolo della comunicazione

Tra le caratteristiche che hanno permesso alle associazioni e agli altri enti *non profit* di rimanere attivi c'è la flessibilità, giocata sia sul piano della *mission* (adattarsi alle nuove esigenze e alle nuove condizioni), sia su quello della comunicazione. Chi è riuscito a introdurre rapidamente, nella propria vita associativa e nei propri servizi, piattaforme, *chat* o strumenti per le videochiamate ha potuto mantenere viva sia la comunicazione interna, sia il rapporto con l'utenza, proponendo laboratori a distanza, attività fisioterapiche con gli anziani, supporto scolastico agli alunni in difficoltà con la didattica a distanza, permettendo i colloqui fra i detenuti e i loro familiari e così via.

Nessuno pensa che le videochiamate possano sostituire il lavoro in presenza, ma non c'è dubbio che attraverso le mille sperimentazioni di questo periodo si sono scoperte potenzialità cui prima non si era pensato.

C'è anche un altro aspetto interessante del rapporto fra Terzo settore e comunicazione, ed è il modo in cui i volontari e le associazioni si sono fatti, essi stessi, strumenti di comunica-

zione. Collocato tra la società dei garantiti e quella degli esclusi, tra le istituzioni e i territori, tra la comunità e i diversi gruppi che la compongono, il volontariato trasmette messaggi tra gli uni e gli altri e viceversa.

Per esempio, si è assunto il compito di tradurre e divulgare il linguaggio tecnico delle istituzioni, spesso incomprendibile ai più, portando le indicazioni per la prevenzione del COVID nei campi *rom*, nelle periferie, nei palazzi occupati, nelle case degli anziani soli...

Ma il volontariato ha anche messo in campo il processo contrario, e cioè ha *parlato agli esclusi*, e in particolare alle istituzioni, facendosi portavoce dei bisogni e dei problemi degli esclusi. Ha rivendicato il diritto al vaccino per disabili e *care givers*, senza casa, immigrati clandestini; ha dato – là dove le istituzioni gliene hanno dato la possibilità – il proprio contributo ai tavoli in cui si discuteva delle possibili forme e dei criteri di assegnazione dei «ristori»; ha dato la parola a cittadini e gruppi, arricchendo l'analisi della situazione e il dibattito.

Infine, in molti casi il volontariato ha fatto contro-informazione, denunciando carenze e ingiustizie nella gestione della crisi da parte delle istituzioni e segnalando situazioni che altrimenti non sarebbero state prese in considerazione.

Gli angeli, gli eroi e l'«informazione alternativa»

Nel frattempo, come abbiamo accennato, i *media* hanno *riscoperto* il volontariato, dedicando spazio e tempo alle storie, prima e soprattutto della protezione civile, poi delle altre forme di solidarietà. Ma al maggiore spazio non è corrisposto un salto di qualità; anzi, si sono confermati i vecchi vizi dell'informazione, con il prevalere degli stereotipi e delle storie più emozionali.⁵

In altri termini, è tornata in campo la vecchia retorica, che vede i volontari come «angeli» ed «eroi». Una retorica restrittiva e fuorviante, perché disegna il volontario come una persona che compie un gesto straor-

dinario *una tantum*, grazie a *poteri speciali* di coraggio e generosità, e ne trascura la figura di cittadino che partecipa, prende la parola, conosce i problemi, propone soluzioni.

Tra la fine degli anni Novanta e i primi anni Duemila si è ragionato molto sull'importanza dell'«informazione alternativa», un termine che riuniva l'ampia galassia – che andava dai movimenti *no global* alle associazioni di volontariato – dei *media* non *mainstream*, che orgogliosamente proponevano altri criteri di notiziabilità, altre visioni, altre funzioni per l'informazione.

Oggi quando si dice «informazione alternativa» si pensa a quella che viene messa in campo da complottisti e produttori di *fake news* che, appunto, giustificano ciò che dicono o fanno con la costruzione di una verità che si oppone a quella che viene dalle istituzioni o dai giornalisti professionisti.

La sfida è quella di utilizzare gli strumenti e le competenze acquisiti durante la difficile fase dell'epidemia non solo per rendere sempre più efficaci le azioni del volontariato, ma anche per investire nell'«informazione alternativa» nel significato vero del termine. Proprio l'informazione, infatti, potrebbe essere uno dei campi più importanti in cui il volontariato gioca il proprio ruolo culturale e politico.

Protagonisti del cambiamento

Un nuovo rapporto con gli enti locali, un nuovo rapporto con la comunicazione: basterebbero questi due elementi per fondare una nuova fase della storia del volontariato. Quella in cui il ruolo culturale e il ruolo politico, che dovrebbe avere se – come insegnavano già negli anni Novanta i *padri fondatori*, tra cui Luciano Tavazza e mons. Giovanni Nervo – vuole essere non solo il *barelliere* della storia, ma *elemento reale di cambiamento*, viene declinato anche nella prospettiva dell'amministrazione condivisa (cf. anche *Regno-att.* 22,2020,701).

Proprio in questi due anni dall'inizio della pandemia questa prospetti-

va è diventata più concreta. L'aveva ufficializzata il *Codice del Terzo settore* (Dlgs 117/2017), che all'articolo 55 sancisce: «Le amministrazioni pubbliche (...) assicurano il coinvolgimento attivo degli enti del Terzo settore, attraverso forme di co-programmazione e co-progettazione e accreditamento...».

È stata inoltre ribadita nelle linee guida firmate dal ministro del Lavoro e delle politiche sociali Andrea Orlando sul rapporto tra pubbliche amministrazioni ed enti del Terzo settore, e soprattutto dalla sentenza della Corte costituzionale n. 131 del 2020. L'ha rilanciata il PNRR, nella missione 5 (cf. tabella qui a p. 25) dedicata alla coesione e all'inclusione.

Il volontariato esce dalla pandemia con più esperienza e conoscenza dei territori, più flessibilità, più capacità di usare le nuove tecnologie e gli strumenti della comunicazione. Tutto questo va messo in gioco sul piano della collaborazione con gli enti locali, perché non succeda, ancora una volta, che questi ultimi lo usino per rattoppare le situazioni nelle quali non riuscirebbero a intervenire, accantonandolo poi a emergenza finita.

La prospettiva – se si vogliono combattere le disuguaglianze, rigenerare i territori, costruire comunità – è quella di lavorare insieme.

Paola Springhetti

¹ Cf. A. CAMILLI, «Perché le ONG che salvano vite nel Mediterraneo sono sotto attacco», in *Internazionale*, 22.4.2017, <https://bit.ly/3gEwmyU> (consultato il 4.07.2021).

² Cf. RESEARCH SOCIAL PLATFORM ON MIGRATION AND ASYLUM, *Crackdown on NGOs and volunteers helping refugees and other migrants, final synthetic report*, giugno 2019, in www.resoma.eu, <https://bit.ly/2VarIAB> (consultato l'8.1.2022).

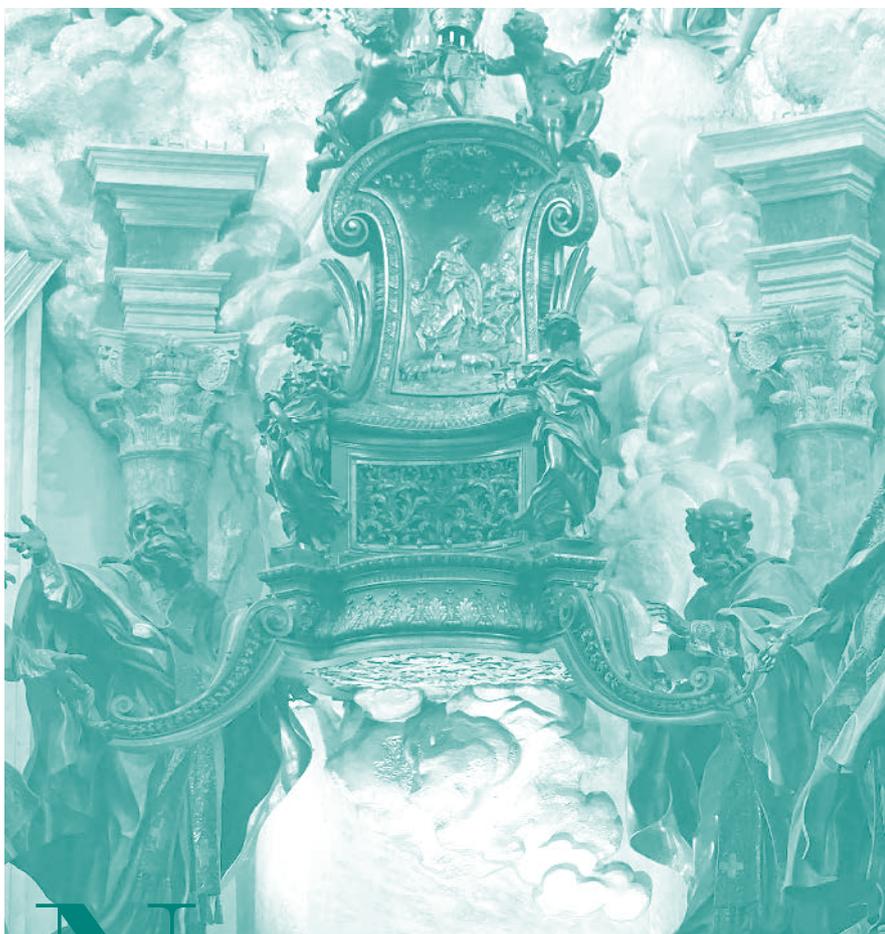
³ CSVNET, *Il volontariato e la pandemia. Pratiche, idee, propositi dei Centri di Servizio a partire dalle lezioni apprese durante l'emergenza COVID-19*, report a cura di Stefano Trastanti, giugno 2020, in Csvn.it, <https://bit.ly/3yYf4R> (consultato l'8.1.2022).

⁴ I. PSAROUDAKIS (a cura di), *COVID-19 e Terzo settore: uno sguardo in profondità*, Centro di ricerca Maria Eletta Martini, 2020, in Centroricercamemartini.it, <https://bit.ly/3Ap1zxP> (consultato l'8.1.2021).

⁵ Cf. CSVNET, *Il volontariato e la pandemia*.

Mangiare Dio

Una storia culturale dell'eucarestia curata da M. Al Kalak



to da memorie personali il titolo del libro *Mangiare Dio. Una storia dell'eucarestia* (Einaudi, Torino 2021, pp. 251) che ora aggiunge a una già fitta lista di contributi di elevata qualità scientifica.

La vicenda da cui il volume prende spunto è invece un episodio accaduto nell'ottobre del 1972, quando un aereo dell'aeronautica militare uruguayana precipitava sulle Ande a circa 3.600 metri di quota. Alcuni dei superstiti, dopo essersi posta l'angosciante domanda di come sopravvivere in attesa dei soccorsi, trovarono risposta nel procurarsi il cibo necessario alimentandosi con i corpi di quanti erano morti nell'incidente. Tra di essi vi erano i membri di una squadra di rugby, gli Old Christians Club, espressione di una delle più prestigiose scuole cattoliche di Montevideo, lo Stella Maris College. Costoro furono aiutati a superare l'ancestrale tabù del cannibalismo dalla memoria della loro consueta pratica domenicale.

Come alcuni affermarono, trarre vita dal corpo dei loro amici scomparsi corrispondeva alla comunione sacramentale grazie alla quale abitualmente attingevano energia spirituale dal corpo di Cristo. Se Dio aveva offerto la sua carne e il suo sangue per la salvezza dell'umanità, come non avrebbero potuto i suoi fedeli cibarsi del corpo dei compagni di gioco per sopravvivere?

L'intimo contatto corporeo

L'autore coglie in questa vicenda l'emblema di un tratto fondamentale della Chiesa cattolica. Nel radicare nei credenti la convinzione che l'eucarestia rappresenta la sintesi della loro vita di fede, essa ha fissato la centralità di una

Nelle conversazioni tra gli allievi cattolici della Scuola normale superiore di Pisa affiora talora un ricordo relativo al pranzo domenicale. Al ritorno dalla messa, accedendo alla mensa comune, i loro compagni di studi che non ne condividevano la fede li accoglievano spesso con una sarcastica domanda: come potevano ancora con-

sumare un pasto dopo aver mangiato il loro Dio?

Non sappiamo se Matteo Al Kalak – docente di Storia del cristianesimo all'Università di Modena, che presso l'istituto pisano ha conseguito il dottorato e ha poi fruito di una borsa post-dottorale, collaborando tra l'altro all'edizione di un indispensabile strumento di lavoro come il *Dizionario dell'Inquisizione* – abbia trat-

In apertura: GIAN LORENZO BERNINI, *La cattedra di san Pietro*; 1656-1665. Basilica di San Pietro in Vaticano. A pag. 29: PIETER PAUL RUBENS, *Trionfo della fede*; 1600 (post). Genova, Museo di Palazzo Reale.

pratica sacramentale in cui si saldano inestricabilmente due elementi: fisicità e trascendenza.

Da un lato, infatti, la comunione non solo sollecita come nessun altro sacramento tutti i sensi dell'uomo (il gusto, il tatto, l'odorato), ma comporta anche un intimo contatto unitivo con il suo corpo (l'ostia si mangia, va nelle viscere, si assimila, si espelle). Dall'altro lato il pane e il vino consacrati, diventando presenza reale di Dio, aggiungono alla dimensione materiale del sacramento un aspetto sacro, misterioso e inafferrabile, che l'autorità ecclesiastica può solo cercare di sorvegliare e contenere.

Il libro, ripercorrendo in un linguaggio limpido e scorrevole sia episodi già trattati dalla storiografia, sia episodi emersi da personali indagini archivistiche dell'autore, si propone quindi di mostrare come l'eucarestia, nel diventare un tratto distintivo del cattolicesimo romano, abbia variamente intrecciato nel corso del tempo l'elemento materiale e quello sovrannaturale.

Non intende dunque, come sembra reclamare qualche opinionista che sotto la retorica dell'aggiornamento conciliare promuove solo un modesto ammodernamento dell'apologetica, rileggere il passato alla luce di quel che oggi si ritiene essere la corretta interpretazione teologica del sacramento. Al Kalak vuole invece restituire quel che è effettivamente successo nel percorso storico della pratica eucaristica.

A questo scopo, come richiesto da ogni operazione autenticamente conoscitiva, circoscrive il perimetro dell'indagine, adottando un approccio specifico: quello della storia culturale. Si tratta di una scelta che trova radice in una linea di studi assai coltivata negli scorsi decenni presso gli atenei pisani. Alcuni docenti vi hanno infatti praticato una storia culturale del religioso – come del resto di altri ambiti: il politico, l'economico, il mediatico ecc. – che, pur caratterizzata da un tratto comune, vale a dire il forte ancoraggio alle fonti e a una loro lettura filologicamente attenta, è stata declinata secondo una grande varietà di opzioni metodologiche.

Attingendo liberamente a questi insegnamenti, diversi giovani studiosi hanno poi elaborato solide ricerche originali uscite in questi anni in prestigiose sedi

editoriali. Non sono sempre adeguatamente riconosciute dal mondo accademico, anche nel settore della cristianistica, dove forse, ancor più che in altri settori disciplinari, le clientele contano assai più dei meriti. E proprio questi fenomeni gettano ombre inquietanti sulle ragioni reali di progetti che, palliati sotto il manto di un preteso progressismo cattolico, presentano come una conquista di «sana laicità» il superamento del separatismo liberale dell'età risorgimentale attraverso la reintroduzione di corsi di scienze teologiche nelle università della Repubblica. Ma fortunatamente i buoni libri – come quello di Al Kalak – prescindono dalle miserie accademiche.

Governare il prodigioso: un excursus storico

Oggetto della ricerca sono dunque le ricadute ecclesiali e sociali della polisemia di un sacramento, di cui è elemento costitutivo la compresenza di corporeità e trascendenza. Sul lungo periodo ne emerge un dato complessivo: il cordone protettivo posto dalla gerarchia ecclesiastica attorno alla fisicità del sacramento (regolando i requisiti necessari a trasformare il pane e il vino in corpo e sangue di Cristo) ha consentito di conservare all'ostia le sue caratteristiche miracolose, evitando che la messa si trasformasse in un rito magico; ma al contempo non ha potuto impedire che l'elemento del prodigioso, connesso alla materialità del sacramento, si manifestasse in una straordinaria varietà di espressioni. Il volume ne esamina, in ordine cronologico, le manifestazioni più significative nel corso della bimillennaria vicenda cristiana.

I primi capitoli ricostruiscono sinteticamente gli svolgimenti intervenuti nel I millennio. Dai diversi racconti confluiti nei Vangeli, le comunità primitive, avvertendo il carattere costitutivo della cena del Signore, traggono una serie di gesti e il mandato di ripeterli. Il rituale, posto al centro della vita comunitaria, assume una pluralità di forme, che il concilio Lateranense IV nel 1215 uniforma su due punti: solo il sacerdote, *rite* ordinato, può celebrare l'eucarestia; ogni fedele deve confessarsi almeno una volta all'anno e ricevere la comunione nella festa pasquale.

Su questo nucleo di fondo le vivaci dinamiche della vita religiosa medievale

sviluppano una variegata molteplicità di indirizzi: nuove liturgie pubbliche (in particolare la festa del *Corpus Domini* sancita da Urbano IV nel 1264); originali devozioni al di fuori dei riti ufficiali e talora persino alternative a essi (la comunione spirituale); deviazioni superstiziose e pratiche magiche; aspre discussioni sulla presenza reale o simbolica, non placate dalla sistemazione teologica di san Tommaso con la formalizzazione della dottrina della transustanziazione. In questo lussureggiante cammino segna una cesura l'intervento di Martin Lutero.

Per il monaco agostiniano il ritorno alla lettera della Scrittura – da cui ricava la necessità di cancellare dall'eucarestia il significato di sacrificio offerto dagli uomini a Dio per conseguire la grazia – nulla toglie alla presenza reale, anche se gli pare necessario cambiarne l'intelligenza (dalla dottrina della transustanziazione a quella della consustanziazione).

Ma il movimento messo in moto dal riformatore tedesco apre un ventaglio di posizioni teologiche nel campo cristiano: per i calvinisti la presenza di Cristo è ridotta alla sola dimensione spirituale; per gli zwingliani la comunione è semplice memoriale della Cena; per il frammentato mondo dell'evangelismo italiano è un elemento simbolico cui il credente non può rinunciare, ma il cui contenuto va risignificato in una continua ricerca.

Dalla pittura all'oreficeria

La risposta del Tridentino fissa i contorni della dottrina cattolico-romana: presenza reale; transustanziazione; carattere sacrificale (*munda oblatio*) e propiziatorio del sacramento; ruolo esclusivo del sacerdote nella consecrazione. Ma i decreti conciliari contengono assai di più: la proclamazione della rilevanza del sacramento (dichiarato *excellens et singulare* rispetto agli altri); l'esaltazione del suo culto, in particolare nella solennità del *Corpus Domini* e nelle processioni che l'accompagnano; la sua centralità per i fedeli, invitati ad accostarsi con frequenza se degnamente preparati e soprattutto ad assumersi in occasione delle infermità e in prossimità della morte; cura speciale per la sua custodia sugli altari; richiamo alla vigilanza dei vescovi sulle pratiche superstizio-



se e forte condanna di ogni deviazione eterodossa.

L'età della Controriforma – oltre a stabilire con il Messale romano del 1570 l'uniformità nella celebrazione eucaristica del rito latino mediante un testo che ne enfatizza il carattere sacrificale – sviluppa tutti questi aspetti e ne aggiunge altri ancora. Ciascuno dei capitoli centrali del volume esamina una specifica sfaccettatura del riferimento all'eucarestia di uomini, donne, religiosi e religiose, sacerdoti e teologi di quel periodo con una ricchezza di esempi che ne testimoniano l'intensità e la profondità. Non è qui possibile seguire analiticamente il dipanarsi di un racconto che, impostato sulla duplicità del registro semantico di un sacramento che trasforma pane e vi-

no nel corpo e sangue di Cristo, ne analizza le numerose declinazioni.

Ricordiamo sinteticamente alcuni aspetti salienti di una pratica che plasma l'identità cattolica dell'epoca: i miracoli che attestano la verità della presenza reale; i nessi istituiti tra santità ed eucarestia; la pedagogia esercitata dalla predicazione e dalla catechesi che non si sottrae nemmeno al ricorso al dialetto pur di ottenere l'adesione dei fedeli; l'esperienza dei mistici e la sua concettualizzazione dotta; le prescrizioni romane e le disposizioni pastorali dei vescovi con un ovvio *focus* sulla normativa borromaica; le fantasiose pratiche dissacratorie; il richiamo alla «regolata devozione» muratoriana e il riformismo ecclesiale di Scipione de' Ricci; il confronto con i riti

delle Chiese orientali che usano pane fermentato e distribuiscono la comunione *sub utraque specie*.

Su un aspetto val la pena di spendere qualche parola in più. Al Kalak riserva diverse pagine a mostrare come la centralità della dimensione fisica della presenza divina si sia riverberata in numerose manifestazioni della vita collettiva. Una significativa espressione si presenta nella straordinaria fioritura artistica che si svolge attorno al tema eucaristico, investendo dal teatro all'architettura, dalla poesia alla scultura, dagli allestimenti effimeri per feste e processioni alla grande pittura, dalla musica all'oreficeria per calici, pissidi, ostensori, tabernacoli, altari (talora vere e proprie chiese nella chiesa).

Questa stupefacente spettacolarizzazione pubblica del sacramento ha certo ragione nell'autocelebrazione di una Chiesa uscita vittoriosa dalla sfida del protestantesimo; ma, assegnando ai manufatti artistici la funzione di consentire ai fedeli il passaggio dal visibile all'invisibile, ripropone al fondo la tensione che è al centro del mistero eucaristico.

Nel corso dell'età moderna il nesso tra fisico e spirituale che caratterizza il sacramento ha un ulteriore e rilevante riverbero sul piano sociale. Il volume infatti non solo conferma quanto gli studi sulle confraternite eucaristiche d'antico regime avevano già prospettato: è l'efficacia soprannaturale dell'ostia a fondare la forte spinta caritativa diretta a soccorrere le condizioni di miseria diffuse soprattutto presso i gruppi più deboli, come le donne. Ma sottolinea anche il ruolo del rapporto che si istituisce con il pane celeste in uno dei momenti cruciali della vita collettiva: lo scatenarsi della violenza come via di risoluzione dei conflitti.

Con finezza l'autore ricorda l'ambivalenza del discorso svolto su questo punto: da un lato all'eucarestia viene ricondotta la pacificazione di scontri e lotte armate, in particolare la cessazione delle faide familiari; dall'altro lato a essa è riservata quella fortificazione di tutte virtù del soldato, ma in primo luogo di quelle militari, che gli permettono il vittorioso annientamento del nemico.

Nel periodo post-tridentino il riconoscimento del valore sociale dell'eucarestia trova una delle espressioni più

usuali al momento della sua uscita dal perimetro degli edifici sacri per attraversare lo spazio pubblico con le processioni o con il viatico per infermi e moribondi. Ne sono una testimonianza significativa le rigide norme sulle forme della riverenza cui sono tenuti gli ebrei in occasione del passaggio del corpo di Cristo e di coloro – il clero – cui è esclusivamente permesso movimentarlo.

Il collegamento dell'eucarestia con la sacralizzazione della vita collettiva si ripresenta, sia pure in nuove forme, in seguito ai processi di secolarizzazione innescati dalla Rivoluzione francese, allorché nel mondo cattolico conquista l'egemonia quella cultura intransigente che arrocca la Chiesa in difesa di una modernità giudicata a essa radicalmente ostile.

In questo contesto l'intensificazione del culto eucaristico viene presentata come una via privilegiata per ottenere l'obiettivo auspicato: un intervento divino nella storia degli uomini che finalmente porterà alla sostituzione del separatismo e del laicismo della società moderna con la ricostruzione di un regime di cristianità.

Numerosi tratti della Chiesa ottocentesca – dalla fondazione di nuove congregazioni religiose intitolate a Cristo-ostia al pullulare di periodici dedicati alla devozione per Gesù sacramentato; dalla celebrazione dei congressi eucaristici (internazionali, nazionali, regionali, diocesani) alla moltiplicazione degli opuscoli di preparazione alla comunione – evidenziano che alla forza prodigiosa derivante dalla misteriosa transustanziazione del pane e del vino si riserva il compito di ottenere l'affermazione di un ordinamento ierocratico della vita collettiva sul miscredente mondo contemporaneo.

L'ultima parte del volume è dedicata alle nuove modalità con cui il rapporto fisicità/trascendenza si è delineato nell'eucarestia in seguito al concilio Vaticano II, che, nell'ottica di consentire un dialogo tra la Chiesa e l'uomo contemporaneo, ha prospettato un'inculturazione della liturgia – e dunque della celebrazione del rito eucaristico – nei diversi contesti geo-storici in cui operano i cattolici.

Tra le varie questioni che si sono aperte, si è posto anche il problema dei

popoli per i quali, a differenza dell'area mediterranea, il pane di frumento e il vino di uva non costituiscono elementi abituali del nutrimento. Ovviamente il ricorso per la consacrazione agli alimenti consueti sulla tavola di questi credenti renderebbe loro più facile la comprensione del valore universale della Cena. Ma una simile variazione delle specie assicura ugualmente la transustanziazione? A complicare la questione è poi venuta la costatazione della diffusione della celiachia: come garantire l'accesso alla comunione ai non pochi fedeli che manifestano intolleranza alimentare per il glutine?

La questione celiachia e i criteri posti da *Amoris laetitia*

Roma si è attestata, secondo la linea cautelosamente compromissoria spesso adottata dai pontefici postconciliari, su una posizione di limitate concessioni. Il ribadimento della tradizione tridentina – solo pane azzimo di frumento e vino d'uva possono essere trasformati in corpo e sangue di Cristo qualora un sacerdote legittimamente ordinato pronunci le parole riportate nel Vangelo – si è coniugato con l'autorizzazione di ostie a basso contenuto di glutine (inammissibili sono invece quelle completamente *gluten free*) e con il permesso di ricorrere a pane prodotto con grano derivante da organismi geneticamente modificati. Anche sotto questo profilo il governo di papa Francesco sembra indicare un mutamento d'indirizzo.

Come è noto, nell'esortazione post-sinodale *Amoris laetitia*, di fronte al rovente dibattito sull'accesso all'eucarestia delle coppie che non sono in regola con le norme dell'etica cattolica, Bergoglio non ha introdotto nuove norme giuridiche. Ha ricordato che il tema va affrontato nell'ottica dell'annuncio evangelico della misericordia: sia i pastori sia i fedeli sono chiamati a un percorso di discernimento in cui il sacramento dell'eucarestia non costituisce «un premio per i perfetti, ma un generoso rimedio e un alimento per i deboli» in vista di favorirne la conversione.

L'intervento si pone su un piano esclusivamente pastorale, ma il suo significato emerge più chiaramente se si tiene conto delle furibonde reazioni dei

siti tradizionalisti e del gruppo di cardinali che vi hanno visto una delle più clamorose manifestazioni del deragliamento del papa rispetto al servizio di custodia dell'ortodossia che compete al ministero petrino.

Questi ambienti hanno infatti rumorosamente proclamato che quel provvedimento infrange la sacralità dell'eucarestia: come si può permettere al pubblico peccatore d'accostarsi al pane celeste? La questione è stata rilanciata con ancora maggior enfasi in seguito alla politicizzazione del sacramento adottata da quei vescovi che lo hanno vietato ai governanti – a partire dal presidente americano Joe Biden – non pubblicamente ostili alla legislazione sull'aborto.

L'accusa di desacralizzare il sacramento costituisce una palese mistificazione della posizione del pontefice, il quale non ha minimamente toccato la dimensione trascendente del mistero eucaristico. Del resto sulla considerazione oggettiva dei documenti, i sedicenti difensori della tradizione fanno prevalere un'istanza di politica ecclesiastica: sfruttare ogni intervento con cui Bergoglio cerca d'aggiornare la pastorale allo scopo d'alimentare l'opposizione nei suoi confronti. L'atteggiamento tradizionalista ha però una sua utilità: consente di misurare la portata effettiva dell'orientamento papale. Se Francesco non ha certo mutato quell'intreccio tra spirito e materia che è costitutivo del sacramento, ha infatti ridisegnato l'equilibrio tra i due registri.

Senza nulla togliere alla sacralità dell'eucarestia, il pontefice ne ha proposto una rilettura alla luce di quel discernimento dei segni dei tempi che permette di vedere nella misericordia il terreno su cui la Chiesa, traendo dalla storia una migliore comprensione del Vangelo, ne rende intellegibile il messaggio all'uomo d'oggi.

Alla luce della ricostruzione compiuta in questo bel libro, l'intervento papale appare allora come uno dei tanti – e del tutto conformi alla bimillennaria tradizione cattolica – aggiustamenti nella pratica di un sacramento polisemico, in cui la definizione del confine della trascendenza ha costantemente oscillato nel tempo e nello spazio.

Daniele Menozzi

S. CERNUZIO,
**IL VELO
 DEL SILENZIO.**
*Abusi, violenze,
 frustrazioni
 nella vita religiosa
 femminile,*
 San Paolo, Cinisello
 Balsamo (MI) 2021,
 pp. 208, € 20,00.



Il libro a firma del vaticanista Salvatore Cernuzio è importante, come importante è recensirlo su queste pagine, che vent'anni or sono ebbero il penoso merito di pubblicare in italiano il *Rapporto O'Donohue-Fangman*,¹ nel quale si denunciavano le «strutture di peccato» che sostenevano (e ancora sostengono?) gli abusi e le violenze sessuali sistematicamente perpetrati ai danni di religiose nel mondo. Perfino da parte di sacerdoti (cf. anche in questo numero a p. 52).

Nell'arco del ventennio evocato s'è però dato nella coscienza ecclesiale un significativo progresso – e di tutto ciò *Il velo del silenzio* diventa preziosa testimonianza –: anche grazie alle energiche riforme avviate da Benedetto XVI, papa Francesco ha invitato a considerare gli abusi e le violenze sessuali perpetrati da chierici e/o in contesti ecclesiali come casi particolari di abusi di coscienza e di potere.² Si tradirebbe gravemente lo spirito del magistero bergogliano, tuttavia, se s'intendesse ciò al modo di un *diversivo* per stornare l'attenzione extra-ecclesiale dallo scandaloso fragore degli stupri: si tratta al contrario di un mutato approccio ermeneutico, che include le violenze sessuali nel contesto di quelle psichiche e spirituali per meglio coglierne e discernerne i paradossi.

Il velo del silenzio viene così perforato, grazie anche al lavoro di Cernuzio, su ciò che ancora era rimasto in sordina (anche perché meno notiziabile, nel *mainstream* mediatico, del trito particolare piccante), cioè sulle pervasive storture di non poca vita religiosa; il cui problema più vasto e profondo appare d'improvviso meno l'occasionale (e sempre orrendo) stupro di religiose che la diffusa attitudine *a rendere molte religiose tali per cui* si possa abusare di loro con relative facilità e impunità.

«Non appena una ragazza – è la lancinante testimonianza di Elizabeth, nome di fantasia –, una donna entra in Congregazione, viene eliminato tutto ciò che riguarda l'identità personale, quindi l'acconciatura dei capelli, lo stile degli occhiali, le scarpe e l'abbigliamento, la biancheria intima. Parlare di esperienze personali passate di qualsiasi tipo è proibito; la posta in entrata e in uscita viene letta e controllata; le chiamate e le visite a casa sono estremamente limitate. Proibita pure qualsiasi forma di rela-

zione interpersonale o uno spazio di *privacy*. Si dorme in grandi dormitori, si mangia lo stesso cibo e le stesse porzioni di cibo, si chiede il permesso per tutto, compreso l'uso del bagno (...) Quando una compagna spariva, nessuna poteva salutarla, né più parlare di lei, tanto meno potevamo provare a metterci in contatto (...)

Ero così assoggettata che se qualcuna delle responsabili avesse voluto abusare di me sessualmente, l'avrei lasciata fare senza pensare che non doveva farlo. Pensavamo che qualsiasi cosa che ci veniva chiesto facesse parte della vita religiosa (...) Ho visto come anche molte delle mie sorelle che hanno subito abusi di autorità, hanno poi ripetuto certe pratiche distruttive e abusive o quei modi sottili di punire coloro che non si conformano al sistema (...) Non volevano me con i miei doni, la mia intelligenza, ma una persona fatta a loro immagine».³

La testimonianza di «Elizabeth» è tra le più amare, tanto è stata erosiva l'attività spersonalizzante del gruppo in cui per più di tre decenni la donna s'è trovata a vivere. Il rammarico più vivacemente espresso è quello per la mancanza di una formazione intellettuale solida e adeguata: sul non banale connubio tra vita intellettuale e vita spirituale si potrebbero aprire molte digressioni, ma è ormai clamorato, al di là di ogni ragionevole dubbio, che la formazione delle religiose, non solo intellettuale, è in media sensibilmente meno accurata di quella dei religiosi (e il discrimine non è tanto il sesso in sé quanto la proiezione all'ordine sacro – anche sulla formazione dei *frati semplici* s'investe generalmente meno che su quella dei frati e monaci riservati all'ordinazione sacerdotale).

Uno dei meriti evidenti del libro di Cernuzio sta appunto nel riequilibrare la rappresentazione del clericalismo come «guerra dei sessi» all'interno della Chiesa: esso ha invece a che fare col *potere* e, considerando che la gerarchia ecclesiastica *stricto sensu* è preclusa alle donne, ciò *comporta* che vi sia una *parziale* sovrapposizione tra la sua questione e quella del genere sessuale. Almeno due elementi, tuttavia, emergono sovente dalle pagine a rompere *cliché* semplicistici:

- le dinamiche degli abusi di potere si perpetrano il più delle volte all'interno delle congregazioni stesse, dunque tra sole donne;
- nelle 11 testimonianze riportate dall'autore i sacerdoti (uomini) hanno spesso una funzione positiva e di contrasto alle degenerazioni della vita nella congregazione.

Una tematica scorre in filigrana tra le pagine, anzi invocherebbe forse l'impresa di un nuovo libro: quella delle fragilità psichiche e spirituali *indotte* dalla vita religiosa in quanto tale (includendo nell'accezione anche lo stato clericale, e fin dalla formazione seminariale), tra le donne come tra gli uomini. Insomma

un'indagine sul perché un'esistenza improntata ai consigli evangelici – i quali promettono un grado di perfezione tale da non temere di darsi anticipazione del Regno (e le vite dei santi mostrano che non si tratta di promesse vane in sé) – produca invece di frequente persone diminuite, depotenziate quando non represses, sfigurate nella personalità e mortificate nei talenti.

Vale la pena, in ultimo, concludere questa rapida presentazione del libro con due note positive, che connotano il testo, caratterizzandolo come strumento ecclesiale, il quale squaderna e notifica gravi e pressoché sistemiche depravazioni nella Chiesa, ma proprio perché si possa finalmente intervenire a correggerle («per la gloria di Dio – si direbbe con desueto adagio – e per la salvezza delle anime»).

La prima è che è praticamente in tutte le storie riportate da Cernuzio a parlare sono donne che, pur avendo subito gravissimi torti e soprusi, pur avendo *perso* anni o decenni della propria vita, perseverano non solo nel credere in Dio (cosa nient'affatto scontata) e nell'amare la Chiesa (tanto meno), ma in diversi casi pure nell'originario proposito di consacrazione.

Sono segni dell'origine soprannaturale delle vocazioni ecclesiali: non solo è impossibile mettere mano a una vera e sana riforma che si dimentichi del primato divino nella distribuzione dei carismi, ma una siffatta riforma risulterebbe anzi votata a peggiorare, cosa sempre possibile, lo *status quo*.

La seconda è che i contributi redazionali del libro – una Prefazione di suor Nathalie Beccuart e un'Introduzione di padre Giovanni Cucchi – candidano esplicitamente l'opera a strumento di lavoro nel cammino sinodale appena intrapreso. Le donne che si sono (ancora una volta, incredibilmente) aperte e donate in queste pagine vengono giustamente dette «anime coraggiose» e facilmente uno sguardo credente le riconosce assimilate, nelle ingiustizie subite, all'Agnello immolato; le loro vibranti denunce, tuttavia, ricordano ai membri della Chiesa che sono chiamati (e hanno per ciò tutti i mezzi del caso) a una giustizia ben superiore a quella «degli scribi e dei farisei» (Mt 5,20).

Non ci si può stupire del declino della vocazione religiosa, a fronte di tante vite che pure vi si offrirebbero, senza assumersi la responsabilità di verificarne la concreta efficacia. Da queste pietre scartate si potranno ricavare altrettante testate d'angolo.

Giovanni Marcotullio

¹ *Rapporto O'Donohue-Fangman; Regno-doc. 7,2001, 219-228.*

² Cf., per esempio, FRANCESCO, *Lettera al popolo di Dio che è in cammino in Cile*, del 31.5.2018; *Regno-doc. 13,2018,404*; nonché la *Lettera al popolo di Dio* del 28.8.2018; *Regno-doc 15,2018,457.*

³ CERNUZIO, *Il velo del silenzio*, 100-102.105 *passim*.

F. LOMBARDI,
**PAPI, VATICANO,
 COMUNICAZIONE.**
*Esperienze
 e riflessioni,*
 Ancora, Milano 2021,
 pp. 184, € 20,00.



C'è una riflessione d'estremo interesse circa il rapporto tra governo, potere e comunicazione nella Chiesa nel libro di padre Federico Lombardi. È la riflessione più stimolante di un libro che ne ha molte riguardo a tre papi e al ruolo del portavoce, attraverso circa 40 anni di comunicazione vaticana. C'è un bel racconto degli anni in cui la *Radio vaticana* è stata affidata alla Compagnia di Gesù, dalla nascita fino alla confluenza del 2016 nel sistema multimediale *Vatican news*.

Non mancano informazioni importanti, come la nota inviata a papa Benedetto, a partire dalla cui diffusione il portavoce cominciò a sospettare che la *gola profonda* che passava documenti riservati al giornalista Gianluigi Nuzzi fosse il maggiordomo Paolo Gabriele. E non mancano racconti divertenti, come l'acquisto di oltre un chilometro di nuovi cavi per l'efficienza del *Centro televisivo vaticano* (CTV) in occasione della morte di Wojtyła, o le domande più astruse negli interminabili *briefing* per la stampa mondiale dopo le «dimissioni» di Ratzinger.

Quella di Lombardi è una vita dedicata all'informazione, prima a *La Civiltà cattolica*, poi in Vaticano, alla *Radio*, al *CTV*, come portavoce di Ratzinger e Bergoglio, e oggi presidente della Fondazione Ratzinger.

Riguardo a comunicazione e potere, dunque, scrive: «Il rapporto tra governo e comunicazione (...) va continuamente costruito e ricostruito contro posizioni e atteggiamenti che diffidano della comunicazione o la vedono come una sottrazione del potere di controllo sulle situazioni e sulle relazioni». Lombardi fa questa osservazione (...) e la conferma con la propria esperienza: «Posso testimoniare che il servizio che mi fu prospettato dai superiori (...) non corrispondeva se non in minima parte alla realtà (...) con cui avrei dovuto fare i conti e misurarmi ogni giorno».

«In particolare – spiega – mancava generalmente la consapevolezza del rapporto molto stretto, vorrei dire dell'intreccio continuo tra governo e comunicazione, nel senso che l'efficacia di una linea di governo sia in quello pastorale, dipende inevitabilmente dalla sua comunicazione».

Il padre gesuita non cita esempi concreti, ma il pensiero di chi legge va alla crisi degli

abusi del clero durante il pontificato di Ratzinger, particolarmente intorno al 2010, o al caso Williamson (...) «Le decisioni – afferma ancora – non possono essere concepite oggi indipendentemente dalla loro comunicazione. L'attenzione alla comunicazione deve far parte fin dall'inizio di una linea di governo e tanto più di un magistero che voglia essere efficace e lungimirante».

A proposito della «cultura della trasparenza» e dell'impegno di Benedetto XVI per la verità nei casi di abusi del clero, Lombardi ricorda: «Ho capito che questo ha un prezzo, che può essere di grande sofferenza». E ancora: «Dobbiamo essere più attenti alla verità che alla "cura dell'immagine"» (...)

«In questo campo – rimarca Lombardi sempre a proposito di governo e comunicazione nella Chiesa – la mia esperienza non è stata sempre del tutto felice». Non fa esempi, ma segnala che «a volte si paga il prezzo dell'impreparazione», mentre cita come un periodo positivo quello della presenza in Segreteria di stato di un *advisor* per la comunicazione in stretto contatto con la Sala stampa.

Un momento sereno pur nelle ore drammatiche risulta (...) quello delle «dimissioni» di Ratzinger: aveva avuto la notizia soltanto poche ore prima della sua pubblicazione ma – racconta – «ero tranquillo, avevo tutto ciò che serviva», e cioè il testo della dichiarazione del pontefice, l'articolo del diritto canonico sulla rinuncia dei papi, e quanto Ratzinger aveva detto al giornalista tedesco Peter Seewald nel libro intervista *Luce del mondo*.

Personalmente ben ricordo come la sua tranquillità in quei frangenti cruciali sia stata di vero sostegno.

Contro il *cliché* del portavoce che sa sempre tutto, Lombardi riferisce anche di un paio di casi in cui non colse subito la portata di affermazioni del papa latinoamericano: il discorso del card. Bergoglio nelle Congregazioni pre-conclave «non mi sembrava un "discorso della corona" per poi essere eletto papa», «non gli attribuii una importanza straordinaria», «ricordo che i cardinali lo ascoltarono con una particolare attenzione, più di quanto io mi sarei immaginato in quel momento», «poi capii... che quel messaggio avrebbe caratterizzato tutta la Chiesa universale nei nostri anni».

Secondo caso: la «cultura dell'incontro»: «ricordo – scrive – che all'inizio del pontificato (...) ho pensato: dobbiamo incontrare, manco male, cosa c'è di nuovo?, invece poi, man mano (...) mi sono detto: no, no, è proprio importante...». Una sincerità così distante da quanti dicono di aver saputo o capito sempre tutto, comodamente accomodati nella manica del papa, o del potere di turno (...)

A quanto accennato circa la difficoltà a raccordare i comunicatori con i governanti e

circa la sofferenza talora richiesta dalla verità, aggiungerei due episodi: la reazione del giovane Lombardi alla sua destinazione come scrittore de *La Civiltà cattolica*, e i suoi sentimenti di fronte alla notificazione della Congregazione per la dottrina della fede contro il teologo gesuita Jon Sobrino.

«Quando i miei superiori mi destinarono a lavorare nella redazione de *La Civiltà cattolica*» (ordinato da poco, reduce da apostolato tra i giovani e tra gli emigrati italiani in Germania), «naturalmente obbedii, ma mi parve che si trattasse di una deviazione rispetto a ciò per cui primariamente ero stato chiamato (...) Ci misi molti anni a trovare una piena unità interiore tra la mia identità religiosa e l'attività "professionale" di comunicazione a cui ero stato destinato e in cui avrei dovuto passare la gran parte della mia vita. Alla fine penso di esserci quasi riuscito».

Federico Lombardi e Jon Sobrino – teologo scampato per caso, nel 1989, nell'Università centramericana di San Salvador, al massacro di 6 gesuiti, di una domestica e della figlia di questa – erano stati compagni di studi teologici a Francoforte tra il 1969 e il 1973. Quando nel 2007 arrivò la notificazione, «ovviamente l'ammonizione mi addolorò molto», spiega Lombardi, aggiungendo che però il suo compito come portavoce «era quello di spiegare positivamente i motivi degli interventi delle autorità vaticane». Ne venne fuori una nota sulla *Radio vaticana*, riprodotta nel libro, e di cui è raccomandata la lettura per comprendere la vicenda ma soprattutto i sentimenti di Lombardi. Delle sue «note», comunque, si sente anche oggi la mancanza.

Ulteriore motivo di interesse del libro, dunque, è nell'umanità dell'autore, che va colta nella trama del racconto. Egli commenta d'aver sempre pensato che il proprio servizio fosse «eccezionalmente bello e privilegiato», perché «al servizio di una comunicazione positiva, in massima parte di messaggi di amore, di speranza (...) E anche quando si trattava di moniti, di messe in guardia da rischi, di condanne dure di crimini e ingiustizie, ciò era sempre invariabilmente per il bene di tutti. Che cosa di più grande e bello potevo desiderare di fare?».

Probabilmente senza le difficoltà o le sofferenze solo accennate questa bellezza risulterebbe meno vera, senza i tratti di umanità il comunicatore sarebbe meno autentico, e meno credibile il suo lavoro. Una consolazione e uno stimolo per qualsiasi comunicatore, non solo vaticano.

Giovanna Chirri*

* Il testo di questa recensione è tratto quasi integralmente dal sito dell'autrice <http://www.giovanna-chirri.it/>, che lo ha pubblicato il 22.11.2021; la ringraziamo per la gentile concessione.



sulle spalle di giganti

storie cristiane del nostro tempo

a cura di MARCO VERGOTTINI

Maria Eletta Martini

La politica esigente del cristiano

Si parla talvolta delle donne impegnate in politica, ancora oggi considerate alla stregua di un'esperienza straordinaria e fuori dal comune, anche se sempre più spesso presenti tra amministratrici, consigliere, parlamentari. Di quelle della generazione di Maria Eletta si parla sempre meno e, quando si ricordano le democristiane, nasce spesso lo stupore perché esse quasi mai rispondono agli stereotipi che, talvolta ingenuamente, si hanno nei confronti delle donne cattoliche in generale, quasi che l'essere cattoliche costituisca, e costituisca, una corazza di oscurantismo e di scarsa «ampiezza di vedute».

Eppure, sono state donne completamente diverse dal modello femminile prevalente al loro tempo (cattolico e non): hanno studiato, sono state antifasciste, hanno partecipato alla Resistenza, si sono battute per la democrazia, per i diritti delle donne e dei minori, si sono occupate di politica estera, di antimafia, hanno fatto cultura, donne forti e autorevoli, capaci di «sì» e di «no», donne di fede, ma senza che mai la fede costituisca un muro tra loro e il resto del mondo e tra loro e le altre donne portatrici di ideologie diverse, ma con le medesime domande sulla vita, sulle donne, sul lavoro, sui minori. Così Maria Eletta.

Una passione singolare: la politica, come lei ha lasciato scritto: «È indubbio che la politica ha un grande fascino, anche quando fa soffrire».

Una fede forte, vissuta con convinzione e pudore, non nascosta e non sbandierata. Del resto, parlando degli anni bui del terrorismo, scrive di Vittorio Bachelet, chiosando un'affermazione del card. Martini secondo cui «egli era stato ucciso non in ragione della propria fede, ma del proprio impegno politico»: «Si sono conciliati cioè nella morte tragica, sua e degli altri, drammaticamente il cristiano e il politico».

Gli altri erano Aldo Moro, Pier Santi Mattarella, Roberto Ruffilli. La loro morte fu, per sua stessa ammissione, il pungolo e la certezza che la strada della politica andava continuata: «Quando qualcuno muore per un'idea, non è giusto che chi quella idea ha condiviso non continui e non se ne assuma la parte di fatica e di sofferenza che l'accompagnano».

Tutto ha inizio con una preparazione seria, continua, spirituale e sociale e un'intensa vita accanto ai bisogni della gente. Numerosissime sono le sue lettere, in cui si occupa delle cose più minute, delle richieste più quotidiane. Nei primi anni del Dopoguerra come impegnata nel Centro italiano femminile (CIF) locale e nell'Azione cattolica, poi dal 1951

come consigliere comunale e poi a Roma, al Movimento femminile della DC, dove si occupava delle parlamentari, e lì troviamo, arguta e libera, in particolare con Maria Badaloni, un'insospettabile Maria Eletta.

Il *contatto* con la quotidianità, i problemi piccoli e grandi della gente, l'ascolto paziente, la puntualità delle risposte, un atteggiamento di cura tutto femminile che costituirà una palestra importante per l'avvio del suo impegno politico. Da subito anche la sua lucida intelligenza nel capire, addirittura nell'intuire, la complessità della politica e delle sue relazioni e un rigore morale mai ostentato, eppure così granitico e saldo da costituire l'*habitus* quotidiano di tutta una vita.

La statura spirituale, sociale, ecclesiale e politica di Maria Eletta si andava così strutturando secondo quelle linee a cui poi resterà fedele negli anni successivi. In particolare, da subito assumono per lei grande importanza la formazione di un laicato cattolico autonomo e responsabile; il desiderio di contribuire a costruire una società migliore; l'amore alla Chiesa, di cui seguirà sempre da vicino il cammino. Sono ambiti di impegno: la famiglia, i diritti delle donne, la formazione delle coscienze.

Quando si arriverà al concilio Vaticano II, molti della sua generazione, e lei con loro, erano *pronti*, e Maria Eletta, neodeputata, in un'intervista del 7 novembre 1963 per il quotidiano parlamentare *Tribuna politica*, alla giornalista Marina Ricciardi che le chiedeva: «Ha qualche desiderio da realizzare?» risponderà: «Non so che darei per assistere a una seduta conciliare».

Un'idea ispirata di politica

Da subito morotea, a Moro la legherà una reciproca fortissima stima e lo considererà sempre un maestro, un maestro-amico, come lei stessa scriverà nel 1996: «Maestri-amici ai quali debbo in un certo senso tutto: Aldo Moro, mons. Bartoletti, don Pippo Franceschi», in loro «ho trovato i punti di riferimento più alti e costanti a una domanda per me esistenziale e che esigeva una risposta: "Perché un cristiano fa politica?"».

Maestri-amici, tutti con un grande maestro, come lei definiva Paolo VI, ma anche lei maestra autorevole per tanti, ascoltata dai vertici della Democrazia cristiana (DC), soprattutto negli anni della fine.

Maria Eletta prova a riflettere compiutamente – non che prima non si fosse interrogata – sul senso del suo impe-

gno in politica verso la fine degli anni Novanta. Scrive nel 1996: «Ecco perché, dopo aver pensato tante volte, dal 1956 al 1978 (morte di Moro) che forse avrei potuto fare cose diverse dalla politica, non ho più avuto dubbi sul mio impegno in politica, non importa se fuori o dentro il Parlamento, dopo la morte di questi amici cari». Si era, dunque, interrogata spesso, forse per un impegno diverso; forse per una diversa scelta professionale; nel suo naturale riserbo, una volta collaudata la scelta, era inutile però tornare su vecchi pensieri.

Intanto è suo quello «spendersi fino alla sconfitta», a dire che un cristiano «deve mettere nel conto la possibilità di essere democraticamente sconfitto», secondo l'insegnamento lazzatiano, ma questo non deve distoglierlo dall'azione, anche se i tempi del risultato saranno lunghi. Maria Eletta, in particolare, pensa all'esperienza politica di uomini che aveva conosciuto e stimato: De Gasperi, La Pira, Dossetti, Lazzati.

Li usa come paradigmi dello stile dell'azione politica del cristiano, per indicare alcune caratteristiche che riteneva peculiari proprio di quell'azione: l'umiltà, la pazienza, la forza, la carità, comunque e verso tutti, non sono estranee alla vita di un politico: «Anzi, forse sono indispensabili alla sua azione. Si può parlare di umile tenacia, di fermezza e disponibilità al dialogo, di uscita dall'ambiguità, di conciliazione tra impegno e distacco dalle cose che si trattano, come comportamenti caratterizzanti, in modo proprio, l'esperienza di un politico cristiano. Per questo sostengo che la preoccupazione per i risultati non può essere ossessiva per chi, in quanto cristiano, conosce la difficoltà di giudicare nelle pieghe del presente gli sviluppi, spesso inaspettati e imprevedibili, che ci riserva l'avvenire».

È l'indicazione di uno stile, nella consapevolezza precisa che «la politica è il contrario della semplificazione» e ne va assunta fino in fondo la complessità secondo le regole della conoscenza, con capacità d'intuizione e di discernimento, con rispetto profondo nei confronti delle persone e delle cose, sapendo esercitare il comando ed essere tolleranti, con fermezza. Non basta «il comandamento della propria onestà», è necessaria «una motivazione interiore di grandissima intensità», altrimenti non sarà possibile sfuggire al logoramento e all'abbruttimento morale «che può derivare dall'esercizio del potere».

La politica può essere «totalizzante»? È singolare la risposta di Maria Eletta, che pensa non debbano esserlo il gruppo, il partito, il ruolo sociale o istituzionale che si ricopre, ma, se è vero l'insegnamento dell'*Octogesima adveniens* di Paolo VI, «avremmo forse qualche timore di limitare spazi e occasioni per esprimere la carità nella nostra vita?». Non ci sono ingenuità nelle posizioni di Maria Eletta, conosce le questioni legate al consenso e al potere, certo una ricerca del consenso non ossessiva, perché nessun fine, neanche il migliore, giustifica mezzi scorretti. La politica non ha semplicemente bisogno solo di testimoni, ma di «facitori» della giustizia e «costruttori» della pace. E sono necessarie competenze specifiche, non idee astratte.

Maria Eletta scrive queste riflessioni dopo la caduta della

DC, quasi a rimotivare per sé e per altri il senso di una scelta quando «un intero mondo si è sentito d'un tratto ingannato, ed è rimasto senza la rappresentanza e senza la voce che aveva nel grande dibattito culturale e nel grande scontro di interessi diversi esistente nel paese. Così, con la fine di una fase storica, si è pagato, e si è fatto pagare a chi non ne aveva colpa, il prezzo più grande».

Pronta a ripartire, lo aveva fatto con la sua presenza, ormai settantenne, nel Consiglio comunale di Lucca; con la partecipazione a Carta 93, un tentativo d'offrire un contributo politico al dibattito in essere a partire dalla Costituzione e poi con la presenza silente e sicura accanto a Rosa Russo Jervolino nel difficile traghetto dalla DC al nuovo Partito popolare, anche in quel momento attenta alle tesi fondative nel desiderio di una ripartenza che non dissippasse quanto di positivo la storia dell'impegno politico dei cattolici aveva dato al paese; lucida nel valutare e giudicare il rischio legato all'apparire di nuovi attori politici dall'ampio consenso elettorale.

Pareva incredibile che ad animare ci fosse lei, che a rinserrare le file ci fosse lei, quando in tanti già prendevano altre strade, più pensosi della propria individuale sopravvivenza politica che della sopravvivenza di idee e di realizzazioni politiche volte al bene comune.

Avrà poi modo di richiamare a una «rigorosa responsabile distinzione tra politica e fede» chi ritiene il cristianesimo una realtà da «proclamare», fino a farne il sinonimo di Occidente, «mentre il cristianesimo supera le divisioni geografiche o di "civiltà" essendo per sua natura "universale"».

Una «pratica» responsabile della politica

Una sola volta si era trovata in dissenso con il gruppo DC in Parlamento, in un dibattito che aveva segnato sia le vicende del gruppo stesso sia parte del mondo cattolico tra la seconda metà del 1990 e il 1991: l'intervento armato in quella che ormai si definisce come Prima guerra del Golfo, discusso e approvato dalla Camera dei deputati nella lunga seduta del 16 gennaio 1991. Fu per lei un momento di grande tensione interiore e anche di sofferenza; il favore per l'intervento armato era in quei momenti prevalente nella maggioranza del Parlamento e nel paese.

Il dibattito nel gruppo parlamentare DC fu lungo, articolato, profondo, non scontato, rispettoso delle scelte di tutti. Maria Eletta non partecipò al voto uscendo dall'aula e, nel contempo, chiedendo al piccolo drappello di democristiani dissidenti di non considerarla riferimento (cosa di per sé impossibile data la sua indiscussa autorevolezza) e di consentirle una posizione individuale, motivata dalla sua storia personale e dai suoi profondi convincimenti, senza ostentare certezze. «Invidia chi ha certezze», ebbe modo di dire in una delle tante interviste di quel tempo, nella delusione cocente per il fallimento dell'azione diplomatica.

Scriverà: «Ho avuto tante risposte, ma non mi hanno convinto sulla "assoluta necessità" del nostro intervento armato. Non giudico nessuno, tanto meno chi, come me angosciato, ha approvato la proposta del Governo; ho espresso il mio dissenso non partecipando alla votazione e non preten-



do di avere ragione»: una posizione chiara, ma mai assolutizzata, conscia che l'argomento della guerra faceva scattare motivazioni politiche, personali, morali in ciascuno a partire dalla propria esperienza, dalla propria storia, dai propri convincimenti.

Lei semplicemente chiese al gruppo DC, con la sofferenza che le provocava quel suo distinguersi dalla scelta politica del suo partito, attraverso importanti motivazioni sulla non cogenza della risoluzione dell'ONU in discussione, di «finire» come «aveva cominciato» con suo padre, che le aveva insegnato la via della resistenza non armata.

Alle spalle c'era un lungo cammino di militanza fedele e di condivisione del percorso storico e politico della DC, di costruzione di rapporti con le persone e di consenso elettorale minuto per la DC: non era un distinguersi per marcare una individualità, ma per indicare una fedeltà a ciò che pensava dovesse essere la politica, quel suo invito a «trattare, trattare, trattare».

Questo fu un episodio emblematico nel percorso politico di Maria Eletta, però sarebbe ingiusto non ricordare l'impegno profuso, spesso scegliendo di stare un passo indietro ma con suggerimenti assolutamente preziosi, per il nuovo diritto di famiglia (1975), per la legge di istituzione del Servizio sanitario nazionale (1978), sui temi dell'aborto e del divorzio, sulla difesa della vita, sull'adozione, sull'obie-

zione di coscienza, sulla procreazione assistita, sulla disabilità, sulle organizzazioni non governative impegnate in progetti all'estero, nella Commissione antimafia, in quella per i servizi d'informazione e sicurezza e per il segreto di stato e tanto altro ancora, sempre nella ricerca di un dialogo profondo con chi sosteneva idee diverse e senza mai rinunciare al proprio punto di vista, lasciandosi tuttavia interrogare da chi le stava di fronte.

Il volontariato: la politica come dono

Da ultimo, ma non per ultimo, il suo impegno su e per il volontariato, non un impegno residuale quando vien meno la stagione della politica attiva, ma un impegno per la politica e della politica; un impegno che si delinea già negli anni Settanta e che continuerà fino alla morte dentro e fuori della politica: il Centro nazionale di studi e documentazione sul volontariato, l'Osservatorio nazionale per il volontariato, i molti convegni, il volontariato toscano e lucchese.

Di quegli anni Maria Eletta ricorderà la difficoltà di far passare il principio durante la discussione relativa alla legge istitutiva del Servizio sanitario nazionale e poi perseguirà sempre con metodo l'idea che servisse una disciplina, una «legge quadro» a cui si giunse, non senza qualche difficoltà reale (nonostante le apparenze), solo nel 1991. Alle spalle c'è stato un lungo tempo d'approfondimento, sedimentazione, pazienza, dialogo, discussione con amici e compagni di viaggio: Leopoldo Elia, Nicolò Lipari, Achille Ardigò, mons. Giovanni Nervo..., una costruzione paziente e prudente di relazioni con chi aveva un punto di vista differente, in particolare con alcune esponenti del Partito comunista.

La sua capacità è stata sempre quella di tradurre in politica e in scelte conseguenti ciò che vedeva muoversi nella realtà, i bisogni e le domande talvolta inespressi, e di saperlo spiegare, senza coltivare l'astratta teoria: era stato così nel suo impegno per la donna, era stato così persino, lei così fine intellettualmente, nella paziente costruzione formativa della gente con spiegazioni accessibili, con articoli che rendevano semplice ogni complessità politica e sociale, nella formazione delle coscienze quotidiana, attività a cui lei attenderà fino alla fine della sua vita.

Colpisce la sua serenità di lettura della vicenda politica agli inizi degli anni Duemila, senza voltarsi indietro, ma cercando di salvare ciò che conta e d'interrogarsi sulle nuove questioni: la disaffezione dalla politica, la disaffezione per i processi democratici, la diminuzione dei votanti, la fine dell'unità politica dei cattolici, le nuove personalità del mondo politico... D'altro canto, non poteva essere diversamente.

Il titolo di un libro che raccoglie alcuni suoi scritti, *Anche in politica cristiani esigenti*, sintetizza bene la sua prospettiva di credente, donna e laica, che aveva vissuto e «assunto» la stagione del concilio Vaticano II. In quell'*anche* c'è la sua prospettiva cristiana: cristiani esigenti sempre, in qualunque condizione di vita, *anche* in politica, dove esigenti sta a dire un essere esigenti per quanto riguarda sé stessi, nella fede e nella vita.

Daniela Mazzuconi

La vita in breve

Maria Eletta Martini nasce a Lucca il 24 luglio 1922 da Nando Martini e Livia Pardini, prima di una numerosa famiglia. Il padre, uomo di spicco del cattolicesimo lucchese, poi sindaco di Lucca e senatore, ha rappresentato sicuramente una figura di riferimento per l'impegno e le idee di Maria Eletta, basti pensare che il primo episodio pubblico che li accomuna fu la ferma decisione del padre di non iscriverla, nel 1928, alle Piccole italiane e, qualche anno dopo, lei stessa ricorda che il padre definì la guerra d'Africa «un delitto».

Arriva lo scoppio della Seconda guerra mondiale e ancora abbiamo un vivido ricordo di Maria Eletta che dovette chiudere le finestre dello studio del padre, in pieno centro a Lucca, perché l'uomo, di solito «calmo e paziente», gridava senza mezzi termini all'indirizzo di Mussolini contro «questo mascalzone che rovina il nostro paese... È un pazzo... Sì, guerra breve... vedrai quanti moriranno».

Intanto, in quegli anni concitati Maria Eletta intraprende gli studi universitari (1939), prima presso la Facoltà di magistero dell'Università cattolica di Milano e poi, a causa dei pericoli della guerra, verso la fine del 1941 presso l'Università di Firenze. Si laurea in Lettere e subito dopo la guerra insegnerà per alcuni anni, scrivendo anche articoli su giornali locali.

Dopo l'8 settembre 1943 la casa paterna diventa rifugio per i soldati sbandati, di gente che non poteva rientrare nelle proprie case, di ebrei costretti a nascondersi, e centro di un'attività partigiana che, come rammenterà Maria Eletta, le insegnò che si può resistere e combattere «senza armi», accettando implicitamente il fatto che può accadere di essere per questo uccisi. Di tale esperienza resta anche un romanzo giovanile della Martini e una traccia indelebile nel sofferto non voto sull'intervento armato dell'Italia nella Guerra del Golfo, dopo la decisione 678 dell'ONU, del 1991.

Partecipa alle attività della parrocchia San Marco di Lucca, dove nel 1947 diventa presidente della Gioventù femminile. Lì il

parroco, dal 1930, era don Giuseppe Casali, assistente per diversi anni della Gioventù femminile di Azione cattolica, molto attivo nella formazione del laicato e dal 1948 collaboratore del gesuita Riccardo Lombardi. In quegli anni Maria Eletta matura l'idea di vivere pienamente la propria secolarità in una nuova forma di consacrazione. Già nel 1940 partecipa alle prime «scuole di politica» e in un corso di esercizi di quegli anni si annoterà la massima agostiniana: «*Ama et fac quod vis*», a cui lei, spirito disciplinato e libero, sempre si è attenuta.

Di quei primi anni è significativo il fatto che Maria Eletta abbia sempre conservato i certificati elettorali del 1946 e del 1948, segno di un impegno politico che diverrà presto coinvolgente e pieno.

Dopo la Liberazione comincia un'intensa attività politica sia per il padre sia per Maria Eletta. Forte è la sua opera nelle organizzazioni cattoliche, in particolare nel Centro italiano femminile (CIF), di cui diverrà vicepresidente nazionale; dal 1946 si iscrive alla DC e negli anni Cinquanta lavorerà presso il Movimento femminile della DC a Roma. Nel 1956 diventa consigliere comunale a Lucca e lo resterà fino al 1966, per poi ripetere l'esperienza in anni difficili per la DC, dal 1990 al 1993.

Nel 1963 viene eletta deputato per la prima volta; rieletta poi per altre 3 volte, dal 1978 al 1983 è vicepresidente della Camera dei deputati: si consoliderà così un rapporto d'amicizia e stima profonda che la legherà a Nilde Iotti, testimoniato in una bella lettera del 13 giugno 1983, in cui la presidente la ringrazia per l'accoglienza durante una visita a Lucca e per il dono di un volume sulle ville lucchesi: «Hai proprio ragione: è un invito a tornare, con più calma e meno affanni politico-elettorali; e cercherò di ritagliarmi un paio di giorni. Sarà un modo di stare un po' con te che ti allontani da Montecitorio. Ma non dal mio cuore... A te, con l'augurio di ogni bene (anche elettorale), la testimonianza della mia grande amicizia».

Nel 1983 infatti Martini diventa senatrice e poi di nuovo deputato dal 1987 al 1992. Nella sua vita parlamentare è stata relatrice del nuovo diritto di famiglia (L. 151/1975) e da presidente della Commissione sanità ha seguito e condotto a termine la legge istituti-

va del Servizio sanitario nazionale. Si è interessata, impegnandosi a fondo, alla legge sull'adozione, sui consultori familiari, sull'obiezione di coscienza; è stata relatrice della legge sulla cooperazione per i paesi in via di sviluppo e delle norme riguardanti la questione dei rapporti stato-Chiesa.

A lungo consigliere nazionale della DC e poi del Partito popolare, attiva nella fondazione della Margherita, dal 1986 al 1994 ha curato i «Rapporti con il mondo esterno e con le realtà ed esperienze di comune ispirazione», incarico assai delicato che ella svolse, come tutti gli altri a lei affidati, con intelligenza e rigore. Dal 1978 al 1994 ha presieduto il Comitato per i problemi della popolazione presso il Consiglio dei ministri e fin dagli anni Settanta si è occupata del volontariato: ha animato un'intensa discussione che ha condotto nel 1991 all'approvazione della Legge quadro del volontariato, ha presieduto il Centro nazionale di studi e documentazione sul volontariato e ha fatto parte dell'Osservatorio nazionale per il volontariato su nomina del presidente del Consiglio dei ministri, per citare solo alcuni dei ruoli più importanti da lei rivestiti in questo ambito.

Nel 1987, in occasione del Sinodo sulla «Vocazione e missione dei laici nella Chiesa e nel mondo», chiede a un gruppo di colleghi parlamentari di predisporre con lei un contributo da presentare ai padri sinodali senza avere nemmeno «la pretesa di parlare in nome dei "cristiani che fanno politica"... sapendo che la nostra esperienza di parlamentari della DC è parziale e limitata a un modo peculiare di intendere e vivere l'impegno politico in un contesto storico, ambientale e culturale determinato».

Quando il tempo per la DC volgeva alla fine, consapevole dell'importanza di una presenza, è stata tra i promotori dell'associazione di cultura politica Carta 93. Sul suo cammino ha lasciato scritto: «Ho cercato l'aiuto nei cristiani che coniugavano insieme ispirazione religiosa e laicità, che nel dialogo con tutti cercavano la "unità minimale" che Maritain aveva indicato essenziale per costruire la democrazia».

Si è spenta a Lucca il 29 dicembre 2011.

D. M.

per un'idea

Su Maria Eletta Martini:

FRATELLI MARTINI, *Ferdinando Martini cioè nonno Nando*, Maria Pacini Fazzi Editore, Lucca 2003.

R. JERVOLINO RUSSO, *Maria Eletta Martini*, Maria Pacini Fazzi Editore, Lucca 2017 (Italiane 7).

M.C. MATTESINI, *Una battaglia al femminile. Maria Eletta Martini e il nuovo diritto di famiglia*, Maria Pacini Fazzi Editore, Lucca 2017.

Di Maria Eletta Martini:

Laici cristiani in politica. Un contributo di Parlamentari DC ai lavori del Sinodo, DC/Spes, Roma 1987.

Anche in politica cristiani esigenti, Maria Pacini Fazzi Editore, Lucca 1997 (riedito nel 2004 con un contributo aggiuntivo dell'autrice).

«I cattolici e la Resistenza non armata: il caso di Lucca», in *Il dovere di servire la verità. Il contributo dei cattolici alla lotta per la liberazione*, Il Gabbiano, Viterbo 2005.

Con ispirazione cristiana nella realtà sociale. Articoli pubblicati sulla rivista «Regnum Christi» dal 1946 al 2006, a cura di L. Maffei, Studium, Roma 2019.

Maria Eletta Martini a 10 anni dalla scomparsa. Discorsi politici e parlamentari, Camera dei Deputati, Roma 2021.

S. GABURRO,
E. NOFFKE,
P. VASSILIADIS,

SCRITTURA E TRADIZIONE NELLA CHIESA.

*Tre voci teologiche
in dialogo,*

San Paolo,
Cinisello Balsamo (MI) 2021,
pp. 175, € 18,00.



Amonte di questo libro c'è una collana e alle spalle di quest'ultima c'è un'istituzione accademica. Si tratta della «Collana di teologia interconfessionale» intitolata *stachus*, «spiga», simbolo della «comunione nelle differenze» in quanto «contenitore di semi diversi, chiamati a formare lo stesso pane. E tale destinazione esprime la nostalgia e il desiderio dell'ospitalità eucaristica fra le Chiese» (6).

Oltre a quello qui segnalato, sono già usciti altri due volumi: G. LORIZIO, F. FERRARIO, G. MARANI, *Le parole della fede. Glossario di teologia interconfessionale* (2021); L. VOGEL, C. HÖRORUN, S. CAVALLOTTO, *La riconciliazione delle memorie. Ricordare le separazioni tra le Chiese e la ricerca dell'unità* (2021). Sono annunciati ulteriori titoli dedicati a sinodalità e ministeri nelle Chiese, a Maria nelle confessioni cristiane, alla cena del Signore e all'ospitalità eucaristica, alle forme *diverse* dell'amore (omosessualità e morale cristiana), all'evangelizzazione nel villaggio globale.

L'istituzione accademica entro cui nasce la collana è la licenza biennale in «Teologia interconfessionale in prospettiva ecumenica e comunionale» inaugurata presso la Pontificia università lateranense nel 2020. Il corso, aperto a iscritti provenienti dalle varie confessioni cristiane, è articolato in sei moduli: storico-patristico, biblico-fondamentale, dottrinale-dogmatico, etico-morale, liturgico-culturale e missionario. Lo scopo è di conseguire una *forma mentis* sempre più familiare con la teologia cristiana che fonda e costituisce l'orizzonte delle varie Chiese.

Quando, in sede orale o scritta, più voci sono chiamate a essere espressione di diverse appartenenze confessionali sorge il problema della loro rappresentatività: fino a che punto l'autore esprime la visione peculiare della propria Chiesa? La questione, a sua volta, implica il confronto tra le forme istituzionali presenti nelle varie confessioni, in larga misura differenti rispetto ai modi in cui viene formalizzato un insegnamento autorevole.

Come c'era da attendersi, il cattolico Sergio Gaburro nel suo contributo si riferisce ampiamente alla costituzione *Dei Verbum* del concilio Vaticano II; dal canto suo, l'ortodosso

Petros Vassiliadis si rammarica che il tema della Scrittura non sia stato affrontato nel Santo e grande Sinodo panortodosso del 2016, mentre per il valdese Eric Noffke non sorgono problemi simili.

Un altro tema consueto nei dialoghi è vagliare se il termine corrisponda al reale andamento dell'incontro: c'è davvero un confronto dialogico od ognuno propone la sua visione, sia pure in spirito fraterno? Nel nostro a prevalere è la seconda alternativa. Nel libro essa diviene marcata soprattutto a motivo del fatto che ognuno dei tre autori filtra, opportunamente, il suo intervento attraverso il prisma peculiare della propria ricerca.

Ciò risulta in maniera piuttosto netta nel contributo di Noffke (docente di Nuovo Testamento presso la Facoltà valdese di teologia di Roma): «Scrittura e tradizione, un rapporto complesso. La prospettiva protestante a partire dal mediogiudaismo» (77-122). Il riferimento ai dibattiti interni al mondo giudaico a cavallo dell'era volgare (Qumran, farisei, sadducei, Gesù) non è di sicuro il più atteso per chi pensa a un confronto tra confessioni cristiane a partire dal principio della *sola Scriptura* protestante. Ciò non significa – va da sé – che il tema non sia pertinente, specie, per limitarci a un esempio, là dove richiama in chiave innovativa il confronto tra la farisaica «tradizione degli antichi» e il primato attribuito alla Torah scritta (i cinque libri di Mosè) a cui si rifacevano Gesù e i sadducei (94-99).

Petros Vassiliadis, professore emerito del Dipartimento di teologia dell'Università Aristotele di Salonicco, propone il contributo, complessivamente di rilievo, «Scrittura e Tradizione nella Chiesa. Una prospettiva biblica e missiologica "ortodossa"» (123-172). In esso emerge una particolare attenzione per la missionologia, derivata anche dal fatto che lo studioso è presidente del Centro studi ecumenici, missiologici e ambientali.

Va sottolineata la presenza di un giudizio critico rispetto alle prevalenti modalità occidentali d'intendere, almeno fino a epoche relativamente recenti, il «mandato missionario»: «La missione (...) era concepita non come un desiderio di condividere l'amore di Dio, ma come obbedienza al comandamento di Dio», un ordine, dunque, assai più che un invito (166).

Nell'intervento di Sergio Gaburro (docente stabile alla Facoltà teologica del Triveneto e incaricato presso la Lateranense), «Rivelazione, Tradizione e Scrittura nella Chiesa. Una prospettiva cattolica» (17-76), sono facilmente rintracciabili gli orientamenti ermeneutici sensibili a discorsi di stampo decostruzionista cari all'autore (cf. *A tal voce tremò il mio labbro. Per una teologia ermeneutica in decostruzione*, San Paolo, Cinisello Balsamo [MI] 2014).

Scrittura e Tradizione sono termini qualificati dalla presenza di due maiuscole. In entrambi i casi si rimanda a due unità (simboleggiate dalla maiuscola) che ospitano al proprio interno diversità (attestate rispettivamente dalla pluralità dei libri biblici e delle tradizioni confessionali). In prospettiva teologica il nostro testo mette in rilievo soprattutto la presenza di tre acquisizioni: l'esistenza di un principio di reciprocità, sia pure asimmetrico, fra Scrittura e Tradizione; la consapevolezza che il messaggio contenuto nella Scrittura è reso possibile solo attraverso l'attualizzazione viva della parola scritta in un contesto comunitario ed ecclesiale; e infine la constatazione secondo cui «diventa più chiaro che la Scrittura rappresenta il punto di accesso privilegiato, anzi unico, all'Evento della rivelazione che giunge alla sua pienezza in Gesù Cristo nella sua dimensione storica ed escatologica» (11).

Nell'orizzonte cattolico Gaburro, recuperando la prospettiva della *Dei Verbum*, afferma che fra Scrittura e Tradizione esiste un rapporto di mutua interdipendenza, fondato da un lato su elementi comuni e dall'altro su elementi propri a ciascuna. In particolare «il principio critico del primato della Scrittura come norma "non normata" della fede della Chiesa ha fatto sì che si distinguesse molto meglio il valore proprio della Scrittura all'interno del processo globale della Tradizione» (12).

Parlando dal versante evangelico Noffke, anche facendo tesoro di uno studio ormai classico di Oscar Cullmann (cf. 110-115), sostiene che il primato della Scrittura va inteso come argine a eccessive pretese ecclesiastiche e conferisce alla Chiesa il ruolo che le compete: restare discepoli in ascolto. Il principio della *sola Scriptura* è inteso come frutto della tradizione apostolica primitiva che diviene criterio di giudizio sulla tradizione ecclesiale. A trasmettere la tradizione apostolica è, di conseguenza, la comunità apostolica nella sua interezza.

Infine Vassiliadis indica che, secondo l'orientamento ortodosso, non è tanto importante discutere se il primato spetti alla Scrittura o alla Tradizione, quanto porre in rilievo la loro unità nella viva tradizione ecclesiale che culmina nella divina liturgia: «Gli ortodossi hanno sempre creduto che la Bibbia acquisisca la sua pienezza solo all'interno della comunità ecclesiale eucaristica» (148). Il fondamento comune riposa sull'azione compiuta dallo Spirito Santo nella Chiesa. Scrittura e Tradizione sono realtà non isolate l'una dall'altra ma incluse nell'unico e medesimo Vangelo.

Piero Stefani

A. MELLONI,
L. FERRACCI (a cura di),

L'UNITÀ DEI CRISTIANI.

*Storia di un
desiderio XIX-XXI
secolo.*

*Vol. I. Aurora
ecumenica,*

Il Mulino, Bologna 2021,
pp. XXIX+898, € 70,00.



Già scorrendo l'indice e l'elenco degli autori s'intuisce la ricchezza della materia e la visione d'insieme che caratterizzano il primo tomo – *Aurora ecumenica* – dell'opera internazionale in tre volumi *L'unità dei cristiani. Storia di un desiderio XIX-XXI secolo*, diretta da Alberto Melloni e curata da Luca Ferracci.

Il poderoso progetto editoriale della Fondazione per le Scienze religiose di Bologna – pubblicato alla fine del 2021 in collaborazione con Il Mulino e con il sostegno del Ministero dell'Università e della ricerca, del Ministero della cultura e della regione Emilia-Romagna – è sotto l'egida di un comitato scientifico che annovera studiosi e studiose di diverse aree confessionali europee e americane.

L'opera segue le tracce di un «desiderio cristiano di unità» andando a cercarne le radici ben prima della data convenzionale a cui generalmente si fa risalire l'inizio del movimento ecumenico moderno nel mondo anglicano e protestante: il 1910, anno della celebrazione della Conferenza missionaria mondiale di Edimburgo. I saggi spaziano in un'ampia geografia che tiene conto dell'est e dell'ovest dell'Europa e degli Stati Uniti nella perlustrazione di processi e primizie presenti già nel XIX secolo in diverse Chiese, teologie e movimenti.

Nelle premesse al volume, Alberto Melloni, segretario della Fondazione, esplicita le intenzioni che hanno guidato la realizzazione dell'opera. Quella che ha per oggetto il desiderio cristiano di unità «non è una storia dell'ecumenismo, non è un'altra storia dell'ecumenismo né la storia di un altro ecumenismo, non è la storia di una scheggia di ecumenismo storicizzabile distinta da un aggettivo, non è la storia di un fenomeno che si postula storicizzabile solo perché glorificato dai suoi trionfi o imprigionato dalle sue aporie».

Tuttavia essa, continua lo storico, «vuole essere opera di storia: e dunque cerca nella storia e nelle sue fonti il proprio oggetto prendendo atto delle stagioni, delle narrative e delle articolazioni che hanno costruito una copiosa storiografia sui movimenti, le figure, le dottrine, le esperienze, le istituzioni, i processi che sono lecitamente aggettivati "ecumenici" secondo un senso comune».

In relazione al percorso conoscitivo intrapreso, sono evocate tre epoche storiografiche – la storiografia dei profeti, quella degli storici professionisti e quella dei negoziatori – alle quali risale la produzione di opere che attingono a fonti prodotte da singoli ed enti con finalità e modi multipli, nelle quali s'intravedono diverse narrative e degli snodi puntuali da enucleare e studiare.

Tuttavia, secondo Melloni, l'attesa di unità che è l'oggetto ricercato costituisce una *somma di significati* che eccede i singoli snodi, siano essi degli apripista (Nathan Söderblom, John Mott, Charles Brent, Lambert Beauduin e altri), degli ambienti come la Comunità di Taizé e l'Abbazia di Amay-Chevetogne, e figure non individuabili ma operanti nelle istituzioni o fuori di esse.

Al di là di questi snodi, quello che l'opera va ricercando è un *quid* cristiano chiamato desiderio che in diverse forme ha attraversato tutte le Chiese e che per molti ha significato «obbedire alla Parola».

Il taglio di quest'operazione di conoscenza, spiega lo storico, non vuole adottare una schematizzazione *biografica* dell'ecumenismo nella sua infanzia, maturità e vecchiaia, della quale ci sono vari esempi, e che lascia inevase molte questioni. Nella sua ipotesi di lavoro, il desiderio di unità non ha esaurito la sua esistenza con la fine della modernità, e non è stato travolto dallo schianto delle utopie del secondo Novecento.

Resta un'esperienza che «ha modificato il paesaggio religioso in un senso favorevole alla pace» e, abbandonata ormai l'idea che l'unità delle Chiese abbia un'utilità rispetto a diverse finalità – lo sviluppo delle missioni, la lotta contro le ideologie, la difesa del creato, l'aiuto ai migranti – è divenuta «un atto totalmente gratuito, sentito da servi inutili, ma ancora capaci di fidarsi dei ritardi, convinti che solo ciò che tarda avverrà».

Nei preamboli dell'opera, che contengono questioni di lungo periodo, John Zizioulas esamina i nodi e gli orizzonti della storia di un desiderio che chiama in causa il rapporto tra unità e diversità tra le Chiese e all'interno di ogni Chiesa.

Religione dell'incarnazione, da sempre il cristianesimo è stato sottoposto e ha reagito ai mutamenti della storia e, nell'aurora dell'ecumenismo – scrive Mathijs Lamberigts – ha risentito nelle sue declinazioni delle diverse influenze delle Rivoluzioni francese e americana che hanno plasmato i contesti nei quali si è sviluppato il rapporto tra le Chiese e con gli stati.

Analizzando la storiografia sul movimento ecumenico dagli inizi, Etienne Fouilloux e Luca Ferracci fanno il punto sullo stato dell'arte della saggistica di ambito sociologico e storico che riflette le fasi di sviluppo del processo verso l'unità della Chiesa.

I saggi della I sezione del volume guardano alla preistoria del movimento ecumenico, vista come il tempo delle sfide della modernità che toccano ogni Chiesa. Dopo una ricognizione nella geografia teologica cristiana del XIX secolo (S. Mazzolini) i contributi si focalizzano sui molteplici contesti politici e sociali nei quali le Chiese e i movimenti si evolvono, si confrontano ed elaborano ipotesi di avvicinamento con diversi esiti e alleanze.

Di questa preistoria sono analizzate diverse esperienze e indirizzi, tra gli altri: il movimento di Oxford (P. Nockles), l'evoluzione ortodossa tra il XIX e il XX secolo (V. Makrides), l'unionismo pontificio da Pio IX a Pio X (L. Pettinaroli), le unioni e comunioni mondiali nel protestantesimo del XIX secolo (M. Friedrich), le origini della teologia ecumenica anglicana (P. Avis), le federazioni studentesche cristiane mondiali (S. Scholl), il *social Gospel* negli Stati Uniti (G. Dorrien), il movimento missionario protestante fino a Edimburgo (B. Stanley).

Questi saggi e altri – nella seconda sezione del volume – preparano il terreno all'esame degli inizi dell'ecumenismo vero e proprio, nel passaggio dai movimenti che lo prepararono al Movimento. In questa sezione emergono le figure che, con John Mott – studiato nel saggio di Sara Scholl – avranno un ruolo fondamentale nell'avviamento e nello sviluppo del cammino ecumenico: Nathan Söderblom, Charles Brent e Lambert Beauduin.

In particolare, il contributo di Dietz Lange sulla vita e le opere di Söderblom, arcivescovo di Uppsala, premio Nobel per la pace nel 1930, rende plasticamente la formazione, la fede e le esperienze dell'ideatore della prima grande conferenza di *Life and Work* del 1925 a Stoccolma. Nel vivace contributo su *Faith and Order* di Luca Ferracci, la figura di Charles Brent, vescovo missionario, vocazione ascetica catapultata nel mondo, è contornata dalle personalità – evocate altrettanto efficacemente – che condivisero lo svolgimento del progetto della conferenza del 1927 a Losanna in uno stupefacente andirivieni tra un continente e l'altro negli anni attorno alla Prima guerra mondiale.

Aurora ecumenica, al quale seguiranno gli altri due volumi del trittico – *Cammini di comunione* e *Dialoghi ed esperienze* – è un affresco su un avvincente panorama nel quale abitanti e ambienti sono resi con una profondità d'analisi e di sintesi tale da restituire il cammino di quel desiderio di unità nella complessità che lo accompagna e, al contempo, la sua importanza per l'esistenza stessa di quella realtà terrena ma non solo chiamata Chiesa.

Laura Caffagnini

G. FORMIGONI,
**STORIA
 ESSENZIALE
 DELL'ITALIA
 REPUBBLICANA,**
 Il Mulino,
 Bologna 2021,
 pp. 248, € 15,00.



Si possono condensare più di 70 anni di storia repubblicana in poco più di 200 pagine? Guido Formigoni sembra esservi riuscito nell'ultimo suo lavoro: un compendio agile, ma non per questo meno approfondito, della storia della Repubblica. Il punto focale è «tentare di collocare la storia del paese in una dimensione internazionale, collegando ogni fase e ogni problema vissuto in Italia nel suo appropriato contesto di cause e influenze globali» (7).

Il libro di Formigoni sembra individuare nella storia italiana uno dei tratti che descriveva Aldo Moro anni fa. Un paese disordinato e disarmonico, ma vivo e ricco. E allo stesso tempo gracile nelle strutture economiche e politiche, ma un grande paese moderno e ricco, per il quale le classi dirigenti hanno cercato e trovato, a volte meno a volte di più, il giusto ritmo – disse lo statista pugliese – «tra lo sviluppo economico e sociale e il progresso istituzionale e politico».

Il paese viene sostanzialmente colto nei suoi processi di cambiamento e modernizzazione. Una nazione per molto tempo di confine fra i due blocchi. Posizione che ne ha assai condizionato le vicende. E che in parte influisce anche oggi sui suoi assetti politici e sociali, in quanto il confine, di fatto, si è spostato sul mare Mediterraneo. Un contesto sul quale il nostro paese ha sempre gettato uno sguardo interessato, come successe nel cosiddetto «neo-atlantismo» «che consisteva soprattutto nel costruire un ruolo autonomo nel rapporto con i popoli di nuova indipendenza nell'area mediterranea e mediorientale» (71).

L'autore compone una storia del paese articolata fra politica, mutamenti sociali e processi economico-produttivi. Indicando come gli uni e gli altri si tengano in un quadro internazionale, anch'esso articolato e complesso, che negli anni ha subito non poche evoluzioni, nella sua capacità d'incidere sugli assetti nazionali. Uno sguardo che Formigoni ha spesso evidenziato e privilegiato nei suoi numerosi studi.

Tutto è accompagnato da grafici, posti in appendice, che mostrano come alcune fratture si siano create nel paese fra la fine degli anni Settanta e l'inizio – e durante il corso – degli anni Ottanta. Come l'aggravio della

spesa pubblica: «la media degli anni Settanta era stata sotto il 45% del PIL e nel 1980 era ancora al 55%, già nel 1986 aveva raggiunto l'84% e avrebbe toccato il 95% alla fine del decennio. La quota annuale per pagare gli interessi cominciò a crescere esponenzialmente, peggiorando il deficit primario, già elevato» (131).

La crisi dei partiti è stata prima culturale e poi politica. Il mutamento dei costumi (e dei consumi), da quelli pubblici fino alle connessioni più intime, ha creato un problema alle forze politiche che con difficoltà sono riuscite a seguire, interpretare, indirizzare questi mutamenti. A ciò si aggiunse quella che l'autore definisce la «secolarizzazione» dei comportamenti politici: «Veniva progressivamente meno l'idea della politica come missione di servizio, connessa a un senso di impresa collettiva, collegandosi a un approccio più individualistico nella gestione delle proprie carriere personali» (137).

Ma ciò che, a mio parere, emerge in filigrana, oltre la fattispecie trattata, è il tema generale del confronto fra la politica, la storia e i mutamenti sociali e di costume. E cioè il confronto della politica rispetto alla storia, relativamente alla necessità di non subire i processi, ma di esserne protagonista. Di guidare, il più possibile, i cambiamenti imprimendogli uno scopo comune, che riesca a essere condiviso. Tutto proposto, in termini generali, nel quadro nazionale e internazionale, quasi di sistema, si potrebbe dire.

Nel contesto di un paese che ha lottato per la propria democrazia e allo stesso tempo ha salvaguardato il proprio assetto istituzionale e le proprie forme di partecipazione democratica, da trame eversive, da scandali politico-sociali e da tensioni varie. Garantendo la libertà di ciascuno, i diritti della persona (come descritti dalla Costituzione) e l'equilibrio fra esecutivo e legislativo. Nella costruzione delle compatibilità internazionali negli equilibri europei. Tentando sempre il dialogo con i corpi intermedi così come con il ruolo importante della Chiesa, con i ceti produttivi e con il movimento dei lavoratori.

A volte tutto questo è riuscito, a volte meno. Tante sono le pagine drammatiche del nostro paese, che l'autore descrive senza indulgenze. Ma il libro ha in copertina, significativamente, De Gasperi. Lo statista democristiano ha rappresentato, infatti, la tenacia del popolo italiano nella ricostruzione, la laicità dei cattolici impegnati in politica, la sobrietà di una classe politica dedita al bene comune, la costruzione paziente e convinta della democrazia.

Sono tutti aspetti, questi, che si ritrovano, in sintesi, nel lavoro in questione.

Luigi Giorgi

M. FOIS,
**L'INVENZIONE
 DEGLI ITALIANI.**
Dove ci porta Cuore,
 Einaudi,
 Torino 2021,
 pp. 100, € 12,00.



Marcello Fois conduce il lettore nella scuola dell'Italia appena unita: ecco la classe del maestro Perboni, ecco i suoi alunni, ragazzi generosi e turbolenti (che forse oggi chiameremmo bulli). Ecco Coraci, il fanciullo calabrese che un bel giorno il direttore affida al maestro. De Amicis scrive un racconto «utopico» (57), l'unico «classico» della letteratura italiana non scaturito da esigenze letterarie ma «da un impegno etico preciso» (24). Se «siamo italiani e brava gente, lo dobbiamo anche a *Cuore*» (89).

Brava gente? Fois ci trasferisce poi nel nostro tempo con domande pungenti. E le spedizioni libiche? E la dittatura nazifascista? E l'Uomo qualunque, partito fondato dall'attore d'avanspettacolo Guglielmo Giannini, che si «consacra come terzo eletto assoluto dopo De Gasperi e Togliatti»? (90). E Mario Borghesio, che inventa la prima «ronda su rotaia», per ripulire i posti in treno occupati da persone di colore? (72). E i tanti immeritevoli catapultati nelle istituzioni e in organismi che contano? Difficile rispondere. Fois procede con ironia e rigore, con dati e riferimenti precisi: si rivela fine antropologo e portatore di una limpida pedagogia civica. Il suo discorso ricorda maestri, scrittori, critici, don Milani, Mosca, Manzi, Maria Giacobbe ... Ricorda Gramsci, La Pira, Tolstoj, Croce, Gobetti ... E il film di Truffaut *Gli anni in tasca* e Cyngyz Ajmatov, autore de *Il primo maestro*. E va oltre: è deamicisiano anche il discorso alla luna di Giovanni XXIII, il papa «buono» (da qui scrive un trattatello sulla differenza tra «buono» e «buonismo», e tra «commovente» e «lacrimoso»). De Amicis, come i grandi classici, si fa indossare da tutti, si adatta a un socialismo filantropico e a un cattolicesimo popolare.

«De Amicis – osserva – ha cercato di trasformare un popolo da livoroso a solidale facendo convivere nella stessa classe alunni di estrazione sociale diversa, provenienti da differenti parti d'Italia: tutti con i medesimi doveri, sì, ma soprattutto con gli stessi diritti» (62s). Ciò che dobbiamo ricordare è il fatto che «era diventato il più importante, e ricco, scrittore d'Italia grazie al suo libro-laboratorio costruito per fornire un paradigma, tutt'oggi insuperato, d'italianità» (4).

Francesco Pistoia

J.M. LABOA,
LA STORIA DEI PAPI.
*Tra il regno di Dio
 e le passioni terrene,*
 Jaca Book,
 Milano 2021,
 pp. 599, € 24,99.



L'apostolo Pietro era sposato, viveva a Cafarnao e faceva il pescatore sul lago Tiberiade, in Galilea. A un certo punto della sua vita incontrò Gesù, rimase affascinato dalla sua persona e dalla sua dottrina, e la sua vita successiva fu segnata da questo evento. I vescovi di Roma, fino a Benedetto XVI, hanno sempre sostenuto di essere i suoi successori, di avere ereditato ogni facoltà a loro concessa da Gesù e di conservare la sua speciale autorità sulla Chiesa.

Si tratta della dinastia politico-religiosa più lunga e affascinante della storia occidentale; una dinastia tramandata non per discendenza, ma per via elettiva nell'ambito della comunità cristiana di Roma; una dinastia che è cambiata insieme all'evoluzione del mondo, assimilando non poche delle sue forme e dei suoi costumi, ma conservando, allo stesso tempo, le proprie aspirazioni ed esigenze iniziali.

In tutta questa storia si distingue Roma, la città imperiale, la Città eterna, l'Urbe medievale occupata e dominata da barbari e bizantini, rinascimentale e gioiosa, barocca e controriformista, la città che è stata per duemila anni strettamente legata alla storia e alle vicissitudini dei paesi europei e, più in generale, dell'Occidente. Roma, la capitale dove potere e gloria, crudeltà e carità, passioni e generosità, peccato e virtù, arte e miseria hanno trovato la loro più sublime espressione.

Il papato e Roma sono sempre stati embriacati, intrecciati, sovrapposti nel bene e nel male. Le aspirazioni e i risultati ottenuti dai papi hanno indubbiamente fondamenti teologici, ma, a giudicare da come si sono tradotti ed esercitati nella storia, hanno senza dubbio molto a che vedere anche con la passione per il potere e le proiezioni mitiche degli imperatori romani, nonché con la creazione, il lento e peculiare sviluppo e la permanente assistenza della cosiddetta curia romana, organo di governo per metà espressione di aspirazione religiosa e per metà congrega adulterata dall'ansia di dominio.

Nel suo splendido film *Fratello sole, sorella luna*, Franco Zeffirelli ci offre una scena gloriosa sia dal punto di vista scenografico sia per il suo intenso significato: Innocenzo III, all'apice del potere, riceve Francesco d'Assisi – che non aveva mai visto prima – e i suoi primi seguaci in una maestosa sala di udienze. Il papa è seduto sul suo ricco trono, in cima a una scalinata sen-

za fine, circondato dalla sua sfarzosa corte di cardinali e curiali. Tutti vestono abiti lussuosi, e sono coperti di gioielli.

Li in alto, all'apice della gloria, Innocenzo vede molto confusamente il folto gruppo di frati: non li distingue, non ne coglie il sentimento. Si alza dal trono e decide di scendere e, a mano a mano che si avvicina a loro, la cappamagna gli scivola di dosso e gli cadono i paramenti, la mitra, i gioielli, gli anelli e le croci. Allo stesso tempo distingue sempre più nitidamente i volti del cencioso gruppo formato da Francesco e dai suoi fratelli.

Quando arriva al livello di san Francesco, Innocenzo ha indosso soltanto il camice liturgico bianco, ma vede, ascolta e interpreta, è capace di comprendere il significato profondo del santo, e una reale sintonia nasce tra i due. Poco dopo, mentre risale le scale in una lenta marcia indietro, gemme e abiti lussuosi cadono su di lui sino a ricoprirlo nuovamente, e la vista del papa si offusca progressivamente, fino a che di nuovo percepisce soltanto assai confusamente la presenza di Francesco.

In una sola scena assistiamo al significato profondo di una storia: una Chiesa ricca e potente ha poca capacità di movimento, ancor meno sa adattarsi, e a stento può evangelizzare.

Francesco, come Cristo, il Maestro, non seppa dove poggiare la testa. Vero è che questo mondo non lascia molto spazio all'utopia, e che le beatitudini, con eccessiva frequenza, sono rimaste soltanto pii desideri, tanto che, analizzando la storia, dobbiamo tenere conto di questa realtà per non cadere nella pura demagogia o nella marginalità.

Tuttavia, in nessun caso potremo dimenticare le numerose e meravigliose personalità che sono intervenute e che hanno influito sulla storia del cristianesimo con dedizione e generosità, con la loro propria vita. Si tratta, in verità, di seguire la raccomandazione fatta da Gesù ai suoi discepoli: «Non così voi», ovvero non usate il potere e la gloria così come li usa il mondo, perenne tentazione di quanti ostentano il potere nella Chiesa.

Roma è, dunque, un tema centrale, appassionante e irresistibile della storia che presentiamo. È la storia della grandezza, della religiosità e del peccato di una gloriosa città e dei suoi abitanti. Conoscendola, si comprende quanto il male e il bene facciano parte dell'essere umano e quanto entrambi gli aspetti lo arricchiscano e lo completino. È la *felix culpa*, la «colpa felice» del teologo contemplata dallo storico.

Le vite dei papi non sono la storia del cristianesimo, benché ne siano parte. Troviamo ancora oggi l'esperienza religiosa cristiana a Gerusalemme, dove la maggior parte dei cristiani è povera ed emarginata, senza potere, perché vivono in terra straniera, nonostante essa appartenga a loro. A Roma, invece, intrec-

ciati a una bellissima storia di martirio, santità e generosità, scopriamo il limite delle mediazioni, le miserie del potere e dell'ambizione, la pochezza delle intelligenze, la forza della routine e il formalismo, l'avversione al cambiamento.

A volte si ha l'impressione che Gerusalemme abbia ereditato la corona di spine e Roma la tiara. Per questo motivo la nostra storia dei papi è anche la storia della Roma cristiana, sempre nostalgica di quella pagana. Non si comprendono i papi senza Roma; e Roma, senza i papi, sarebbe mera memoria storica.

Questa Roma cristiana ha influito in modo determinante sulla nascita dell'Europa che conosciamo. Da essa deriva una certa omogeneizzazione della cultura europea; da essa ha avuto inizio l'esperienza delle missioni, cioè della presenza del cristianesimo e del carattere e della cultura europei nei diversi continenti. Soprattutto, questa Roma contraddittoria riceve continuamente i flussi di quanto di buono proviene dalle diverse Chiese stabilite in tutti i paesi del mondo.

A sua volta, e nonostante tutto, è capace di animare, dirigere, orientare e completare le tante aspirazioni, iniziative ed esperienze che nascono in periferia, nei credenti, cioè negli uomini e nelle donne animati dalla buona novella di Cristo. Nel prologo alla sua classica *Storia dei papi*, lo storico protestante Leopold von Ranke scriveva: «Quanto insignificante appare un uomo pur d'alto rango di fronte alla storia universale!».

Nessun dubbio circa la perspicacia di questa riflessione, tuttavia credo che si possa ugualmente affermare che nella storia delle diverse dinastie che hanno regnato lungo i secoli è difficile trovarne una paragonabile a quella dei papi: per la personalità di molti di loro e per il fascino sconcertante e la provocazione che promanano dalle loro vicende, dai loro sogni e dalle loro sconfitte. Ma anche per la persistenza dei loro ideali, nonostante le loro infedeltà.

La cupola colossale che protegge e rende omaggio alla tomba di Pietro, il pescatore della Galilea, distingue e rappresenta una tradizione che dura da secoli. Lì è dove l'Apostolo morì per fedeltà al Maestro, lì è il luogo dove fu sepolto dai suoi discepoli; ma allo stesso tempo è il luogo che trasmette, di generazione in generazione, la fede che il vescovo di Roma è il successore dell'Apostolo a capo della comunità romana, e che la città è il centro di unione delle comunità cristiane.

La storia dei papi è anche la storia dello sviluppo di questa fede e di questa aspirazione.

Juan María Laboa*

* Il testo che qui presentiamo costituisce l'Introduzione al volume, edizione riveduta e accresciuta della prima edizione italiana stampata nel 2007. Ringraziamo l'editore per la gentile concessione.

R. SACCENTI,
**UN CARISMA
 PLURALE.**
*Riforma e vita
 cristiana nella storia
 dei camaldolesi,*
 Rubbettino, Soveria
 Mannelli (CZ) 2021,
 pp. 118, € 15,00.



M. PAPPALARDO,
 L. GALLIANI,
 A. PETRALIA,
**TESTIMONIATE
 IL VANGELO CON
 LA VOSTRA VITA:
 ANDARE IN RETE,**
 Paoline, Milano 2021,
 pp. 140, € 10,00.



B. FORTE,
**VORREI PARLARTI
 DI DIO.**
*Una proposta
 per chi è in ricerca,*
 Queriniana,
 Brescia 2021,
 pp. 134, € 12,00.



Nel 1012 Romualdo di Ravenna volle dare vita a un percorso spirituale avente come suo epicentro l'eremo casentinese, destinato a innervare la successiva storia del cristianesimo con il suo specifico *proprium*. Ciò che animò l'intera esistenza del ravennate fu l'idea di riforma della vita cristiana con cui tornare a sostanziare nuovamente l'Europa a lui coeva.

Il compito di descrivere tale idea e del suo svolgersi nel corso del tempo viene assunto dalla ricerca di Riccardo Saccenti, che mira a evidenziare gli snodi essenziali di un itinerario religioso intrecciatisi inevitabilmente con le dinamiche delle vicende storiche dei seguenti secoli.

Al riguardo, indubbio merito dello storico di filosofia medievale è quello d'evidenziare di ognuno di quei particolari snodi il carattere plurale, a tratti conflittuale, che testimonia la costante volontà dei camaldolesi di radicarsi nel flusso degli avvenimenti storici a iniziare proprio da Romualdo. Non a caso quest'ultimo si mosse lungo i due versanti dell'Appennino, in quella che all'epoca era la Marca Toscana, con l'intento di rinvigorire l'antico ideale di san Benedetto coniugandolo, da un lato, con la forza ascetica della tradizione eremitica, dall'altro con la testimonianza del Vangelo, portando il lieto annuncio di quest'ultimo tra le genti d'ogni condizione sociale.

Acutamente Saccenti privilegia l'intelligenza storica di una straordinaria esperienza monastica che, sebbene interna all'alveo benedettino, si caratterizza, sin dall'origine, per «una specificità spirituale che si traduce in una polifonia di forme religiose». Ne sono una diretta testimonianza la coesistenza di eremo e cenobio, per poi passare a una proliferazione di congregazioni che guardano al paradigma romualdiano come loro archetipo.

Una storia, quella camaldolese, che proprio per queste sue interne articolazioni ha visto alternarsi momenti di condivisione con altri d'aperta divisione e ostilità. Una storia che, rinvigoritasi con il Novecento, continua tutt'ora avendo come sua bussola il *triplex bonum*: vita comunitaria, solitudine e missione.

Domenico Segna

Se più di un sito dell'infosfera cattolica che frequento mi parla di un libro, appena uscito, e se di due degli autori conosco e apprezzo, al pari dei lettori di *Avvenire*, la storia e la sensibilità editorial-digitale, è abbastanza normale che il mio *mouse* corra a cliccare «acquista ora» su Amazon prima ancora che la mano se ne renda conto, così che in 24 ore il testo mi arriva a casa. Lorenzo Galliani, uno dei tre, spiega – autorecensendosi su «Il-viaggiatore» (bit.ly/3qxrPNs) – che «l'idea di realizzare un piccolo e agile manuale è venuta in mente a Marco Pappalardo», il quale, oltre a Galliani, ha coinvolto nel progetto l'informatico e *social media manager* Alfredo Petralia, nonché vari altri che firmano alcuni singoli capitoli ma non il volume.

Il testo fa da apripista a una nuova collana destinata ai soggetti della pastorale giovanile, «Dio_on. Questione di connessioni». Dunque il genere letterario è quello del sussidio: genere «smart», caro tanto all'editoria religiosa, quanto alle comunità parrocchiali. I titoli dei primi capitoli: «Facebook. L'altra faccia da mostrare»; «Instagram. Immagini per coinvolgere e far pensare»; «TikTok. Dio bussa dove meno te l'aspetti»; «YouTube. Chi cercate?» bastano per intuire gli ottimi suggerimenti che gli autori offrono su come stare ed educare a stare sulle principali piattaforme.

Ma in Rete c'è altro. Così il sussidio propone anche percorsi di pastorale giovanile legati all'assoluta popolarità, generata dagli *smartphone*, di foto e video; o ai *videogames*, che si possono riscattare dal destino di «diventare strumento di isolamento»; o alle serie TV, «che ormai di TV conservano solo l'acronimo, perché vengono fruiti principalmente *on-line*».

Tutto, mi pare, ispirato a una bella frase di don Bosco che il libro cita, e che si può ben rapportare all'ambiente digitale: «Amate ciò che amano i giovani, affinché essi amino ciò che amate voi».

Guido Mocellin *

* Il testo è apparso, il 16 gennaio scorso, nella rubrica «Wikichiesa» che l'autore firma sul quotidiano *Avvenire*, <https://bit.ly/350sKnA>.

Ho scritto queste pagine per te. L'ho fatto nel desiderio di condividere anche con te il dono più grande che ho ricevuto nella mia vita: la fede in Cristo. È un dono che ha riempito il mio cuore di gioia, non un'ora soltanto, ma durante tutto il cammino dei miei giorni. Questo dono mi venne dato sin da bambino, ma fu a diciassette anni che per la prima volta ne compresi la bellezza, con la certezza che Colui che me lo aveva fatto mi avrebbe accompagnato per sempre. Posso dirti che è stato ed è così. Percepì anche che il dono era così bello che non potevo tenerlo solo per me: per esso avrei giocato la mia vita intera, perché conoscere, amare e seguire Gesù riempie di significato e di bellezza ogni spazio dell'anima, ogni istante del cammino.

È per questo che ho sempre desiderato condividere questo dono, farne conoscere la forza e la dolcezza il più possibile a tutti, in particolare a chi ha la vita davanti a sé e può dare a essa il senso e il sapore che la rendano meravigliosa. Certo, il dono va chiesto, cercato, a volte invocato partendo da situazioni di dolore o di sconforto: non è però un premio, dato solo a chi lo meriti, ma un'offerta d'amore che Dio fa a chi gli apra con fiducia il cuore. Anche per questo non ho la pretesa di spiegare tutto: vorrei solo aiutarti a porti le domande che contano e a pensare, disposto all'ascolto e interloquendo con chi voglia dialogare con te, mettendosi in gioco fino in fondo.

Ecco perché alle lettere, raccolte nella I parte, segue una II parte dove cerco di rispondere alle grandi domande che in tante occasioni mi sono state fatte da giovani o meno giovani in ricerca: domande vere e profonde, come emergono quando ci si mette in reciproco ascolto, pronti a lasciarsi sfidare e provocare dalla libertà, dai dubbi e dai sogni degli altri, che – specialmente nei giovani – sono sempre più grandi dei corti orizzonti dei calcoli e delle paure, che tante volte dominano gli adulti. Ti invito allora a leggere queste pagine e a reagire a esse, riconoscendovi come un ponte fra cuori aperti alla ricerca e all'incontro con la bellezza che non ci deluderà mai: la bellezza di Dio.

Bruno Forte *

* Il testo che qui pubblichiamo è la Prefazione del volume. Ringraziamo l'editore per la gentile concessione.

L'uomo dai molti nomi

Graham Greene lo aveva pubblicato in inglese con il titolo *The Captain and the Enemy* che in Italia è diventato *L'uomo dai molti nomi* (Mondadori, 1998). Il titolo cambia spesso in traduzione: per farlo suonare bene in un'altra lingua, per inseguire i successi del momento (quanti fiori e laghi e segreti nei romanzi di questo inizio secolo), per renderlo coerente ai titoli dei romanzi che l'autore ha pubblicato già.

In questo caso chissà. Forse in carsico accordo con una tradizione mediterranea (ebraica, greca e latina) che attribuisce al nome un valore quasi ontologico? Per cui l'uomo dai molti nomi è l'eco dell'essere che si dice in molti modi, è l'irriducibilità dell'esistenza al ruolo, è la necessità esistenziale e teologica di essere riconosciuto e quindi di avere il nome mutato (e adeguato) a questo riconoscimento?

In ogni caso in questo romanzo bello, sorprendentemente pieno di domande, moderne domande, e anche sorprendentemente meno famoso rispetto ad altri di Graham Greene, i due protagonisti hanno un problema con il nome.

Jim è un bambino che frequenta una scuola come convittore e quindi ci abita, esattamente come capitò a Greene da ragazzo alla Berkhamsted School, nella contea dell'Hertfordshire, vicino a Londra. Là Jim è oggetto di bullismo, diremmo oggi, di emarginazione, isolamento, si diceva allora anche se in generale l'intera faccenda era molto meno visibile di oggi, perché oggi abbiamo occhi allenati. E anche Greene fu vittima di bullismo al suo collegio, probabilmente perché non gli giovava essere figlio dell'*headmaster*, del direttore del collegio stesso.

Come si fa? Come puoi essere amico dei tuoi amici coetanei, se tuo padre è il capo e quindi (dovrebbe) essere il nemico? I richiami direttamente autobiografici finiscono qui, forse. Jim, che in realtà si chiama Victor Baxter, nome che odia, un giorno se ne va dal collegio portato via da un signore che si presenta come il Capitano, che sembra perbene e che esibisce a un altro *headmaster*, letterario, una lettera del padre che lo autorizza a prelevarlo. Siccome proprio niente della sua vita gli piace fin lì e benché l'uomo sia un estraneo, dal momento che lui per gli estranei non prova proprio nessun timore perché «gli estranei non erano pericolosi (...) Un estraneo non è qualcosa di permanente. È facile difendersi dagli estranei» (16) e niente può essere peggio del collegio in cui vive dopo la morte della madre e il sostanziale abbandono del padre, Jim lo segue.

L'avventura non è truce come di sicuro ci viene di pensare. Scritto nel 1988 e ambientato un po' prima dal momento che incontriamo Somoza, i sandinisti e una Panama che ci riporta a quegli anni, la dimensione avventuroso-esistenziale poteva ancora prevalere su

quella *splatter* dei contemporanei nostri romanzi con bambini protagonisti.

Se la cava benino, Jim. Il nome gli viene cambiato proprio in occasione di questo passaggio di consegne, che si completa con un'ulteriore consegna a Liza, una donna, amica, forse amante, di sicuro amatissima dal Capitano, seppure a suo modo. Al modo di chi? Un ladro? Un commerciante? Un trafficante? Un mistero. E con lei, all'inizio, c'è uno straordinario scambio di pensieri sul nome, quando il bambino, al mattino, dopo la prima notte in cui ha dormito da Liza, non si ricorda più di chiamarsi Jim, perché in effetti dal proprio nome non ci si separa facilmente: «“Chi è Jim?” “Non ti ricordi? – mi chiese lei. Il Capitano ha detto di chiamarti Jim. Non ti va come nome?” “Oh, certo”, dissi. “Molto meglio essere chiamato Jim che...” “Che cosa?” “Preferisco essere Jim”, ripetei guardingo. “Perché esiste una strana importanza nei nomi. Non puoi fidarti di loro finché non li hai provati”» (43).

Provare il nome, provare la relazione con chi ci ha dato il nome. La relazione fra Jim, il Capitano e Liza funziona. Senza smancerie, ma funziona. È una vita possibile, anche se sospesa (quale non lo è?), misteriosa (se si elimina il mistero la vita è burocratica contabilità dei giorni), a volte pericolosa, soprattutto quando non si sa chi suona alla porta.

Greene ha un occhio speciale per i temi religiosi e lo sappiamo. Victor nel collegio in cui vive è un *amalechita*, lo chiamano così, come i nemici discendenti di Amalek, figlio di Esaù, traditori degli ebrei, benché parenti, in qualche modo parenti. Per i ragazzi del collegio il termine vuol semplicemente dire reietto, rifiutato, emarginato. E da insegnante un po' il cuore si stringe: chi lo capirebbe oggi a scuola un termine così? Fra i ragazzi? E poi c'è una conversazione con Liza. Lei è in ospedale malata. Parlano del Capitano, che non c'è, come quasi sempre. Eppure li tiene in vita e in un discreto benessere. Jim le chiede: «“Ti ama?” “Oh l'amore. Dicono sempre che Dio ci ama. Se l'amore è quello, preferisco un po' di gentilezza”» (94).

Il finale è una sorpresa perfetta per un romanzo classico, tutto sommato classico, per cui niente se ne deve raccontare. Ma alla fine li amava, il Capitano, questi due arrivati sulla sua strada per caso. Amare chi ci attraversa la strada, o giace a lato della strada e attraversarla noi per prendercene cura. Amare anche se non ne abbiamo una particolare vocazione, perché da piccoli, all'età giusta, non ci hanno amati o ci hanno proprio rifiutati. O chissà.

Insomma, grazie Graham Green, cattolico convertito, eccessivo, confuso forse, lontano e vicino, un poco sgangherato. Ma si vive anche così, senza patenti di coerenza.

i l senso della crisi

Virus, narrazione e politica non necessariamente vanno nella medesima direzione

Siamo in crisi. Niente potrebbe essere più autoevidente: una pandemia globale ha devastato la specie umana e provocato una crisi. O no? Sembra indiscutibile dire che il COVID-19 è una crisi. Ma che cosa significa questa affermazione?

Innanzitutto si tratta di un enunciato su un virus che fornisce una struttura a un fenomeno amorfo. In altre parole, il virus COVID-19 diventa «un evento» nel flusso continuo dei fenomeni attraverso questo enunciato performativo. Al suo livello più elementare, quindi, il termine «crisi» è un dispositivo narrativo.¹ In quanto tale, è un termine che crea una struttura narrativa:² è un mezzo per definire un evento e delineare un inizio e una fine, cosa che – come stiamo imparando in questo momento – è praticamente impossibile nel caso di una malattia.³

Tuttavia dobbiamo ricordare che il termine «crisi» è anche un concetto. E come tutti i concetti, ha una storia. Il concetto di crisi è stato alla base della grammatica medica ippocratica, del linguaggio giuridico aristotelico, della teologia cristiana, dell'economia politica marxista e delle tradizioni europee della storiografia e della teoria critica. Ha migrato tra questi domini discorsivi e ha contribuito all'articolazione delle loro varie pratiche (medicina, storiografia, critica).⁴



Inoltre, questa particolare storia concettuale ha generato la nostra radicata presunzione che le crisi siano il risultato di tendenze inevitabili, come contraddizioni tra forze opposte (lavoro contro capitale nella teoria marxista) o discrepanze tra realtà concorrenti (il mondo contro la conoscenza umana del mondo per la teoria critica). In effetti, la sua particolare storia concettuale ha reso il termine «crisi» fondativo dei modi con i quali percepiamo gli eventi nella nostra costante apprensione per i fenomeni che sono in competizione («questa è una crisi»).

Ed è il modo principale in cui indichiamo il significato di quegli eventi in quel flusso costante («questa è una crisi e quindi un evento storico»). In breve, il concetto di «crisi» qualifica il nostro mondo: determina ciò che conta come evento; ciò che viene iscritto alla «Storia»; e ciò che viene definito e delineato come un errore, come un allontanamento dal presunto percorso corretto della storia, come un problema normativo.

Ci si potrebbe chiedere: «Come può un virus avere a che fare con delle norme?». Come altro potrebbe essere chiamata una pandemia globale se non «crisi»? Dopo tutto è in gioco la vita umana. In effetti, nominare un insieme di eventi o una situazione come «crisi» suona come un mero atto semantico, o un atto

linguistico. E l'affermazione: «Questa cosa è una crisi» sembra semanticamente giustificata rispetto a una pandemia globale che imperversa tra le popolazioni umane.

Tuttavia «questa è una crisi» non è una semplice osservazione empirica che può essere rappresentata senza problemi tramite un atto semantico. Al contrario «questa è una crisi» è un'osservazione logica, è una dichiarazione. Ed è, inoltre, una dichiarazione concettuale. Mi spiego meglio.

L'importanza delle definizioni

Abbiamo un'osservazione empirica: un virus. Questa osservazione si basa su una distinzione, tra virus e non virus. È un'osservazione di primo livello. Un virus può essere conosciuto (osservato) solo sulla base di distinzioni che definiscono ciò che non è.

Si può avere un'altra osservazione: virus presente, cioè c'è un virus in mia presenza o un virus non in mia presenza. E questa è un'osservazione di secondo livello basata sull'osservazione di primo livello tra virus e non virus. Partendo da questo, l'affermazione «un virus in mia presenza è una crisi» qualifica un'osservazione ed è concettuale. In altre parole, l'osservazione empirica «virus» è diversa dall'affermazione concettuale «il virus è una crisi».

Il punto è che un virus non è naturalmente una crisi. Dire che lo è – affermare che il virus è una crisi – è un modo di qualificare un'osservazione empirica. Così facendo, portiamo un'osservazione empirica nel regno concettuale. In questo modo, il concetto di crisi costituisce il fondamento per la prassi che inquadra la malattia come un evento intelligibile e storico.⁵

Perché questo è importante? Dopo tutto, un virus in mia presenza non è una buona cosa. È importante riconoscere che la crisi è una dichiarazione perché, come proposizione, è il nostro mezzo primario per qualificare il mondo osservabile, per qualificare una situazione, per qualificare la storia.

Il nostro mondo contemporaneo

sembra essere fondamentalmente definito da una situazione di crisi prolungate, ognuna delle quali corrisponde a osservazioni empiriche. Per esempio, abbiamo una crisi sanitaria globale, che corrisponde alle osservazioni empiriche «virus» o «SARS-CoV-2» o «COVID-19». Oppure abbiamo una crisi ambientale, che corrisponde alle osservazioni empiriche «incendi», «inondazioni» o temperature oceaniche più calde. Oppure abbiamo una crisi socio-economica, che corrisponde a rappresentazioni statistiche, come le distribuzioni del reddito e le disuguaglianze nella ricchezza.

Si fanno ricerche su queste crisi per capirle meglio e – si spera – per correggerle. Per esempio, quando si stabilisce che c'è una crisi finanziaria, come nel 2007, studiosi e giornalisti investigativi cercano di descrivere l'impatto della crisi su diverse popolazioni. Poi abbiamo pubblicazioni (per lo più *post hoc*) in merito all'impatto della crisi finanziaria sulle persone.

Un approccio molto diverso consisterebbe nel porsi prima le domande costitutive sul concetto di crisi. Alcune di queste potrebbero essere: «Che cosa, nello specifico, viene identificato come in crisi? Quando viene dichiarata una crisi, e perché in questo particolare momento piuttosto che in un altro? Crisi per chi? E a motivo di chi?». Infatti, quando la crisi è dichiarata, alcune domande sono abilitate, altre sono precluse.

Pertanto, la domanda decisiva è: «Che cosa c'è in gioco quando si dichiara la crisi?⁶ Quali sono gli effetti di questa rivendicazione?». Questa è una domanda importante perché ci costringe a essere espliciti sui presupposti che strutturano e mettono in campo i nostri sforzi per risolvere la crisi, o il nostro modo di problematizzare qualcosa come crisi. Risolverla significa che diamo per scontato che siamo tutti d'accordo su cosa sia esattamente in crisi e per chi. Ciò significa che consideriamo seriamente gli effetti tangibili del concetto stesso sulla formulazione delle affermazioni veritative.

Nel caso del COVID-19, questa è una cosa da prendere in considerazione.

Eppure eravamo preparati

Oggi «crisi» significa pandemia sanitaria globale. Niente potrebbe sembrare più naturale: la crisi fondamentale per gli esseri umani è non avere una risposta immunitaria a un virus. Questa sarebbe letteralmente una crisi esistenziale. Tuttavia, abbiamo una risposta immunitaria al COVID-19, una risposta travolgente che può essere catastrofica ma anche cruciale per i nostri metodi di sviluppo di un vaccino. Quindi, se la pandemia globale non è una crisi esistenziale che minaccia l'esistenza della specie umana, che tipo di crisi è?

La risposta più ovvia è che il COVID-19 è una crisi di sanità pubblica: gli esseri umani non erano preparati a respingere questo intruso biologico, che è insolitamente virulento o insolitamente trasmissibile.

Ma come hanno dimostrato gli antropologi Andrew Lakoff e Stephen Collier,⁷ eravamo preparati. Basta guardare la ricerca di Lakoff⁸ per capire meglio il consolidamento di quello che lui chiama «assemblaggio della sicurezza sanitaria globale».

Lakoff traccia l'emergere della nozione stessa di «preparazione» come una strategia governativa degli Stati Uniti che ha coinvolto il consolidamento di forme di conoscenza e pratiche provenienti dai domini più diversi, tra i quali la protezione civile nazionale, la gestione delle emergenze e la salute pubblica internazionale.

Egli traccia anche la formulazione e gli spostamenti di ciò che costituisce una malattia emergente dalla fine degli anni Ottanta, quando la pandemia di HIV-AIDS ha messo fine alla nostra idea che le malattie infettive fossero state contenute dalle misure di sanità pubblica. A quel tempo, le agenzie di biosicurezza conclusero – e non dimenticate che si trattava di quattro decenni fa – che la nostra futura ecologia globale avrebbe comportato l'emergere continuo di nuove malattie per le

quali non abbiamo attualmente gli anticorpi.

Alla fine degli anni Novanta, l'iniziativa di bio-difesa degli Stati Uniti, incentrata sull'antrace, si preparava a un eventuale attacco bioterroristico. Inoltre, come documenta Lakoff in un saggio sulla formazione della «virologia sperimentale» come parte di una strategia di preparazione alle pandemie,⁹ anche i finanziamenti per la ricerca di base furono significativi, crescendo da 15 milioni di dollari nel 2001 a 212 milioni nel 2007. Il risultato è stato che venne messo in piedi un intero apparato di biosicurezza globale.

Non era adatto al COVID-19? Il virus COVID-19 ha in qualche modo reso inefficace o irrilevante l'apparato nazionale di bio-sicurezza globale negli Stati Uniti? O il COVID-19 era un virus o una modalità d'infezione radicalmente diversa?

Perché gli esperti hanno fallito

L'esperta di politica urbana Bryna Sanger, co-autrice di *After the Cure: Managing AIDS and Other Public Health Crises* (con Martin Levin) fornisce una risposta a queste domande. In un post del 15 maggio 2020 dal titolo *Lest We are Forced to Repeat Past Mistakes* (Per non essere costretti a ripetere gli errori del passato), ha scritto: «La crisi del COVID-19, nonostante la sua ampia diffusione e il massiccio impatto economico, non è così diversa da molte delle crisi di sanità pubblica che gli Stati Uniti hanno affrontato nel corso degli anni. Tuttavia l'attuale condizione di negazione politica, una risposta politica debole e disomogenea, una comunicazione scarsa e confusa e relazioni intergovernative conflittuali sono elementi prevedibili e tipici che minacciano una risposta efficace. Sono, per molti versi, sfide di gestione e delle competenze, più che fallimenti della scienza o della sanità pubblica».

Se la scienza avesse fallito, non saremmo stati in grado di sequenziare il genoma del COVID-19 o di sviluppare un vaccino. Questo tipo di falli-

mento sarebbe stato una crisi epistemologica, ovvero il fallimento delle forme di conoscenza esistenti per comprendere e rappresentare i fenomeni, cioè per rendere conto degli eventi e delle esperienze che condividiamo. Per fortuna, non si è manifestata una crisi epistemologica.

D'altra parte, le «sfide di gestione e delle competenze» erano miriadi. Per esempio, data l'esistenza di un piano pandemico, è estremamente difficile capire perché non esistesse un sistema standardizzato di gestione della pandemia.

Il *reportage* della rivista *The Atlantic* «Why the Pandemic Experts Failed» (Perché gli esperti della pandemia hanno fallito)¹⁰ descrive come un'iniziativa temporanea intrapresa dalla rivista sia diventata una fonte di dati sulla pandemia cruciale per il governo degli Stati Uniti a causa sia dell'assoluta mancanza di metriche standardizzate e di un sistema nazionale standardizzato per i test, sia dell'incapacità di tracciare i dati relativi ai test, ai ricoveri, ai tassi di positività e al numero di morti.

E questa non era solo una mancanza di capacità amministrativa a livello nazionale e federale. Il *Covid Tracking Project*,¹¹ lanciato da due giornalisti di *The Atlantic* in collaborazione con un *data scientist* e squadre di volontari, testimonia questa mancanza di capacità e fino a che punto la produzione *ossessiva* di dati nel sistema sanitario nazionale americano non si sia tradotta in dati utilizzabili per una gestione efficace della sanità pubblica.

In Europa la si è chiamata crisi organizzativa

Come negli Stati Uniti, così in Francia e più in generale in Europa, interi apparati governativi per la gestione di una grave pandemia erano stati previsti negli ultimi decenni.¹² Ma anche in Francia, dove la qualità delle infrastrutture pubbliche supera di gran lunga la qualità di quelle statunitensi, le «sfide di gestione e delle competenze» hanno minato la preparazione alla pandemia.

Questa situazione è stata descrit-

ta come «una crisi organizzativa», titolo di una perspicace inchiesta in tempo reale sul processo decisionale burocratico francese realizzata in piena pandemia.¹³

Gli autori mostrano come la natura del governo in carica ha strutturato la risposta a un'emergenza pubblica: in Francia, sono stati gli scioperi prolungati e diffusi contro le riforme che hanno plasmato la strategia del governo Macron, che poi si è discostata dal piano preparatorio. Allo stesso modo, la frammentazione burocratica (la formazione di commissioni *ad hoc*, la sfida di «coordinare il coordinamento» tra agenzie e unità consultive di nuova creazione) e la deriva organizzativa hanno portato a risposte particolari alla pandemia – o alla loro mancanza.

In altre parole, le dinamiche istituzionali hanno generato una particolare crisi, o particolari prassi di gestione del virus COVID-19. È importante rendere conto di queste prassi, che sono costitutive della crisi, invece di dare forma alla crisi come se fosse qualcosa che esiste al di fuori delle relazioni socio-politiche e delle istituzioni.

Soprattutto, come mostrano Henri Bergeron, Olivier Borraz, Patrick Castel e François Dedieu, in Europa (come negli Stati Uniti e in Australia),¹⁴ la preparazione nei confronti di un rischio pandemico è stata sostituita da una focalizzazione sul rischio terroristico. Questa attenzione è parte di un regime normativo esistente che mette le questioni geopolitiche, comprese quelle sui migranti, i rifugiati e l'immigrazione, al di sopra delle questioni sanitarie e del benessere. Soprattutto, questa focalizzazione dice molto di ciò che è in gioco nella definizione della crisi («questa è una crisi»).

Sommersi dalle statistiche

L'inquadramento è importante.¹⁵ Le cornici creano i confini dell'inclusione e dell'esclusione, delineando così gli obiettivi dell'intervento e i limiti della conoscenza. L'inquadramento della crisi e quindi la formulazione delle domande che strutturano

la gestione della crisi avvengono a molti livelli. Ci sono inquadramenti geopolitici, sopra menzionati, che sono strutturati da norme riguardanti ciò che conta come «sicurezza umana». Ci sono anche metodi per ipotizzare modelli e rappresentazioni, che sono ugualmente strutturati da assunti riguardanti la vita normativa,¹⁶ l'integrità biologica, o ciò che consideriamo una sicurezza dal punto di vista biologico.

Il coronavirus e la pandemia di COVID-19 sono stati entrambi ampiamente strutturati come oggetti di conoscenza e d'intervento riguardo alla sicurezza biologica attraverso set di dati e modelli statistici. Per determinare le strategie appropriate sono stati usati dei modelli: per esempio, la mitigazione contro la soppressione. Modelli diversi si basano su presupposti diversi, come ad esempio ciò che costituisce una categoria naturale di esseri umani, che in questo caso consisteva generalmente in «predisposti, infetti, guariti».

Naturalmente, i modelli riducono necessariamente questioni complesse a singole categorie, ma semplificano anche, in modo correlato, l'interazione sociale. Quest'ultima viene considerata in modo diverso, e con conseguenze diverse, per esempio nei modelli compartimentali, nei modelli basati sull'individuo e nei modelli di rete.

La pandemia di COVID-19 ci è diventata nota quasi esclusivamente come una visualizzazione statistica fatta di curve e onde. Queste visualizzazioni danno forma all'epidemia, creando ciò che David Jones e Stefan Helmreich hanno chiamato «narrazioni di onde»¹⁷ che servono sia come dispositivi predittivi sia come tecniche persuasive.¹⁸ Questi modelli statistici e visualizzazioni generano affermazioni di verità che sono distinte da quelle che potrebbero essere generate da possibili ipotesi alternative su cosa rappresentare, come rappresentarlo e come mobilitare o agire su queste rappresentazioni.

Questo è un punto ribadito con forza dal medico e storico della scienza Warwick Anderson nella

sua recente critica all'uso dei modelli statistici come metodo riduttivo per dare giudizi rapidi per prendere decisioni in condizioni d'incertezza,¹⁹ o al fare affidamento sui dati di riproduzione del virus come rappresentazione ultima di un complesso divenire socio-epidemiologico.

Per fortuna, questi modelli sono stati discussi ed è stato chiesto che venissero resi noti i presupposti, che venissero esplicitate le incertezze e i relativi valori normativi allo scopo di mantenere aperta la riflessione o la critica delle rappresentazioni statistiche che stavano guidando specifiche strategie pubbliche. Ma questi dibattiti hanno avuto poco impatto. Riducendo l'eterogeneità, abbiamo ridotto la complessità e quindi la capacità di perseguire inquadramenti e percorsi alternativi.

Abbiamo scelto, nelle parole dell'eminente storico della scienza C.E. Rosenberg,²⁰ la «visione del contagio», ovvero ci siamo focalizzati sulla questione della trasmissione «di materiale infettivo» tra gli esseri umani, al posto di una «visione della configurazione», che prende in considerazione la più ampia ecologia della vita virale.

Quest'ultimo punto di vista è elaborato in un'ampia ricerca pubblicata sulle ecologie delle malattie, che avrebbe potuto servire come nostro «dispositivo di protezione individuale cognitivo».²¹ E invece il COVID-19 è stato costruito come una crisi epidemiologica, precludendo così la sua rappresentazione in termini più eterogenei: o come un fenomeno epidemiologico e socio-economico complesso e reciprocamente costituito, o come una questione di benessere umano e non solo di sicurezza biologica.

Salute come bene comune

Dobbiamo chiederci: cosa rappresenta meglio la sicurezza umana?

Per rispondere a questa domanda, non possiamo accettare ciecamente le dichiarazioni di crisi. Questo non significa che non siano vere. Cioè, la decisione di non accettare ciecamente le dichiarazioni di crisi

non equivale alla negazione dell'affermazione di un individuo di aver vissuto una crisi o al disconoscimento dell'affermazione di una comunità d'aver vissuto una crisi. Implica solo un impegno a indagare la formulazione della crisi.

Come viene formulata una dichiarazione di crisi? Quali sono i suoi termini? Come si costituisce la crisi come qualcosa su cui agire?

La crisi è un oggetto di conoscenza. La rivendichiamo, la definiamo, ne stabiliamo i contorni o i limiti, la gestiamo e così via. Ha conseguenze o effetti differenziati per varie popolazioni e comunità. E questo è importante.

La teoria sociale europea ci dice che la crisi implica una svolta. La crisi porta a una svolta perché implica una trasformazione epistemologica. In altre parole, almeno secondo la teoria sociale convenzionale, la crisi significa una trasformazione della produzione di conoscenza e la produzione di affermazioni di verità. Ma dobbiamo fermarci a riflettere: quando si dichiara la crisi, in che misura ci troviamo nel corso di una trasformazione normativa, o del sorgere di nuovi standard normativi?

Dovremmo chiederci se, dichiarando la pandemia COVID-19 una crisi, per esempio, ciò avviene perché certe pretese verità non reggono più. È questo il caso?

Forse è ancora troppo presto per dirlo. Forse i brevetti per i vaccini diventeranno una categoria legalmente discutibile, affermando che le pretese sui diritti di proprietà e sul benessere umano si stanno modificando. E forse una campagna di vaccinazione finanziata e gestita su scala globale diventerà una pratica standard negli anni a venire. Forse.

Tuttavia, e purtroppo, per la maggior parte, possiamo vedere abbastanza distintamente come, nel caso del COVID-19, la dichiarazione di crisi riconferma implicitamente le norme sulla sanità pubblica e su ciò che consideriamo essere la sicurezza umana. In questo caso, non c'è nessuna trasformazione epistemologica, nessuna nuova pretesa di verità.

Negli Stati Uniti, la dichiarazione della crisi deriva da disparità razziali e socioeconomiche molto serie e profonde nella sanità e nei benessere pubblici, che sono la norma. Queste disparità includono differenze nelle condizioni di vita e di lavoro, e un accesso differenziato alle cure mediche. La risposta al COVID-19 come crisi di sanità pubblica non è servita ad attenuare o ad affrontare queste disparità.

Le povertà saranno esacerbate

A dire la verità, l'Urban Institute, un *think tank* statunitense, riferisce che l'American Rescue Plan Act del 2021 prevede di ridurre il tasso di povertà dal 13,9% del 2018 al 7,7% nel 2021. Questa è una riduzione significativa e testimonia il potere del *welfare* pubblico. Ma purtroppo si tratta di una riduzione per un anno (il 2021) che dipende in gran parte dagli assegni federali di stimolo versati direttamente alle fa-

miglie. Questi programmi d'emergenza termineranno; le cause strutturali della povertà rimarranno.

Come negli Stati Uniti, così la persistenza e l'esacerbazione della disuguaglianza di reddito e di ricchezza è una caratteristica della vita in Francia²² e nel Regno Unito.²³ Senza un reddito di base universale, o dei «*baby bonds*»²⁴ per affrontare il divario di ricchezza razziale, o un fondo «capitale di base universale» che fornisca equità e quindi redistribuzione della ricchezza ai cittadini, la «crisi COVID-19» non genererà né la trasformazione epistemologica né quella strutturale che si pensa che le crisi inneschino.

Al contrario, la dichiarazione di crisi è servita solo a esacerbare le disuguaglianze socio-economiche, perché il *welfare* sociale non è una caratteristica fondamentale della preparazione a una pandemia. Questo è il caso degli Stati Uniti, che costituisce uno degli esempi più drammatici di disuguaglianza di reddito a causa dei

differenziali di reddito da capitale (in opposizione al reddito da lavoro).²⁵ Nei paesi di tutto il mondo, l'insicurezza alimentare è aumentata, anche in Europa e Nord America. In effetti, queste disuguaglianze sono di scala globale e sono esacerbate dal nazionalismo vaccinale.²⁶

Purtroppo, nonostante gli schemi di preparazione alle pandemie abbiano ormai molti anni, il *welfare* sociale non è incluso nel Global Health Security Index, il punto di riferimento per il confronto dei diversi paesi sulle loro capacità di gestire «eventi biologici catastrofici».

Prendiamo dolorosamente atto che, nonostante le disuguaglianze socio-economiche in forte aumento sia all'interno delle nazioni sia in tutto il mondo, e nonostante tutte le sofferenze e i lutti in corso, la sicurezza umana definita in termini di *welfare* sociale non è emersa come un nuovo regime normativo.

Janet Roitman*

* Janet Roitman è docente di Antropologia all'Università The New School di New York e autrice – tra gli altri – del volume *Anti-crisis*, Duke University Press, Durham (NC) 2013. L'articolo, che qui pubblichiamo in una nostra traduzione dall'inglese, è tratto dalla rivista *Arena* 12.11.2021, <https://bit.ly/33Hakrg>; esso era stato pubblicato in una versione più breve in *The Public Seminar*, il 3.11.2021, <https://bit.ly/3GHw30L>. Ringraziamo l'autrice e le testate per la gentile concessione.

¹ Cf. R. STARN, «Historians and “Crisis”», in *Past & Present* 52(1971) 1, 3-22.

² Cf. H. WHITE, *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe. Fortieth Anniversary Edition*, Johns Hopkins University Press, New York 2014; trad. it. *Metahistory. Retorica e storia*, Meltemi, Milano 2019.

³ Cf. R. PECKHAM, «Where Has SARS Gone? The Strange Case of the Disappearing Coronavirus», in *Somatosphere* (2016) 8, giugno, <https://bit.ly/3fBjJof6>.

⁴ Cf. R. KOSELLECK, *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Karl Alber, Freiburg – München 1959; trad. it. *Critica illuministica e crisi della società borghese*, Il Mulino, Bologna 1972.

⁵ Cf. C.E. ROSENBERG, J. GOLDEN (a cura di), *Framing Disease. Studies in Cultural History*, Rutgers University Press, New Brunswick (NJ) 1972.

⁶ «Anti-Crisis. Penser avec et contre les crises. Entretien avec Janet Roitman», in *Critique internationale* (2019) 4, 85, 107-121.

⁷ Cf. A. LAKOFF, S.J. COLLIER (a cura di), *Biosecurity Interventions. Global Health and Security in Question*, Columbia University Press, New York 2008.

⁸ Cf. A. LAKOFF, *Unprepared. Global Health in a Time of Emergency*, University of California Press, Oakland (CA) 2017.

⁹ ID., «The Routes of Viral Traffic. Did the prophecy that future pandemics are inevitable actually bring one into being?», in *Noema* (2021) 10, giugno, <https://bit.ly/3qCZ4Ft>.

¹⁰ R. MEYER, A.C. MADRIGAL, «Why the Pandemic Experts Failed. We're still thinking about pandemic data in the wrong ways», in *The Atlantic* 15.3.2021, <https://bit.ly/3FDIqqq>.

¹¹ <https://covidtracking.com/>.

¹² Cf. D. KING, P. LE GALÈS, *Reconfiguring European States in Crisis*, Oxford University Press, New York 2017.

¹³ Cf. H. BERGERON, O. BORRAZ, P. CASTEL, F. DEDIEU, *Covid-19. Une crise organisationnelle*, Presses de Sciences Po, Paris 2020.

¹⁴ *Ivi*.

¹⁵ Cf. nota 5.

¹⁶ Cf. G. CANGUILHEM, *Le normal et le pathologique*, Presses Universitaires de France, Paris 2013.

¹⁷ D. JONES, STEFAN HELMREICH, «The Shape of Epidemics», in *Boston Review* 24.6.2020, <https://bit.ly/3fBxRwA>.

¹⁸ Cf. C. CADUFF, «Pandemic Prophecy, or How to Have Faith in Reason», in *Current Anthropology* 55(2014) 3, giugno, 296-315, <https://bit.ly/3qCiMAW>.

¹⁹ W. ANDERSON, «The model crisis, or how to have critical promiscuity in the time of COVID-19», in *Social Studies of Science* 16.2.2021, <https://bit.ly/3ruOpeZ>.

²⁰ Cf. C.E. ROSENBERG, *Explaining Epidemics*, Cambridge University Press, New York 1993.

²¹ W. ANDERSON, «Think Like a Virus», in *Public Books* 1.7.2021, <https://bit.ly/3rm3hwk>.

²² Cf. LE CONSEIL NATIONAL DES POLITIQUES DE LUTTE CONTRE LA PAUVRETÉ ET L'EXCLUSION, *La pauvreté démultipliée. Dimensions, processus et réponses. Rapport au premier ministre*, maggio 2021, <https://bit.ly/3tyM4m9>.

²³ Cf. AA. VV., *Inequalities in education, skills, and incomes in the UK. The implications of the COVID-19 pandemic*, Institute for Fiscal Studies, London 2021, <https://bit.ly/3IgdLxH>.

²⁴ D. HAMILTON, W. DARITY JR, «Can 'Baby Bonds' Eliminate the Racial Wealth Gap in Putative Post-Racial America?», in *The Review of Black Political Economy* (2010) 1, gennaio.

²⁵ T. PIKETTY, *Le Capital au XXI^e siècle*, Éditions du Seuil, Paris 2013; trad. it. *Il capitale nel XXI secolo*, Bompiani, Milano 2014.

²⁶ PH. STEPHENS, «Supply chain “sovereignty” will undo globalisation's gains», in *Financial Times*, 18.3.2021, <https://on.ft.com/3fBNgNe>.

Respinti

Crisi politica, giuridica, umanitaria

L'Unione Europea, composta da 27 tra i paesi più ricchi del mondo con 450 milioni di abitanti, non è in grado di fornire assistenza – secondo la definizione dei propri principi giuridici – a circa 10.000 persone: intrappolati nelle zone di confine, sono gruppi vulnerabili composti da famiglie con bambini, donne incinte e anziani, fuggiti da guerre e conflitti nei fronti più caldi come la Siria, lo Yemen, l'Afghanistan e l'Iraq. Donne, anziani e bambini che stanno affrontando in queste settimane le temperature rigide dell'inverno, senza poter valicare le frontiere dell'UE, senza aver accesso all'assistenza di base per sopravvivere. Semplicemente respinti. Respinti dalla burocrazia delle istituzioni nella migliore delle ipotesi. Respinti illegalmente da parte di alcuni paesi che «strumentalizzano i migranti per scopi politici».

Ci troviamo lungo la cosiddetta «Rotta balcanica» (qui a fianco), la via migratoria aperta nel 2015 che parte dalla Turchia e, passando per la Grecia, si dirama in vari paesi: Bulgaria, Macedonia del Nord, Serbia, Montenegro, Albania, Bosnia-Erzegovina. L'intento di chi la attraversa è di raggiungere l'Unione Europea.

È percorsa da persone provenienti da moltissime aree del Medio Oriente, dell'Asia e dell'Africa, prin-

cipalmente siriani, iracheni e afgani. Nel corso degli anni ha subito notevoli mutamenti, in particolare a seguito delle politiche di chiusura totale, da parte del governo ungherese, che hanno di fatto bloccato il passaggio dalla Serbia all'Ungheria. A causa di ciò, dal 2018 la Bosnia-Erzego-

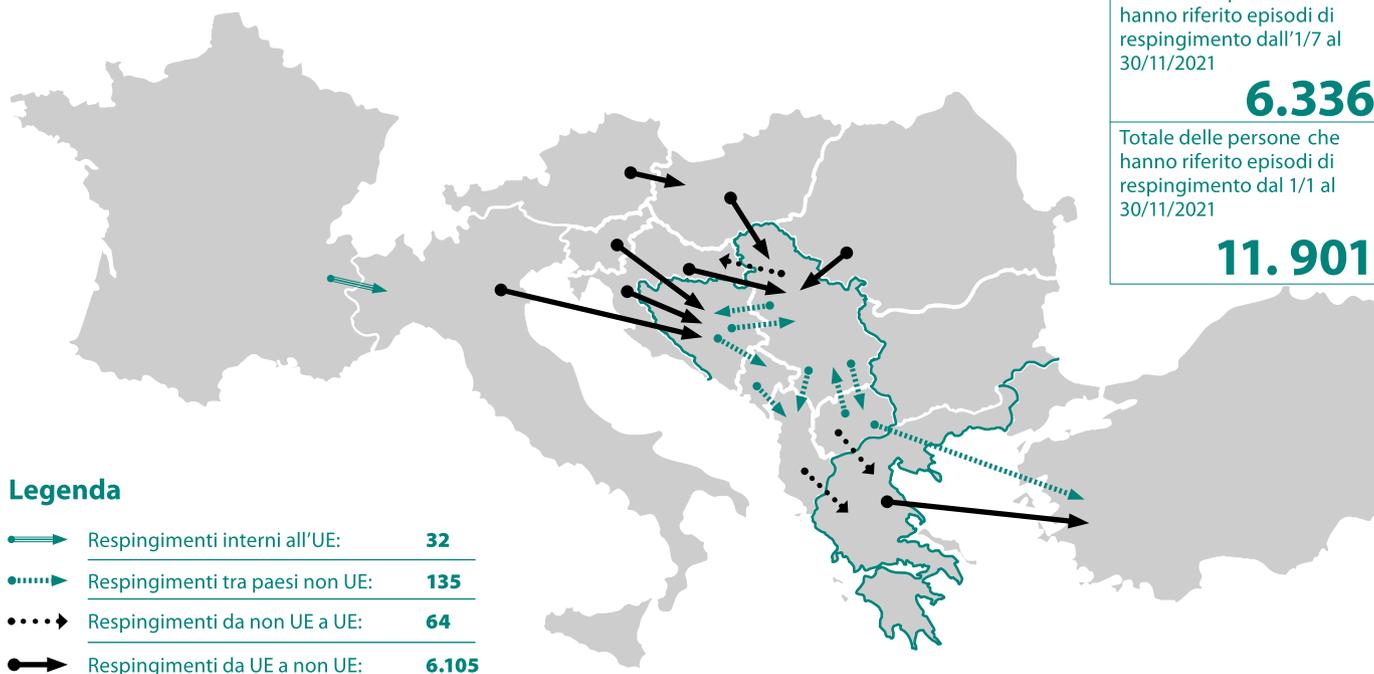
vina è diventata il nuovo punto di transito fondamentale di questa rotta per poter arrivare in Europa passando attraverso la Croazia.

È qui che – come ha denunciato la Diaconia valdese nel suo dossier *Human dignity lost at the EU's borders*, pubblicato a dicembre – avven-

Campo di Idomeni (2016).
© Melissa Favaron



I respingimenti di migranti in Europa



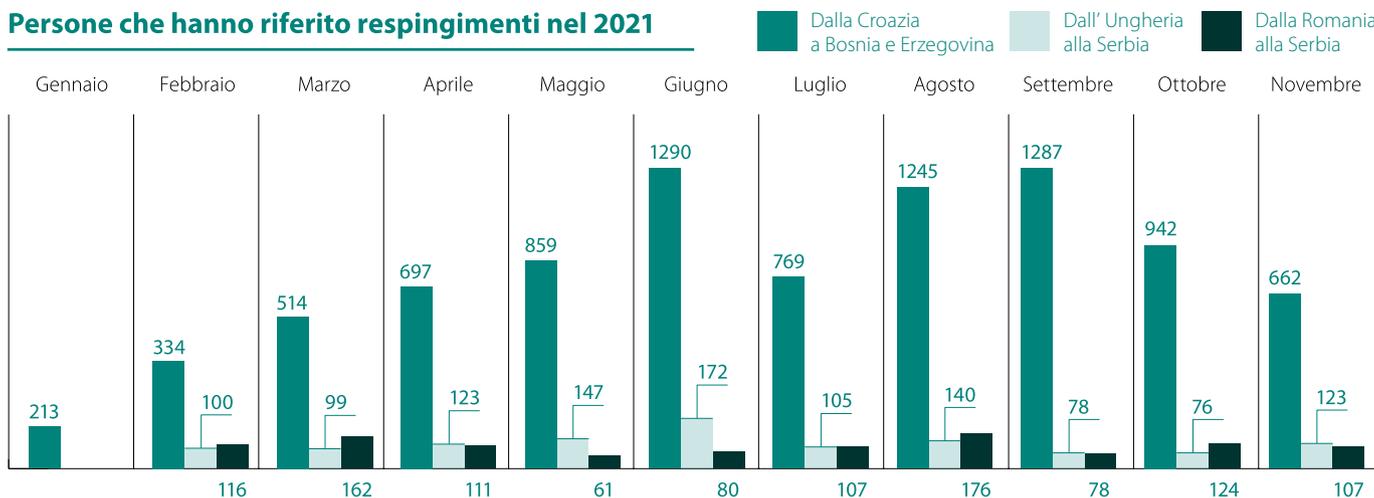
Totale delle persone che hanno riferito episodi di respingimento dall'1/7 al 30/11/2021

6.336

Totale delle persone che hanno riferito episodi di respingimento dal 1/1 al 30/11/2021

11.901

Persone che hanno riferito respingimenti nel 2021



Le famiglie con minori sono respinte nel 18% dei casi

Gruppi familiari



PROTECTING RIGHTS AT BORDERS, *Human dignity lost at EU's borders*, dicembre 2021.
 Infografiche di Lorenzo Tamberi

gono i principali respingimenti che comportano tra l'altro abusi, molestie, estorsioni, violenze, distruzione di proprietà, furto e negazione dell'accesso alla richiesta di asilo. «Non si tratta solo del furto dei beni delle persone, ma anche della perdita del valore di base dell'UE, della dignità umana e del rispetto dei diritti fondamentali».

Quella afghana è una delle popolazioni maggiormente rappresentate lungo la Rotta balcanica sin dalla sua apertura. La loro emigrazione è causata da una molteplicità di fattori ambientali, economici e politici. Al culmine di un'instabilità tragicamente endemica e al termine di un conflitto ventennale, il 15 agosto 2021 Kabul è caduta nelle mani dei talebani (cf. *Regno-att.* 16,2021,481). Questo tragico evento sta causando un'ulteriore impennata di flussi migratori dal paese.

Tra agosto e novembre 2021 – secondo il resoconto della Diaconia valdese – 1.696 persone provenienti dall'Afghanistan hanno riferito di aver subito un respingimento dalla Croazia alla Bosnia-Erzegovina, comprese 61 persone che hanno subito un respingimento a catena dalla Slovenia, attraverso la Croazia, alla Bosnia-Erzegovina. Tra loro anche 65 bambini non accompagnati, e 154 famiglie.

Gli intervistati denunciano il rifiuto d'accesso a una procedura d'asilo (il 60%), un arresto o una detenzione arbitraria (54%), abusi o detenzioni arbitrarie (51%), abusi fisici (16%), furti, estorsioni e distruzione di proprietà (64%).

Diritti calpestati

Come ricorda anche la Caritas italiana nel report *Storie, voci e volti dalla Rotta balcanica*, per chi arriva fino in Bosnia Erzegovina proseguire il proprio percorso verso l'Unione, oltre a essere pericoloso e faticoso, è anche estremamente oneroso – può arrivare a costare oltre 5.000 euro a persona, per pagare i trafficanti che aiutano nell'attraversamento dei confini. «Per un assurdo sistema di regole, i migranti che de-

cidono di presentare domanda d'asilo in Bosnia Erzegovina non hanno però diritto a permessi, anche temporanei, di lavoro. E dunque non possono mantenersi mentre sono nel paese, né guadagnare soldi per proseguire il viaggio, se non con lavori in nero sottopagati».

Lungo l'intera Rotta balcanica, dalla Turchia fino alla Bosnia Erzegovina, i migranti in transito si trovano ad affrontare situazioni spesso molto simili tra loro. «Cambiano i luoghi, ma non le problematiche – spiegano gli operatori di Caritas –: carenze materiali, luoghi d'accoglienza fatiscenti e inadeguati, condizioni igieniche precarie, assenza di qualsiasi supporto psicologico, difficoltà di farsi accettare dalle comunità locali, diritti non riconosciuti o non rispettati».

Oltre a questa rotta, una nuova via migratoria si è aperta di recente nell'Est Europa per provare a raggiungere l'Unione Europea: è un percorso che dalla Siria e dalla Turchia consente a molte persone, con un biglietto aereo, d'arrivare in Bielorussia. Da lì, provano a entrare nel territorio comunitario attraversando il confine con la Lituania o con la Polonia.

La crisi bielorussa

Questa nuova rotta è recentemente diventata l'epicentro di una nuova, drammatica crisi umanitaria. In particolare, a partire dallo scorso 8 novembre, con la totale chiusura del confine tra Polonia e Bielorussia, migliaia di migranti sono stati spinti ad accamparsi nei pressi della recinzione di filo spinato che divide i due paesi. L'emergenza umanitaria causata dall'inadeguatezza delle condizioni in cui versano – ricorda Caritas – è acuita dall'inizio dell'inverno. Alcuni migranti hanno perso la vita nelle settimane scorse, nel tentativo d'attraversare quel confine.

La Polonia ha contato quasi 40.000 tentativi di attraversamenti illegali al confine con la Bielorussia nel 2021. Lo ha riferito Varsavia, sottolineando che la maggior parte

di questi tentativi risale alle ultime settimane.

L'Unione Europea, da parte sua, accusa il leader della Bielorussia Alexander Lukashenko di prelevare deliberatamente gruppi di migranti e poi di farli scortare dalle proprie forze di sicurezza verso i confini degli stati membri con l'obiettivo di forzare gli ingressi illegali. Secondo le guardie di frontiera polacche, anche il numero di domande d'asilo è aumentato in modo significativo. Mentre erano 2.600 nel 2020, quasi 8.000 persone hanno chiesto asilo in Polonia lo scorso anno.

Migliaia di persone sarebbero rimaste bloccate nelle foreste tra il confine polacco e bielorosso, senza accesso agli aiuti umanitari e all'assistenza. I recenti sviluppi all'inizio di novembre hanno ulteriormente aggravato la crisi politica tra l'UE (e i suoi stati membri) e la Bielorussia, a scapito della vita e della sicurezza dei migranti. Si stima che migliaia di persone siano state spinte verso la Bielorussia e lasciate in un limbo e in condizioni umanitarie precarie, mentre almeno 10 sono morte al confine tra Polonia e Bielorussia fino a oggi.

Lo «stato di emergenza» introdotto nell'estate del 2021, prima in Lituania e poi in Polonia e Lettonia, ha colpito non solo la posizione dei rifugiati, dei richiedenti asilo e dei migranti che cercano protezione in questi paesi, ma anche le organizzazioni della società civile, gli avvocati e i *media* indipendenti.

«L'accesso umanitario non dovrebbe essere politicizzato né compromesso – si legge nel dossier della Diaconia valdese –. L'assistenza salvavita e gli aiuti umanitari dovrebbero essere messi a disposizione di tutti coloro che sono bloccati alle frontiere dell'UE, indipendentemente dagli equilibri politici in atto. Limitare l'accesso ai servizi di base peggiorerà i problemi di protezione e le persone non avranno altra scelta che rivolgersi ai contrabbandieri e a rotte più pericolose».

Paolo Tomassone

T

empo di elezioni

Tra novembre e dicembre 2021, in tre paesi latinoamericani si sono svolte elezioni presidenziali e legislative. Il 7 novembre in **Nicaragua**, dove Daniel Ortega, leader del Fronte sandinista di liberazione nazionale, ha conquistato per la 4ª volta consecutiva la presidenza della Repubblica, col 76% dei suffragi contro il 14% di Walter Espinoza del Partito liberale costituzionalista.

Il resto dei voti si è suddiviso tra i 4 candidati restanti, tra cui Guillermo Osorno, pastore delle Assemblee di Dio e massimo dirigente del partito evangelico Cammino cristiano nicaraguense, che ha ottenuto il 3%, ma ha chiesto la ripetizione della consultazione denunciando irregolarità.

I risultati sono stati contestati da altri partiti d'opposizione, i quali avevano fatto appello all'astensionismo dopo che tre di loro (il Partito conservatore, il Partito restaurazione democratica del pastore delle Assemblee di Dio Saturnino Cerrato e il liberale Cittadini per la libertà) erano stati privati della personalità giuridica e una decina di candidati presidenziali (compresa Cristiana Chamorro, figlia di Violeta Barrios de Chamorro, capo dello stato dal 1990 al 1997) erano stati arrestati o costretti all'esilio con l'accusa di aver ricevuto finanziamenti dagli Stati Uniti.

Secondo queste forze, infatti, l'affluenza alle urne sarebbe stata inferiore al 20% degli aventi diritto, contro il 65% comunicato dal Consiglio supremo elettorale. Lo scontro, eredità delle proteste esplose nel 2018 e definite da Ortega «un tentativo di *golpe*», ha coinvolto anche la Conferenza episcopale del Nicaragua, la quale aveva invitato «ogni nicaraguense a decidere in coscienza e liberamente» se recarsi o meno a votare; mentre la Commissione Giustizia e pace dell'arcidiocesi di Managua aveva esplicitamente affermato che «non ci sono le condizioni per elezioni democratiche» e dei 9 membri della Conferenza episcopale solo mons. René Sandigo, vescovo di León, si è recato alle urne, mentre diversi preti hanno invitato dal pulpito a disertarle.

Honduras. Il 28 novembre Xiomara Castro, leader di Libertà e rifondazione (Libre), ottenendo il 51% dei voti nelle elezioni – la più alta affluenza alle urne mai registrata –, è divenuta la prima donna e la prima esponente di una formazione di sinistra ad arrivare alla presidenza della Repubblica in Honduras, lasciandosi alle spalle Nasry Asfura e Yani Rosenthal, in lizza per i due partiti tradizionali, il nazionale e il liberale, che hanno ottenuto rispettivamente il 37% e il 10% dei consensi. La fine del bipartitismo è frutto della resistenza popolare (di cui Libre è erede) innescatasi dopo il *golpe* del 2009, che rovesciò l'allora capo di stato, Manuel Zelaya, marito della neoletta, cui erano seguite pochi mesi dopo, nel 2013 e nel 2017, 3 tornate elettorali segnate da brogli, finanziamenti illeciti e repressione.

Alla vigilia del voto, la Confraternita evangelica dell'Honduras, che raccoglie le maggiori denominazioni pentecostali, aveva firmato con Asfura un accordo contro la legalizzazione

dell'aborto e delle unioni omosessuali. La Conferenza episcopale dell'Honduras, che aveva invitato a non eleggere «candidati macchiati dalla corruzione, dalla criminalità organizzata e dal narcotraffico» (allusione al capo dello stato uscente, Juan Hernandez, del Partito nazionale, il cui fratello Antonio è stato condannato all'ergastolo negli Stati Uniti per avervi importato cocaina, ma anche a Rosenthal, reduce da 3 anni di carcere scontati a New York per riciclaggio di denaro sporco), si è complimentata con la neoletta, dichiarando di dividerne le priorità di governo: «L'eliminazione della povertà, la lotta contro l'impunità, la creazione di posti di lavoro, la valorizzazione del sistema sanitario e scolastico».

Lotta al narcotraffico

Un compito immane, perché implica lo smantellamento, secondo il gesuita p. Ismael Moreno, del «patto politico d'impunità» tra «il narcotraffico, l'alto comando delle Forze armate, la Corte suprema di giustizia, il Consiglio honduregno dell'impresa privata».

Cile. Infine il 19 dicembre Gabriel Boric, dell'alleanza di sinistra Approvo dignità (impernata su Fronte ampio e Partito comunista del Cile), ha sconfitto col 56% dei voti José Antonio Kast, membro del Movimento apostolico di Schönstatt e leader del Partito repubblicano, di estrema destra. Fuori dal ballottaggio erano invece rimasti Sebastian Sichel – della formazione del capo dello stato uscente Sebastian Piñera Cile posiamo di più (13%) – e Yasna Provoste – del Nuovo patto sociale, di centrosinistra (12%) –.

La vittoria del trentacinquenne ex leader del movimento studentesco e la rottura dell'alternanza tra la formazione di destra e quella di centrosinistra, che aveva caratterizzato il Cile dalla fine della dittatura del generale Augusto Pinochet (1973-1989), si radicano nella rivolta popolare del 2019 contro il modello neoliberista, sopravvissuto al regime militare e simboleggiato dalla Costituzione del 1980, ora destinata a lasciare il posto a quella in corso di redazione da parte della Convenzione costituente eletta nel 2020.

Di quel conflitto, Boric ha interpretato il desiderio di giustizia sociale (in un paese in cui l'1% più ricco concentra il 26% dei beni, mentre la metà più povera ne detiene solo il 2%) e Kast, fratello minore di Miguel, ministro del Lavoro e della Previdenza sociale durante la dittatura, la domanda di ordine.

Se la Conferenza episcopale del Cile ha invitato a «votare secondo coscienza, considerando i principi cristiani fondamentali per l'ordinamento sociale e politico», più esplicitamente si sono schierati i vescovi conservatori, come mons. Francisco Stegmeier di Villarica e mons. Felipe Bacarreza di Santa Maria de Los Angeles, mentre contro Kast e «l'autoritarismo religioso da lui incarnato» si sono espressi la Chiesa evangelica luterana in Cile e varie comunità e gruppi cattolici di base.

Mauro Castagnaro

Rompere il silenzio

Intervista a suor Josée Ngalula

Suor Josée Ngalula, prima africana nella Commissione teologica internazionale, è una religiosa di Sant'Andrea e docente di Teologia dogmatica in diversi istituti del continente. In questa intervista Ngalula, che si occupa anche della cura pastorale delle vittime di abusi sessuali nella Chiesa cattolica, analizza le cause dell'omertà in tema di violenza sulle donne e le soluzioni che potrebbero essere messe in atto in Africa.

– *La violenza contro le donne non risparmia la Chiesa. Casi di abuso e violenza sessuale sono denunciati all'interno delle congregazioni religiose femminili, così come nei gruppi e nelle*

associazioni, eppure è difficile che le persone parlino. Quali sono le cause di questo silenzio?

«La causa principale è culturale, a tre livelli. In primo luogo, parlare pubblicamente di questioni sessuali è ancora un tabù nella maggior parte degli ambienti africani: denunciare e accusare implica raccontare l'accaduto, e questo blocca la maggior parte delle vittime.

In secondo luogo, in Africa s'insegna a dare la priorità all'onore della comunità, del gruppo: le vittime hanno paura che, parlando, disonorino la Chiesa, la congregazione religiosa. C'è anche chi pensa che la denuncia infanghi l'onore della propria

famiglia biologica. Perché culturalmente lo stupro è assimilato a una specie di adulterio, cioè a un'offesa commessa dalla vittima. Infatti, alle vittime di stupro viene spesso detto: "Sei stata tu a provocare...!". Ci sono anche vittime che non parlano perché hanno paura che la loro congregazione le accusi di danneggiare la sua reputazione.

In terzo luogo, c'è una sorta di convinzione popolare (consapevole o inconsapevole a seconda dell'individuo) che "un capo ha sempre ragione". Quindi, se l'abusatore è un vescovo, un prete, una suora in posizione d'autorità (che compie abusi sulle sue novizie, per esempio), o un'altra



Tanzania.
© erinbetzk

persona posta dalla Chiesa in una posizione d'autorità, le vittime hanno paura d'accusarla. Pensano che saranno ridicolizzate una volta messe a confronto, perché pensano che sarà presa per vera la versione falsa dell'accusato.

La causa secondaria è l'organizzazione stessa della vita religiosa: in diverse congregazioni del continente africano, la questione della verginità fisica è uno dei criteri di valutazione della "vocazione religiosa". Quindi, non appena una vittima denuncia d'essere stata violentata, la prima reazione è quella di pensare alla sua perdita della verginità, e di umiliarla. Lo stesso vale per il rischio di gravidanza. Questa paura di essere espulse dal convento porta molte a tacere e a soffrire in silenzio».

Non banalizzare la violenza

– Quali potrebbero essere le soluzioni per prevenire gli abusi e le violenze contro le donne nelle strutture ecclesiali?

«La prima soluzione è di rendere nota a tutti la posizione ufficiale della Chiesa cattolica sulla questione della violenza contro le donne. La fede cristiana e la dottrina cattolica insegnano che la violenza sessuale è un atto di grande malvagità umana. Dietro la malvagità umana che colpisce il corpo c'è la mancata considerazione della dignità dell'altro come persona. Nella fede cristiana, fare violenza a un essere umano (donna e uomo) è toccare Dio stesso: "L'avete fatto a me" (Mt 25,40).

Per questo occorre che tutti gli ambienti ecclesiali s'impegnino almeno in queste azioni.

1) Smettere di banalizzare la violenza sessuale: anche un solo atto di violenza sessuale distrugge la persona. Mettere in chiaro che per la fede cristiana la violenza sessuale è un peccato gravissimo. Non solo una violazione del sesto comandamento, ma un vero crimine contro l'umanità.

2) Smettere di soffocare le grida delle vittime.

3) Smettere d'incolpare le vittime.

4) Smettere di predicare una com-

preensione del perdono che oscura la dimensione criminale della violenza sessuale e non coinvolge la giustizia.

5) Smettere di proteggere e "scusare" i colpevoli.

6) Liberare la mentalità dalla banalizzazione generale della violenza: una persona che è abituata a umiliare gli altri con insulti, schiaffi e altri colpi è un potenziale "violentatore sessuale".

7) Liberare la mentalità culturale che oggettivizza l'essere umano e la sua sessualità, che considera il prossimo come un "oggetto di consumo" sessuale o un "giocattolo".

8) Lavorare per sradicare la "cultura del silenzio", aumentando il numero di luoghi di ascolto sicuri, dove le persone possono parlare in sicurezza della violenza sessuale senza sentirsi stigmatizzate, giudicate e con la certezza che il colpevole non le punirà.

9) Lottare contro ogni ideologia che gerarchizza le differenze umane: differenze sessuali, generazionali, di status sociale.

10) Affrontare la cultura della sacralità dei ruoli di autorità, cosa che vale sia per i chierici sia per i laici.

La seconda soluzione è quella di creare spazi sicuri in cui le vittime possano parlare, denunciare in tutta sicurezza, con un sostegno psico-sociale e spirituale che cominci col liberarle dalle varie paure culturali e istituzionali che impediscono loro di prendere la parola».

Più che una commissione, occorre educare

– In Francia, la Commissione indipendente sugli abusi sessuali nella Chiesa ha pubblicato il suo rapporto... Anche le Chiese africane dovrebbero istituire tali commissioni per fare progressi?

«La Chiesa in Africa può istituire le commissioni a una condizione: riuscire a lavorare in profondità sulle cause che impediscono alle vittime di parlare e, soprattutto, riuscire a punire i colpevoli, come prevede la legge della Chiesa. Senza sanzioni esemplari ed efficaci, le denunce sono inutili.

A mio modesto parere, la priorità oggi è quella di affrontare la cultura del silenzio, che implica che, nonostante la presenza delle commissioni, le vittime non parlano. Questa cultura del silenzio ha tre aspetti. In primo luogo, c'è il pudore riguardo alle questioni sessuali: le vittime si vergognano di parlarne. E se osano farlo, si consiglia loro di tacere. I perpetratori approfittano del fatto che non se ne parlerà per continuare a fare altre vittime.

In secondo luogo, c'è un senso dell'onore troppo forte: il silenzio è mantenuto per preservare l'onore della famiglia, della Chiesa, o anche il proprio (per non essere stigmatizzati come "sporchi", "impuri", "devianti" ecc.). Infine, il silenzio per paura di essere puniti o ridicolizzati dal colpevole. Questa "cultura del silenzio" permette agli autori delle violenze sessuali di tenere le vittime sotto il proprio controllo. Sono quasi certi che non saranno mai denunciati, quindi possono continuare a farlo.

Allo stesso modo, è necessario aiutare le vittime e qualsiasi donna che abbia assimilato un'antropologia che cosifica la donna, a liberarsene. Infatti, una persona convinta d'essere un "oggetto", una "cosa", non saprà che cosa denunciare, convinta che ciò che le è successo sia normale.

È necessaria una grande catechesi sulla dignità umana, per sradicare dalla loro testa la mentalità popolare che presenta la donna come inferiore all'uomo, subalterna, un "oggetto", un "giocattolo" in balia delle sue passioni; da qui nasce lo "ius primae noctis" in certe forme istituzionali. È fondamentale aiutare le vittime a non banalizzare la violenza».

a cura di
Lucie Sarr*

* Lucie Sarr è giornalista e coordinatrice della sezione Africa del quotidiano francese *La Croix*. L'intervista, che qui pubblichiamo in una nostra traduzione dal francese con il consenso dell'autrice e della testata, è apparsa su *La Croix* il 26.11.2021, con il titolo «La culture du silence dans l'Église permet aux auteurs de violences sexuelles de maintenir leurs victimes sous domination».

Un paese per tutti

Il 2021 è stato un anno ancora problematico per i cristiani del Pakistan. Forse meno di altri per quanto riguarda il rischio di attacchi da parte dei movimenti islamisti, diminuiti sia grazie alle minacce d'intervento delle forze armate a tutela della stabilità del paese sia per la pandemia che ha ulteriormente messo in luce le profonde fratture sociali. Gli estremisti hanno comunque rinnovato minacce e pressioni verso le minoranze non musulmane, accusate di fare il gioco di forze esterne al paese, oltre che di minarne l'omogeneità religiosa.

Tuttavia non si sono affatto fermate quelle vessazioni che nella quotidianità pesano sulle minoranze religiose (il 3% su una popolazione di 220 milioni) e che contribuiscono non soltanto a rendere circa 4 milioni di cristiani una minoranza complessivamente più povera e arretrata, costretta ad attività umili quando non umilianti, ma anche a mantenerla nell'incertezza e nel rischio: dal rapimento di donne spesso minorenni per convertirle e costringerle a sposarsi (una media di 2 casi al giorno secondo l'organizzazione Open Doors), alla discriminazione sui luoghi di lavoro, a minacce e aggressioni in nome della fede o, più spesso – come nel caso delle accuse di blasfemia –, di interessi economici o di faide.

Vista la situazione che appare senza speranza per le minoranze religiose che vivono nel secondo paese musulmano al mondo per popolazione, si deve forse parlare del Pakistan come di uno «stato fallito» a quasi 75 anni dalla sua nascita traumatica, cioè dopo la fine dell'Impero britannico delle Indie e la contemporanea formazione di una patria separata, il paese dei puri (*Pak-i-stan*) per i musul-

mani che temevano discriminazione e sottomissione in un'India in maggioranza indù?

«Tutte le sofferenze di cui sono vittime le minoranze mi hanno fatto riflettere molto – e con me tanti altri – sulle origini stesse del Pakistan, voluto non da estremisti e non come paese confessionale, ma da un leader come Muhammad Ali Jinnah e da altre personalità di fede diversa che chiedevano che al controllo degli inglesi sulle minoranze non si sostituisse quello degli indù nell'India indipendente. Per questo i leader musulmani appoggiarono solo in parte il progetto del Pakistan, mentre i cristiani lo sostennero in maggioranza. Per essere chiari, alla nascita del Pakistan le minoranze erano quasi il 28% della popolazione, ma purtroppo oggi sono una percentuale molto inferiore. Jinnah aveva escluso dalla Costituzione clausole sull'identità religiosa, che poi sono state introdotte. La situazione attuale è dunque frutto di un'identità islamica ricostruita in base a interessi di potere ed estremismo, oppressiva verso le minoranze».

Il documento *Unità nella diversità*

Questa puntualizzazione arriva da Paul Bhatti, cattolico come il fratello, Shahbaz Bhatti, ministro per le Minoranze assassinato da un estremista islamico il 2 marzo 2011 per il suo costante impegno nella difesa della convivenza tra le fedi e dei diritti delle minoranze e, da ultimo, per il suo tentativo di ricondurre la legge contro la blasfemia entro i suoi confini *naturali* di strumento di tutela della dignità della religione islamica e non di persecuzione verso i non musulmani.

A sua volta Paul Bhatti, già ministro per l'Armonia religiosa dopo l'uccisione del fratello, continua a perseguire gli stessi obiettivi come leader della All Pakistan Minorities Alliance, iniziativa che cerca di portare sul piano politico il dibattito sull'identità nazionale e sul pluralismo.

Per questo l'Alleanza si è fatta promotrice di un evento che il 3 dicembre scorso, con il tema di «Unità nella diversità», ha riunito nella città di Rawalpindi esponenti religiosi, della società civile e dignitari stranieri.

A sintesi degli interventi e del dibattito è stato elaborato un documento in cui si sottolinea come le «discriminazioni sociali, l'ingiustizia e le azioni contro la pace promuovono atteggiamenti negativi e forme d'odio e di pregiudizio»; s'individua nell'educazione «la sola chiave per aprire menti e cuori per percorrere una via retta per i nostri giudizi e individuare obblighi da realizzare in questo paese dove conta il gioco dei numeri, la distinzione tra maggioranza e minoranza».

«Per noi il modello di paese resta quello delle origini, un paese che accoglie e tutela le minoranze – puntualizza Bhatti –. Vedere che il Pakistan arretra in questo modo dai suoi principi e dalle sue potenzialità ci rende ancora più chiara la necessità di creare unità tra maggioranza e minoranza perché il 3% della popolazione che include tutte le minoranze religiose non può essere visto come un pericolo dal 97%, perché povertà e ingiustizia non possono essere risolte tramite conflitti ma solo da un'unità di intenti e di valori».

«Lo scorso Natale ci è sembrato di vedere qualche segnale in più di speranza. Gli eventi natalizi hanno coinvolto le massime cariche dello stato, leader musulmani non hanno mancato di rilevare la positività del Natale. Segnali che c'è un Pakistan che cambia nella direzione indicata dai valori comuni verso un'unità più armonica, progressista e tollerante. Un incoraggiamento per me e per il nostro movimento. Nei prossimi mesi avremo incontri con vescovi anglicani e con altri esponenti religiosi per puntare ad azioni comuni. Ad esempio, proponendo interventi sul *curriculum* scolastico perché sia rivisto e perché da esso siano espunti i contenuti contrari alla convivenza delle fedi e all'unità della nazione».

Stefano Vecchia

DICEMBRE 2021

Papa in Grecia – Richiesta di perdono. Il 4 dicembre, durante la visita a Cipro e in Grecia (cf. *Regno-doc.* 1,2022,5ss), papa Francesco incontra l'arcivescovo ortodosso di Atene Ieronymos. Questi nel suo indirizzo di saluto fa presente al papa che i cattolici non espressero sostegno ai patrioti greci durante la guerra d'indipendenza greca 200 anni fa. Il papa nel suo discorso afferma che «la storia ha il suo peso e oggi qui sento il bisogno di rinnovare la richiesta di perdono a Dio e ai fratelli per gli errori commessi da tanti cattolici».

Dialogo battisti-cattolici. Dal 6 al 10 dicembre si tiene la IV sessione della III fase delle conversazioni teologiche tra l'Alleanza battista mondiale e il Pontificio consiglio per la promozione dell'unità dei cristiani, dedicata a individuare le forme di testimonianza comune tra battisti e cattolici. Il gruppo è arrivato a un consenso sul rapporto finale, che si prevede sarà ultimato nell'incontro del 2022 a Roma.

Sacra diocesi ortodossa d'Italia – Istituto teologico. L'8 dicembre viene inaugurato a Bologna il nuovo Istituto teologico di Santa Eufemia di Calcedonia, eretto dalla Sacra diocesi ortodossa d'Italia, afferente al Patriarcato Ecumenico di Costantinopoli, per formare ministri del culto e insegnanti di religione cristiani ortodossi. In base all'Intesa firmata con lo stato italiano nel 2012, infatti, i cristiani ortodossi che frequentano le scuole pubbliche possono non avvalersi dell'insegnamento della religione cattolica e, qualora vi siano le condizioni, usufruire dell'insegnamento religioso ortodosso (art. 7). In attesa dell'accreditamento, il neonato Istituto ha già una trentina di iscritti, conta 10 corsi sulle materie base della teologia e offre l'insegnamento – a distanza – in lingua italiana (mentre prima i ministri del culto italiani si dovevano formare all'estero). Il rettore è il protopresbitero p. Sergio Mainoldi.

Terra santa – Capi delle Chiese. I patriarchi e i capi delle Chiese di Gerusalemme il 14 dicembre diffondono una *Dichiarazione sull'attuale minaccia alla presenza cristiana in Terra santa*, richiamando l'attenzione delle autorità sul fatto che in Terra santa i cristiani siano diventati bersaglio di frange e gruppi radicali. I 13 firmatari riconoscono l'impegno del governo israeliano a sostenere una casa sicura e protetta per i cristiani in Terra santa, ma «questo impegno nazionale viene tradito dall'incapacità di politici, funzionari e forze dell'ordine locali di frenare le attività dei gruppi radicali».

Gruppo Conversazioni di Malines – Ministeri anglicani. In occasione del centenario delle Conversazioni di Malines (1921-2021), il Gruppo Conversazioni di Malines presenta il suo nuovo documento *Sorores in spe. Sorelle nella speranza della risurrezione. Una nuova risposta alla condanna degli ordini anglicani (1896)* a Roma il 15 dicembre. Il gruppo di teologi cattolici e anglicani sostiene che ci sono prove sia storiche sia teologiche molto forti per rivedere il giudizio negativo sulle ordinazioni anglicane espresso nella lettera apostolica *Apostolicae curae* (1896) di papa Leone XIII.

Incontro tra Francesco e Cirillo – Hilarion dal papa.

Proseguono i contatti per preparare un secondo incontro tra papa Francesco e il patriarca di Mosca Cirillo, dopo quello all'aeroporto dell'Avana nel 2016. Il 22 il papa riceve in udienza il metropolita Hilarion, responsabile per le relazioni ecclesiastiche esterne del Patriarcato di Mosca, che lo stesso giorno riferisce all'agenzia TASS che «anche il patriarca Cirillo vorrebbe incontrare papa Francesco». Il metropolita conferma che l'incontro è previsto per il 2022.

Chiesa anglicana – Morte di Desmond Tutu. Il 26 dicembre si spegne Desmond Tutu, personaggio di primo piano nella lotta contro l'*apartheid* in Sudafrica insieme a Nelson Mandela. Primo arcivescovo nero di Città del Capo, aveva ricevuto il premio Nobel per la pace nel 1984. Dopo aver lavorato presso il Consiglio ecumenico delle Chiese come vicepresidente del Fondo per l'educazione teologica dal 1972 al 1975, in qualità di presidente del Consiglio delle Chiese del Sudafrica dal 1978 aveva portato l'istituzione a schierarsi per la causa antirazzista, sempre da posizioni pacifiste. Dopo la fine dell'*apartheid* aveva presieduto la Commissione Verità e riconciliazione.

Taizé – Incontro invernale. Il 44° raduno internazionale dei giovani organizzato dalla comunità ecumenica di Taizé, che avrebbe dovuto svolgersi a Torino, viene rinviato per la seconda volta nella forma consueta (dal 7 al 10 luglio, sempre a Torino), ma si tiene comunque dal 28 al 31 dicembre in modalità *on-line*. La lettera del superiore di Taizé frère Alois ai giovani, pubblicata il 25 dicembre, s'intitola *Diventare artigiani di unità*, e propone 6 piste d'azione: gioia nel ricevere, privilegiare il dialogo, fraternità con tutti, solidarietà con tutta la creazione, passione per l'unità dei cristiani, lasciare che Dio unifichi i nostri cuori. Il papa invia un messaggio in cui incoraggia i giovani a proseguire nel loro «pellegrinaggio di fiducia». Il 28 novembre papa Francesco aveva ricevuto per la prima volta frère Alois e aveva fortemente incoraggiato la comunità a continuare sul cammino in cui si è impegnata.

Ortodossia – Esarcato russo in Africa. Nel contesto del conflitto interno alle Chiese ortodosse, sorto dopo la concessione dell'autocefalia (indipendenza canonica) alla Chiesa ortodossa d'Ucraina (OCU) da parte del Patriarcato Ecumenico di Costantinopoli (2019), la Chiesa ortodossa russa apre un confronto diretto con il Patriarcato di Alessandria, la cui giurisdizione si estende a tutta l'Africa, e che è tra le Chiese ortodosse che hanno riconosciuto la nuova Chiesa (insieme a quella greca e a quella di Cipro). Il Santo Sinodo di Mosca infatti il 29 dicembre decide di creare sotto la propria giurisdizione due diocesi e un esarcato in Africa, includendo anche 102 chierici del Patriarcato di Alessandria di 8 paesi africani, per venire incontro alla richiesta di una parte del clero di questo Patriarcato, che non si sente più in comunione con la propria Chiesa da quando questa ha riconosciuto la «scismatica» OCU.

Daniela Sala

DICEMBRE 2021

Cipro e Grecia. Dal 2 al 6 dicembre il papa visita Cipro e Grecia, con tappa finale nell'isola di Lesbo, nel campo dei richiedenti asilo dov'era già stato nel 2016. Allora aveva portato con sé a Roma, sull'aereo papale, una dozzina di migranti; stavolta durante la visita a Cipro viene annunciato il trasferimento a Roma, in più date successive alla visita, di una cinquantina di richiedenti asilo tra quelli incontrati. Migrazioni, ecumenismo e pace in Medio Oriente sono i temi al centro della predicazione papale nei cinque giorni di questo 35° viaggio fuori d'Italia. Cf. *Regno-doc.* 1,2022,5s.

Aupetit. Il 2 dicembre il papa accetta le dimissioni dell'arcivescovo di Parigi, Michel Aupetit, date a seguito di pressioni da parte del clero e di voci raccolte dai *media* su irregolarità amministrative e relazioni con donne. Aupetit ammette di aver «gestito male» il rapporto con una donna «che si è fatta avanti più volte» e nega le altre accuse. Francesco, tornando a Roma da Atene il 6 dicembre, afferma che «i peccati della carne non sono i più gravi» e ammette d'aver accettato le dimissioni dell'arcivescovo «non sull'altare della verità ma sull'altare dell'ipocrisia».

Delitti riservati. Il 7 dicembre viene promulgata una nuova versione delle *Norme sui delitti riservati alla Congregazione per la dottrina della fede*, che aggiorna il testo di Giovanni Paolo II del 2002, già emendato nel 2010 da Benedetto XVI. I delitti rimangono gli stessi. I cambiamenti – chiarisce una nota di *Vatican news* – «riguardano per lo più aspetti di procedura, mirano a facilitare il corretto svolgimento dell'azione penale, armonizzano le vecchie norme con il Libro VI del *Codice di diritto canonico* promulgato nel maggio 2021».

Rito per il ministero dei catechisti. Il 13 dicembre la Congregazione per il culto divino e la disciplina dei sacramenti pubblica il rito liturgico per il conferimento del ministero di catechista, istituito il 10 maggio. «La presente *Editio typica* può essere ampiamente adattata da parte delle conferenze episcopali che hanno il compito di chiarire il profilo e il ruolo dei catechisti, di offrire loro percorsi formativi adeguati, di formare le comunità perché ne comprendano il servizio», afferma una lettera della Congregazione inviata lo stesso giorno ai presidenti delle conferenze episcopali.

Risposte su *Traditionis custodes*. Il 18 dicembre vengono pubblicate dalla Congregazione per il culto divino le risposte – approvate dal papa – a undici *dubia*, o quesiti, riguardanti l'applicazione del *motu proprio Traditionis custodes* del luglio 2021 (cf. *Regno-doc.* 15,2021,449s) circa l'uso dei libri liturgici antecedenti alla riforma di Paolo VI. Le risposte – che gli osservatori reputano restrittive – sono accompagnate da una lettera esplicativa del prefetto della Congregazione, l'arcivescovo Arthur Roche, ai presidenti delle conferenze episcopali (cf. anche in *questo numero* a p. 8).

Messaggio per la Giornata della pace. «Negli ultimi anni è sensibilmente diminuito, a livello mondiale, il bilancio per

l'istruzione e l'educazione, considerate spese piuttosto che investimenti. Eppure, esse costituiscono i vettori primari di uno sviluppo umano integrale: rendono la persona più libera e responsabile e sono indispensabili per la difesa e la promozione della pace (...) Le spese militari, invece, sono aumentate, superando il livello registrato al termine della "guerra fredda", e sembrano destinate a crescere in modo esorbitante»: così Francesco nel messaggio per la Giornata della pace 2022 pubblicato il 21 dicembre con il titolo *Dialogo fra generazioni, educazione e lavoro: strumenti per edificare una pace duratura*. Cf. *Regno-doc.* 1,2022,1s.

Santa Sede favorevole ai vaccini. «Il santo padre ha definito la vaccinazione *un atto d'amore*, poiché finalizzata alla protezione delle persone contro il COVID-19. Inoltre, ha recentemente ribadito l'esigenza che la comunità internazionale intensifichi maggiormente gli sforzi di cooperazione, affinché tutti abbiano accesso rapido ai vaccini, non per una questione di convenienza, ma di giustizia»: così un comunicato della Santa Sede del 22 dicembre che ricapitola gli interventi del papa e degli organismi vaticani sulla controversa materia.

Da Turkson a Czerny. Un comunicato del 23 dicembre annuncia un completo cambio della dirigenza del Dicastero per lo sviluppo umano che gli osservatori interpretano come sanzionatorio di deficienze della gestione economica. Ecco il testo integrale: «Nell'agosto 2016 papa Francesco annunciò la creazione del Dicastero per il servizio dello sviluppo umano integrale risultato della fusione di quattro Pontifici consigli pre-esistenti. Il nuovo dicastero iniziò a operare nel gennaio 2017. Alla scadenza dei primi cinque anni di attività con statuti *ad experimentum* e in seguito ai risultati della visita di valutazione realizzata l'estate scorsa, i superiori del Dicastero per il servizio dello sviluppo umano integrale hanno rimesso il loro mandato nelle mani del sommo pontefice. Mentre ringrazia sentitamente il card. Peter K. Appiah Turkson e i suoi collaboratori per il servizio svolto e in attesa della nomina del nuovo direttivo, il santo padre ha affidato *ad interim* la gestione ordinaria del medesimo Dicastero a partire dal 1° gennaio 2022 al card. Michael Czerny si come prefetto e a suor Alessandra Smerilli fma come segretario».

A Fisichella il Giubileo 2025. «Il santo padre Francesco ha affidato al Pontificio consiglio per la promozione della nuova evangelizzazione il coordinamento (...) della preparazione dell'anno santo 2025. In tal senso, nei giorni scorsi il presidente del medesimo Consiglio, s.e. mons. Rino Fisichella, ha incontrato i superiori della Segreteria di Stato, dell'Amministrazione del patrimonio della Sede apostolica e della Segreteria per l'economia»: così un comunicato del 26 dicembre.

Lettera agli sposi. «Vivete intensamente la vostra vocazione (...) Il vostro coniuge ha bisogno del vostro sorriso. I vostri figli hanno bisogno dei vostri sguardi che li incoraggino. I pastori e le altre famiglie hanno bisogno della vostra presenza e della vostra gioia: la gioia che viene dal Signore!»: così Francesco in una *Lettera agli sposi in occasione dell'Anno «famiglia Amoris laetitia»* pubblicata il 26 dicembre. Cf. *Regno-doc.* 1,2022,22s.

Luigi Accattoli



Sinodo e sinodalità

Tempo di conversione, tempo di riforma

Affermare, con papa Francesco, che il cammino della sinodalità è il cammino che Dio si aspetta dalla Chiesa del terzo millennio comporta «una revisione dell'identità, configurazione e missione della Chiesa» che dipende strettamente «dal fatto che abbiamo compreso e vogliamo veramente assumere le implicazioni del modello di Chiesa come popolo di Dio come è stato presentato dalla *Lumen gentium*»: occorre riconoscere «il carattere normativo della categoria “popolo di Dio”». Da questa «nuova ermeneutica» conciliare discende il ripensamento dei modelli decisionali, «in cui l'elaborazione delle decisioni (*decision-making*) sia vincolante per i pastori (*decision-taking*): la sinodalità, sebbene «si inizi nel camminare e nell'ascoltare, e si realizzi nel riunirsi», si completa solo «nel discernere ed elaborare insieme le decisioni». Non è dunque «il popolo di Dio che deve essere integrato nella gerarchia» partecipando alle strutture episcopali, ma è il vescovo che è chiamato «a situarsi e viverci come uno dei fedeli tra il popolo di Dio, ascoltando la voce di tutti i fedeli», raccogliendo ed esprimendo «il *sensus Ecclesiae totius populi* e non solo quello dei suoi pari».

Nel suo discorso ecclesiologicalo più significativo, papa Francesco ha sostenuto che «il cammino della sinodalità è il cammino che Dio si aspetta dalla Chiesa del terzo millennio. Quello che il Signore ci chiede, in un certo senso, è già tutto contenuto nella parola “Sinodo”. Camminare insieme – laici, pastori, vescovo di Roma». ¹ La proposta è *una revisione dell’identità, configurazione e missione della Chiesa*, e non solo di alcuni suoi elementi operativi. Lo ha chiarito alla diocesi di Roma: «Il tema della sinodalità non è il capitolo di un trattato di ecclesiologia (...). La sinodalità esprime la natura della Chiesa, la sua forma, il suo stile e la sua missione. E quindi parliamo di Chiesa sinodale». ²

Possiamo riferirci alla sinodalità come a *un processo di riconfigurazione delle identità, delle relazioni e delle dinamiche comunicative tra i soggetti ecclesiali, e alle sue conseguenze nella concezione, organizzazione e governo delle istituzioni nella Chiesa*. Si tratta di pensare *un nuovo «modo di procedere» ecclesiale*. Tuttavia, la sua progettazione e attuazione dipenderà dal fatto che abbiamo compreso e vogliamo veramente assumere le implicazioni del modello di Chiesa come popolo di Dio come è stato presentato dalla *Lumen gentium*, perché da essa deriva l’ermeneutica per una riforma in chiave sinodale. Francesco inaugura *una nuova fase nella recezione del Concilio, che riconosce il carattere normativo della categoria «popolo di Dio»*.

Questa approfondisce l’intenzione di Paolo VI quando, all’apertura della seconda sessione del Vaticano II, sollecitò la Chiesa a cercare una definizione più completa di sé stessa. ³ Una riforma in chiave sinodale deve comportare la creazione di un nuovo *modello istituzionale* che renda possibile la sinodalità.

Riconoscere il punto di rottura

La situazione attuale e il contesto ecclesiale esigono una rottura nel modello teologico-culturale che ha definito la Chiesa per secoli. Il suo paradigma, caratterizzato dal clericalismo, va superato, poiché comporta relazioni gerarchizzate nell’esercizio del potere e in tutto il funzionamento della vita istituzionale. Questa epoca ecclesiale sembra andare verso «un punto di rottura o una svolta» ⁴ del sistema o addirittura un «possibile fallimento istituzionale». ⁵

Pertanto, non è sufficiente rivedere e rinnovare ciò che esiste, ma si tratta di creare qualcosa di nuovo. Come ha sostenuto Congar, «dobbiamo chiederci se l’*aggiornamento* sarà sufficiente o se è necessario qualcos’altro. La questione si pone nella misura in cui le istituzioni della Chiesa sono state prese da un mondo culturale che non può più inserirsi nel nuovo mondo culturale. I nostri tempi richiedono una revisione delle



forme tradizionali che va al di là dei piani di adattamento o di aggiornamento, ma piuttosto comporta una nuova creazione. Non è sufficiente mantenere ciò che è esistito fino ad ora, adattandolo; è necessario costruire di nuovo». ⁶

Le parole di Congar si inseriscono nella dinamica di una *Ecclesia semper reformanda*. ⁷ Francesco stesso parla di riforma ⁸ come un processo continuo di «conversione ecclesiale» di «tutta la Chiesa». Ecco come l’ha sviluppato nella *Evangelii gaudium*: «Il concilio Vaticano II ha presentato la conversione ecclesiale come l’apertura a una *permanente riforma di sé* per fedeltà a Gesù Cristo». ⁹

Ma lo anche ha detto con chiarezza al V Convegno nazionale della Chiesa italiana (Firenze, 10 novembre 2015): la Chiesa è *semper reformanda*. Ed è una riforma, come descritta nel 2014, di forme di vita che costituiscono tutta una *cultura ecclesiale* e che devono essere superate, come la trascuratezza dei controlli, la perdita della comunione, l’apparenza di abiti e onori, il carrierismo e l’opportunismo, l’appartenenza a circoli chiusi... ¹⁰

Il problema è che queste forme ecclesiali derivano da un modello istituzionale, e non sono atteggiamenti isolati, di singoli. Fanno parte di una cultura ecclesiale clericale che ha finito per diventare un ostacolo all’annuncio del Vangelo, come avvertiva il teologo cileno Ronaldo Muñoz nel 1972. ¹¹ Il superamento di un tale modello istituzionale comporta «la riforma delle relazioni interne e delle istituzioni». ¹²



Non possiamo cadere nel falso antagonismo di opporre la conversione delle mentalità alla riforma delle strutture.¹³ Si tratta fondamentalmente di un problema ecclesologico, perché «siamo ancora lontani dall'aver tratto le conseguenze della riscoperta del fatto che tutta la Chiesa è un solo popolo di Dio, composto dai fedeli con il clero. Abbiamo un'idea implicita che la Chiesa sia fatta di chierici, e che i fedeli siano solo i beneficiari o la clientela. Questa terribile concezione è incorporata in così tante strutture e costumi che sembra essere la cosa più naturale da fare e non può essere cambiata».¹⁴

Una nuova fase: intendere la Chiesa come popolo di Dio

Come sostiene Muñoz, un processo di riforma in chiave sinodale presuppone di rivedere «strutture oligarchiche della Chiesa», «l'autoritarismo», «le legittime richieste di uguaglianza e partecipazione», «la mancanza di abitudine alle opinioni divergenti all'interno della Chiesa e la mancanza di canali organici per la loro comunicazione». In breve, è un problema di concezione teologica e di esercizio quotidiano del potere nella Chiesa.¹⁵ Qualsiasi soluzione possibile deve coinvolgere una nuova ermeneutica del concilio Vaticano II.

L'emergere di questa nuova ermeneutica inizia con il pontificato di Francesco. Nel 2013 si è riferito alla «Chiesa come popolo di Dio, pastori e popolo insieme.

La Chiesa è la totalità del popolo di Dio»,¹⁶ e nella *Evangelii gaudium* ha spiegato che, secondo «questo modo d'intendere la Chiesa» il «soggetto dell'evangelizzazione è ben più di una istituzione organica e gerarchica, poiché anzitutto è un popolo in cammino verso Dio» e «trascende sempre ogni pur necessaria espressione istituzionale».¹⁷

Così, «essere Chiesa significa essere popolo di Dio».¹⁸ La realizzazione di questo modello presuppone una *risignificazione* delle identità ecclesiali e delle modalità di partecipazione alla missione della Chiesa e, di conseguenza, una nuova ermeneutica ecclesologica basata sullo specifico ordine di sequenza proposto dalla *Lumen gentium* – prima il popolo di Dio (tutti), poi i vescovi (alcuni) e infine il vescovo di Roma (uno) – che supera la visione esistente di tre soggetti ecclesiali distinti e separati (papa, vescovi e popolo di Dio).

L'intenzione dei padri conciliari era di integrare i vescovi e il papa nella totalità del popolo di Dio, prima di tutto come fedeli o *christifideles* qualificati da un'*ecclesialità* in chiave sinodale.¹⁹ In questo modo, come si espresse monsignor Joseph De Smedt, è possibile «non cadere in forme di gerarchismo, clericalismo ed episcopopatria o papopatria [perché] quello che viene prima è il popolo di Dio».²⁰

Questo significava rompere con il modello piramidale che privilegia le parti prima del tutto, concependo la gerarchia come un soggetto distinto e separato dal resto del popolo di Dio.²¹ La *mens* dei testi conciliari si ispira a questa ermeneutica del tutto che incorpora e qualifica tutti i soggetti ecclesiali all'interno di questa totalità di fedeli, in modo tale che la loro continua e reciproca interazione li costituisce come popolo di Dio – compreso il collegio dei vescovi e il successore di Pietro. Così, il popolo di Dio è l'unico soggetto attivo e fondamentale di tutta l'azione e la missione della Chiesa.

Questa nuova fase della recezione del Concilio emerge dall'architettura proposta nella *Lumen gentium*:²² la Chiesa, popolo di Dio, che rappresenta la totalità dei fedeli²³ e i cui membri sono definiti dalla logica della *necessaria reciprocità* delle rispettive identità, così come dalla *corresponsabilità essenziale* per il compimento della missione. L'orizzonte è aperto per una nuova riconfigurazione delle identità e delle relazioni tra i diversi soggetti ecclesiali in modo *organico* come un «noi ecclesiale», così denominato dalla teologa Serena Noceti.

Si apre la possibilità concreta di realizzare questa visione quando Francesco chiama a costruire una Chiesa in chiave sinodale, perché la sinodalità è il principio operativo e organico che permette sia di ricomprendere l'ecclesiologia come *ecclesiogenesi*, cercando la trasformazione integrale di tutta la Chiesa, sia di riconfigurare le relazioni e le dinamiche comunicative che si vivono nelle istituzioni ecclesiali.



La sinodalità non è solo una dimensione costitutiva, ma anche costituente, poiché presuppone un immenso movimento ecclesiale che trova il suo fondamento nell'impegno di una corresponsabilità essenziale – e non ausiliaria – propria del modello di Chiesa come popolo di Dio,²⁴ secondo cui «i pastori e gli altri fedeli [sono] legati tra di loro da una *comunità di rapporto*».²⁵ In una Chiesa popolo di Dio, il «sacerdozio comune dei fedeli e il sacerdozio ministeriale o gerarchico» sono «ordinati l'uno all'altro», ciascuno chiamato «alla santità» e a vivere come una «totalità».²⁶

Una recezione problematica e incompiuta

Il testo e lo spirito del concilio Vaticano II hanno voluto recuperare il significato della Chiesa locale e la sua relazione con la cattolicità di tutta la Chiesa. Tuttavia, la recezione di questa ecclesiologia è stata problematica e incompiuta, così che una riforma sinodale non poteva essere compresa né tanto meno realizzata.

La *Lumen gentium* riconosce che è «in esse [le Chiese particolari] e a partire da esse che esiste la Chiesa cattolica una e unica» e afferma che «questa varietà di Chiese locali tendenti all'unità dimostra con maggiore evidenza la cattolicità della Chiesa indivisa».²⁷ Questa cattolicità implica la pienezza che si realizza nelle Chiese locali e nella loro reciproca comunione, presieduta dalla Chiesa di Roma e dal suo vescovo, il papa. Senza questo punto di partenza ecclesiologicalo, la concezione e l'esercizio del primo livello della sinodalità è impensabile.

Gérard Philips, il principale redattore della *Lumen gentium*, aveva previsto la centralità di questa ecclesiologia,²⁸ e le molte ripercussioni teologiche ed ecclesiali che avrebbe avuto, perché anche se una Chiesa locale non è la Chiesa intera, è una Chiesa *completa*.²⁹ Hervé Legrand lo afferma sottolineando che è questo «l'aspetto più nuovo del Vaticano II», perché «oltre all'affermazione che la cattolicità di tutta la Chiesa si nutre della ricchezza delle varie Chiese locali, il Vaticano II affermerà la cattolicità stessa della Chiesa diocesana».³⁰

Tuttavia, dagli anni Ottanta si è favorito il centralismo nella gestione del governo e nello sviluppo della dottrina. I cambiamenti nell'orientamento ecclesiologicalo furono promossi attraverso nuovi documenti del magistero, come la costituzione apostolica *Pastor bonus* e il motu proprio *Apostolos suos*. Con la prima, fu dato un maggior potere al primato, la curia cominciò a produrre la propria teologia e l'autorità delle conferenze episcopali fu relativizzata. Con il secondo, la funzione di insegnamento dei vescovi venne radicata nell'interpretazione ufficiale del magistero universale data dalla Santa Sede.³¹

E possiamo aggiungere l'*Istruzione sui sinodi diocesani*, che assesta un duro colpo all'ecclesiologia delle Chiese locali vietando ai sinodi diocesani di offrire dichiara-

zioni su qualsiasi argomento «discordanti dalla perenne dottrina della Chiesa o dal magistero pontificio».³²

A partire dal modello di *comunione gerarchica* si è voluto riconfigurare l'identità e i modi di relazionarsi propri dei soggetti ecclesiali. Su questa linea la nozione di corresponsabilità è stata assunta sulla base di relazioni *ausiliarie* e *verticali*, che hanno ridefinito l'interazione dei laici, del presbitero e della vita religiosa tra di loro, e di esse con l'episcopato.

Nel 1992, con la pubblicazione della *Communio notio*,³³ si afferma addirittura che la Chiesa universale è una realtà ontologica e preesistente, allontanandosi dallo spirito e dal testo del Concilio, universalizzando l'identità della vita ecclesiale e rafforzando l'omogeneità istituzionale secondo lo schema teologico-culturale romano. Si stava perdendo l'ecclesiologia di comunione tra le Chiese locali e, di conseguenza, si stava corroborando il centralismo della curia romana. Si privilegiò la *communio hierarchica* e si relativizzò il significato di *communio Ecclesiarum*.

Chiesa di Chiese

Se vogliamo sviluppare oggi un'ecclesiologia in chiave sinodale, è necessario riprendere la recezione dell'ecclesiologia delle Chiese locali, per la quale la cattolicità si realizza nel modello di una *Chiesa di Chiese*, perché «la dimensione sinodale della Chiesa implica la comunione nella Tradizione viva della fede delle diverse Chiese locali tra loro e con la Chiesa di Roma».³⁴ È in questa prospettiva che la Commissione teologica internazionale dichiara che «il primo livello di esercizio della sinodalità si attua nella Chiesa particolare», dato che «i legami di storia, linguaggio e cultura, che in essa plasmano la comunicazione interpersonale e le sue espressioni simboliche, ne delineano il volto peculiare, favoriscono nella sua vita concreta l'esercizio di uno stile sinodale».³⁵

Riconoscendo la centralità del capitolo II della *Lumen gentium*, si apre un'altra porta che ci permette di vedere l'orizzonte socio-culturale locale come il luogo per realizzare una riconfigurazione più completa della Chiesa, perché il «popolo di Dio si incarna nei popoli della terra, ciascuno dei quali ha la propria cultura».³⁶ Siamo parlando del cammino che ogni Chiesa locale dovrà seguire per vivere interiormente un profondo processo di *ecclesiogenesi*, capace di generare un modo di essere e agire come Chiesa, e uno stile di vita cristiana con sapore e carattere propri.

Il recupero dell'ecclesiologia del popolo di Dio permette così di avvicinarsi alla prassi ecclesiale del primo millennio in cui «le Chiese locali sono soggetti comunitari che realizzano in modo originale l'unico popolo di Dio nei differenti contesti culturali e sociali e condividono i loro doni in un interscambio reciproco per promuovere «vincoli di intima comunione»».³⁷

Pertanto, definire il popolo di Dio come la totalità dei fedeli non significa che esso possa esistere in modo astratto o universalizzabile, ma ricollocarlo orizzontalmente nella sua dimensione socio-culturale, cioè al primo livello dell'esercizio della sinodalità, nella diocesi. Cioè, in ogni *portio populi Dei*. Quindi la Chiesa è una *Chiesa di Chiese* che si definisce e si sviluppa alla luce del primo livello di sinodalità.

Per tutte queste ragioni, la sinodalità costituisce la via più appropriata per la genesi di processi di identità e di riconfigurazione teologico-culturale dell'istituzione ecclesiastica, sotto il modello di una *Chiesa di Chiese* presieduta dal vescovo di Roma e in comunione reciproca.³⁸ È il modo stesso in cui la Chiesa si fa e procede in ogni luogo e si riconfigura in ogni epoca, secondo i segni dei tempi.

Costruire il consenso

La recezione di questa ecclesiologia delle Chiese locali significherà rinnovare la vita ecclesiale attraverso un *nuovo modo di procedere* ecclesiale che si ispiri in quella prassi di raccolta di orientamenti e discernimento, e in quella costruzione del consenso riassunta nell'antico principio canonistico medievale che afferma: «Ciò che riguarda tutti deve essere trattato e approvato da tutti». La regola d'oro del vescovo san Cipriano offre il quadro interpretativo più appropriato per pensare alle sfide ecclesiali di oggi: «*Nihil sine consilio vestro et sine consensu plebis, mea privatim, sententia gerere*».³⁹

Per il vescovo di Cartagine, ricevere consigli e indicazioni dal presbiterio e *costruire il consenso* con il popolo furono esperienze fondamentali durante tutto il suo esercizio episcopale per mantenere la comunione nella Chiesa. Perciò Cipriano ideò metodi basati sul dialogo e sul discernimento comune, che permettevano la partecipazione di tutti, non solo dei presbiteri, alla deliberazione e al processo decisionale. Il primo millennio offre esempi di una *forma Ecclesiae* in cui l'uso del potere era inteso come responsabilità condivisa. Una *cultura del consenso* ridefinisce l'esercizio del potere alla luce dei processi di ascolto, discernimento, elaborazione e decisione, permeando così la Chiesa nelle sue relazioni, le dinamiche comunicative e il funzionamento e governo delle istituzioni.

L'ascolto come dinamica generativa

Per Francesco «una Chiesa sinodale è una Chiesa dell'ascolto. (...) È un ascolto *reciproco* in cui ciascuno ha qualcosa da imparare (...). È ascolto di Dio, fino a sentire con lui il grido del popolo; ascolto del popolo, fino a respirarvi la volontà a cui Dio ci chiama».⁴⁰ L'esercizio dell'ascolto è indispensabile in un'ecclesiologia sinodale perché parte dall'assenso all'identità dei soggetti ecclesiali – laici, sacerdoti, religiosi, ve-

scovi, papa – fondata su *relazioni orizzontali* – di necessaria reciprocità e completamento – che hanno la loro ragione d'essere nella radicalità della dignità battesimale e nella partecipazione al sacerdozio comune di tutti i fedeli.⁴¹

La Chiesa nel suo insieme si qualifica attraverso processi di ascolto, in cui ogni soggetto ecclesiale apporta qualcosa che completa l'identità e la missione dell'altro,⁴² e lo fa a partire da ciò che gli è più proprio.⁴³ Questo orizzonte ci chiama a passare dal modello delle relazioni diseguali, per superiorità e subordinazione, alla logica della «comunità di rapporto» e della complementarità,⁴⁴ perché, come dice il teologo canadese Gilles Routhier, «la sinodalità soprattutto permette a tutti di partecipare, secondo il loro rango, a un lavoro comune. Questo concetto assicura dunque una partecipazione ordinata e *organica*, tenendo conto della diversità dei ruoli».⁴⁵

Possiamo dire che essere ascoltati è un diritto di tutti, ma ricevere consigli basati sull'ascolto è un dovere proprio di chi esercita l'autorità, perché «tutti i fedeli sono abilitati e chiamati affinché ciascuno metta al servizio degli altri i rispettivi doni ricevuti dallo Spirito Santo».⁴⁶

L'ascolto come dinamica trasformativa

Le implicazioni di questa visione sono importanti. La prima riguarda il rinnovamento dell'identità e della missione del ministero gerarchico, «collocando la loro ragion d'essere e il loro esercizio nel popolo di Dio, comprendendo le identità ministeriali dei fedeli nell'orizzonte del “noi ecclesiale”. Questo assegna al ministero gerarchico un carattere di servizio storico-temporale (transeunte), piuttosto che ontologico, e neppure escatologico o autoreferenziale».⁴⁷ Mons. De Smedt dopo il Concilio disse che «il corpo docente [i vescovi] non si basa esclusivamente sull'azione dello Spirito Santo sui vescovi; deve anche ascoltare l'azione dello stesso Spirito sul popolo di Dio».⁴⁸

Discernere insieme

Questo implica che i vescovi devono anche essere insieme a tutti per discernere ed elaborare decisioni pastorali. Ciò significa, seguendo il testo di *Lumen gentium* n. 12, ripreso in *Episcopalis communio*, che la totalità dei fedeli, «“dai vescovi fino agli ultimi fedeli laici”, mostra l'universale suo consenso in cose di fede e di morale».⁴⁹ In gioco non è il sentire del singolo vescovo, ma il sentire di tutta la Chiesa, o meglio il *sensus Ecclesiae totius populi*. In questo modo, si devono favorire mediazioni istituzionali che rendano possibile non solo l'accettazione e il discernimento dell'ascolto, ma anche che i risultati ottenuti siano vincolanti per i processi di cambiamento necessari al rinnovamento dell'istituzione ecclesiastica.



Se il modo di procedere di una Chiesa sinodale «ha non solo il suo punto di partenza, ma anche il suo punto di arrivo nel popolo di Dio»,⁵⁰ e se «la sinodalità è una dimensione costitutiva della Chiesa che, attraverso di essa, si manifesta e *si configura come popolo di Dio*»,⁵¹ allora l'ascolto è parte di un processo più ampio in cui «tutta la comunità, nella libera e ricca diversità dei suoi membri, è chiamata insieme a pregare, ascoltare, analizzare, dialogare e consigliare *affinché le decisioni pastorali siano prese* in conformità con la volontà di Dio». ⁵² Da questa serie di relazioni si genera un'atmosfera favorevole alla raccolta di consigli e indicazioni e alla *costruzione del consenso*, che si tradurrà poi in *decisioni*. È importante tener conto di tutte le *dinamiche comunicative* coinvolte in una Chiesa sinodale: «pregare, ascoltare, analizzare, dialogare, discernere e consigliare», perché lo scopo di intraprendere questo *cammino sinodale* non è semplicemente quello di incontrarsi e conoscersi meglio, ma di lavorare *insieme* per poter «prendere le decisioni pastorali». ⁵³

Riformare i processi decisionali

È fondamentale ripensare i modelli decisionali, poiché sono in gioco la teologia e la pratica della *potestas* nella Chiesa. Forse si tratta di articolare un modello in cui l'elaborazione delle decisioni (*decision-making*) sia vincolante per i pastori (*decision-taking*). Qualsiasi modello deve tener conto che «la dimensione sinodale della Chiesa si deve esprimere attraverso la messa in atto e il governo di processi di partecipazione e di discernimento capaci di manifestare il dinamismo di comunione che ispira tutte le decisioni ecclesiali». ⁵⁴ Ciò comporterà un approfondimento della teologia della fonte e dell'esercizio della *potestas* nella Chiesa e della sua relazione con il governo o *governance*. ⁵⁵

Nel 2007 l'episcopato latinoamericano ha affrontato questa preoccupazione nella Conferenza di Aparecida e ha proposto che «i laici partecipino al discernimento, alla decisione, alla pianificazione e all'esecuzione» di tutta la vita ecclesiale. ⁵⁶ Questo desiderio non si è ancora realizzato completamente. Soprattutto riguardo alla partecipazione effettiva delle donne. In relazione a questa sfida, papa Francesco ha sostenuto nel suo videomessaggio del 10 ottobre 2020 ⁵⁷ che le donne devono essere coinvolte nella Chiesa nelle posizioni e nei ruoli in cui vengono prese le decisioni e non solo dove vengono attuate. Per questo, sarà necessario insistere per creare nuovi modi di procedere ecclesiali e strutture di *potere decisionale condiviso*. ⁵⁸

Si tratta di raggiungere un modo di procedere che realizzi il collegamento e la rappresentatività di tutti/e e tra tutti/e sulla base di una *nuova cultura ecclesiale del consenso*, senza minare l'autorità del ministero gerarchico, ma piuttosto collegandolo nel processo di elaborazione in modo che la decisione assuma o confermi



(ratifichi) ciò che è stato preparato e approvato dopo il discernimento e il consenso tra tutti i fedeli. ⁵⁹ Si può dire che, sebbene la sinodalità si inizi nel camminare e nell'ascoltare, e si realizzi nel riunirsi, essa *si completa solo nel discernere ed elaborare insieme le decisioni*.

San Cipriano proponeva la via dei «consigli collaborativi di vescovi, sacerdoti, diaconi, confessori e anche (...) un numero consistente di laici (...) perché non si può stabilire nessun decreto che non sia ratificato / confermato dal consenso della pluralità». ⁶⁰ Se tutti i fedeli partecipano all'elaborazione delle decisioni, allora la decisione sarà espressione del *consilium* che la comunità apporta secondo il principio della corresponsabilità essenziale e pastorale, e che il vescovo accoglie e conferma come un *con-convocato*, anche lui, chiamato a fare e vivere *Ecclesia*. ⁶¹ Se non riusciamo a creare un modello *istituzionale* di discernimento comunitario e consenso ecclesiale, non supereremo «la insufficiente considerazione del *sensus fidelium*, la concentrazione del potere, l'esercizio isolato dell'autorità, lo stile di governo centralizzato e discrezionale, e la opacità delle procedure normative». ⁶²

Verso una sinodalizzazione di tutta la Chiesa

Parlare di sinodalità ci invita a riconoscere che il carattere vincolante del *sensus fidei* e del *consensus omnium fidelium* è trasversale a tutta l'istituzione: non è il popolo di Dio che deve essere integrato nella gerar-



© Patriarcato di Lisbona, Sinodo 2016

chia partecipando alle strutture episcopali – sinodi o conferenze episcopali –, ma la gerarchia che è chiamata a situarsi e viverci come uno dei fedeli tra il popolo di Dio, ascoltando la voce di tutti i fedeli,⁶³ perché il vescovo deve raccogliere ed esprimere il *sensus Ecclesiae totius populi*, e non solo quello dei suoi pari, come responsabile della comunione. La sinodalità, pertanto, non può essere limitata a una semplice estensione dell'esercizio della collegialità.

Essa presuppone che l'esercizio della corresponsabilità di tutti i fedeli sia essenziale e vincolante, al fine di realizzare un modello di istituzionalità ecclesiastica che funzioni organicamente attraverso la costruzione del consenso. Il Concilio è stato chiaro nel riconoscere che «quanto fu detto del popolo di Dio sia ugualmente diretto ai laici, ai religiosi e al clero».⁶⁴

Una recezione più chiara di tale passo potrebbe permetterci di andare verso processi di *sinodalizzazione* basati sul discernimento comunitario e su una cultura ecclesiale del consenso, che riconoscano e incorporino l'identità e la missione dei laici come soggetti pieni nella Chiesa, alla luce della radicalità del battesimo, che conferisce non solo doveri ma anche diritti a tutti i fedeli – *christifideles*. Altrimenti, le interazioni tra laici e ministri ordinati continueranno a ri-

¹ FRANCESCO, *Discorso alla commemorazione del 50° anniversario dell'istituzione del Sinodo dei vescovi*, 17.10.2015; EV31/1662.

² FRANCESCO, *Discorso ai fedeli della diocesi di Roma*, 18.9.2021.

³ Cf. PAOLO VI, *Discorso di apertura della seconda sessione del concilio Vaticano II*, 29.9.1963; EV1/149*-159*.

⁴ R. card. MARX, *Lettera a papa Francesco*, 21.5.2021; *Regno-att.* 12,2021,345.

⁵ Cf. R. LUCIANI, «La renovación en la jerarquía eclesial por sí misma no genera la transformación. Situar la colegialidad al interno de la sinodalidad», in D. PORTILLO (a cura di), *Teología y prevención. Estudio sobre los abusos sexuales en la Iglesia*, Prólogo del papa Francisco, Sal Terrae, Santander 2020, 37-64.

⁶ Cf. Y. CONGAR, «Rinnovamento dello spirito e riforma dell'istituzione», in *Concilium* 8(1972) 3, 57ss.

⁷ Cf. CONCILIO VATICANO II, decreto *Unitatis redintegratio* sull'ecumenismo, 21.11.1964, nn. 4 e 6; EV1/508-518.520-521.

⁸ Lo ha fatto, ad esempio, nella meditazione pronunciata durante la messa feriale a Santa Marta il 9.11.2013; cf. *L'Osservatore romano* 10.11.2013.

⁹ FRANCESCO, es. ap. *Evangelii gaudium* sull'annuncio del Vangelo nel mondo attuale, 24.11.2013, n. 26; EV29/2133.

¹⁰ Cf. FRANCESCO, *Discorso alla curia romana in occasione degli auguri natalizi*, 22.12.2014; *Regno-doc.* 1,2015,7ss.

¹¹ R. MUÑOZ, *Nueva conciencia de la Iglesia en América Latina*, Sígueme, Salamanca 1974, 361.

¹² *Ivi*, 353.

¹³ C. SCHICKENDANTZ, «A la búsqueda de una completa definición de sí misma. Identidad eclesial y reforma de la Iglesia en el Vaticano II», in *Teología y Vida* 61(2020) 2, 99-130.

¹⁴ Y. CONGAR, *Por una Iglesia servidora y pobre*, Editorial San Esteban, Salamanca 2014, 116s.

¹⁵ MUÑOZ, *Nueva conciencia de la Iglesia en América Latina*, 363. Questo è stato avvertito in K. RAHNER, *Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance*, Herder, Freiburg 1972.

¹⁶ A. SPADARO, «Intervista a papa Francesco», in *La Civiltà cattolica* 164(2013) 3, Q. 3918, 459.

¹⁷ FRANCESCO, *Evangelii gaudium*, n. 111; EV29/2217.

¹⁸ *Ivi*, n. 114; cf. n. 115; EV29/2220.2221.

¹⁹ Cf. R. LUCIANI, «Hacia una eclesialidad sinodal. ¿Una nueva comprensión de la Iglesia Pueblo de Dios?», di prossima pubblicazione in *Horizonte* 19(2021) 59.

²⁰ Cf. *Acta synodalia sacrosancti concilii oecumenici Vaticani II*, 32 voll., Tipografia Poliglotta Vaticana, Città del Vaticano 1970-1999, vol. 1/4, 143.

²¹ Cf. *ivi*, 142.

²² Cf. Y. CONGAR, «La Chiesa come popolo di Dio», in *Concilium* 1(1965) 1, 19.

²³ Cf. CONCILIO VATICANO II, cost. dogm. *Lumen gentium* sulla Chiesa, 21.11.1964, n. 12; EV1/316.

²⁴ L.J. card. SUENENS, *La corresponsabilidad en la Iglesia de hoy*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1969, 27.

²⁵ VATICANO II, *Lumen gentium*, n. 32; EV1/366.

²⁶ *Ivi*, nn. 10, 11 e 12; EV1/312.315.316.

²⁷ *Ivi*, n. 23; EV1/341. Cf. S. PIÉ-NINOT, «Ecclesia in et Ecclesiis (LG 23): la catolicidad de la *Communio Ecclesiarum*», in *Revista catalana de teologia* 22(1997) 1, 78.

²⁸ Cf. G. PHILIPS, *La Iglesia y su misterio en el concilio Vaticano II. Historia y comentario de la constitución «Lumen Gentium»*, vol. 1, Herder, Barcelona 1968, 383.

²⁹ J.-J. VON ALLMEN, «L'Église locale parmi les autres Églises locales», in *Tréikon* 43(1970), 512.

³⁰ H. LEGRAND, «Iglesia(s) local(es), Iglesias regionales o particulares, Iglesia católica», in J.C. SCANNONE ET ALII, *Iglesia universal. Iglesias particulares*, San Pablo, Buenos Aires 2000, 133.

³¹ GIOVANNI PAOLO II, lett. ap. motu proprio *Apostolos suos* sulla natura teologica e giuridica delle conferenze dei vescovi, 21.5.1998, n. 21; EV17/808.

³² CONGREGAZIONE PER I VESCOVI, CONGREGAZIONE PER L'EVANGELIZZAZIONE DEI POPOLI, *Istruzione sui sinodi diocesani*, 19.3.1997, IV, 4; EV16/296.

³³ Cf. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, lettera *Communio notio* ai vescovi della Chiesa Cattolica su alcuni



spondere all'odierno modello subordinante e clericale. Una nuova prospettiva ispirata dalla recezione dell'ecclesiologia del popolo di Dio dovrebbe riconoscere il principio essenziale della corresponsabilità essenziale di tutti i fedeli: *christifideles*. Questo genererebbe un processo di *sinodalizzazione* efficace – effettiva e non solo affettiva – in vista di una riconfigurazione ecclesiale. Bisogna continuare ad aprire strade significative per una reale *sinodalizzazione* di tutta la Chiesa, perché procedendo in questo modo la Chiesa troverà una forma più completa di essere, vivere e operare. Siamo davanti al primo emergere di una nuova ermeneutica di tutto il concilio Vaticano II che deve essere capace di portare avanti una *riconfigurazione* istituzionale ispirata a un modello di una Chiesa sinodale sotto la forma di un popolo di Dio in cammino.

La sfida sarà capire che siamo una *Chiesa in transizione*, in mezzo a un cambio qualitativo epocale ed ecclesiale. È un tempo propizio per recuperare la dinamica propria della *traditio* come è stata espressa da Congar: «È necessario rivedere e rinnovare questa o quella forma che serviva per la trasmissione in un altro tempo, ma che oggi costituirebbe un ostacolo alla realtà di questa trasmissione».⁶⁵

Questo presuppone il superamento degli antagonismi non necessari tra conversione spirituale e riforma

strutturale, perché «ci sono state correnti riformiste potenti e ben intenzionate alle quali è mancata maggiore efficacia per essersi fermate eccessivamente nell'ambito spirituale e privato: l'elemento spirituale ha una sua efficacia. È necessario, ma non sufficiente.

C'è, infatti, una densità delle strutture impersonali e collettive di cui bisogna necessariamente tener conto; in caso contrario, le più generose intenzioni di riforma si esaurirebbero nel compito di riavviare incessantemente uno sforzo che sarebbe sempre condannato a una diminuita efficacia, per il fatto che le strutture contrarie erano rimaste intatte».⁶⁶

Per tutto questo, una nuova riconfigurazione ecclesiale alla luce della sinodalità soporrà che si assuma questa epoca ecclesiale come un tempo di *conversione* e di *riforma*.

Rafael Luciani*

* Teologo laico venezuelano. Docente di Ecclesiologia. Perito della Commissione teologica della Segreteria generale del Sinodo dei vescovi, perito del Consiglio episcopale latinoamericano (CELAM), membro del Gruppo consultivo teologico della Presidenza della Conferenza latinoamericana dei religiosi (CLAR). Questo testo è stato pronunciato il 6.12.2021 come prolusione dell'anno accademico 2021-2022 dell'Istituto per le scienze religiose della Toscana con il titolo «Sinodo 2021-2023: verso una riforma ecclesiale in prospettiva sinodale»; verrà pubblicato in forma completa sulla rivista dell'Istituto *Egeria* nel numero 15 del giugno 2022.

aspetti della Chiesa intesa come comunione, 28.5.1992, n. 9; *EV* 13/1774.

³⁴ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE (CTI), *La sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa*, 2.3.2018, n. 52; *Regno-doc.* 11,2018,341.

³⁵ *Ivi*, n. 77; *Regno-doc.* 11,2018,346.

³⁶ FRANCESCO, *Evangelii gaudium*, n. 115; *EV*29/2221.

³⁷ CTI, *La sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa*, n. 61; *Regno-doc.* 11,2018,342.

³⁸ Cf. R. LUCIANI, S. NOCETI, «Imparare un'ecclesialità sinodale»; *Regno-att.* 8,2021,257-264.

³⁹ «Quando a primordio episcopatus mei statuerim, nihil sine consilio vestro, et sine consensu plebis, mea privatim, sententia gerere»: *PL* 4 (S. Cypriani), 234.

⁴⁰ FRANCESCO, *Discorso alla commemorazione...*; *EV* 31/1665.1666.

⁴¹ Cf. VATICANO II, *Lumen gentium*, n. 10; *EV*1/311.

⁴² Cf. CONCILIO VATICANO II, *decr. Apostolicam actuositatem* sull'apostolato dei laici, 18.11.1965, n. 6; *EV*1/933.

⁴³ Cf. VATICANO II, *Lumen gentium*, n. 31; *EV*1/363.

⁴⁴ *Ivi*, n. 32; *EV*1/366.

⁴⁵ G. ROUTHIER, «Évangile et modèle de sociabilité», in *Laval théologique et philosophique* 51(1995) 1, 69.

⁴⁶ CTI, *La Sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa*, n. 67; *Regno-doc.* 11,2018,344.

⁴⁷ LUCIANI, NOCETI, «Imparare un'ecclesialità sinodale»; *Regno-att.* 8,2021,259.

⁴⁸ E.-J. DE SMEDT, *The priesthood of the faithful*, Paulist Press, New York 1962, 89-90.

⁴⁹ FRANCESCO, *cost. ap. Episcopalis communio* sul Sinodo dei vescovi, 15.9.2018, n. 5; *Regno-doc.* 17,2018,530.

⁵⁰ *Ivi*, n. 7; *Regno-doc.* 17,2018,531.

⁵¹ CTI, *La sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa*, n. 42; *Regno-doc.* 11,2018,339.

⁵² *Ivi*, n. 68; *Regno-doc.* 11,2018,344.

⁵³ *Ivi*.

⁵⁴ *Ivi*, n. 76; *Regno-doc.* 11,2018,346.

⁵⁵ L. VILLEMIN, *Pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction. Histoire théologique de leur distinction*, Cerf, Paris 2003.

⁵⁶ V CONFERENZA GENERALE DELL'EPISCOPATO LATINOAMERICANO E DEI CARAIBI (Aparecida, 13-31.5.2007), *Documento conclusivo*, 29.6.2007, n. 371; *Regno-doc.* 19,2007,626.

⁵⁷ Cf. FRANCESCO, «Donne in posti di responsabilità nella Chiesa», intenzione di preghiera del mese di ottobre 2020 diffusa attraverso il sito web «Il video del papa. Rete mondiale di preghiera del papa», scaricabile all'indirizzo <https://bit.ly/3zIHXF2> (accesso: 10.1.2022).

⁵⁸ Cf. R. LUCIANI, «Lo que afecta a todos debe ser tratado y aprobado por todos. Hacia estructuras de participación y poder de decisión compartido», in *Revista CLAR* 58(2020) 1, 59-66.

⁵⁹ Cf. R. BIOD CASTILLO, «El Concilio plenario de Venezuela. Una buena experiencia sinodal (2000-2006)», in R. LUCIANI (a cura di), *La sinodalidad en la vida de la Iglesia. Reflexiones para contribuir a la reforma eclesial*, San Pablo, Madrid 2020, 293-328.

⁶⁰ *PL* 4 (S. Cypriani), 312.

⁶¹ Cf. S. NOCETI, «Elaborare decisioni nella Chiesa. Una riflessione ecclesiologica», in R. BATTOCCHIO, L. TONELLO (a cura di), *Sinodalità. Dimensione della Chiesa, pratiche nella Chiesa*, Messaggero – Facoltà teologica del Triveneto, Padova 2020, 253.

⁶² A. BORRAS, «Sinodalità ecclesiale, processi partecipativi e modalità decisionali», in A. SPADARO, C.M. GALLI (a cura di), *La riforma e le riforme nella Chiesa*, Queriniana, Brescia 2016, 208.

⁶³ DE SMEDT, *The priesthood of the faithful*, 89s.

⁶⁴ VATICANO II, *Lumen gentium*, n. 30; *EV*1/361. Cf. G. ZAMBON, «Riconoscimento reciproco di soggettività tra laici e ministri ordinati in ordine a una forma sinodale di Chiesa», in R. BATTOCCHIO, S. NOCETI, *Chiesa e sinodalità*, Glossa, Milano 2007, 194.

⁶⁵ CONGAR, «Rinnovamento dello spirito e riforma della istituzione».

⁶⁶ *Ivi*.

Messor lo frate Sole

Misura del tempo e cura delle creature

Nel primo capitolo della Genesi, il quarto giorno sono create due grandi fonti luminose nel firmamento per separare il giorno dalla notte, per stabilire le feste, i giorni e gli anni e per illuminare cielo e terra (Gen 1,16-19). Per leggere questi passi, il principio di non contraddizione va riposto nel cassetto. In caso contrario si rimarrebbe spiazzati dal constatare che la funzione dei due luminari è di dividere il giorno dalla notte, mentre in precedenza questa separazione era già stata annunciata per ben tre volte (Gen 1,5.8.13). Con tutto ciò rimane il fatto che la duplice, comune funzione attribuita alle sorgenti luminose maggiore e minore consiste, da un lato, nel misurare il tempo e, dall'altro, nel fare luce.

Tutti capiscono che la Genesi si riferisce al sole e alla luna, eppure il capitolo con il quale inizia la Bibbia parla in modo diretto unicamente delle stelle, mentre per i due astri che più influiscono sulla nostra terra evita di impiegare il nome più comune. Forse lo fa per sottolineare la loro funzione puramente strumentale e, di conseguenza, per desacralizzare il sole e la luna. La laicizzazione delle due fonti di luce, la maggiore e la minore, sfocia nel renderli mezzi per stabilire la data delle feste (*mo'adim*), le quali sono espressioni peculiari delle società umane. Esse dipendono non dal sole e dalla luna, ma dal modo in cui le civiltà si servono degli astri per misurare il tempo sociale. Senza calendari non si danno festività, tuttavia il modo di conteggiare il tempo attraverso i moti del sole e della luna varia in base alle culture.¹

Luce, calore, fecondità

Le ore di luce e di buio si allungano o si accorciano indipendentemente da quanto avviene sulla terra; la scelta di celebrare i solstizi è invece un portato della società umana. Lo stesso discorso vale per i pleniluni o la luna nuova. Non a caso il termine ebraico *mo'ed* («festa») ha in sé l'idea di radunare. Il dettato della Genesi laicizza il sole e la luna ma lo fa per stabilire (soprattutto in virtù della luna, cf. Sir 43,6-8) feste dotate di un significato religioso. Sarebbe una contraddizione se in quei giorni speciali si celebrassero divinità solari e lunari, ma non lo è allorché nel primo plenilunio di primavera si fa memoria dell'esodo dall'Egitto, o quando la festa del *Deus Sol invictus* viene mutata nella solennità del Natale.



Per altri versi, il primo capitolo della Genesi continua a essere paradossale. Ciò è evidente nell'operazione riduzionista a cui sono sottoposti gli effetti del sole. Fatta salva la distinzione tra giorno e notte, la funzione delle due grandi fonti luminose è equiparata: esse servono per illuminare e contare. Entrambi gli astri sono pensati, per così dire, come corpi celesti freddi, una qualifica non consona al sole. La prima parte del Salmo 19 parla di cieli che narrano la gloria di Dio, del muto eppur celebrante linguaggio legato al succedersi del giorno e della notte, per rivolgersi infine al sole onde affermare che nulla si sottrae al suo calore. Per quanto i raggi solari a volte siano cocenti e distruttivi, resta indubitabile che senza quella fonte di energia la vita sulla terra semplicemente non sarebbe. Ciò era noto anche agli antichi.

La Genesi colloca già al terzo giorno la fecondità della terra a cui è comandato di produrre germogli, erba con seme e alberi da frutta secondo la loro specie. Si introducono, cioè, le condizioni perché il mondo vegetale sussista e si riproduca (non a caso si insiste sul seme e sulle specie) prima della comparsa del sole.

L'incongruenza appare una presa di distanza dall'idea secondo cui un'esplicita dipendenza della vita dal sole rischi di comportarne una divinizzazione. Operazione quest'ultima presente in maniera del tutto consapevole nell'universalistico *Inno ad Aton* legato alla riforma religiosa del faraone Eckhanaton: «La terra è nella tua mano / come tu li hai creati. / Se tu splendi essi vivono, / se tu tramonti essi muoiono: / tu sei la durata stessa della vita / e si vive di te».²

La Genesi sembra invece operare una netta separazione tra sole e vita. Dal canto suo il legame è recuperato, sia pure in modo indiretto, nel Discorso della montagna, testo che, non a caso, si occupa della pioggia mentre ignora la luna: «Ma io vi dico: amate i vostri nemici e pregate per quelli che vi perseguitano, affinché siate figli del Padre vostro che è nei cieli: egli fa sorgere il suo sole sui cattivi e sui buoni, e fa piovere sui giusti e sugli ingiusti» (Mt 5,44s).

Il mondo umano è conflittuale. Il Vangelo, piuttosto che al raduno concorde delle feste, pensa all'esistenza scompenzata di buoni e cattivi, di giusti e ingiusti; tuttavia lo fa per affermare che il Padre si prende cura degli uni e degli altri. A motivo di ciò Gesù invita i suoi discepoli a fare altrettanto.

to. Sole e pioggia sono precondizioni perché si dia la vita che tutti ci accomuna. Da parte sua, il Discorso della montagna li propone sia come esempi della diretta cura divina nei confronti delle creature umane (il sole è suo) sia quali inviti ai discepoli di Gesù di conformarsi a quel tipo di premura. La giustizia ora si misura su questo fronte. Più che a lodare il Padre, in questi passi evangelici si è chiamati a imitarlo: «Voi, dunque, siate perfetti come è perfetto il Padre vostro» (Mt 5,48).

Il sole è signore e fratello

La lode è centrale nel più noto e caro scritto di Francesco di Assisi, *Il Cantico di frate Sole*.³ L'atto di lodare si incontra con quello della cura declinata sul solo versante della luce: «Laudato si', mi' Signore, cum tucte le Tue creature / spetialmente messor lo frate Sole, / lo quale è iorno et allumini noi per lui. / Et ellu è bellu e radiante cum grande splendore: / de Te, Altissimo, porta significatione». Francesco non si preoccupa di calendari. Il sole è giorno perché illumina e non già perché scandisce l'alternanza tra dì e notte.

Per comprendere il messaggio contenuto in questi versi è fondamentale tener conto della presenza di una *complicazione*: il sole è nel contempo «messor» («mio signore») e «fratello», l'accostamento paradossale è dovuto al fatto che una creatura («fratello») porta in se stessa la significazione dell'Altissimo. Per questo motivo non pare condivisibile l'ipotesi interpretativa che propone di estendere la «significazione» a tutte le creature, queste ultime vanno considerate infatti semplicemente fratelli o sorelle senza essere «messeri». Il sole è dotato di un esplicito significato simbolico («significazione»), tuttavia il centro del discorso batte ugualmente sul sole reale. L'astro diviene simbolo divino per l'azione compiuta dal Signore attraverso di esso: ci illumina (presente) mediante lui (il «per» qui ha un indiscutibile senso di «per mezzo»). Francesco loda il Signore attraverso il creato perché ignora la natura; per lui il sole è espressione di una diretta cura divina. A illuminarci è il Signore attraverso il «suo sole» che è «messor» e «frate» e non già, come in Dante, «lo ministro maggior de la natura» (*Paradiso* X,28).

Nelle tenebre c'è qualche luce; Francesco si riferisce al fuoco e non già alla luna. «Laudato si', mi' Signore, per frate Focu, / per lo quale ennallumini la nocte: / ed ello è bello et iocundo et robustoso et forte». Il fuoco è un piccolo sole notturno (nel *Cantico* l'aggettivo «bello» è riservato unicamente al sole e al fuoco). In questi versi diviene palpabile l'accentuazione che attribuisce al Signore l'azione di illuminare. La luce emanata dal fuoco, a differenza di quella del sole e della luna, implica l'opera umana. Noi moderni siamo lontani dall'esperienza di un fuoco che serve quotidianamente a illuminare la notte. Ci colpisce perciò che Francesco non proponga alcun riferimento allo scaldare e al cuocere. Ciò avviene per somiglianza di quanto da lui cantato per l'azione del Signore compiuta attraverso il sole («illumini noi per lui»). Tommaso da Celano afferma che Francesco ebbe tanto riguardo per lucerne, lampade e candele da non volerle spegnere di sua mano in quanto, si aggiunge, simbolo della vita eterna.⁴

Secondo le testimonianze più antiche, Francesco dettò il *Cantico di frate Sole* quando la sua malattia agli occhi aveva raggiunto uno stadio tanto avanzato da impedirgli di reggere la vista tanto della luce diurna quanto dei bagliori del fuoco. Il santo doveva perciò stare al buio e con gli occhi fasciati.⁵ Nel *Cantico* l'accento è posto sulla materialità del sole e del fuoco visti attraverso il ricordo e l'immaginazione di chi si trova nell'oscurità. Sia pure in modo ipotetico, si potrebbe giungere a sostenere che Francesco esalta esclusivamente la componente luminosa proprio perché egli era ancora in grado di scaldarsi ai raggi del sole e di mangiare cibi cotti, mentre era ormai incapace di reggere la vista persino del fuoco. «Laudato si' mi' Signore» per quelli che sostengono «infirmirate et tribulatione».

¹ In ambito biblico e più estesamente nell'ebraismo antico, il problema dei calendari fu complesso e articolato. Cf. P. SACCHI, «I due calendari», in *Storia del secondo Tempio. Israele tra VI secolo a.C. e I secolo d.C.*, SEI, Torino 1994, 454-461.

² *Testi religiosi egizi*, a cura di S. DONADONI, Garzanti, Milano 1997, 320.

³ La diffusa titolazione *Cantico delle creature* non è filologicamente corretta.

⁴ TOMMASO DA CELANO, «Vita seconda» n. 165, in *Fonti francescane* 750.

⁵ Cf. «Leggenda perugina» n. 43, in *Fonti francescane* 1614-1615.



DIRETTORE RESPONSABILE
Gianfranco Brunelli

CAPOREDATTRICE PER ATTUALITÀ
Maria Elisabetta Gandolfi

CAPOREDATTRICE PER DOCUMENTI
Daniela Sala

SEGRETARIA DI REDAZIONE
Valeria Roncarati

REDAZIONE
Luigi Accattoli / Paolo Benanti /
p. Marco Bernardoni / Gianfranco Brunelli /
Alessandra Deoriti / Massimo Faggioli /
Maria Elisabetta Gandolfi / Daniele
Menozzi / Guido Mocellin / Daniela Sala /
Paolo Segatti / Piero Stefani /
Paolo Tomassone / Antonio Torresin /
Mariapia Veladiano / Gabriella Zucchi

EDITORE
Il Regno srl
Società sottoposta alla direzione
e al coordinamento dell'Associazione
Dignitatis Humanae ai sensi
dell'art. 2497 del C.C.

PROGETTO GRAFICO
Scoutdesign srl

IMPAGINAZIONE
Omega Graphics Snc - Bologna

STAMPA
Grafiche Baroncini, Imola (BO)

Registrazione del Tribunale di Bologna
N. 2237 del 24.10.1957.

 Associato all'Unione Stampa
Periodica Italiana

DIREZIONE E REDAZIONE
Via Del Monte, 5 - 40126 Bologna
tel. 051/0956100 - fax 051/0956310
www.ilregno.it - ilregno@ilregno.it

PER LA PUBBLICITÀ
Il Regno srl - ilregno@ilregno.it
tel. 051/0956100 - fax 051/0956310

ABBONAMENTI
tel. 051/0956100 - fax 051/0956310
e-mail: ilregno@ilregno.it

QUOTE DI ABBONAMENTO PER L'ANNO 2022

1) *Il Regno - attualità + documenti edizione stampata e digitale* - Italia € 85,00; Europa € 110,00; Resto del mondo € 120,00.

2) Solo *Attualità*, 3) solo *Documenti* o 4) solo *Digitale*: € 70,00.

5) «*Amici del Regno*» (abbonamento completo per sé e per un amico) € 150,00.

6) *Annale Chiesa in Italia* € 10.

– CCP 15932403 intestato a Società editrice Il Mulino spa

– Bonifico intestato a: Società editrice Il Mulino spa - Unicredit - Via Ugo Bassi 1 - Bologna

IBAN: IT63X0200802435000006484158
Bic Swift: UNCRITMI28

Indicare nella causale «Abbonamento a Il Regno» e il numero dell'opzione richiesta.

– Direttamente on-line su shop.ilregno.it

Una copia e arretrati: € 5,00.

Chiuso in tipografia il 19.1.2022.

In copertina: Operazione antiterrorismo nell'Ucraina dell'Est

© Ministero della Difesa ucraino

L'editore è a disposizione degli aventi diritto che non è stato possibile contattare, nonché per eventuali e involontarie inesattezze e/o omissioni nella citazione delle fonti iconografiche riprodotte nella rivista.



“
**IO NON
MI VERGOGLIO
DEL VANGELO**

LUIGI ACCATTOLI

”

Mi chiamano nelle parrocchie per il Sinodo e scelgo di procedere per spunti. O meglio: per provocazioni. Provo cioè ad accendere delle spie, una dozzina, per aprire a uno scambio. Eccole.

Capolavoro di Francesco. Parto dal papa che è motore dell'impresa. Il Sinodo sulla sinodalità, partito il 10 ottobre 2021 e che andrà fino all'ottobre del 2023, potrebbe essere il lascito centrale di papa Bergoglio, che l'ha avviato alla vigilia degli 85 anni. Papa della Chiesa in uscita, papa dell'uscire insieme.

Camminare insieme. Tra le tante formulazioni dell'invito a camminare insieme, do la palma a quella del *Messaggio della CEI agli operatori pastorali* che ha la data del 12 ottobre 2021: «La Chiesa non è fatta per stabilirsi, ma per camminare. La Chiesa è Sinodo (*syn-odos*), cammino-con: con Dio, con Gesù, con l'umanità» (*Regno-doc.* 19,2021,582s).

Fare Sinodo è difficile. *Camminare insieme* era il titolo di una lettera pastorale che 50 anni addietro (8 dicembre 1971) il cardinale Pellegrino, arcivescovo di Torino, inviava alla sua comunità. Provocò divisioni come ogni altro *camminare* del dopo-

Il Sinodo in parrocchia

Vale molto ma passa in fretta

Concilio, che fosse insieme o spaiato. Tant'è che tre papi – Paolo VI seconda maniera, Giovanni Paolo II, Benedetto XVI – providero a frenare il cammino. Che ora riparte con Francesco.

IL VADEMECUM NOMINA 48 VOLTE LE PARROCCHIE

Un Sinodo inedito. Questo Sinodo sarà il più lungo nella durata, il più vasto nel coinvolgimento, il più nuovo nelle modalità: un Sinodo dei sinodi che, nelle intenzioni del papa, dovrebbe dare una scossa alla vita della Chiesa – che oggi appare sonnacchiosa – e spingerla a riprendere con lena la sua missione nel mondo. Sinodo straordinario a tutti gli effetti, tanto da non avere un argomento fuori di sé: «il suo oggetto – la sinodalità – è anche il suo metodo» (*Documento preparatorio* 25; *Regno-doc.* 17,2021,533).

«La Chiesa di Dio è convocata in Sinodo»: con queste parole solenni si apre il *Documento preparatorio* pubblicato il 7 settembre 2021 insieme a un *Vademecum* operativo, ambedue a cura della Segreteria del Sinodo, per l'animazione della prima fase dell'itinerario sinodale (cf. *Regno-doc.* 17,2021,527s). Prima fase: l'attuale, delle Chiese locali, che andrà fino al 15 agosto 2022. Chiese locali: diocesi e parrocchie. Eccoci dunque convocati tutti – innanzitutto – in *Sinodi parrocchiali*, che sono una novità. C'erano i Sinodi diocesani, nazionali, continentali, universali: ma mai si erano sentiti i sinodi parrocchiali.

Il *Vademecum* nomina 48 volte le parrocchie e le invita a «dare vita al processo sinodale a livello locale» (3.1; *Regno-doc.* 17,2021,547). Alla «sinodalità nella vita della parrocchia» dedicava già due paragrafi (83 e 84) il documento della Commissione teologica internazionale del 2018 *La sino-*

dalità nella vita e nella missione della chiesa (cf. *Regno-doc.* 11,2018,329s). Quel documento ricordava che ogni parrocchia dovrebbe disporre di «due strutture di profilo sinodale: il consiglio pastorale parrocchiale e il consiglio per gli affari economici». Affermava anche la necessità di «rivedere la normativa canonica che attualmente soltanto suggerisce la costituzione del consiglio pastorale parrocchiale rendendola obbligatoria».

Quello parrocchiale è il Sinodo di tutti i battezzati: fase preziosa e del tutto nuova, ma che rischia di passare in fretta. In questa prima fase si dovrebbe realizzare *l'ascolto di tutti i battezzati*, coinvolgendo anche «le persone che corrono il rischio di essere escluse: donne, portatori di handicap, rifugiati, migranti, anziani, persone che vivono in povertà, cattolici che praticano raramente o non praticano mai la loro fede» (*Vademecum* 2,1; *Regno-doc.* 17,2021,543).

INVITATI A INDAGARE LE MAGAGNE DEL POTERE

Ascoltare le minoranze e le denunce. «La sintesi [dei lavori] dovrebbe prestare particolare attenzione alle voci di coloro che non vengono spesso ascoltati e integrare quello che potremmo chiamare un "rapporto di minoranza". Il riscontro non dovrebbe limitarsi a sottolineare le esperienze positive, ma anche portare alla luce le esperienze impegnative e negative» (*Vademecum* 2,1; *Regno-doc.* 17,2021,550).

Indagare le magagne del potere. Questo è forse l'obiettivo più coraggioso a cui mira il Sinodo sulla sinodalità: «Esaminare come nella Chiesa vengono vissuti la responsabilità e il potere, e le strutture con cui sono gestiti, facendo emergere e provando a convertire pregiudizi e prassi distorte che non sono radicati nel Van-

gelo» (*Documento preparatorio 2; Regno-doc.* 17,2021,528). Infatti se «il cuore dell'esperienza sinodale è l'ascolto di Dio attraverso l'ascolto reciproco», come faremo a udire «la voce dello Spirito» sull'esercizio del potere se di esso non parleremo? (*Vademecum* 4,1; *Regno-doc.* 17,2021,550).

Sinodo veloce tampona sinodo lento. Ponendomi a portavoce di questi inviti alla *parresia*, incoraggio i miei uditori a formulare critiche. Per la CEI segnalo che abbiamo assistito a un Sinodo ad alta velocità indetto dal papa che tampona un Sinodo regionale: quello nazionale italiano che la CEI ventilava da anni e finalmente stava avviando.

Ma non c'è solo questo tamponamento sinodale da segnalare. C'è una più ampia inerzia collegiale di fronte alla spinta di Francesco all'uscita missionaria: ripetutamente il papa ha dovuto chiedere che si svolgesse un lavoro sinodale sull'*Evangelii gaudium* e non c'è stata risposta neanche sulla riduzione del numero delle diocesi e sulla revisione dello Statuto: lo Statuto è stato rivisto nel 2014 ma non secondo il suggerimento papale.

INERZIA IN ALTO E APATIA IN BASSO

Inerzia dell'episcopato e apatia comunitaria. Non abbiamo a che fare soltanto, in Italia, con l'inerzia episcopale che dicevo, ma anche con una vistosa apatia comunitaria. La si può vedere nella poca risposta all'appello di Francesco per l'accoglienza dei rifugiati nelle parrocchie (2015), come anche – per il microcosmo romano – nella scarsa adesione alla chiamata del papa alla consultazione per la nomina del vicario di Roma (2017). Ma anche per la mancata avvertenza del 40° del Convegno sui mali di Roma (2014). E in Roma e fuori di Roma, per la mancata iniziativa sui possibili ruoli ecclesiali delle famiglie «irregolari» dopo l'*Amoris laetitia* (2016).

La consultazione sinodale in corso potrebbe essere l'occasione per rilanciare queste e altre questioni con proposte concrete. Suggesto alle parrocchie che mi interpellano d'inserirle nel rapporto di sintesi che do-



vranno mandare ai coordinatori diocesani a conclusione del loro cammino sinodale.

In quel rapporto – a mio parere – le parrocchie romane dovrebbero anche ricordare alle autorità del vicariato che l'ultimo Sinodo diocesano aveva stabilito l'obbligatorietà della costituzione, in ogni parrocchia, del consiglio pastorale. Nel rapporto di sintesi si dovrebbe dire qualcosa di simile: «Nella nostra parrocchia non abbiamo ancora il consiglio pastorale, che era stato chiesto dal Sinodo romano del 1993. In ciò siamo inadempienti, ma inadempienti sono anche le autorità vicariali che non fanno rispettare quella norma».

Senza promuovere il disordine. Camminare insieme, camminare tutti, ma evitando le divisioni e il disordine: prendo questa ammonizione – liturgicamente si direbbe *monizione* – dalla preghiera per il Sinodo *Adsumus Sancte Spiritus* (cf. *Regno-doc.* 17,2021,537), che è stata proposta dalla Segreteria generale con il *Vademecum operativo*: al suo centro c'è l'invocazione a «non lasciare che promuoviamo il disordine».

NON LASCIARE CHE PROMUOVIAMO IL DISORDINE

Fino a oggi il papa e i suoi collaboratori nell'avvio del cammino sinodale non hanno espresso timori su pericoli di divisioni nella conduzione dei lavori: ma questa pagliuzza d'oro che splende nell'orazione è – io credo – un buon dono agli oranti. Per coglierne il quieto luore riporto l'intero testo, che mi pare non sia stato granché segnalato nell'affaccendata ricezione della comunicazione sinodale.

«*Adsumus Sancte Spiritus* / Siamo davanti a Te, Spirito Santo, / mentre ci riuniamo nel Tuo nome. / Con Te solo a guidarci, / fa' che tu sia di casa nei nostri cuori; / insegnaci la via da seguire / e come dobbiamo percorrerla.

Siamo deboli e peccatori; / non lasciare che promuoviamo il disordine. / Non lasciare che l'ignoranza ci porti / sulla strada sbagliata / né che la parzialità influenzi le nostre azioni.

Fa' che troviamo in Te la nostra unità / affinché possiamo camminare insieme / verso la vita eterna / e non ci allontaniamo dalla via della verità / e da ciò che è giusto.

Tutto questo chiediamo a te, / che sei all'opera in ogni luogo e in ogni tempo, / nella comunione del Padre e del Figlio, / nei secoli dei secoli. Amen».

Si tratta di una versione semplificata dell'antica formula d'apertura orante usata nei concili, nei sinodi e in altre assemblee della Chiesa a partire almeno dal Sinodo di Toledo del 633 e che è risuonata – ultimamente – in tutte le congregazioni generali del concilio Vaticano II.

CAMMINARE TUTTI SENZA FARE CONFUSIONE

Rispetto al testo originale, l'aggiornamento proposto per il Sinodo sulla sinodalità ha diverse innovazioni, tra le quali due forse sono le più importanti: l'aggiunta delle parole «camminare insieme» e di quelle che chiedono d'essere salvati dal rischio di «promuovere il disordine». Se il Sinodo riuscirà a fare il suo cammino senza provocare divisioni sarà gran cosa, quasi un miracolo. Ed è per questo che è bene affidare tale possibilità allo Spirito Santo.

Segnalo che anche l'*incipit* della preghiera è stato modificato, perché la versione aggiornata sia indicata con un'intestazione, o titolazione, specifica: non più *Adsumus Domine Sancte Spiritus*, ma *Adsumus Sancte Spiritus*.

Non dispiaccia ai sinodali – stavolta tutti siamo chiamati a Sinodo – prestare attenzione a quello che pregano prima che a quello che discutono.

www.luigiaccattoli.it

“
IO NON
MI VERGO
DEL VANGELO
”

ilRegno

La tua rivista di cultura
e di informazione religiosa

www.ilregno.it

Via del Monte, 5
40126 Bologna
Tel. 051 0956100

ilregno@ilregno.it

tutte le domande



Abbonati ad Avvenire! Rinnoviamo il futuro insieme.

Abbonarsi ad Avvenire, oggi più che mai, significa sentirsi non semplici consumatori di notizie, ma protagonisti, nel vivo di un grande cambiamento d'epoca con lo sguardo sempre rivolto a domani. Da oltre 50 anni Avvenire racconta la realtà con uno sguardo solidale e con al centro la dignità infinita dell'uomo. Vogliamo continuare a farlo insieme a chi ci dà fiducia e condivide il nostro impegno. **Abbonati ad Avvenire e rinnova con noi il futuro, ogni giorno.**

PER TE FINO AL
40% DI SCONTO
SUL PREZZO IN EDICOLA

**Chiama subito
il numero verde
800 820084**

dal lunedì al venerdì dalle 9,00 alle 12,30 e dalle 14,30 alle 17,00

**scrivi a
abbonamenti@avvenire.it**

RICEVI AVVENIRE COME, DOVE E QUANDO VUOI...



**PER POSTA,
A CASA TUA.**
La scelta più tradizionale.
Il quotidiano ti viene consegnato comodamente a casa.



**CON COUPON IN EDICOLA,
IN TUTTA ITALIA.**
Alle stesse condizioni dell'abbonamento postale, puoi ritirare la tua copia in ogni edicola nazionale, sin dal primo mattino, anche la domenica.



ON LINE, QUANDO VUOI.
L'edizione digitale, disponibile già da mezzanotte, su tutti i dispositivi digitali, è già compresa nel tuo abbonamento.

