

# RIVISTA LITURGICA

TRIMESTRALE PER LA FORMAZIONE LITURGICA  
*fondata nel 1914 dall'abbazia benedettina di Finalpia*

αϠω

Quinta serie  
anno CVII  
fascicolo 5  
gennaio-marzo 2020

## Liturgia e new media

Monastero  
S. Giustina



Comunità  
di Camaldoli



# RIVISTA LITURGICA

anno CVII ◆ quinta serie ◆ n. 5 ◆ gennaio-marzo 2020

ISSN 0035-6956

**Abbazia S. Giustina**  
35123 Padova

**Edizioni Camaldoli**  
Loc. Camaldoli, 14  
52014 Camaldoli (AR)

**Abbazia S. Maria**  
17024 Finalpia (SV)

**DIRETTORE:** Gianni Cavagnoli

Via Fatebenefratelli 2/A – 26100 Cremona (CR) – direttore@rivistalituristica.it

**REDATTORE:** Matteo Ferrari OSB Cam (Rappresentante delle Edizioni Camaldoli)

redattore@rivistalituristica.it

**VICEREDATTORE:** Elena Massimi

elena.massimi.75@gmail.com

**CONSIGLIO DI DIREZIONE:**

Giorgio Bonaccorso (Rappresentante del Monastero di S. Giustina); Luigi Girardi;  
Elena Massimi

**CONSIGLIO DI REDAZIONE:**

Morena Baldacci; Goffredo Boselli; Christian Gabrieli; Andrea Grillo; Francesco Pieri;  
Roberto Tagliaferri; Paolo Tomatis; Valeria Trapani; Norberto Valli

**UFFICIO ABBONAMENTI:**

«Edizioni Camaldoli» ◆ Loc. Camaldoli, 14 ◆ 52014 Camaldoli (AR) ◆  
tel. +39 0575 556013 (dal lunedì al venerdì: 8, 30 – 12, 30 e 14, 30 – 18, 30) ◆  
fax +39 0575 556001 ◆ e-mail: rivistalituristica@camaldoli.it – edizioni@camaldoli.it

## ABBONAMENTO A «RIVISTA LITURGICA» ANNO 2020

Italia (4 volumi) € 60,00 ◆ Un volume (anche arretrato) € 20,00

Esteri (4 volumi) € 80,00 ◆ Un volume (anche arretrato) € 20,00

Per richiedere i singoli fascicoli contattare l'ufficio abbonamenti

– CCP n°1029162243

Intestazione: Casa Gen. Congr. Eremiti Camaldolesi – Rivista Liturgica

– Bonifico bancario: IT 63 X 07601 14100 001029162243 (Banco Posta)  
codice BIC SWIFT: BPIITRXXX

– è possibile effettuare pagamento con CARTA DI CREDITO dal sito [www.rivistalituristica.it](http://www.rivistalituristica.it)

Direttore responsabile: Osvaldo Forlani OSB Cam

Autorizzazione del Tribunale di Savona n. 125 del 6/7/1956

Poste Italiane Spa Spedizione in abbonamento postale D.L. 353/2003 (conv. in L. 27/02/2004 n.46) art.1 comma 1 – CN/RN

Stampa Pazzini Stampatore Editore

via Statale Marecchia, 67 – 47827 Villa Verucchio – Rimini

Tel. +39 0541 670 132 – Fax +39 0541 670 174 – [pazzini@pazzineditore.it](mailto:pazzini@pazzineditore.it)

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

Editoriale (GIANNI CAVAGNOLI) pp. 5-18

## **STUDI**

LORENZO VOLTOLIN pp. 19-32  
L'immaginario della liturgia e i *new media*

ANDREA ALBERTIN pp. 33-48  
Aspetti multimediali della Parola di Dio

LUCA PALAZZI pp. 49-62  
Iniziazione cristiana e *new media*. Tra opportunità e limiti

LARA BALZARIN pp. 63-79  
Dinamiche comunitarie e *new media*

ROBERTO TAGLIAFERRI pp. 81-92  
Virtualità: la pietà popolare del futuro?

## **CONTRIBUTI**

DOMENICO CRAVERO pp. 93-100  
Celebrazioni eucaristiche con bambini, ragazzi e adulti affetti da autismo

DARIO VITALI pp. 101-125  
Il sacerdozio comune

CRISTINA SIMONELLI pp. 127-140  
«A tutta la Chiesa di Dio è stato dato il sacerdozio». Aporie e risorse di un modello (sec. II-V)

CLAUDIO UBALDO CORTONI pp. 141-153  
*Diaconissa fuisse matris ecclesiae*. «Donne-diaconi» nelle fonti giuridiche e teologiche medievali (sec. VII-XII)

## **IN MEMORIAM**

ANDREA GRILLO pp. 155-158  
P. Silvano Maria Maggiani

**RECENSIONI** pp. 159-170



Il presente fascicolo di RL si presenta ibrido nella sua organica composizione. Nei suoi primi 5 interventi, infatti, focalizza il tema monografico che, nella fattispecie, è *Liturgia e nuove forme della comunicazione*. Gli altri 4 articoli, invece, raccolgono contributi dei precedenti fascicoli 3 e 4 dell'annata 2019. Si conclude, oltre che con le recensioni, con la memoria di p. Silvano Maggiani, recentemente scomparso, per tanti anni membro alquanto creativo del Consiglio di Redazione di RL, stilato egregiamente da Andrea Grillo, in attesa di dedicargli prossimamente un congruo spazio, come merita la singolare fiducia di autentico e infaticabile "cultore" della liturgia.

\*

Il primo contributo, a livello fenomenologico, di Lorenzo Voltolin (*L'immaginario della liturgia e i new media*), precisa anzitutto i termini della ricerca relativamente all'ambito del "virtuale", poiché quanto più frequente è l'utilizzo di un qualsiasi strumento, tanto più si modifica il rapporto che l'uomo ha con la realtà e, quindi, anche con se stesso. Inoltre lo strumento in questione tende a riprodurre i sensi del corpo umano, per questo viene chiamato "virtuale", esso infatti non va inteso come un'altra realtà dall'uomo, un oggetto. Piuttosto i *new media* tendono a riprodurre le stesse capacità dell'uomo, le sue strutture più complesse come i sensi e, di conseguenza, le sue forme più profonde quali le relazioni, le comunicazioni e le interpretazioni della coscienza: non è questione del semplice utilizzo di una capacità tecnica, ma tutto ciò incide sulla struttura e sulla grammatica umane. Posta questa premessa ermeneutica, l'autore cerca di rispondere a tre interrogativi essenziali: che cosa significa ciò per l'uomo; cosa significa ciò per i nuovi mezzi di comunicazione; cosa vuol dire ciò per la liturgia. A quest'ultimo proposito si acquisisce che

«nell'esperienza religiosa-liturgica si acquista coscienza di qualcosa che, pur muovendo dai processi vitali e sensibili, si caratterizza come distinta e ulteriore da questi, come un modo diverso di percepire-aderire al reale; tutto ciò si manifesta immediatamente come difficoltà a comunicare ciò che si è vissuto in ordine al sacro».

Seguendo la *teoria del simbolo* può dirsi autentico ciò che rimane ancorato al referente fisico seppur attraversando diversi livelli di significato univoci e polisemici. Prendendo questo punto di partenza è possibile avanzare affermando che la realtà virtuale è vera in quanto essa riproduce una realtà fisica della quale il soggetto partecipa ne abbia, in qualche modo, fatto esperienza. Per convalidare tale affermazione a livello virtuale, l'autore esemplifica con il riferimento alla comunità di Taizé, di cui si vuole riprodurre in qualsiasi luogo l'ambiente di preghiera, soprattutto a livello giovanile. In rispondenza a tante affermazioni categoriche, facili ad essere colte in ambienti tradizionalisti dell'esperienza cristiana, si sottolinea che, collocato tra il potenziale e il reale, il virtuale ha qualche attinenza con il Mistero. Mistero che di per sé è disponibile all'uomo, in quanto egli è messo nelle condizioni di poterlo sperimentare, ma mai nella sua totalità. Pertanto, il Mistero nella sua indisponibilità permane nella sfera dell'inconosciuto, che non significa però non sperimentabile. Tre sono i guadagni che, secondo l'autore, i *new media* possono apportare all'esperienza spirituale, in particolare alla liturgia. Anzitutto la *preghiera*: anche quella comune e quotidiana, è un'operazione che sa di virtualità nel senso che essa permette di sentire Dio, di avere con Lui un'esperienza che va molto oltre alla verbalizzazione dei testi; va così oltre che, se preghiera autentica, chiede di coinvolgere le emozioni, la volontà e le scelte, oltre i sensi esterni secondo la struttura simbolica evidenziata in precedenza. Pure il *rito*, inteso come messa in scena di qualsiasi tipo, in verità è una "messa in atto" di un evento passato. Sicché,

«il rito proprio perché fa leva sulle dinamiche olistiche del corpo e perché strutturato sulla forma simbolica, assume connotazioni non solo simili alla trascendenza ma anche non lontane dal virtuale, mettendo in relazione il carattere fisico del referente con la trascendenza del significato. Si presti attenzione che per questa sua architettura il rito diviene uno degli archetipi originari della conoscenza; fondato sul corpo permette di allungarsi alla trascendenza in due direzioni: *verso l'evento passato e proiettandosi nel futuro dei significati*».

Infine, il *sacramento*, che aggiunge alla realtà del rito l'appoggio sul versante teologico. Infatti, la realtà virtuale, per quanto concerne il polo teologico del sacramento che richiede e realizza la presenza reale di Cristo, deve fermarsi sulla soglia dell'esperienza teologica-sacramentale. In altre parole, la realtà virtuale e i *new media* potranno

offrire la massima percezione dell'esperienza cristologica, molto più potente delle strutture lineari come pure dell'immaginazione interna. Davvero accattivante la conclusione di simile, fruttuosa ricerca:

«Mai come oggi l'uomo può proiettarsi oltre e non solo con il pensiero o con lo spirito, ora lo può fare con i sensi del corpo. La "rivoluzione digitale" concede al soggetto di spostare la propria percezione in forma di immediatezza *live* anche a grandi distanze spaziali e temporali rispetto alla posizione fisica a storica del proprio corpo».

\*

Tre interrogativi riassumono lo snodarsi lineare e compatto dello studio di Andrea Albertin (*Aspetti multimediali della Parola di Dio*), sempre da questo versante alquanto inedito: «In che misura le nuove tecnologie di comunicazione impattano anche nel modo di approcciare la Parola di Dio? Quali intrecci si possono tessere tra la comunicazione multimediale e la Scrittura? La Parola divina ha caratteristiche multimediali?». L'analisi si restringe al cosiddetto "corpo giovanneo", gli scritti che maggiormente rispecchiano la valenza simbolica del mondo biblico, rapportata al tema della multimedialità. Prendendo in esame il paradigma relazionale, che si innerva anzitutto nell'*andare oltre il visibile* nel celebre testo della corsa al sepolcro dei due discepoli Pietro e Giovanni (cf. Gv 20,1-10), il mattino di Pasqua, si evidenzia che dei tre personaggi singolarmente intervenuti presso il sepolcro vuoto, solo uno è passato dalla visione alla fede senza vistosi fraintendimenti: pur senza incontrare il Risorto, il Discepolo Amato crede. Questo legame gli permette di navigare efficacemente dal segno a ciò cui esso rimanda, con un'intuitività che solo la sintonia costruita in una relazione può generare. Una prima conseguenza di questo episodio è che

«il paradigma vista-voce rappresenta una sorta di telaio semantico in questa pericope: senza la voce della Scrittura i segni non parlano. Al contrario, grazie alla voce della Scrittura possono costituire un sostegno all'ascolto che scaturisce come effetto della relazione di amore. Questo segno visibile, a sua volta, raggiunge il suo effetto nella misura in cui introduce alla relazione con il Verbo fatto carne, di cui il libro veicola la voce».

L'episodio immediatamente successivo dell'*incontro del Risorto con Maria di Magdala* (cf. Gv 20,11-18), convenientemente riletto in chiave relazionale, evidenzia come

«anche la Maddalena s’inserisce nel paradigma di cui il Discepolo Amato è l’emblema. Questa relazione assume *contorni multimediali*: oltre alla vista e all’udito, infatti, entra in gioco il *contatto fisico*, con l’invito del Risorto ad andare oltre. In aggiunta, si reperisce l’interconnessione che la Parola fatta carne genera sia a livello verticale sia a livello orizzontale».

Pure l’*episodio di Tommaso* sottolinea come

«il riconoscimento di Gesù Risorto si realizza grazie alla voce. Infatti, egli manifesta una profonda conoscenza delle richieste di Tommaso che, a sua volta, si scopre riconosciuto e svelato a sé stesso. La voce del Risorto consegna a Tommaso la sua identità, al punto che, a livello narrativo, sembra non essere nemmeno necessaria l’esecuzione di toccare le ferite di Gesù: è sufficiente quel dialogo, vettore di relazione, perché il discepolo arrivi alla più significativa professione di fede di tutto il Quarto Vangelo».

L’*incipit della prima lettera di Giovanni*, poi, nuovamente propone una sorta di interconnessione, quella già vista in Gv 20: il Verbo della vita raggiunge ogni persona della storia grazie alla mediazione dell’apostolo e della sua testimonianza. La Parola di Dio è, pertanto, multimediale: divenuta evento storico nella persona di Gesù di Nazareth, è stata sperimentata da testimoni oculari attraverso tutti i canali cognitivi, intellettivi, percettivi, emotivi, sensoriali, affettivi, spirituali, psichici, morali coinvolti in una relazione. Non manca neppure il riferimento all’*esordio dell’Apocalisse*, alla visione inaugurale ambientata liturgicamente nel “giorno del Signore” (Ap 1,10-12). L’efficacia della voce che lo chiama produce in Giovanni un movimento che coinvolge il corpo e lo porta a voltarsi, come accaduto alla Maddalena: la voce provoca un movimento, in questo caso un voltarsi, che esplicita un aspetto multimediale in rapporto ad essa. Non si tratta, quindi, del mero aspetto cognitivo-intellettuale, bensì dell’attivazione di codici differenti, peculiari alla dimensione relazionale che la Parola di Dio suscita. Nella conclusione dell’originale studio si evidenzia che

«la multimedialità della Parola di Dio, quindi, riposa nel fatto che essa è, *in primis*, una persona, con la quale si entra in contatto a vari livelli: sia con il linguaggio verbale sia con quello non verbale, ossia, con i gesti, con i sensi, con le immagini, con le emozioni. In tal senso, poiché l’uomo è sempre nel linguaggio, la Parola divina in quanto linguaggio



multimediale è inclusiva, rivolta a tutti coloro che, nella libera adesione della fede, entrano nella relazione di amore e di amicizia che Dio eternamente desidera offrire all'uomo».

Infine, in chiave interrogativa e provocatoria, osserva:

«Se la televisione e la radio hanno avuto e hanno il pregio di coniugare linguaggio verbale e non verbale, attraverso il sonoro e il visivo, i nuovi media consentono un accostamento inedito alla realtà, peculiare anche alla Parola divina. Essi, infatti, permettono non solo di stare in osservazione del mondo, ma immergono dentro il mondo, grazie al virtuale, alla possibilità di interagire, di connettersi, modificando il tempo e lo spazio. Stare dentro la relazione che l'autocomunicazione divina suscita, mediante il testo scritto e oltre il testo scritto, è irrinunciabile per la salvezza. Di contro, i *new media* che tipo di relazione sono in grado di favorire?».

\*

Lo studio di Luca Palazzi (*Iniziazione cristiana e new media. Tra opportunità e limiti*) parte da constatazioni e intenti molto onesti: oggi più che mai non siamo semplicemente in presenza di strumenti che si possono o meno utilizzare o valorizzare per evangelizzare, ma – al contrario – siamo di fronte ad un mondo in continua evoluzione e portatore di una propria *capacità iniziatica* che costantemente ci supera. I *media digitali* sono infatti piattaforme attraverso le quali gli individui mettono in atto autentiche strategie di *costruzione della identità*. Una frase, una foto, un filmato su Facebook, una *story* su Instagram, segnalano qualcosa di sé e creano legami, incidendo sulla formazione del proprio io. Nei percorsi di Iniziazione Cristiana è importante accompagnare i ragazzi (o gli adulti) a creare uno spazio di intimità, sapendo distinguere quanto avviene e si costituisce nella propria interiorità, nelle relazioni con gli altri, nelle scelte che ne conseguono, e sapendo gestire questi “spazi”. L'autore evidenzia pure la componente “olistica” della iniziazione cristiana, come immersione in una esperienza che coinvolge l'intera persona, mettendola in condizioni di percepire la novità della vita credente entro le molteplici dimensioni dell'esistenza, a livello emotivo, razionale, relazionale, sensibile ed etico. Ci si sofferma su due ulteriori prospettive, che completano il quadro delineato:

- l'importanza del *linguaggio narrativo*, intesa soprattutto come capacità di rileggere, attraverso il racconto, l'intreccio tra agire di Dio e propria storia personale. Grazie alla narrazione, infatti, la vita non

si presenta più come semplice accostamento di fatti, ma si fa storia; nel racconto i fatti diventano umani, ovvero intreccio di eventi significativi:

«Soprattutto, quello che si riscontra oggi è come i *media digitali* siano sempre più luoghi di racconto e quindi di simbolizzazione. Se un tempo era l'accesso alle informazioni l'aspetto più significativo dei *new media*, con la possibilità di raccogliere velocemente una serie quasi infinita di documenti, approfondimenti e testi, oggi è la narrazione l'esperienza più ricorrente».

- Il passaggio *dal catechista alla comunità*. La autorevolezza di un catechista/formatore, che veniva un tempo riconosciuta in quanto portatrice di conoscenze e di esperienze capaci di condurre i più giovani a compiere scelte e ad aderire a stili di vita cristiana, oggi è fortemente messa in discussione. E sottolinea:

«Oggi appare sempre più evidente che solo una rete di relazioni significative, un contesto anche affettivamente coinvolgente e ampio, possono suscitare la fede nelle giovani generazioni. Ne consegue che la *dimensione comunitaria*, la rete di relazioni che si instaurano e che costituiscono il tessuto ecclesiale, siano determinanti tanto quanto i contenuti e i metodi. La comunità può diventare sempre più il soggetto che inizia alla fede, il grembo generatore alla vita cristiana attraverso un coinvolgimento più ampio e corresponsabile di diversi membri. Entrare nella rete relazionale dei ragazzi attraverso i *media digitali*, permette di educarli non solo al senso critico, ma soprattutto al senso di responsabilità. I percorsi di Iniziazione Cristiana domandano che il ragazzo diventi membro attivo e responsabile della comunità credente, eserciti nella carità la sua capacità di farsi prossimo e farsi carico della vita altrui».

Del tutto rilevante la conclusione, più che mai condivisibile: La relazione tra Iniziazione Cristiana e *media* rimane a tutt'oggi complessa e domanda un incremento di riflessione che soprattutto eviti di guardare alla tecnologia esclusivamente come strumento di catechesi. Pur nella loro naturale ambiguità i *media digitali* hanno potenzialità e punti di contatto con gli aspetti più profondi della iniziazione alla fede tali da renderli possibili alleati della comunità credente.

\*

Lo studio di Lara Balzarin (*Dinamiche comunitarie e new media*) prende le mosse da una documentata analisi della realtà ecclesiale, a livello soprattutto di assemblea/comunità liturgica, suffragata da dati sociologici recenti, per soffermarsi particolarmente sulla comunicazione nella *ekklesia*, tanto a livello di tradizione biblica che di rilevanza sociale attuale, per evidenziare che qualsiasi discorso serio sulla liturgia cristiana, in particolar modo sulla celebrazione eucaristica, non potrà mai essere imbastito a prescindere dalla sua natura, costitutivamente rituale, caratterizzata da una sintassi complessa, data dalla multimedialità di più codici linguistici, verbali e non verbali. Puntando poi l'obiettivo sulla *comunicazione rituale*, si afferma testualmente che anche una comunità virtuale è fatta di emozioni, oltre che di ragioni e di dati. La comunicazione che è messa in atto è, di fatto, una comunicazione "per procura". Questo, da un lato, può portare dei vantaggi, ad esempio, oltre il poter prendere contatto con gli altri mantenendo le distanze, si interviene al proprio ritmo; dall'altro, tende a caratterizzare una comunicazione ancora tipicamente verbale ed espressivamente "di parte". Sono ancora le parole a detenere il primato comunicativo nella comunità virtuale. Se ne deduce che

«l'interazione umana telematica – anche quando ci riferiamo a comunità virtuali connotate da condivisione, comunione e intimità tra i membri – è figlia di quella razionalità di cui l'Occidente si è imbevuto a partire soprattutto dall'Illuminismo che ha debilitato la ricchezza espressiva che ci è propria, incentivando la "verbalità" a discapito della "non-verbalità". I *new media* mediano le relazioni di oggi in modo principalmente visivo ed uditivo. Dobbiamo invece ammettere che la comunicazione umana è il sistema più complesso che conosciamo e che coinvolge "l'intero", che è appunto complesso: il corpo-vivo-in-relazione che siamo».

La conclusione si fa lampante:

«La tecnologia può entrare in noi e condizionarci rendendoci diversi e modificandoci», ma occorre ricordare che la tecnologia è un'invenzione umana. Prima di argomentare in che modo essa ci stia cambiando come esseri umani e come comunità, è il caso di discutere ancora sull'essere umano: sono le persone che fanno della Rete quello che è. In ultima analisi, l'utente sceglie la comunità in base ai suoi bisogni più immediati».

\*

Nell'ultimo studio, l'interrogativo che Roberto Tagliaferri si pone: *Virtualità: la pietà popolare del futuro?*, parte dal presupposto che «la risposta sta nella mente umana, che può sentire le stesse emozioni, sia a livello reale, che a livello virtuale. Talvolta la *fiction* è più reale del reale». Si evidenzia ampiamente che le applicazioni del virtuale alla realtà sono oggi molteplici e stanno rivoluzionando il nostro modo di progettare, di abitare e di percepire il mondo. Per la religione pure ci si interroga se può andare verso il virtuale. Allo scopo si fa riferimento a Edmund Husserl e si arriva alla conclusione che la differenza tra reale e virtuale è questa:

«Il reale viene percepito, il virtuale no, ma non significa che non esista. In ambito teologico si potrebbe dire che il virtuale non è il sacro reale codificato, ma quello in divenire, che potrebbe sorprendere e salvare. Nel cristianesimo sarebbe la “riserva escatologica”. L'incremento delle attese operate dal virtuale può diventare un ambito interessante per la *religiosità popolare*, assai sensibile al desiderio di emozioni forti. Le sacre rappresentazioni, i riti, le liturgie sono da sempre ambiti di mediazione simbolica, che vanno implementati con sempre nuove forme offerte dal virtuale. Oggi gli strumenti virtuali sono diventati assai più sofisticati e possono offrire uno spazio inedito al senso religioso».

Inoltre, partendo dalla convinzione che l'istituzione ecclesiastica, al di là di tutto, è piuttosto restia a farsi contaminare dal virtuale per non perdere i privilegi del proprio potere attuale, si approda all'asserto che «sarà sicuramente la religiosità popolare ad accogliere i nuovi stimoli perché più sensibile all'immaginario simbolico e quindi alle potenzialità del virtuale». Si identifica il vero nodo da dipanare nel rapporto tra il rapporto immaginario simbolico del rito e *fiction* dei *new media*. Muovendo dall'indagine sulle trasmissioni televisive delle celebrazioni per esplicitare il delicato rapporto tra rito e *new media*, l'autore evidenzia che il problema del rapporto tra *fiction* e realtà esiste e non è facile da districare, specialmente se si deve trovare una linea di demarcazione tra la *fiction* di un rito e la *fiction* di un video. Successivamente si osserva che il punto nevralgico nel rapporto tra *fiction* e religiosità popolare sta in quel difficile gioco tra magia e scienza. Infatti la religiosità popolare è concreta e cerca nei fatti del mondo una “segnatura” che la collega ad altri fatti, in una catena interminabile di dipendenze e di effetti, che il più delle volte sono segreti e da scoprire. Da qui il fermo convincimento dell'autore:

«Mentre però le istituzioni religiose oppongono resistenza al nuovo, la religiosità popolare è molto interessata ad allargare i lembi dell'immaginario per vedere l'invisibile. Fenomeni religiosi popolari già in atto e fortemente sospettati come le visioni mariane, oppure le voci dell'aldilà, trovano terreno fertile per giustificarsi agli occhi dell'opinione pubblica».

Con una conclusione aperta al “possibile”, tutto da concretizzare:

«Il virtuale è interessante per la religiosità popolare perché è possibilità aperta rispetto alla codificazione dogmatica dell'istituzione ecclesiale. La religiosità popolare infatti ricerca un sacro pre-riflessivo nella sua scaturigine coscienziale più remota e meno definita istituzionalmente. Nello stesso tempo potenzia il nostro immaginario figurale verso regioni inedite rispetto al reale conosciuto, producendo nuove realtà. Sebbene si nutra anch'essa di simboli e di riti ama abitare situazioni impure, ibride, con rimescolamento di tradizioni e di linguaggi, mai del tutto regolati da un'autorità gerarchica. Il dominio del virtuale con i *new-media* sembra diventare un nuovo interlocutore perché si muove in mondi possibili, non saturi istituzionalmente».

Il fascicolo, come si è già osservato, si completa con il recupero di alcuni contributi, legati alla tematica dei fascicoli precedenti.

\*

Così quello di Domenico Cravero, relativo alle *Celebrazioni eucaristiche con bambini, ragazzi e adulti affetti da autismo*. Descritto con precisione il problema dell'autismo nelle sue varie sfaccettature, l'autore sottolinea che in questi ultimi anni, con la crescita della sensibilità sociale e della ricerca clinica, e sotto l'impulso e le iniziative delle diverse associazioni di genitori e di volontariato, sono stati sperimentati numerosi tentativi per dare risposte ragionate e organiche a questo grave disturbo. Da qui, allora, il triplice apporto a questa situazione di vita,

- Sollecitando anzitutto il *dono della liturgia*, declinata secondo queste specifiche prospettive:

«È la fedeltà al Maestro che chiede agli operatori liturgici che bambini, ragazzi, adulti affetti da autismo siano presenti e partecipi alla divina liturgia. Il dono di Gesù verso di loro, continua oggi con il dono della liturgia. Nella divina liturgia, Cristo comunica la sua forza per contatto, toccando, accarezzando e guarendo, come faceva con i malati. Una

celebrazione che abbia forza e forma nella fede, tocca realmente la persona con problemi di autismo e “trasfigura” i suoi *deficit*. Imparando a comprendere e a condividere le esperienze, la persona autistica progredisce nel contrastare l’isolamento, nell’affrontare le crisi di panico, nel controllare le stereotipie, i comportamenti ossessivi e aggressivi, le fughe incontenibili. Può compiere così, attraverso la forza della celebrazione, qualche progresso nel passare dal sentirsi semplicemente “condannato” alla sua condizione, al viverla come “pro-getto”: essere per il Signore!».

- Verifica poi *il dono alla liturgia*, in quanto questa annulla ogni umana distinzione. Poste davanti al Signore, finché dura l’atto di fede, tutte le diversità sono ricondotte a unità. Le differenze tra bambino e adulto, povero o ricco, sano o malato, uomo o donna, almeno nella parentesi liturgica, non hanno più alcun valore. Difatti,

«il *deficit* autistico sconvolge l’esperienza umana primaria, quella che avviene nel contatto empatico madre/bambino. La ricerca sta scoprendo le vie neurologiche attraverso le quali la mente legge l’intenzione degli altri. Il bambino tipico nasce attrezzato per entrare subito in rapporto con la madre, ben prima dell’uso della parola. Il linguaggio, anzi, nasce in quest’intima relazione fatta di espressioni del volto, tono di voce, movimenti corporei che trasmettono al bambino l’affetto genitoriale in una forma che egli può capire e alla quale è capace di reagire. Il dolore autistico ricorda alla comunità che l’intensità della sua preghiera e la sua sintonizzazione affettiva, compensa almeno in parte quella perdita primaria, perché il Signore arriva anche là dove l’umano fallisce (cf. Sal 26,10)».

- Infine evidenzia *il dono fatto alla comunità*, in quanto il vuoto della vita può essere affrontato con una quotidianità piena di senso, il deserto relazionale può essere animato attraverso intense simbologie di appartenenza, la caduta della speranza può essere contrastata dalla passione per l’azione sociale, culturale, spirituale. Anche il corpo handicappato può fiorire di forme vitali. Lo insegna la storia affettiva. L’autismo e l’handicap interrogano fortemente la collettività perché tutti i cittadini sono compresi nell’alternativa tra inclusione ed esclusione. Occorre operare quindi un radicale cambiamento culturale nella definizione del significato delle capacità e, di conseguenza, dell’approccio alla disabilità, da affrontare con azioni inclusive e socializzanti.

Gli altri tre contributi si posizionano, invece, a complemento del già poderoso fascicolo, il 3/2019, che raccoglie le relazioni della 53<sup>a</sup> Settimana liturgico-pastorale di Camaldoli (2018) sul tema: «*Ha fatto di noi Sacerdoti per il suo Dio*» (Ap 1,6). *Sacerdozio comune, ministero e liturgia*.

\*

Anzitutto la precisa e ampia puntualizzazione di Dario Vitali: *Il sacerdozio comune*, che RL è lieta di ospitare. Si tratta di una disamina quanto mai documentata sul celebre testo di LG 10, rivisitato nella sua elaborazione originale e della sua debole, se non frastagliata, recezione in vari documenti e commentari postconciliari. Anche un riesame degli stessi testi conciliari a questo riguardo, soprattutto dal versante liturgico, lo porta a dichiarare apertamente:

«L'unità del Popolo di Dio risulta piuttosto effetto della celebrazione, e non anche condizione per celebrarla: se è vero che "l'Eucaristia fa la Chiesa", è anche vero che "la Chiesa fa l'Eucaristia", in quanto celebra quale corpo di Cristo, che celebrando manifesta "l'unità del Popolo di Dio, unità che il sacramento dell'Eucaristia mirabilmente esprime e realizza" (LG 3)».

Ma non è assolutamente facile recepirlo, tant'è che, con fertile fantasia, l'autore arriva a formulare simile asserto:

«*Sacrosanctum Concilium* e *Lumen Gentium* lasciano emergere i due scogli – Scilla e Cariddi – contro cui rischia di sfasciarsi la debole zattera del sacerdozio comune: da una parte, il meccanismo condizionato di legare il sacerdozio comune al solo ambito del culto, non dando adeguato rilievo alla dimensione profetica e regale come espressione di questa forma specifica di partecipazione al sacerdozio di Cristo; dall'altra, l'incapacità a pensare il sacerdozio comune come funzione della totalità dei battezzati, diventando una condizione – nobile certo, in quanto ne sottolinea la dignità, ma irrilevante dal punto di vista dell'azione ecclesiale – di ogni battezzato».

Con profondità di indagine perviene a identificare il nodo gordiano che strozza il sacerdozio comune: temendo di mettere in discussione il sacerdozio ministeriale, si è finito per insistere sulla differenza – del tutto ovvia – tra le due forme di partecipazione al sacerdozio di Cristo, in vista di una difesa della funzione gerarchica nella Chiesa.

A dimostrarlo sta la pletora di articoli e contributi sull'inciso di LG 10 – *licet essentia et non gradu tantum differant* – prodotta dal concilio fino ad oggi, a fronte del numero risibile di testi che parlano del sacerdozio comune. D'altra parte, tanta insistenza si capisce come reazione di fronte a una teologia del ministero nella Chiesa che, asserendo una differenza solo di grado, finiva per ridurre il sacerdozio a una funzione di rappresentanza della comunità. La splendida disamina confluisce nella tranquillità della conclusione, che reclama

«come un'urgenza non più prorogabile la ripresa del sacerdozio comune come tema determinante per la vita della Chiesa. La sua debole recezione sta favorendo una ripresa nemmeno troppo dissimulata di un clericalismo che riafferma la relazione asimmetrica tra ministri ordinati – a questo ormai stanno partecipando anche i diaconi – e laici. Contro questo atteggiamento il contraltare della rivendicazione di ruoli e funzioni da parte dei laici non fa altro che irrigidire le posizioni. Ma, arrivati a questo punto, bisogna andare oltre: bisogna affermare il Popolo di Dio come soggetto di azione ecclesiale. Solo a tale condizione si può recuperare il sacerdozio comune non solo come *condizione* dei battezzati – che fonda la pari dignità di tutti, e quindi la grandezza della condizione cristiana – ma come *funzione* propria e peculiare del Popolo santo di Dio.

\*

L'intervento di Cristina Simonelli (*“A tutta la Chiesa di Dio è stato dato il sacerdozio”*. *Aporie e risorse di un modello (sec. II-V)*), a sua volta, parte da un'espressione di Origene a commento di Lv 9,1, sopra citato nel titolo, per prendere in esame alcuni contesti patristici che, pur differenti tra loro, tuttavia convalidano una relazione singolare con l'esperienza liturgica. Così si inizia dall'unzione di Cristo stesso e, in modo derivato da quella dei battezzati, per evidenziare, alla luce dell'insegnamento patristico, cristologicamente e pneumatologicamente interpretata, è anche regale e profetica, non unicamente sacerdotale. L'applicazione di simile orizzonte alla prassi eucaristica, presentata da Didachè 14, conduce a una preminenza della prospettiva levitica, fornendo lessico e temi non solo generali, per la vita cristiana, ma anche specifici, per la riserva *ministeriale* del tema sacerdotale, diversamente e addirittura *contro* il dettato neotestamentario.

Ulteriori riflessioni patristiche al riguardo convalidano che l'unzione abilita al culto, all'offerta del sacrificio, interpretato come sequela nell'*agape* e vigilanza nell'ascesi. Pure l'interrogativo “Anche noi laici siamo forse sacerdoti?”, posto da Tertulliano, viene convenientemente



contestualizzato e illuminato da altre referenze non solo del medesimo autore, ma pure di altri, segnatamente di s. Giovanni Crisostomo, in un passo di commento alla seconda lettera ai Corinzi, dove equipara l'altare e la strada come *luoghi dell'unico Corpo di Cristo e spazi di esercizio del sacerdozio*:

«Tu che onori l'altare sul quale posi il corpo di Cristo, oltraggi poi e disprezzi nella sua indigenza chi è il Corpo stesso di Cristo. Questo altare lo puoi trovare ovunque, in ogni strada, in ogni piazza e puoi ad ogni momento offrire su di esso un vero sacrificio. Come il sacerdote, in piedi davanti a questo altare invoca lo Spirito Santo, anche tu davanti a quest'altro altare lo invochi, non con le parole, ma con gli atti [...]. C'è dunque un sacrificio di lode [...] ogni volta che vedi davanti a te un povero pensa che hai davanti un altare e lungi dal disprezzarlo, veneralo e difendilo dagli insulti degli altri».

Ciò permette all'autrice di osservare:

«L'equiparazione fra altare e strada in quanto luoghi epifanici del Corpo di Cristo, sulla scorta evidentemente di Mt 25,31-46, offre tuttavia anche un'altra prospettiva, che ferma il fotogramma, attraversandone l'immagine senza superarla: se letta così, l'esperienza liturgica non è abbandonata, ma accolta come soglia e cifra, come *luogo* sintetico della vita, in tutte le sue dimensioni, cosmiche e antropologiche non meno che evangeliche. Diversamente la sua forma rubricistica abbandonata a sé stessa diventerebbe vezzo *pelagiano*, una sorta di "bene rifugio" che alla fine non difende nessuno, tanto meno i suoi esecutori».

\*

In questo contesto si inserisce il breve, ma denso intervento di Claudio Ubaldo Cortoni sulla presenza di "donne diaconi" nella Chiesa latina: *Diaconissa fuisse Matris Ecclesiae: «donne diaconi» nelle fonti giuridiche e teologiche medievali (sec. VII-XII)*. Annota, in apertura, l'autore:

«Qualsiasi tipo di considerazione sul diaconato conferito alle donne, nell'Occidente latino, deve tenere conto di tre fattori: primo fra tutti la distinzione tra la Chiesa di Roma e le Chiese bretoni armoricane – che ammettevano una forma di diaconia della donna come *conhospitae* –, prima del concilio regionale di Tours del 567; il processo di romanizzazione della Chiesa nelle Gallie e nelle zone sopra il Tamigi evangelizzate

dai monaci Irlandesi (V-VIII sec.); terzo l'impossibilità di sovrapporre la teologia del diaconato, quale oggi abbiamo, al progressivo sviluppo che ha interessato la teologia del ministero ordinato nel Medioevo».

La ricostruzione del quadro generale è suffragata costantemente dai testi, che presentano questo capitolo come una storia complessa. Notevole è l'apporto di Tommaso d'Aquino sulla funzione della diaconessa, che trova perfetto riscontro nella tradizione teologica precedente:

«Al cuore di questo ministero c'è quello che Tommaso chiama “il pericolo della coabitazione degli uomini e delle donne” in un ambiente claustrale: “Delle badesse tuttavia si dice che non hanno prelazione ordinaria, ma come delegata, per il pericolo della coabitazione degli uomini con le donne”. L'autorità della badessa è “quasi ex commissione”, ovvero come affidata, confermando il fatto che dal sec. XII il senso più comune fosse quello di un ruolo che *designa un servizio* e non una dignità».

Per arrivare a *conclusione*, ci si ricollega a quella presentata nello studio di C. Simonelli, che estendendo la radicalità battesimale alla stessa dimensione monastica, la vede riassunta in queste di affermazioni di G. Bonaccorso, espressamente citato:

«Il monachesimo è guardare a Dio dalla parte del mondo [...] il monaco non è colui che guarda il mondo dalla parte di Dio, ma è colui che guarda a Dio accettando di essere umilmente mondano, carne. La preghiera è fondamentalmente questo: essa non è un'idea sul mondo a partire da Dio, ma è l'umile accettazione dell'“essere mondo” e da questa umile accettazione guardare a Dio».

E, quasi sigillando il presente fascicolo nella varietà contenutistica dei suoi contributi, la studiosa invita a convertire l'immaginario della separazione, tipico di alcune forme del sacro, verso quello della comunione: *attraversamento senza fuga, santità senza recinti*. Con la constatazione, alquanto illuminata e risolutiva:

«Meno di così non serve, per nessun battezzato, sia o meno costituito anche nel ministero ordinato, sia o meno determinato da una professione monastica. Cuore pulsante dunque del sacerdozio battesimale, senza fughe, senza classifiche, senza sconti».

*Gianni Cavagnoli*  
g.cavagnoli@tiscali.it

# L'IMMAGINARIO DELLA LITURGIA E I NEW MEDIA

Lorenzo Voltolin

## 1. IL VIRTUALE "S'IMPOSSESSA" DEI SENSI

I linguaggi multimediali spingono a un approccio alla realtà che fa leva sui sensi estetici del corpo. Questa modalità di esperire si offre, oggi, in forma sempre più massiccia e ampia, nel senso che i linguaggi dei quali il virtuale "si impossessa" sono sempre più vari e aumentano in quantità. Parimenti si assiste all'accrescere anche della qualità, ovvero della potenza dei *new media*, i quali sembrano voler aspirare a eguagliare l'uomo se non addirittura a superarlo: il vedere e il sentire, il toccare e l'odorare, il gustare e l'attuare movimenti ed espressioni. Toccare, ad esempio, il vetro di un dispositivo in modalità *touchscreen* significa partecipare all'opera creativa di un nuovo e personale palinsesto potendo così affermare: "Questo l'ho fatto io, l'ho fatto vedendo, toccando, creando una realtà che prima non c'era". Se si riflette, inoltre, sulla frequenza con cui le giovani generazioni ripetono queste operazioni, si conclude che questa esperienza sensibile, oltre che varia e forte qualitativamente, è anche determinante quantitativamente. È determinante poiché quanto più frequente è l'utilizzo di un qualsiasi strumento, tanto più si modifica il rapporto che l'uomo ha con la realtà e, quindi, anche con se stesso. Inoltre lo strumento in questione tende a riprodurre i sensi del corpo umano, per questo viene chiamato "virtuale", esso infatti non va inteso come un'altra realtà dall'uomo, un oggetto, come ad esempio la sedia sulla quale sono seduto; piuttosto i *new media* tendono a riprodurre le stesse capacità dell'uomo, le sue strutture più complesse come i sensi e, di conseguenza, le sue forme più profonde quali le relazioni, le comunicazioni e le interpretazioni della coscienza: non è questione del semplice utilizzo di una capacità tecnica, ma tutto ciò incide sulla struttura e sulla grammatica umane.

In effetti l'uso dei *new media* tende a produrre un nuovo modello di uomo che utilizza una grammatica differente dall'uomo visivo, abituato alla cultura alfabetizzata. Il passaggio di rilievo è sancito dalla centralità del corpo sensibile, composto da tutti i suoi organi, quale soggetto unitario e fondante di un modello di conoscenza e di sperimentazione della realtà che rende ragione della complessità.

### 1.1. Cosa significa tutto ciò per l'uomo?

L'uomo è un "corpo-soggetto"<sup>1</sup>, ovvero un "concreto vivente"<sup>2</sup>. Ciò vuol dire che non esiste l'essenza dell'uomo e tantomeno la teoria dell'umano, bensì esiste l'uomo nella concretezza della sua vita, esiste l'uomo in-corporato, *in-carnis*. Da questo punto di vista non si possono ignorare rilevanti argomentazioni bibliche e teologiche alle quali, qui, è sufficiente solo accennare, rimandando a più approfondite ricerche<sup>3</sup>. Esse vanno dalla *basar* ebraica, al mistero dell'incarnazione con il principio e le conseguenze ecclesiologiche e sacramentali che ne derivano per la struttura della vita della Chiesa. Il corpo è la "strumentazione" epistemologica fondante tutta l'esperienza e la percezione dell'umano: è possibile dare ragione dell'affermazione "io sono il mio corpo". Ecco che questa impostazione olistica, che dà rilievo prima alla forma corporea e successivamente al contenuto mentale-concettuale e/o spirituale, produce una vera e propria rivoluzione copernicana in campo epistemologico rifondando, di fatto, l'ontologia non solo sull'essere inteso come "essenza" frutto di un processo di astrazione magari dal corpo/forma, piuttosto sull'ente inteso come presenzialità corporea del soggetto a sé stesso e del soggetto inserito-immerso nell'oggetto realtà<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Cf. M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano 2003.

<sup>2</sup> Terminologia desunta dal teologo Romano Guardini, il quale affronta ampiamente la questione del "concreto vivente" trattando "dell'uomo personale" come vivente di tutte le sue strutture e di tutti i processi della natura completa. La persona è "Forma" (*Gestalt*), cioè formata dagli elementi che la costituiscono come materia ed energia, proprietà e atti, eventi e relazioni posti tra loro in comunicazione mediante nessi strutturali secondo la logica dell'opposizione polare. Tale forma è posta in relazione con le altre forme viventi; cf. R. GUARDINI, «Mondo e persona», in *Scritti filosofici*, II, Fratelli Fabbri, Milano 1964, 71-86.

<sup>3</sup> Cf. G. BONACCORSO, *Il corpo di Dio. Vita e senso della vita*, Cittadella, Assisi 2006.

<sup>4</sup> Cf. F. NEGRI, «Il virtuale e la carne. Riflessioni a partire dall'ultimo Merle-

## 1.2. Cosa significa ciò per i nuovi mezzi di comunicazione?

I *new media* sono i responsabili di quella che comunemente viene definita come “rivoluzione digitale”. Si presti però attenzione perché a seguito dell’ordinaria comprensione di questa espressione ve n’è un’altra non comune ma più rilevante. La maggior parte delle persone con “rivoluzione digitale” intende l’utilizzo strumentale di una nuova tecnica che, come altre precedenti anche se più potentemente, è funzionale alle facoltà dell’uomo. Ma i *new media* producono ciò solo a uno sguardo superficiale, essi sono molto di più. La vera rivoluzione posta in essere dai nuovi mezzi di comunicazione non è sul piano della *téchne*, bensì della *poíesis*, ovvero sul livello di una tecnologia che produce una modificazione-risveglio antropologico. I *new media*, infatti, altro non sono che estensioni elettriche dei sensi del corpo: essi permettono di vedere e sentire, parlare e toccare – allo stato attuale – oltre il proprio corpo. Si deve porre attenzione che l’azione in questione produce un’estensione cronotopica del soggetto, ed estendere il corpo nella forma di una immediatezza *live* significa intaccare le coordinate esistenziali fondamentali. Plausibilmente tutto ciò può produrre una rinnovata autocomprensione-autoesperienza che l’uomo fa di stesso.

I linguaggi alfabetici incentivati dalla scrittura, dalla diffusione della stampa e dall’avvento della prospettiva rinascimentale in campo artistico, avevano prodotto una *forma mentis* che invitava l’uomo a porre in sequenza di causa-effetto le parole, elaborando così dei concetti, e a organizzare gli oggetti nell’ordine spaziale. Tutto ciò conduceva sulla via della sequenzialità e della descrizione ordinata e analitica dei fatti e degli eventi. Questo modello epistemologico insistendo sull’emisfero sinistro del cervello ha enfatizzato le facoltà dello stesso obnubilando quelle dell’emisfero destro<sup>5</sup>. I *new media*, allo stesso modo dell’arte e del rito, insistono invece sui sensi, ovvero sulle forme prima e sui contenuti successivamente, sulla visione d’insieme e sull’esperienza di essere inseriti in una realtà ante-categoriale ai concetti. I *new media* si attestano su una forma percettiva sinestetica, pertanto reticolare e non lineare ove le cause, i mezzi e i fini s’intrecciano continuamente nello stesso modo con il quale si svolge il racconto per mezzo dell’«intri-

---

au-Ponty», in C. DALPOZZO - ID. - A. NOVAGA, ed., *La realtà Virtuale. Dispositivi, estetiche, immagini*, Edizioni Mimesis, Sesto San Giovanni (MI) 2018, 41-54.

<sup>5</sup> Cf. D. DE KERCKHOVE, *La civilisation video-chretienne*, trad. it. di Claire Peltier, *La civilizzazione video-cristiana*, Feltrinelli, Milano 1995, 108-111.

go narrativo»<sup>6</sup>. Questa forma di esperire concorre a destrutturare la mentalità lineare-analitica e i linguaggi descrittivi ad essa affini, rivelandone quantomeno l'insufficienza nel carpire la totalità della realtà. Ora, non si tratta certo di commettere l'errore uguale-contrario, cioè di osannare l'avvento di un linguaggio sinestetico di massa che strappi, in qualche modo, il monopolio all'arcaico linguaggio descrittivo-lineare. Piuttosto, superando ogni dicotomia, si vuole sostenere un'impostazione olistica che, includendo anche le logiche causalistiche, possa rendere ragione di un modello epistemologico in grado di comprendere con maggiore precisione la realtà, senza doverla assoggettare alle riduzioni di stampo razionalistico o spiritualistico.

### 1.3. Cosa vuol dire ciò per la liturgia?

Il virtuale è la forma tecnologica più avanzata, non solo perché ultima nata e più evoluta, piuttosto perché è “forma” modellata sui/dai sensi. L'esperienza spirituale e liturgica, come pure la teologia, non devono mancare di comprendere la portata della “rivoluzione digitale”: tale affermazione si fonda ancora sul valore del corpo percipiente. Come già evidenziato non è in gioco l'utilizzo di un'ulteriore e più evoluta tecnologia, piuttosto la grammatica che essa pone in essere, più originaria e autentica. Su tale grammatica, la quale produce anche – ma non solo – effetti multimediali, vanno ricercati i passaggi culturali e i guadagni sia sul piano gnoseologico sia su quello teologico. Si va a toccare così il senso del linguaggio, il senso dei sensi. L'interpellanza sul linguaggio diviene allora la questione dell'uomo, perché inscritta all'interno del discorso sul corpo riguardante appunto le strutture dello stesso e la comunicazione tra Dio e l'uomo. Tutto ciò viene vitalizzato dal virtuale. Non s'intende trattare del linguaggio solamente come del modo che si ha di “parlare” o di comunicare il sacro, piuttosto della sua strutturazione per mezzo della quale si può incontrare Dio.

Nell'esperienza religiosa-liturgica si acquista coscienza di qualcosa che, pur muovendo dai processi vitali e sensibili, si caratterizza come distinta e ulteriore da questi, come un modo diverso di percepire-aderire al reale; tutto ciò si manifesta immediatamente come difficoltà a comunicare ciò che si è vissuto in ordine al sacro<sup>7</sup>. L'aderenza sensibile al reale e il trascendimento dello stesso sono due caratteristiche fondamentali anche del “corpo-soggetto”, che perce-

---

<sup>6</sup> P. RICOEUR, *Temps et récit*, I, Éditions du Seuil, Paris 1983, 56.

pisce non solo le parti date dai singoli sensi, ma è proteso a comprendere e a definirne il tutto, la forma cioè il senso del percepito. Queste accentuazioni sono caratteristiche comuni anche ai linguaggi virtuali che muovono dai sensi verso qualcosa che li trascende. Va subito puntualizzato che questa apertura all'ulteriore insita nel virtuale non è esente da ambiguità soprattutto nel momento in cui viene a mancare il legame con il significante fisico. Dunque, l'esperienza religiosa autentica non è confusa, anzi essa è comprensibile perché sinestetica e integrale – non è un'astratta teoria – solamente che il suo contenuto non è esprimibile con la semplice mediazione dei concetti teorici, perché anch'esso fa parte della complessità della forma.

In sintesi, il sacro, partendo dai linguaggi sensibili della vita, è una possibilità radicale che supera l'uomo almeno per due motivi: il primo per le caratteristiche trascendenti proprie del sacro e di Dio, e il secondo per i limiti del linguaggio stesso. È comprensibile come la “rivoluzione digitale”, intesa come rivoluzione estetica, concorra al perfezionamento del secondo limite, e ciò per il medesimo motivo: il virtuale è un linguaggio di natura sinestetica. In questi termini, i linguaggi virtuali, in quanto corrispondenti alla struttura del corpo percipiente, possono fare uso dei contenuti in modo formale (cioè di forma), ovvero secondo modalità complete e olistiche così da diventare adatti a esperire la forma piuttosto che a enunciare contenuti in maniera astratta. Si tratta della riscoperta di una possibilità, offerta su larga scala, di incontrare uomini, enti del mondo e Dio, riappropriandosi dell'essere integrale del “corpo-soggetto” e di riemergere dal “buio” di una realtà amministrata e categorizzata: una via alla quale l'esperienza religiosa anela così come l'originario dell'uomo, un percorso che i linguaggi virtuali attivano e stimolano continuamente e non solo a livello accademico, bensì universalmente in ogni soggetto.

La questione del linguaggio, viste le argomentazioni fin qui evidenziate, si tramuta anche in domanda teologica. Si è potuto rilevare come il libro stampato abbia indotto a una cultura del visivo, dell'analitico-lineare e dell'introspezione. Con il testo è effettivamente possibile ritirarsi all'interno, nella meditazione e nello studio. Per ogni lettore, fino a poco tempo fa, era certa la possibilità di avere la stessa esatta parola sott'occhio in ogni momento portando così un beneficio considerevole sulla dottrina, effetto che oggi si presenta depotenziato. Ognuno, in un non lontano passato, poteva esercitarsi da solo a contemplare e a elaborare la propria opinione. Oggi, il multimediale, smarca il visivo in favore di un sinestetico, prevalentemente iconico, sonoro e tattile; e questo smarcamento avviene, per così dire, in maniera brusca. La Chiesa ha cercato di

evitare, per quanto possibile, l'effetto dell'individualizzazione generato dalla stampa, ma lo ha dovuto fare sul piano morale e non esistenziale-strutturale, nella forma dell'educazione, della prassi liturgica e della pietà popolare.

## 2. L'IMMAGINAZIONE COME IMMAGINE DEL VIRTUALE

L'immaginazione è quella facoltà che l'uomo possiede che gli permette di riprodurre internamente le esperienze che si possono incontrare nella realtà esterna. Essa si distingue dai concetti che, pur rimanendo elaborazioni interne, sono invece astrazioni dalla realtà pertanto slegati da qualsiasi referente fisico; essi, infatti, secondo alcuni filosofi debbono possedere le caratteristiche di essere universali e astratti e ciò per poter essere validi per ogni ente. Ammesso che ciò sia possibile e sia in qualche modo garanzia di oggettività, quello che importa qui rilevare è che i concetti sono assolutamente sciolti dal referente fisico, mentre l'immaginazione per non scadere in fantasia, è tale perché è immaginazione di una cosa reale: riproduzione interna di un oggetto esterno di esperienza, configurazione interiore di un ambiente esteriore. Inoltre, l'immaginazione non si prefigge solo di "fotocopiare" interiormente gli enti di cui si è avuta esperienza esterna, ma facendo ciò essa vuole far rivivere l'esperienza e con essa toccare l'emozione, la volontà e sovente anche incidere nelle scelte. Per mostrare come l'immaginazione sia così affine anche a Dio, basti pensare alla *Composizione di Luogo* di sant'Ignazio<sup>8</sup>. Il santo di Loyola si prefigge e insegna ai suoi discepoli a creare interiormente la scena esteriore della pagina biblica, a prendere dal referente fisico del racconto e dal significante delle cose e delle persone evocate nella narrazione, al fine di far rivivere la scena e immergere il discepolo nella stessa, in modo tale che l'orante possa sentire i sentimenti di Cristo e con ciò avviare il discernimento degli spiriti. Difficile sostenere che questa ricostruzione interiore che porta il soggetto a rivivere nella scena un'esperienza esteriore non sia un qualcosa di molto affine a un'operazione virtuale. Il credente partendo dai sensi cioè dall'esperienza vissuta esternamente o anche dalla parola ascoltata che è comunque un qualcosa di estetico-esterno, dunque a partire dal proprio corpo percipiente, può riprodurre

---

<sup>8</sup> Cf. IGNAZIO DI LOYOLA, *Esercizi Spirituali*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1988, n. 47.



e rivivere internamente un'esperienza grazie all'immaginazione di una realtà che prima era oggetto. Così impostata la forma vivente del corpo è l'asse portante e il *medium* tra esperienza esterna e immaginazione interna: entrambe le facoltà percezione e immaginazione fanno leva sui caratteri sinestetici del corpo.

## 2.1. L'immaginazione e il virtuale

Stabiliti i contatti e le grammatiche comuni tra esterno e interno, tra oggetto e soggetto, tra esperienza e immaginazione, ci si chiede quale sia il rapporto di quest'ultima con la realtà virtuale. In questo frangente si tratta semplicemente di segnalare delle connessioni tra le riflessioni poste in essere nella ricerca in corso.

Già si è mostrato come i *new media*, in particolare la realtà virtuale, facendo leva sul corpo ed estendendo i sensi, concorrano al risveglio di una forma antropologica differente e più integrale rispetto al modello prodotto dalla scrittura alfabetica e dal pensiero causalistico. Allo stesso modo si è mostrato come l'immaginazione possa riprodurre internamente le esperienze sensibili sempre grazie al *medium* del corpo. L'incrocio delle discipline ha così evidenziato come immaginazione e virtuale, proprio perché facenti leva sulle dinamiche estetiche, abbiano in comune una strutturale e fondamentale grammatica: il virtuale è legato al corpo, l'immaginazione è legata al corpo, *ergo* il corpo è il *medium* tra l'interiorità e l'esteriorità grazie al linguaggio multimediale dei sensi. Più che indugiare su questo aspetto, pare più opportuno soffermarsi a riflettere sulle possibilità e i limiti di queste due facoltà, immaginazione e virtuale, e quali possano essere le garanzie che permettono di sostenere l'autenticità di entrambe: come si è visto ambedue fanno leva sul corpo, sembrerebbe così opportuno ricorrere allo stesso quale criterio di veridicità e come misura di garanzia per entrambe. Il corpo quindi, e per poterlo in qualche modo "misurare" nella sua funzione di garante sia nei confronti del virtuale come dell'immaginazione, si deve cercare il sostegno di una teoria "non troppo astratta" cioè non slegata dallo stesso: la *teoria del simbolo*.

## 2.2. L'immaginazione reale: la teoria del simbolo

Il simbolo è una delle espressioni umane più articolate e più studiate, essa trova una particolare sistematizzazione negli studi di P. Ricoeur<sup>9</sup>. Secondo il filosofo francese il simbolo può essere studiato per mezzo di una struttura a doppio arco che collega tra loro il referente fisico o significante, il significato di primo livello e i significati di secondo livello. Ciò che funge da garante di autenticità è proprio il collegamento del significato di primo livello e dei significati di secondo al referente fisico. Può dirsi autentico solo ciò che rimane ancorato al referente fisico, anche se per mezzo di passaggi su più livelli; inizia ad essere fuorviante, meta-fisico, ciò che perde il legame con la realtà percepita. Ricoeur prende come esempio la parola “cane” che ha come referente fisico i fonemi C. A. N. E., essi inducono subito a un significato primo dato dall'esperienza che ciascuno ha del cane. Si faccia attenzione che già a questo primo livello ci si viene a trovare in un unico orizzonte di significato che non crea confusione – tutti pensiamo al cane –, eppure in una sorta di polisemia perché tutti in questo istante abbiamo un'immagine-idea diversa di cane. La caratteristica del simbolo è proprio quella di essere univoco eppure polisemico. Proseguendo il “viaggio del simbolo” dal significato di primo livello è possibile accedere ai significati di secondo livello, cioè dipendendo dall'esperienza che ciascuno ha del cane è possibile trarne significati diversi che vanno dalla fedeltà, se si ha avuta un'esperienza positiva, alla paura se, viceversa, si è stati aggrediti. Che cosa garantisce che la polisemia, espressione anche di significati contrari tra loro, possa essere vera? Cosa permette di affermare che un'esperienza e/o un significato siano più autentici di altri? Un'esperienza è autentica se rimane collegata, soprattutto nel secondo livello per mezzo del primo, al referente fisico. Se si è fatta esperienza di un cane fedele il significato di fedeltà è autentico ma lo è anche la paura per chi è stato aggredito. L'esempio con la parola cane sembra banalmente scontato, si provi, però, ad applicare tutto ciò al sacro. Cosa è vero dell'esperienza di Dio? Sono veri i concetti? Le teorie e le argomentazioni non contraddittorie e descrittive? O sono più autentiche quelle significazioni che si possono elaborare a partire dall'esperienza fisica del referente, ovvero di quello che storicamente con il corpo-soggetto l'uomo ha percepito del corpo-soggetto Dio?

È necessario, però, fare un passo indietro, perché prima di addentrarsi nella questione teologica si deve rispondere alla domanda posta in precedenza in riferimento alla questione veritativa in ordine ai linguaggi multimediali, in particolare alla realtà virtuale; e se

la realtà virtuale possa assumere una qualche qualifica veritativa a quali condizioni e con quali limitazioni.

Seguendo la *teoria del simbolo* può dirsi autentico ciò che rimane ancorato al referente fisico seppur attraversando diversi livelli di significato univoci e polisemici. Prendendo questo punto di partenza è possibile avanzare affermando che la realtà virtuale è vera in quanto essa riproduce una realtà fisica della quale il soggetto partecipa ne abbia, in qualche modo, fatto esperienza. Similmente alla *Composizione di luogo* ignaziana che per quanto concerne l'immaginazione è obbligata a rimanere collegata al referente fisico della scena fisica della pagina biblica. Con ciò si vuole sostenere che la realtà virtuale permette di riprodurre esternamente e con caratteristiche sinestetiche, non solo logico lineari come quelle del testo, una realtà di cui si è fatta esperienza. Nel momento in cui essa si dovesse sganciare dal referente fisico si verrebbe a sconfinare nel campo della fantasia, quindi della falsificazione e dell'artefatto, al di là/sganciati nella meta-fisica cioè di quanto non si è sperimentato. Si badi bene che tale pericolo è concreto per la realtà virtuale come anche per tutti gli altri *medium*: concetti, testi scritti... Per rendere più comprensibile la considerazione posta poc'anzi viene posto un esempio concreto. Nel momento in cui gli strumenti della realtà virtuale concederanno di riprodurre in qualsiasi luogo l'ambiente di preghiera della *Comunità di Taizè*, ovvero permetteranno di vedere, sentire e toccare quella realtà, di far sentire il "corpo-soggetto" inserito in quella precisa realtà-oggetto, non è certo possibile sostenere che quell'esperienza virtuale sia priva di autenticità, anzi sarà doveroso riconoscere che essa è addirittura più potente del semplice linguaggio concettuale e lineare che ci viene offerto dal poter leggere i testi delle medesime preghiere di *Taizè*. Il grado di autenticità di questa ipotetica esperienza virtuale viene garantito dal collegamento del livello virtuale con il livello reale del referente fisico, cioè dalla riproduzione fedele di quella medesima realtà. Ancora un altro esempio: si provi a immaginare quando l'*hardware* applicato alla realtà virtuale potrà permettere di immergere il soggetto credente nella scena della pagina biblica. Tutto ciò si presenterebbe come un'esternizzazione della *Composizione di luogo* ignaziana, ma in questo passaggio si evince anche un notevole potenziamento epistemologico dato proprio dal fatto che il *medium* in questione fa leva estendendo non solo le dinamiche logiche bensì quelle estetiche del corpo: in altre parole diverrebbe possibile sentire, percepire ed entrare nella scena con tutte le facoltà del nostro corpo. Tutto ciò potrebbe voler dire la possibilità di sentire fisicamente Gesù di Nazareth, sentire il corpo incarnato del figlio di Dio, oltre

che di tutti gli enti e le persone che vi si trovano attorno. Questi pochi esempi sono sufficienti per mostrare i potenziali vantaggi dei sistemi multimediali e cosa comporta la “rivoluzione digitale” rispetto ai modelli logocentrici; inoltre si è potuta applicare una teoria sistematica che permetta di autenticarne i criteri di validità.

### 2.3. I limiti dell'immaginazione virtuale

Fissati i vantaggi dei *new media* e i criteri fondativi rispetto all'autenticità, oltre che aver posto un metodo di verifica, è ora necessario indagarne i limiti: ci s'interroga, dunque, su quali siano i limiti dei nuovi mezzi di comunicazione.

Il punto di partenza è sempre la *teoria del simbolo* di Ricoeur. Va rilevato che il referente fisico non va mai confuso con i significati perché esso è l'unico a essere ancorato al corpo fisico e alla presenzialità storica, ed è proprio in virtù di questa sua prerogativa che esso può essere generatore dei significati, e questi ultimi non possono mai diventare dei referenti fisici. Nel momento in cui, per una confusione epistemologica, il percepito venisse confuso con il significato della cosa percepita si porrebbe in atto la più potente falsificazione della realtà. In altre parole la realtà virtuale è autentica, addirittura più potente della verità concettuale, ma non può essere confusa con la realtà *tout court*. Per agevolare la comprensione di questa affermazione, viene posto un esempio. Cosa potremo concludere nel momento in cui gli strumenti dei media digitali potranno riprodurre l'assemblea liturgica domenicale immergendo il soggetto-persona nella celebrazione eucaristica della propria e consueta comunità, pur rimanendo a casa o in qualsiasi altro luogo? Anzitutto è doveroso ammettere che quella forma sensibile di rappresentazione liturgica è più potente della sola alfabetizzazione concettuale o verbale che si potrebbe trarre dalla lettura dei testi della messa. Tuttavia la realtà virtuale non va confusa con la realtà del referente fisico. Ciò vuol dire che nella realtà virtuale si mette in scena un potenziale sinestetico maggiore che rende possibile fare un'esperienza di Dio in forma più integrale rispetto al solo testo verbale o scritto, ciononostante nella realtà virtuale non ci sarà mai la presenza reale. Il fatto che oggi – o un non lontano domani – è possibile percepire di più e in forma completa, non concede di confondere la percezione della realtà con la realtà. È possibile dunque concludere che i vantaggi che l'esperienza del sacro, in particolare il rito, può trarre dai *new media* sono notevolmente maggiori rispetto

ai *medium* che si muovono sulle grammatiche logocentriche, tuttavia la percezione, la riproduzione virtuale come pure l'immaginazione, non vanno confuse con la presenza reale.

## 2.4. Il reale nel virtuale

A modo di parziale conclusione è possibile affermare che nel contesto odierno si può considerare il virtuale come un vero e proprio spazio esistenziale. Esso non coincide, come ingannevolmente talvolta si crede con l'artefatto, cioè qualcosa di contrapposto al reale; il virtuale appartiene alla sfera del reale a pieno titolo. Si tratta, da questa prospettiva, di una nuova conquista dell'uomo, se così si può affermare, di un'ulteriore sensibilità di percezione della realtà. Il virtuale viene a collocarsi tra il potenziale, quel che esiste ma non è ancora in atto, e il reale. Collocato tra il potenziale e il reale, il virtuale ha qualche attinenza con il Mistero. Mistero che di per sé è disponibile all'uomo, in quanto egli è messo nelle condizioni di poterlo sperimentare, ma mai nella sua totalità. Pertanto, il Mistero nella sua indisponibilità permane nella sfera dell'inconosciuto, che non significa però non sperimentabile. Sul piano della missione della Chiesa la modalità dei linguaggi virtuali, se considerata come una mera applicazione di una tecnologia, appare uno dei tanti strumenti applicativi; in realtà la potenza estetica e l'integralità del corpo con i suoi sensi hanno ricadute in tutti i processi iniziatici della fede e in molti ambiti dell'azione missionaria ed evangelizzatrice.

## 3. L'IMMAGINAZIONE VIRTUALE NELL'ESPERIENZA DEL SACRO E NELLA LITURGIA

Nelle pagine precedenti si è cercato di mostrare, in forma sistematica, le comuni grammatiche sottese al virtuale, all'immaginazione e alla spiritualità, strutture fondamentali anche per l'epistemologia che fanno tutte riferimento alle dinamiche sinestetiche del corpo. Ora l'attenzione viene posta sui guadagni che i *new media* possono apportare all'esperienza spirituale in particolare alla liturgia. A modo di sintesi, la ricerca proseguirà facendo perno su tre esperienze: immaginazione, virtuale e sacro, all'interno di quest'ultimo si daranno specifiche per l'esperienza spirituale, per il rito e per la liturgia.

### 3.1. L'immaginazione, il virtuale e lo spirituale

Già si è potuto mostrare come l'immaginazione si configuri sulle medesime strutture dell'esperienza spirituale, la *Composizione di luogo* ne è solo un esempio. Si è posta l'attenzione, inoltre, sul fatto che immaginazione e virtuale sono operazioni complesse e nel loro legame con il corpo e i sensi entrambe si ritrovano accomunate da un'antropologia olistica, la quale potrebbe senza difficoltà fondare anche una nuova ontologia. Tenendo a mente (sarebbe più coerente dire "tenendo a corpo") questo sfondo che meriterebbe senz'altro ulteriori approfondimenti, si avanzano ora alcune ipotesi di lavoro.

Una di queste è che la preghiera sia un'operazione virtuale. Come l'immaginazione sostiene l'esperienza spirituale, anzi la potenzia rispetto ai linguaggi noetici-razionali, a maggior ragione la multimedialità, in particolare la realtà virtuale, consente di sentire e percepire la presenza di Dio. La stessa Teologia spirituale, non senza accenni critici verso le più poderose discipline sorelle sistematiche, solleva la questione dei sensi spirituali, ovvero dell'originarietà del sentire Dio rispetto alla conoscenza di Dio. La preghiera, anche quella comune e quotidiana, è un'operazione che sa di virtualità nel senso che essa permette di sentire Dio, di avere con Lui un'esperienza che va molto oltre alla verbalizzazione dei testi; va così oltre che, se preghiera autentica, chiede di coinvolgere le emozioni, la volontà e le scelte, oltre i sensi esterni secondo la struttura simbolica evidenziata in precedenza. Al contempo la preghiera è anche immaginazione, cioè rappresentazione della scena, di quello che l'orante pensa e agisce con Dio, delle situazioni della propria vita poste innanzi al Trascendente. Da questa impostazione ne deriva che la preghiera è un'operazione che assume una grammatica reticolare, non lineare come quella dei concetti o delle parole che stanno tra loro in sequenza secondo un ordine di causa-effetto, invece l'orante si trova immerso nella preghiera e non in una posizione tele-visiva rispondente allo schema soggetto/oggetto: Dio non è un oggetto da conoscere ma una realtà nella quale ci si sente immersi secondo un principio di in-carnazione. Questa comprensione virtuale della preghiera è possibile se ci si sposta dalle dinamiche lineari-concettuali a quelle immersive del corpo<sup>10</sup>.

Una seconda operazione virtuale è il rito. Inteso come messa in scena, il rito, di qualsiasi tipo esso sia anche i riti civili o sociali, è

---

<sup>10</sup> Cf. A. MICALIZZI – A. GAGGIOLI, «Il senso di realtà virtuale e i "principi di presenza"», in DALPOZZO - NEGRI - NOVAGA, ed., *La realtà Virtuale...*, 55-66.

una messa in scena, meglio sarebbe dire una messa in atto di un evento passato. Ecco perché il rito viene talvolta impropriamente confuso con una commemorazione. Il rito è messa in azione, ovvero presa in considerazione della forza del corpo, dello spessore delle azioni e degli eventi che, mediante un linguaggio multimediale, vengono messi in scena per poter essere rivissuti. Evidentemente vi sono delle rappresentazioni migliori di altre, e la qualità di una messa in scena dipende proprio dalla potenza multimediale e sinestetica posta in essere dagli agenti della scena stessa. Ciò vuol dire anche che quanto più il rito viene appiattito sulla dimensione didascalica o monomediale tanto più esso viene depotenziato e destrutturato nella sua natura più profonda. Poste tali considerazioni pare difficile obiettare che il rito non sia un'operazione virtuale. In effetti esso non è l'evento accaduto in passato, non è neppure la piatta fotocopia dello stesso; piuttosto il rito ripresentando quell'evento particolare del passato, mettendolo in atto, si potrebbe affermare che ne produce uno nuovo e originale, appunto un evento virtuale che ha alla base il referente fisico dei corpi che mettono in scena l'evento passato, eppure questa base viene superata dai significati posti in essere dalla stessa nuova rappresentazione. Il rito proprio perché fa leva sulle dinamiche olistiche del corpo e perché strutturato sulla forma simbolica, assume connotazioni non solo simili alla trascendenza ma anche non lontane dal virtuale, mettendo in relazione il carattere fisico del referente con la trascendenza del significato. Si presti attenzione che per questa sua architettura il rito diviene uno degli archetipi originari della conoscenza; fondato sul corpo permette di allungarsi alla trascendenza in due direzioni: *verso l'evento passato e proiettandosi nel futuro dei significati*.

Una terza operazione virtuale è il sacramento. Se il rito concede un appoggio sul versante antropologico, evidenziando il carattere fortemente simbolico del suo agire proprio in forza delle dinamiche sinestetiche del corpo, il sacramento oltre a poter usufruire della medesima forza epistemologica può aggiungere l'appoggio sul versante teologico. Pertanto quanto si è venuto affermando precedentemente a riguardo del rito può benissimo valere anche per il sacramento. Tuttavia la dimensione sacramentale aggiunge degli elementi di complessità. Anzitutto nel rito è possibile usare una terminologia del tipo "rappresentazione", "messa in scena di un evento" passato, è risaputo invece che nel sacramento si ripresenta in modo presente il Cristo che agisce nell'oggi. Ciò vuol dire che il sacramento è un'operazione virtuale per quanto già mostrato, tuttavia esso, riprendendo la struttura simbolica, non permette di confondere la

percezione di una realtà (rappresentazione) con la realtà stessa (presenza reale). La realtà virtuale, per quanto concerne il polo teologico del sacramento che richiede e realizza la presenza reale di Cristo, deve fermarsi sulla soglia dell'esperienza teologica-sacramentale. In altre parole, la realtà virtuale e i *new media* potranno offrire la massima percezione dell'esperienza cristologica, molto più potente delle strutture lineari come pure dell'immaginazione interna, ma questa *dynamis* non va confusa con la presenza reale. Il *medium*, d'altronde, rimane sempre tale, esso può incrementare la percezione rispetto agli altri *medium* – il che non è poca cosa – ma questi non diverrà mai la cosa mediata. Fatta questa fondamentale precisazione, vi è almeno un vantaggio, anche sul piano teologico, nel considerare il sacramento come un'operazione virtuale, ed esso va nella linea della trascendenza. Si è visto come il virtuale possa allungare le percezioni sensibili oltre il tempo e oltre lo spazio, oltre le consuete barriere cronotopiche, si è inoltre mostrato come tali allungamenti avvengano facendo leva sul referente fisico delle basi sinestetiche del corpo. Questo proiettarsi oltre pur mantenendo le basi biologiche, oggigiorno diviene sempre più un'esperienza antropologica interessante che permette realmente di vivere il trascendimento di sé. Ovviamente su questa esperienza, come in molte altre vanno poste le dovute attenzioni, ed essa va calibrata su consistenti teorie come quella del simbolo, per poterne verificare le potenzialità e anche i connaturali limiti, ma ciò non deve mortificarne l'interesse antropologico e anche teologico. Mai come oggi l'uomo può proiettarsi oltre e non solo con il pensiero o con lo spirito, ora lo può fare con i sensi del corpo. La "rivoluzione digitale" concede al soggetto di spostare la propria percezione in forma di immediatezza *live* anche a grandi distanze spaziali e temporali rispetto alla posizione fisica e storica del proprio corpo.

L. V.  
*lorenzovoltolin@libero.it*



## ASPETTI MULTIMEDIALI DELLA PAROLA DI DIO

Andrea Albertin

### INTRODUZIONE

In un recente lavoro, Massimo Recalcati descrive i libri che hanno plasmato il percorso e la formazione personali attraverso tre immagini efficaci: un coltello, un corpo, un mare<sup>1</sup>. Un libro degno di questo nome ha la capacità di tagliare la vita del lettore, dandole una forma nuova che la rende diversa da com'era prima della lettura. In tal senso, l'incontro con un libro è un incontro d'amore, sempre caratterizzato dalla natura traumatica del taglio. Il libro è anche un corpo: non una semplice raccolta di parole, di informazioni, di narrazioni e di contenuti. «Ogni libro ha un profumo, una carne, uno sguardo, una geografia sensuale, un modo di camminare e di esistere»<sup>2</sup>: vale a dire che nella lettura non è implicata solo la mente ma anche tutta la dimensione emotiva e pulsionale del lettore, in una parola sintetica, il cuore. La letteralità del libro, espunta del cuore, rimane lettera morta. Infine, con la metafora del mare il libro è consegnato alla sua finalità di apertura: il mare è sempre aperto, mai chiuso. Così un libro che rimane chiuso, senza mai essere aperto, smarrisce la propria natura di spiraglio verso qualcosa di nuovo, di esposizione ai mille modi di lettura possibili, che possono dar luogo a infiniti altri libri. Tutto questo vale a maggior ragione per i testi biblici che costituiscono la Parola di Dio contenuta nelle Scritture sacre: in esse il lettore credente sperimenta al massimo grado che l'atto di lettura implica il lasciarsi leggere dal libro della Parola. Ne scaturisce, pertanto, un incontro, una relazione, in cui il lettore di

---

<sup>1</sup> Cf. M. RECALCATI, *A libro aperto. Una vita è i suoi libri*, Feltrinelli, Milano 2018.

<sup>2</sup> RECALCATI, *A libro aperto. Una vita è i suoi libri*, 16.

ogni tempo si immerge a diversi livelli, non esclusivamente quello mentale-contenutistico.

In tal senso, il paradigma libro-lettore-lettura è amplificato *nei e dai* moderni mezzi di comunicazione, i quali favoriscono processi cognitivi nuovi, in cui sono superate le mere esperienze visiva e sonora, integrate dalla possibilità della presenza in tempo reale (social media, skype, video-conferenze o video-chiamate), con il conseguente coinvolgimento emotivo, peculiare di ogni incontro. In che misura le nuove tecnologie di comunicazione impattano anche nel modo di approcciare la Parola di Dio? Quali intrecci si possono tessere tra la comunicazione multimediale e la Scrittura? La Parola divina ha caratteristiche multimediali? Per approntare qualche risposta saranno presi in considerazione alcuni testi del *corpus johanneum*, che per la loro ricchezza simbolica mostrano un'eloquente pertinenza con il tema della multimedialità.

## 1. TRA LA VISTA E LA VOCE: IL PARADIGMA RELAZIONALE

Sulla scia di una promettente corrente d'indagine, è possibile investigare lo sviluppo teologico di alcuni temi che attraversano gli scritti giovannei, a testimonianza di un cammino di crescita nella fede vissuto dai gruppi credenti della prima ora cristiana<sup>3</sup>. Oltre ai filoni tematici, intendiamo sostenere l'ipotesi della ricorrenza di un paradigma letterario utilizzato dagli agiografi allo scopo di sostenere la fede in Gesù, professato pubblicamente come Cristo, il Figlio di Dio, Verbo eterno fatto carne<sup>4</sup>, con i conseguenti effetti esistenziali che ne scaturiscono per i credenti (cf. Gv 20,30-31). In particolare, si rinviene il modello vista-voce (o vedere-sentire) che ritorna nelle narrazioni del giorno di Pasqua in Gv 20,1-29, nel prologo di 1Gv 1,1-4 e nella visione inaugurale di Ap 1,9-20. Al di là della prospettiva squisitamente esegetica da cui si potrebbe affron-

---

<sup>3</sup> È la felice intuizione dello studio di U. VANNI, *Dal Quarto Vangelo all'Apocalisse. Una comunità cresce nella fede*, Cittadella Editrice, Assisi 2011. Sul medesimo solco si collocano alcuni dei contributi riuniti nel volume cf. E. BOSETTI - A. COLACRAI, ed., *Apokalypsis. Percorsi nell'Apocalisse di Giovanni*, Cittadella Editrice, Assisi 2005. Tra questi vale la pena menzionare G. SEGALLA, «Gesù Cristo, *Ho Logos*: un socioletto della comunità giovannea», in *Ibid*, 245-255.

<sup>4</sup> Circa la questione, centrale per il Quarto Vangelo, della *omologhia* pubblica della fede si veda J. BEUTLER, *Martyria. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Zeugnisthema bei Johannes*, Knecht, Frankfurt am Mein 1972.

tare la questione, che richiederebbe una trattazione ben più ampia dello spazio del presente studio, si tenterà almeno di focalizzare la funzione letteraria di questo modello, per ricavarne alcune considerazioni utili al nostro tema.

### 1.1. **Gv 20,1-10: oltre la vista**

Le manifestazioni del Risorto, secondo la narrazione giovannea, legano in un processo dinamico la visione e la fede, a detrimento della prima. Le diverse scene del capitolo<sup>5</sup> introducono vari personaggi il cui sviluppo narrativo tematizza come nasce la fede pasquale nel Risorto. Inizialmente, alcuni personaggi singolativi vedono la tomba vuota e suggeriscono spiegazioni differenti dell'evento. Maria di Magdala, al mattino presto, si reca nel giardino del sepolcro e lo trova aperto. Senza indugiare su un'ispezione del luogo, corre a riferire la sua interpretazione dell'accaduto, ripetuta più volte (vv. 2.13.15): il corpo di Gesù è stato trafugato. Per giungere a credere nel Risorto avrà bisogno di una sorpresa, di una differenziazione del sistema a lei noto<sup>6</sup>. I due discepoli, accorsi al sepolcro in seguito all'annuncio drammatico della Maddalena, vedono non solo la tomba aperta ma anche il suo interno. Pietro esamina con acribia lo spazio, i teli, il sudario, ma da questa visione non scaturisce la fede: se ne andrà dal sepolcro vuoto senza lasciarsi disturbare da quanto ha osservato (vv. 6-7). Il Discepolo Amato, invece, entra, vede e crede: «non avevano ancora compreso la Scrittura, che cioè egli doveva risorgere dai morti» (v. 9). Dei tre personaggi singolativi intervenuti presso il sepolcro vuoto, solo uno è passato dalla visione alla fede senza vistosi fraintendimenti<sup>7</sup>: pur senza incontrare il Risorto, il Discepolo Amato

---

<sup>5</sup> Gli esegeti che privilegiano un approccio sincronico al testo sono pressoché concordi circa la seguente suddivisione in scene: Gv 20,1-10.11-18.19-23.24-29. Cf. F.J. MOLONEY, *Il Vangelo di Giovanni*, Elledici, Leumann (TO) 2007, 450-473 (originale inglese) e J. ZUMSTEIN, *Il Vangelo secondo Giovanni*, II, (13,1-21,25), Claudiana, Torino 2017, 917-952 (originale francese).

<sup>6</sup> Assumo la categoria della differenziazione come disturbo all'interno di un sistema dalla prospettiva della sociologia della comunicazione proposta da cf. N. LUHMANN, *La realtà dei mass media*, FrancoAngeli, Milano 2000, 2002<sup>2</sup>.

<sup>7</sup> Gli studi sulla caratterizzazione dei personaggi giovannei stanno riscuotendo un grande interesse in campo scientifico, man mano che le procedure metodologiche di analisi narratologica si vanno affinando, al punto, talvolta, di essere fin troppo farraginose. Tra gli studi più recenti, segnaliamo: cf. A. MARCHADOUR, *I personaggi del Vangelo di Giovanni. Specchio per una cristologia narrativa*, Edi-

crede. Se dal punto di vista squisitamente narrativo comincia a delinearsi l'idea che la fede nella risurrezione e nel Risorto esula dalla mera vista dei fatti<sup>8</sup>, dall'altra parte appare opportuno l'interrogativo: *che cosa differenzia questo personaggio dagli altri due?* In fin dei conti anch'egli ha visto solo i segni della risurrezione: forse ha una qualità morale, una profondità spirituale e cognitiva superiori rispetto agli altri? La costruzione narrativa di questo personaggio senza nome manifesta la sua peculiarità nel fatto della relazione con Gesù<sup>9</sup>: è il discepolo amato dal Signore, la sua identità dipende unicamente dal rapporto segnato da intimità e amore con Gesù<sup>10</sup>. Questo legame gli permette di navigare efficacemente dal segno a ciò cui esso rimanda, con un'intuitività che solo la sintonia costruita in una relazione può generare<sup>11</sup>.

Il narratore, infine, irrompe nella trama con un commento, in cui esplicita al lettore l'intenzione del racconto: anche senza vedere, basta la Scrittura per giungere alla fede nel Risorto. Forse i tre protagonisti di questa scena non prestavano il loro assenso credente alla Parola divina? In realtà l'autore sta accreditando il suo libro come Scrittura: i personaggi intervenuti sono testimoni oculari della tomba vuota e dell'ordine al suo interno, smentita clamorosa, quest'ultima, dell'ipotesi della donna circa il furto del cadavere di Gesù. Benché la visione non abbia avuto il medesimo effetto credente in tutti gli accorsi, per il Discepolo Amato la vista è stata occasione per accogliere

---

zioni Dehoniane, Bologna 2007; R. VIGNOLO, *Personaggi del Quarto Vangelo. Figure della fede in San Giovanni*, Glossa, Milano 1994, 2010<sup>2</sup>; C.W. SKINNER, ed., *Characters and Characterization in the Gospel of John*, T&T Clark, London - New York 2012; S.A. HUNT - D.F. TOLMIE - R. ZIMMERMANN, ed., *Character Studies in the Fourth Gospel. Narrative Approaches to Seventy Figures in John*, Mohr Siebeck, Tübingen 2013; C. BENNEMA, *Encountering Jesus. Character Studies in the Gospel of John*, Fortress Press, Minneapolis, MN 2009, 2014<sup>2</sup>.

<sup>8</sup> D'altronde nessuno dei personaggi della trama è testimone del fatto storico della risurrezione, bensì ne vede solo i segni quale testimonianza dell'evento stesso.

<sup>9</sup> Circa la questione dell'identificazione del Discepolo Amato, la bibliografia è molto vasta. Basti segnalare cf. F.J. BROWN, *Introduzione al Vangelo di Giovanni*, Queriniana, Brescia 2007, 205-216 e G. SEGALLA, *Il Quarto Vangelo come storia*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2012, 29-42.

<sup>10</sup> Il personaggio del Discepolo Amato appare come figura intradiegetica solo nella seconda parte dello scritto giovanneo: 13,23-25; 19,26-27; 20,2-10; 21,7.20-25.

<sup>11</sup> La centralità della categoria relazionale, legata nello specifico al tema dell'ispirazione della Scrittura, è stata ben argomentata da cf. P. BASTA, *Il carattere relazionale dell'ispirazione biblica*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano - Roma 2017.

un aspetto di differenziazione avvenuto dentro la storia: un “disturbo” entro l’esperienza acquisita la cui efficacia di sorpresa buona può essere accolta in virtù della relazione<sup>12</sup>. La costruzione di questa trama consente al narratore di avanzare la legittima aspettativa che la sua narrazione assurga al rango di Scrittura<sup>13</sup>. Ora, mediante il Quarto Vangelo, il lettore di ogni tempo, pur non avendo visto in prima persona i segni della Pasqua, può ugualmente accedere alla fede nel Risorto: nemmeno Maria Maddalena, inizialmente, e neppure Pietro hanno collegato il fatto della tomba vuota con la risurrezione. Eppure, il fatto che loro abbiano visto è stato fondamentale per confermare l’attendibilità dell’evento che ora è testimoniato nel libro che continuiamo a nominare come Quarto Vangelo. Anche per il lettore odierno il libro è un segno: permette di vedere quello che i personaggi hanno visto. Il passaggio decisivo, però, è quello del Discepolo Amato: passare dal segno alla fede, grazie alla relazione d’intimità e amore con il Risorto. Questa relazione, nel lettore del passato, del presente e del futuro, avviene, si alimenta e matura grazie al libro evangelico, che consegna la narrazione credente riguardante l’evento della Parola divenuta carne, corpo, storia, relazione (cf. Gv 1,14). Il paradigma vista-voce rappresenta una sorta di telaio semantico in questa pericope: senza la voce della Scrittura i segni non parlano. Al contrario, grazie alla voce della Scrittura possono costituire un sostegno all’ascolto che scaturisce come effetto della relazione di amore. In questo, il Discepolo Amato è proposto come modello da imitare. Per il lettore questa *mimesis* accade con la visione materiale del racconto, che per essere letto deve essere visto. Questo segno visibile, a sua volta, raggiunge il suo effetto nella misura in cui introduce alla relazione con il Verbo fatto carne, di cui il libro veicola la voce.

## 1.2. **Gv 20,11-29: oltre la voce**

Il modello offerto è amplificato mediante una serie di narrazioni che fungono da esemplificazione e vedono coinvolti dapprima un personaggio singolo, Maria Maddalena (vv. 11-18), poi il gruppo

---

<sup>12</sup> Si veda il già citato LUHMANN, *La realtà dei mass media*.

<sup>13</sup> I processi e le strategie che hanno portato al riconoscimento dei testi quali ispirati e normativi per la fede, ossia “Sacra Scrittura”, sono stati oggetti di un Convegno di studi dell’Associazione Biblica Italiana e raccolti in cf. G. BELLIA - D. GARRIBBA, ed., *Trasmettere la Parola nel I-II secolo: verso la formazione di un corpus cristiano normativo. Atti del XV Convegno di Studi Neotestamentari (Bologna, 12-14 Settembre 2013)* (RSB 27), Edizioni Dehoniane, Bologna 2015.

dei discepoli (vv. 19-23), fino a raggiungere il lettore di ogni tempo attraverso l'episodio di Tommaso (vv. 24-29).

Maria di Magdala, ricomparsa presso la tomba vuota e lasciata ignara da Pietro e il Discepolo Amato circa le loro acquisizioni, assiste al proprio personale percorso intradiegetico che la porta dalla visione alla voce. Il lettore, al v. 14, è già informato della reale identità di colui che la Maddalena scambia per il giardiniere e questo stragemma narrativo desta non poco interesse. Come mai, pur avendolo davanti agli occhi, Maria non riconosce il Maestro (vv. 14-15)? Un motivo inequivocabile consiste nell'ambiguità dell'elemento "vista" che la trama ha evidenziato nella scena inaugurale del capitolo. In effetti, è solo sentendo la voce di Gesù che la donna giunge al riconoscimento. Anche in questo caso sorge un interrogativo: poiché Gesù, prima di chiamarla per nome nel v. 16, le aveva già rivolto la parola nel v. 15, come mai non avviene in quel momento l'identificazione? A quale scopo un simile ritardo? Ritengo che l'intenzione narrativa del riconoscimento tardivo punti a evidenziare da una parte l'ambiguità del vedere e confermare la priorità della voce. Dall'altra parte, il testo assiste a una progressione logica rispetto ai vv. 1-10: quale voce apre alla fede nel Risorto? Quella in cui la persona si scopre riconosciuta e conosciuta per nome<sup>14</sup>. Nuovamente, la voce rimanda alla relazione: l'incontro con il Risorto, *in primis*, non diviene trasmissione di contenuti, ma rinnovo di un legame, differenziato rispetto alle forme già note. Nemmeno il compito missionario affidato alla donna può essere ridotto a mero contenuto, poiché esso sarà proposto solo dopo che la relazione è ristabilita, in un contesto di differenziazione, come mostreranno le parole successive del v. 17.

Dal visivo al relazionale: anche la Maddalena s'inserisce nel paradigma di cui il Discepolo Amato è l'emblema. Questa relazione assume contorni multimediali: oltre alla vista e all'udito, infatti, entra in gioco il contatto fisico, con l'invito del Risorto ad andare oltre. In aggiunta, si reperisce l'interconnessione che la Parola fatta carne genera sia a livello verticale sia a livello orizzontale. Questi aspetti saranno ripresi e sviluppati nel prologo di 1Gv 1,1-4.

La scena successiva (vv. 19-23) ha come protagonista un gruppo di persone: i discepoli meno Tommaso. Anche in questo caso

---

<sup>14</sup> Pressoché tutti gli autori collegano questo motivo con Gv 10, in cui si dichiara che il pastore chiama le sue pecore per nome e queste riconoscono la sua voce. Cf. C.W. SKINNER, «The Good Shepherd paroimi/a (John 10:1-21) and John's Implied Audience: A Thought Experiment in Reading the Fourth Gospel», in *Horizons in Biblical Theology* 40 (2018) 183-202.

l'episodio registra una prevalenza di parole rispetto alle azioni. Nell'intreccio emerge solo la voce del Risorto, mentre dei discepoli si comunica la reazione iniziale di gioia alla vista del Signore. Se per Maria Maddalena non è utilizzato in modo esplicito il vocabolario della fede per delineare il suo incontro con il Risorto, tuttavia nel mondo del racconto la sua obbedienza al mandato ricevuto è indizio inequivocabile del suo credere. Nella scena con il gruppo dei discepoli questo rimane più sfumato: Gesù risorto augura loro la pace messianica, li invia nel mondo così come lui stesso è stato inviato dal Padre<sup>15</sup> e, sotto la guida della Spirito Santo, rimetteranno i peccati. L'esecuzione di questo mandato, però, non avviene a livello intradiegetico: il seguito della narrazione, infatti, non descrive la realizzazione di quanto è stato richiesto. Il narratore, in questo modo, sta operando un passaggio dal racconto al lettore: il Quarto Vangelo raccoglierà la testimonianza dei discepoli, che porteranno a compimento il compito pasquale di perdonare i peccati, affidato da Gesù Risorto, attraverso il libro evangelico. Si realizza, così, quell'interconnessione tra le generazioni di credenti che supera lo spazio e va oltre il tempo, rendendo contemporaneo ed efficace per ogni lettore futuro l'annuncio pasquale della pace e della remissione dei peccati. A livello narrativo, quindi, la scena limita la gioia dei discepoli alla sola visione del Risorto. Uscendo dal mondo del racconto, invece, si deve riconoscere e ammettere un progetto comunicativo ben più complesso. I discepoli stanno realizzando il progetto trasmesso da Gesù attraverso l'esistenza del racconto evangelico, senza il quale nessun lettore sarebbe a conoscenza della buona notizia pasquale<sup>16</sup>. Torna alla ribalta, così, il modello che il presente studio sta cercando di analizzare: il rapporto tra vista e voce quale cifra possibile a sostegno della multimedialità della Parola di Dio. Alla gioia scaturita dalla visione del Risorto, fa seguito la gioia di ascoltare la voce del Risorto, trasmessa nella voce del libro evangelico che la testimonia.

L'ultima scena dei racconti pasquali amplifica quest'idea. La richiesta avanzata da Tommaso allarga la questione della vista fino a coinvolgere anche il tatto, con il desiderio di mettere il dito nel segno dei chiodi e la mano dentro la ferita del costato: azioni che superano il

---

<sup>15</sup> A conferma che la novità di relazione con Dio e con i fratelli, che la Maddalena ha annunciato su comando del Risorto, riscontra un'ulteriore prova.

<sup>16</sup> La comunione tra generazioni di credenti che si crea mediante la trasmissione della testimonianza circa il Verbo della vita sarà il tema dell'apertura solenne della *Prima lettera* di Giovanni.

semplice processo cognitivo ristretto ai contenuti, per estendersi alla multimedialità della relazione. La trama dell'episodio costituisce una sintesi ben riuscita delle scene precedenti. Anche per Tommaso, come per Maria di Magdala, il riconoscimento di Gesù Risorto si realizza grazie alla voce. Infatti, egli manifesta una profonda conoscenza delle richieste di Tommaso che, a sua volta, si scopre riconosciuto e svelato a sé stesso<sup>17</sup>. La voce del Risorto consegna a Tommaso la sua identità, al punto che, a livello narrativo, sembra non essere nemmeno necessaria l'esecuzione di toccare le ferite di Gesù: è sufficiente quel dialogo, vettore di relazione, perché il discepolo arrivi alla più significativa professione di fede di tutto il Quarto Vangelo. La replica di Gesù conferma quest'ultima acquisizione: «perché mi hai veduto, tu hai creduto» (v. 29), non perché sei entrato in contatto fisico con le piaghe del Crocifisso! La beatitudine conclusiva costituisce una progressione rispetto all'episodio precedente con i discepoli. Davvero beato è chi crede senza bisogno di vedere<sup>18</sup>: il racconto evangelico continuerà a essere eco della "voce", suscitando la fede in coloro che, pur non vedendo quanto accaduto, accolgono nel *logos* diventato carne la volontà eterna di Dio di entrare in dialogo d'amore con l'umanità.

### 1.3. 1Gv 1,1-4: oltre il testo

Il paradigma vista-voce assiste a un rovesciamento che, a questo punto dello studio, appare ben motivato: «quello che noi abbiamo udito, quello che abbiamo veduto con i nostri occhi» (v. 1). Se i racconti pasquali hanno lentamente portato in primo piano la voce rispetto alla vista, in 1Gv appare logica conseguenza la precedenza dell'udito sulla vista. L'*incipit* solenne del prologo insiste sulla dimensione storica, cioè di evento e accadimento, del Verbo della vita<sup>19</sup>.

---

<sup>17</sup> Questa dinamica è tipica nel Quarto Vangelo, come emerge fin dai racconti iniziali circa i primi discepoli (cf. Gv 1,35-51): Simone si scopre conosciuto dalla Parola vivente che lo chiama, come pure Natanaele. Identica esperienza è quella della Samaritana.

<sup>18</sup> In uno studio, Marcheselli indaga l'autentica beatitudine giovannea legata alla questione del vedere e non vedere. Cf. M. MARCHESELLI, *Studi sul vangelo di Giovanni. Testi, temi e contesto storico*, Gregorian & Biblical Press, Roma 2016, 77-89.

<sup>19</sup> Giorgio Zevini, a riguardo, parla della «fondazione storica dell'annuncio cristiano»: cf. G. ZEVINI, *Le tre lettere di Giovanni*, Queriniana, Brescia 2019, 37. I richiami lessicali e tematici tra il prologo della lettera e quello del Quarto Vangelo sono presi in esame in cf. J. BEUTLER, *Le lettere di Giovanni. Introduzione, versione e commento*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2009, 35-43. Per quanto riguarda



Mente il prologo del vangelo giovanneo, con il suo solenne “In principio era il Verbo”, rinvia all’origine che precede ogni origine, quella della *Prima lettera*, accumulando una serie di verbi legati ai sensi corporei, intende sottolineare l’esperienza storica della Parola divina personificata. Ancora, come nei racconti pasquali, sono l’udito, la vista e il tatto, espressione di un evento dai contorni multimediali, a racchiudere e autenticare la testimonianza di cui i credenti sono annunciatori. La Parola di Dio assume, quindi, i tratti dell’evento storico e questo implica, per tutti coloro che sono entrati in contatto con essa, la prospettiva relazionale. L’intenzione del mittente consiste nel trasmettere la testimonianza della propria esperienza storica del Verbo della vita a coloro che non hanno potuto udire, vedere e toccare in presa diretta, affinché si generi, attraverso questo annuncio, la comunione «con il Padre e con il Figlio suo, Gesù Cristo» (v. 3).

Per entrare in relazione con il Verbo della vita e, di conseguenza, con il Padre, occorre passare per la comunione con l’apostolo che, in quanto testimone qualificato, ha vissuto uno stretto rapporto con lui. Nuovamente si propone una sorta di interconnessione, come abbiamo avuto modo di verificare nell’incontro del Risorto con la Maddalena e con il gruppo dei discepoli: il Verbo della vita raggiunge ogni persona della storia grazie alla mediazione dell’apostolo e della sua testimonianza. La Parola di Dio è, pertanto, multimediale: divenuta evento storico nella persona di Gesù di Nazareth, è stata sperimentata da testimoni oculari attraverso tutti i canali cognitivi, intellettivi, percettivi, emotivi, sensoriali, affettivi, spirituali, psichici, morali coinvolti in una relazione. In aggiunta, questa multimedialità si connota come molteplicità di mediazioni grazie alle quali il credente può entrare in contatto con essa: la testimonianza degli apostoli, il libro evangelico che la trasmette e, in questo caso, il libro della lettera. Esso, infatti, non aspira minimamente a veicolare un contenuto, poiché punta ben più in alto: la comunione, altro nome, se così vogliamo dire, della relazione. In fin dei conti, il libro non è un resoconto di fatti, ma la trasmissione di un rapporto di amore intrecciato e vissuto, di cui l’autore vuole rendere partecipe il lettore, perché a sua volta ne viva e sperimenti la potenza vivificante.

Nei quattro versetti del prologo il campo semantico della vista conta un accumulo di sei ricorrenze verbali<sup>20</sup>, che potrebbe far pro-

---

la struttura della lettera rimane ancora un classico la disamina proposta da cf. G. GIURISATO, *Struttura e teologia della Prima lettera di Giovanni. Analisi letteraria e retorica, contenuto teologico*, Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma 1998.

<sup>20</sup> *Eōrakamen* (vv. 1.2.3), *etheasametha* (v. 1), *ephanerōthē* (due volte nel v. 2).

pendere per un'indiscussa importanza del vedere il Verbo della vita, la qual cosa comporterebbe un privilegio dei testimoni oculari. La dinamica retorica del brano, tuttavia, anticipando l'udito in prima posizione, sembra comunicare l'idea che la visione storica della Parola divina personificata altro non sia che averlo ascoltato, cioè aver dialogato con lui, essere entrati in relazione. Questa non è affatto preclusa a tutti coloro che sono venuti in seguito: è possibile udire, vedere e toccare il Verbo grazie al racconto testimoniale degli autori sacri. Ciò non significa assolutizzare il libro, perché assoluta è la relazione d'amore di cui il libro è segno, la comunione che il Verbo ha operato con l'apostolo e ora, attraverso di lui, con chiunque sceglierà liberamente di aderirvi, mediante la fede.

#### 1.4. **Ap 1,10-12: oltre il verbale**

La visione inaugurale del libro dell'*Apocalisse* introduce in un'ambientazione liturgica, nel giorno del Signore. Anche in questo caso, ritorna il paradigma della vista e della voce. Il codice visivo è inequivocabilmente quello prediletto dalla letteratura apocalittica<sup>21</sup>. Eppure, nei versetti presi in considerazione, l'audizione precede la visione: Giovanni è raggiunto da una voce potente, che lo investe da dietro e gli ordina di scrivere in un libro quello che vedrà. Il testo indugia, attraverso la metafora della tromba, sulla potenza della voce: una tecnica letteraria per suggerire la qualità efficace della parola udita, che con le categorie della linguistica moderna classificheremmo come la performatività della parola. Nei successivi due capitoli, il veggente indirizzerà dei messaggi, sotto forma di lettera, alle sette comunità dell'*Apocalisse*. Quanto dichiarato in Ap 1,10 permette di intuire in anticipo che gli annunci da trasmettere sono ben più che semplici contenuti: si tratta, invece, di una parola portatrice di efficacia straordinaria, poiché comunica il dialogo intessuto da Dio con le comunità di credenti, ossia la relazione di amore che egli da sempre intende stabilire con l'intera umanità<sup>22</sup>.

---

Inoltre, compare un'aggiunta ridondante unita al verbo vedere, ossia il sostantivo *ophthalmois* (v. 1).

<sup>21</sup> Il tema è approfondito nello studio di cf. R.J. WHITAKER, *Ekphrasis, Vision, and Persuasion in the Book of Revelation*, Mohr Siebeck, Tübingen 2015.

<sup>22</sup> La trasmissione dei messaggi mediante lettera segnala la scelta di un genere letterario che ha in sé stesso la natura della relazione: la lettera antica, infatti, era l'altra forma della relazione. A riguardo si veda L. DOERING, *Ancient Jewish Letters and the Beginnings of Christian Epistolography*, Mohr Siebeck, Tübingen

L'efficacia della voce produce in Giovanni un movimento che coinvolge il corpo e lo porta a voltarsi, come accaduto alla Maddalena quando si è sentita chiamare per nome presso il sepolcro vuoto<sup>23</sup>. Al di là delle diverse interpretazioni che gli esegeti attribuiscono a questa espressione, per il nostro studio interessa rilevare il modello relazionale: la voce provoca un movimento, in questo caso un voltarsi, che esplicita un aspetto multimediale in rapporto ad essa. Non si tratta, quindi, del mero aspetto cognitivo-intellettuale, bensì dell'attivazione di codici differenti, peculiari alla dimensione relazionale che la Parola di Dio suscita. Per non parlare dell'aspetto non verbale della comunicazione: Giovanni assisterà all'efficacia della Parola, come lui stesso sta sperimentando con il voltarsi del corpo, e comunicherà, in forma di scrittura, la potenza della Parola stessa.

## 2. ASPETTI MULTIMEDIALI DELLA PAROLA DI DIO

Vale la pena, ora, sintetizzare i principali dati raccolti. Nel capitolo ventesimo del Quarto Vangelo il lettore assiste a una progressione logica che lega le varie scene, allo scopo di suscitare la fede in Gesù risorto e portare a compimento il progetto narrativo del libro, articolato secondo la duplice componente cristologica ed esistenziale: credere che Gesù è il Cristo, il Figlio di Dio e, credendo, avere vita nel suo nome. Il Discepolo Amato è caratterizzato come modello di credente: accede alla fede in virtù della relazione d'amore che lo lega al Maestro. Questo rapporto gli fa intuire l'accadimento, all'interno della tomba vuota, di una non-parola<sup>24</sup>, di un contro-fattuale<sup>25</sup> che disturba i normali processi cognitivi e introduce in una differenziazione comunicativa che genera sorpresa e fa progredire la relazione. Questa diventa per la Maddalena accoglienza di una voce da cui si sente intimamente conosciuta e la rilancia in un differente modo di vivere il rapporto con il Signore risorto: condividendo con i discepoli la relazione di figliolanza verso il Padre e di

---

2012 e, più contenuto, A. ALBERTIN, *Paolo di Tarso: le lettere. Chiavi di lettura*, Carocci, Roma 2016, 27-31.

<sup>23</sup> In Gv 20,16 compare il verbo *strapheisa* mentre in Ap 1,12 ricorre *epestrepsa*, dalla medesima radice del verbo *strophō*.

<sup>24</sup> Così è delineato l'evento fondante per i cristiani, ossia la Risurrezione, secondo la prospettiva di cf. BASTA, *Il carattere relazionale*, 148.

<sup>25</sup> Questa categoria è proposta nel contributo di cf. P. SEQUERI, «Effetti dell'Angelo. Prospettiva dell'angelologia per una nuova teologia della storia», in *La Rivista del Clero Italiano* 89 (2008) 254-268.

fratellanza con Gesù e gli altri credenti. Questa novità relazionale è accolta dal gruppo dei discepoli ed estesa, su mandato del Signore, ad ogni lettore che, attraverso il libro dedicato a contenere la loro testimonianza, riceverà l'annuncio della remissione dei peccati. Sarà questa la beatitudine di tutti coloro che, pur non avendo assistito ai fatti, entreranno in relazione con il Cristo, Figlio di Dio, mediata dal libro, e ricevendo in questa stessa relazione la vita. Dal canto suo, il prologo della *Prima lettera* di Giovanni pone in risalto l'evento storico del Verbo della vita, con il quale l'apostolo ha condiviso un rapporto che costituisce l'oggetto del suo annuncio, in vista di promuovere la comunione con ogni credente che, ascoltando la sua testimonianza, diventa partecipe dell'evento fondante. Infine, l'autore dell'*Apocalisse* riceve il compito di trasmettere per iscritto la Parola efficace che Dio rivolge alle chiese, evidenziando la potenza di una voce che coinvolge lo stesso scrittore in un cambiamento espresso nel gesto del voltarsi, indizio dei diversi codici comunicativo-relazionali che la Parola attiva e incarna.

Alla luce di questi elementi tentiamo di dare risposta agli interrogativi sollevati all'inizio del presente studio e che vale la pena richiamare: la Parola divina ha caratteristiche multimediali? In che misura le nuove tecnologie di comunicazione, con i loro risvolti cognitivi ed emotivi, impattano anche nel modo di approcciare la Parola di Dio? Quali intrecci si possono tessere tra la comunicazione multimediale e la Scrittura?

## 2.1. **La multimedialità della Parola in quanto Verbo fatto carne**

Nei testi presi in esame è emerso una sorta di paradigma comunicativo costante all'interno del *corpus johanneum*, soggetto anche a sviluppi logici. L'autore accorda un posto privilegiato alla voce, cantata solennemente nel prologo del Vangelo quale Verbo eterno, rivolto costantemente verso Dio e che è Dio stesso, divenuto evento storico. La ragionevolezza del Verbo costituisce una referenza centrale per la comunità giovannea: la scelta del vocabolo *logos*, caro alla filosofia greca, associa la dimensione del dialogo/discorso (uno dei significati del termine) con la sua logicità, che lo pone come principio e fondamento originario della realtà<sup>26</sup>. La centralità della

---

<sup>26</sup> Per una trattazione recente su questo tema si veda J.G. VAN DER WATT – R.A. CULPEPPER – U. SCHNELLE, ed., *The Prologue of the Gospel of John. Its Literary,*

Parola non esclude altri codici comunicativi: oltre all'udito, infatti, entrano in campo la vista, il tatto, la corporeità. Nei racconti pasquali tutto si gioca nel rapporto tra vista e udito, a favore dei lettori futuri: se questi sono penalizzati circa il codice visivo, non avendo potuto contemplare e osservare il Gesù storico, sono invece privilegiati circa l'ascolto della voce, che li raggiunge mediata dal libro evangelico e permette loro quella comprensione delle Scritture che i testimoni oculari hanno maturato solo in seguito all'evento pasquale e sotto la guida dello Spirito Santo. Accanto alla vista e all'udito interviene anche il tatto, con il tentativo della Maddalena di trattenerne il Maestro secondo l'esperienza maturata nella sua relazione terrena, mentre il Risorto la invita a lasciarlo andare nelle molteplici possibilità di incontro che la sua nuova condizione gloriosa gli consente.

La multimedialità della Parola di Dio, quindi, riposa nel fatto che essa è, *in primis*, una persona, con la quale si entra in contatto a vari livelli: sia con il linguaggio verbale sia con quello non verbale<sup>27</sup>, ossia, con i gesti, con i sensi, con le immagini, con le emozioni. In tal senso, poiché l'uomo è sempre nel linguaggio<sup>28</sup>, la Parola divina in quanto linguaggio multimediale è inclusiva, rivolta a tutti coloro che, nella libera adesione della fede, entrano nella relazione di amore e di amicizia che Dio eternamente desidera offrire all'uomo<sup>29</sup>. La Parola non è, principalmente e soprattutto, trasmissione di contenuti, o meglio, il contenuto che essa trasmette è una relazione, un'autocomunicazione di Dio operata, secondo il classico adagio di *Dei Verbum* (n. 2), *gestis verbisque intrinsece inter se connexis*. La Parola di Dio è multimediale perché essa è azione, evento, storia di salvezza<sup>30</sup>. Come già citato in

---

*Theological, and Philosophical Contexts. Papers read at the Colloquium Ioanneum 2013*, Mohr Siebeck, Tübingen 2016.

<sup>27</sup> Il non verbale della Parola divina è preso in esame nello studio di cf. G. BONACCORSO, *Il rito e l'altro. La liturgia come tempo, linguaggio e azione*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2001, 2012<sup>2</sup>, in particolare 215-225.265-280.

<sup>28</sup> Cf. J. SCHERMANN, *Il linguaggio nella liturgia. I segni di un incontro*, Città della Editrice, Assisi 2004.

<sup>29</sup> Per le caratteristiche del linguaggio liturgico, in particolare l'inclusività, si veda, oltre allo studio menzionato nella nota precedente, anche C. MAGGIONI, «Linguaggi umani e linguaggio liturgico», in CENTRO DI AZIONE LITURGICA, ed., *La Liturgia risorsa di umanità. "Per noi uomini e per la nostra salvezza"*, Roma 2019, 89-101, qui 96.

<sup>30</sup> A tal riguardo, Marc Girard, a partire dalla duplice valenza di parola e azione espressa dal termine ebraico *dābār*, sostiene ragionevolmente che la parola parlata costituisce gesto e operatività, che rimandano a una realtà antropologica misterio-

precedenza, «il massimo della Rivelazione è costituito materialmente da una non-parola, da un fatto»<sup>31</sup>, che per gli ebrei è il passaggio del Mar Rosso, mentre per i cristiani è la croce, ed entrambi sono dei fatti. Da questo punto di vista, il parlare implica e coinvolge molteplici dimensioni: cognitiva, emotiva, normativa.

## 2.2. La multimedialità della Parola in quanto processo comunicativo

Soprattutto i racconti pasquali giovannei presi in considerazione permettono di rilevare un'altra dimensione multimediale della Scrittura. L'evento della risurrezione, che costituisce una non-parola, in quanto fatto che supera le esigenze di verificabilità storica, rappresenta l'evento fondante della fede e, in quanto azione-evento, genera relazione. Questo accadimento è testimoniato dal e nel testo del racconto, che raccoglie la testimonianza dell'apostolo, trasmessa ai lettori di ogni tempo, affinché produca l'effetto di renderli partecipi dell'evento originario. Anche in questo caso si registra una varietà di codici comunicativi: l'evento, il testo e il lettore<sup>32</sup>. L'economia salvifica, che nella dimensione relazionale trova la sua cifra emblematica, è contenuta nel testo biblico, ma supera anche il testo stesso<sup>33</sup>. Entrare nel mondo del testo risulta un fattore fondamentale e imprescindibile per avere accesso all'evento originario e alla comunione che esso intende generare. Grazie alla "lettera del testo", infatti, il lettore accede a innumerevoli nuove possibilità, che toccano il suo mondo, in virtù della relazione che si stabilisce tra Dio e la

---

sa, costituita da intelligenza, emotività, sensorialità, volontà. Cf. M. GIRARD, *Symboles bibliques, langage universal. Pour une théologie des deux Testaments ancrée dans les sciences humaines*, II, Médiaspaul, Montréal - Paris 2016, 1887-1900.

<sup>31</sup> P. BASTA, *Il carattere relazionale dell'ispirazione biblica*, 148, in cui l'autore annota che all'importanza sovrana del principio luterano del *sola Scriptura*, da parte cattolica, con l'evento storico indicato con il *gestis verbisque*, si valorizza la dimensione relazionale della rivelazione.

<sup>32</sup> Su questo tema prendo in considerazione in particolare il contributo di cf. S. ROMANELLO, «Testo – evento – lettore. Una necessaria correlazione ermeneutica motivata a partire da 1Cor 1,10-3,23», in *Teologia* 43 (2018) 314-340, qui 331-338. Secondo la prospettiva ermeneutica l'ordine di Romanello pone al centro l'evento, con le sue referenze a monte (il testo) e a valle (il lettore).

<sup>33</sup> Cf. M. EPIS, «La Parola e le Scritture», in *Teologia* 31 (2006) 214-221, ribadisce, alla luce di *Dei Verbum*, che la Scrittura "è" e "contiene" la Parola di Dio, senza tuttavia limitare l'autocomunicazione divina alla forma scritta di un testo.

creatura. È il carattere performativo o pragmatico della Parola<sup>34</sup>, che svela un altro risvolto multimediale che le appartiene.

### 2.3. La multimedialità della Parola e i *new media*

Precisate le caratteristiche multimediali della Parola divina, rimangono da esaminare eventuali intrecci con i nuovi mezzi di comunicazione, soprattutto come questi possono impattare nell'approccio alla Scrittura. Se la televisione e la radio hanno avuto e hanno il pregio di coniugare linguaggio verbale e non verbale, attraverso il sonoro e il visivo, i nuovi media consentono un accostamento inedito alla realtà<sup>35</sup>, peculiare anche alla Parola divina. Essi, infatti, permettono non solo di stare in osservazione del mondo, ma immergono dentro il mondo, grazie al virtuale, alla possibilità di interagire, di connettersi, modificando il tempo e lo spazio. Si pensi, per esempio, a un collegamento via skype o una video-conferenza, una video-chiamata, le esperienze di teledidattica. I *new media* sono ben più di strumenti utilizzati dai fruitori, ma luoghi e ambienti che ospitano, che immergono l'utente dentro la verità e la realtà che essi costruiscono. I nuovi mezzi di comunicazione incidono, pertanto, nei processi cognitivi ed emotivi e, conseguentemente, nella costruzione dell'identità<sup>36</sup>. Essi rendono partecipi della realtà immergendo direttamente in essa. Tale immersione è la

---

<sup>34</sup> Per la teorizzazione della pragmatica linguistica applicata agli studi biblici si veda M. GRILLI – M. GUIDI – E.M. OBARA, *Comunicazione e pragmatica nell'esegesi biblica*, Gregorian & Biblical Press - San Paolo, Roma - Cinisello Balsamo (MI) 2016, 11-117.

<sup>35</sup> Per una prospettiva sociologica ai *new media* abbiamo preso in considerazione gli studi di cf. N. LUHMANN, *Che cos'è la comunicazione?*, Mimesis Edizioni, Milano - Udine 2018 e ID., *La realtà dei mass media*. Dal punto di vista teologico, invece, facciamo riferimento all'indagine di cf. L. VOLTOLIN, *Lo statuto veritativo dei media digitali. Una riflessione a partire da P. Ricoeur e W. Pannenberg*, Cittadella Editrice, Assisi 2016 e al contributo di A. DI LEO, «Liturgia e nuovi strumenti di comunicazione (o mondo digitale): oltre il "lembo del mantello"», in CENTRO DI AZIONE LITURGICA, ed., *La Liturgia risorsa di umanità. "Per noi uomini e per la nostra salvezza"*, CLV-Edizioni Liturgiche, Roma 2019, 153-165.

<sup>36</sup> Allo stesso modo, negli ultimi trent'anni, si sta studiando come la cultura orale plasma i processi cognitivi e la costruzione dell'identità dei credenti della prima ora cristiana. Tra i titoli possibili, per la pertinenza con i testi considerati nel presente studio, si può vedere A. LE DONNE - T. THATCHER, ed., *The Fourth Gospel in First-Century Media Culture*, T&T Clark, London - New York 2011.

finalità dell'autocomunicazione divina, data attraverso il testo scritto, ma anche oltre il testo stesso<sup>37</sup>. Così è avvenuto per la Maddalena (e agli altri personaggi presi in considerazione), attraverso quel "disturbo" innovativo che il mandato pasquale le ha conferito<sup>38</sup>: la partecipazione compiuta della figliolanza divina e della fratellanza con il Risorto e con gli apostoli. Stare dentro la relazione che l'autocomunicazione divina suscita, mediante il testo scritto e oltre il testo scritto, è irrinunciabile per la salvezza. Di contro, i *new media* che tipo di relazione sono in grado di favorire?

A. A.  
*andreaalbertin76@gmail.com*

---

<sup>37</sup> A ragione F. GRAHAM, *Orality. The Power of the Spoken Word*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2004 sostiene che i media digitali stanno riportando all'oralità, perché portano gli utenti sempre più distanti dal testo scritto.

<sup>38</sup> Secondo LUHMANN, *La realtà dei mass media*, 40 «[i mass media] creano una disponibilità sempre rinnovata ad aspettarsi delle sorprese, cioè dei disturbi».



## INIZIAZIONE CRISTIANA E *NEW MEDIA* Tra opportunità e limiti

Luca Palazzi

### INTRODUZIONE

Una fotografia ritrae tre bambini seduti, l'uno accanto all'altro, mentre rivolgono il loro sguardo e la loro attenzione al tablet che hanno tra le mani. Ognuno immerso nei suoi pensieri e attento a toccare i punti giusti dello schermo, sembrano non accorgersi della presenza dell'altro. È uno degli scatti del progetto fotografico di Eric Pickersgill, col quale ritrae molteplici situazioni quotidiane dove persone comuni interagiscono con il proprio smartphone noncuranti delle persone accanto a loro. Situazioni abbastanza ricorrenti e che spesso sono richiamate come segnale del profondo individualismo che genererebbero i *new media*. La particolarità, però, sta nel fatto che quel *device* tra le mani delle persone ritratte nelle foto è stato volutamente tolto dall'artista: resta solo la posa, la mano che tiene un oggetto inesistente. Con la serie di fotografie in bianco e nero denominata "*Removed*" (*rimossi*), l'artista sottolinea l'incisività dei *media* e soprattutto dei moderni *device* nella vita sociale di molte persone. Privati dello strumento digitale, le persone appaiono irriconoscibili, fuori contesto, quasi prive di una propria identità<sup>1</sup>. Non si può negare che – soprattutto negli ultimi decenni – tablet, cellulari e pc siano diventati così parte integrante della vita delle persone da costituirne quasi un naturale prolungamento fisico.

«Il proverbiale visitatore proveniente da Marte, sbarcato sulla terra, potrebbe pensare che il telefonino sia un'importante caratteristica dell'anatomia umana» ha affermato un giudice statunitense

---

<sup>1</sup> Per il progetto fotografico di E. Pickersgill vedi: <https://www.removed.social/series>; si veda anche l'intervista all'artista su: <http://www.today.it/blog/fotogrammi/foto-progetto-removed-eric-pickersgill.html> (ultima visita 28 ottobre 2019).

nel 2014, riconoscendo che requisire uno smartphone senza regolare mandato configura una autentica violazione della privacy<sup>2</sup>. Potremmo dire di più: ormai i *media digitali* rappresentano non solo un prolungamento fisico del nostro corpo bensì un universo nel quale siamo costantemente immersi. Pertanto non è possibile oggi sottovalutare la questione anche in ordine alla comunicazione della fede. Purtroppo nei dibattiti sui *new media* in ambito ecclesiale, la comunità cristiana «corre il pericolo di estremizzare le posizioni: o si demonizza la tecnologia, ritenendo tutto cattivo e rischiando, in tal caso, di tornare al passato. Oppure non si affronta la questione, cadendo nell'indifferenza o sottovalutando con superficialità i rischi»<sup>3</sup>. Tuttavia la velocità con la quale progrediscono i moderni mezzi di comunicazione tocca profondamente la riflessione ecclesiale sul loro valore e soprattutto il loro utilizzo nell'ambito della evangelizzazione.

Affrontare il tema del rapporto tra Iniziazione Cristiana e *media* esige di partire da questa consapevolezza: oggi più che mai non siamo semplicemente in presenza di strumenti che si possono o meno utilizzare o valorizzare per evangelizzare, ma – al contrario – siamo di fronte ad un mondo in continua evoluzione e portatore di una propria *capacità iniziatica* che costantemente ci supera. Il mio intento, pertanto, è quello di provare a mettere in evidenza le questioni che i *media digitali* pongono alla Iniziazione Cristiana e, nello stesso tempo, come alcune istanze proprie dei processi di iniziazione possano trovare nei mezzi digitali possibili alleati. Il tutto nella consapevolezza che, proprio per la velocità dei cambiamenti culturali e tecnologici, questi equilibri e queste alleanze richiedano costanti ri-negoziazioni.

## 1. UNA SFIDA IN UN TEMPO DI CAMBIAMENTO

Non possiamo nascondere che – negli ultimi anni – i processi di iniziazione alla fede si trovino di fronte ad una autentica “crisi” che, né un nuovo impulso al rinnovamento dei percorsi, né un rinnovamento dei linguaggi, sembrano riuscire a risolvere. Oramai questo tempo così fluido e in costante cambiamento ci ha persuaso che anche iniziare alla fede sia un processo che non può più fondarsi su un

---

<sup>2</sup> Cf. <https://www.ilfattoquotidiano.it/2014/06/26/privacy-sentenza-corte-usa-un-mandato-per-perquisire-gli-smartphone/1040831/> (ultima visita 28 ottobre 2019).

<sup>3</sup> P.C. RIVOLTELLA, «Identità e nuovi media», in *Tredimensioni* 1(2019) 54-64: qui 64.

modello unico e condiviso, come lo fu quello catechistico generato dal concilio di Trento e ripensato a seguito del concilio Vaticano II<sup>4</sup>. Questo spiazzamento che trova molte comunità e catechisti spaesati, soprattutto nella formulazione di un nuovo paradigma iniziatico, trova nei *new media*, almeno in prima battuta, un ulteriore motivo di tensione.

Se infatti l'Iniziazione Cristiana vive, come detto, un tempo di fatica, con la difficoltà di intravedere un nuovo modello iniziatico, al contrario la tecnologia digitale appare camminare speditamente verso un progresso che non sembra avere fine. La stessa terminologia di riferimento ne è lo specchio. Se un tempo si parlava di *new media*, per contrapporli a quelli "vecchi" e quindi ipoteticamente superati, oggi si tende a parlare genericamente di *media*, laddove, anche le nuove tecnologie, non semplicemente superano quelle precedenti, bensì per certi versi le amplificano e le rivitalizzano. Pertanto, anche nel presente studio si userà preferibilmente il termine *media digitali* per intendere l'insieme dei mezzi al tempo della codifica digitale del segnale e con una forte caratterizzazione sociale (*social media*).

La tensione più sopra evidenziata genera non poche preoccupazioni negli operatori pastorali chiamati ad iniziare alla fede i fanciulli, amplificando il senso di inadeguatezza nel gestire questi *media digitali*. Per lungo tempo, infatti, il rapporto tra *media* e catechesi è stato piuttosto pacifico e fecondo; la tecnologia è stata sostanzialmente considerata una tra i tanti mezzi utili alla catechesi. Una panoramica sugli articoli o i convegni di settore, ci rivelano che i *media* sono stati spesso derubricati tra «tecniche e strumenti per la catechesi»<sup>5</sup>. VHS e Cd-rom hanno frequentato per molto tempo le aule di catechismo, per essere successivamente sostituite da filmati tratti direttamente da Youtube. Ultimamente, però, proprio in virtù della complessità del mondo digitale e del suo sviluppo così repentino, la riflessione sul ruolo dei *media* nell'ambito della evangelizzazione tende a considerare l'impatto *formativo* ed *identitario* che i mezzi tecnologici imprimono sui giovani e i bambini. La situazione che si è venuta a creare, quindi, con la "crisi" della iniziazione da una parte e l'evoluzione repentina dei *media* dall'altra, rende ancora

---

<sup>5</sup> Cf. S. BARBETTA, «Una catechesi attenta alla comunicazione e alle sue modalità di espressione», in ASSOCIAZIONE ITALIANA CATECHETI - AICA, *Guidati dalla Parola, nei luoghi della vita. La catechesi tra Rivelazione e segni dei tempi*, A. ROMANO, ed., Leumann - Elledici - Messina, Cooperativa S. Tommaso, Torino 2009, 91-96; R. GIANNATELLI, «I linguaggi della catechesi e i linguaggi dei media», in *Credere Oggi* 26 (2006) 115-124.

più complessa la relazione tra tecnologia e i processi di introduzione alla fede. Non solo: le forme che attualmente stanno assumendo i percorsi di Iniziazione Cristiana nelle parrocchie italiane sono molto variegata e oscillano tra tentativi (a volte riusciti) di rinnovamento e il recupero di modelli più classici e tradizionali, risultando pertanto difficile fare riferimento ad una unica fattispecie.

Un ultimo aspetto – poi – non va sottovalutato: l'attuale contesto socio-culturale, soprattutto europeo, domanda, prima ancora che una iniziazione cristiana o una catechesi, un autentico "primo annuncio". La catechesi e l'iniziazione intervengono laddove vi è già stata una prima adesione di fede, per nutrirla, confermarla e farla maturare, ma non si può negare che la grande sfida, oggi, sia offrire un nuovo annuncio a persone che non hanno conosciuto il Signore o abbiano preso le distanze dalla fede per indifferenza, ostilità o trascuratezza<sup>6</sup>. Anche molti dei ragazzi che cominciano i cammini di Iniziazione provengono da un contesto che non li ha familiarizzati con la fede e domandano un autentico incontro col *kerygma*.

Considerato questo panorama variegato e complesso, nel presente articolo intendo prendere in considerazione le caratteristiche più ricorrenti e condivise dei processi di Iniziazione in atto, cercando di cogliere quanto i *media digitali* possano o meno favorire il costituirsi di un contesto favorevole.

## 2. DA CATECHESI AD INIZIAZIONE. UN PROBLEMA DI IDENTITÀ

La riflessione sulla catechesi e sulla Iniziazione Cristiana ha visto, negli ultimi quarant'anni, un profondo rinnovamento: a partire dal 1970 con il documento *Il Rinnovamento della catechesi*<sup>7</sup> si è abbandonata una visione strettamente dottrinale della catechesi per assumere una prospettiva più ampia, processuale e graduale, che ha trovato nella espressione *Iniziazione Cristiana* la sua sintesi. Così infatti si sono espressi i vescovi italiani:

«Per *iniziazione cristiana* si può intendere il processo globale attraverso il quale si diventa cristiani. Si tratta di un cammino diffuso nel

---

<sup>6</sup> Cf. E. BIEMMI, *Il Secondo Annuncio. La grazia di ricominciare*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2011, 36.

<sup>7</sup> Cf. CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Documento Base. Il rinnovamento della catechesi*, in ECEI I, 2362-2973.

tempo e scandito dall'ascolto della Parola, dalla celebrazione e dalla testimonianza dei discepoli del Signore attraverso il quale il credente compie un apprendistato globale della vita cristiana e si impegna a una scelta di fede e a vivere come figlio di Dio, ed è assimilato, con il battesimo, la confermazione e l'eucaristia, al mistero pasquale di Cristo nella Chiesa»<sup>8</sup>.

L'Iniziazione Cristiana si configura pertanto come un processo volto a favorire una trasformazione della identità dell'individuo conducendola ad una scelta di fede. Suo fine è condurre il credente ad assumere «il pensiero di Cristo (1Cor 2,16), secondo la bella espressione di san Massimo il Confessore: “Pensare secondo Cristo e pensare Cristo attraverso tutte le cose”»<sup>9</sup>. Esulando, almeno temporaneamente, dagli aspetti pragmatici dei *media*, ovvero il loro utilizzo nei percorsi di catechesi, da quanto appena detto emerge una questione centrale: l'iniziazione cristiana si configura come un percorso, scandito nel tempo, volto a formare una *identità* nuova nell'individuo e non è pertanto possibile eludere l'incidenza della tecnologia nella formazione della personalità delle nuove generazioni. Possiamo ritenere, quindi, che iniziare alla fede significhi anche favorire la costruzione di identità capaci di abitare il mondo dei *media* con mentalità evangelica.

I *media digitali* sono infatti piattaforme attraverso le quali gli individui mettono in atto autentiche strategie di *costruzione della identità*. I rituali di presentazione attraverso i quali «le persone si rappresentano in pubblico e costruiscono nelle pratiche la propria identità»<sup>10</sup> trovano nei *media* dei palcoscenici contemporanei e permettono un controllo elevato su questa continua operazione di de-costruzione e ricostruzione del “sé”. Una frase, una foto, un filmato su Facebook, una *story* su Instagram, segnalano qualcosa di sé e creano legami, incidendo sulla formazione del proprio io. La profonda pervasività dei *media* comporta che non si possa più distinguere facilmente tra i momenti nei quali si è on-line e i momenti nei quali si è off-line,

---

<sup>8</sup> UFFICIO CATECHISTICO NAZIONALE, *Il catechismo per l'iniziazione cristiana dei fanciulli e dei ragazzi. Nota per l'accoglienza e l'utilizzazione del catechismo della CEI*, in ECEI V, 231-325, n. 259.

<sup>9</sup> CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Incontriamo Gesù. Orientamenti per l'annuncio e la catechesi in Italia*, Ancora, Milano 2014, 32.

<sup>10</sup> A. ARVIDSSON - A. DELFANTI, *Introduzione ai media digitali*, Il Mulino, Bologna 2016, 66. Cf. E. GOFFMANN, *The Presentation of Self in Everyday Life*, Garden City, N.Y., Doubleday 1959; trad. it. *La vita quotidiana come rappresentazione*, Il Mulino, Bologna 1969.

giacché – anche quando non li si utilizzano – i *media* continuano ad essere connessi e attivi. Soprattutto la iper-connettività, l'essere costantemente connessi, conduce ad un'altra conseguenza: la ridefinizione dell'asse dentro-fuori. Nei percorsi di Iniziazione Cristiana è importante accompagnare i ragazzi (o gli adulti) a creare uno spazio di intimità, sapendo distinguere quanto avviene e si costituisce nella propria interiorità, nelle relazioni con gli altri, nelle scelte che ne conseguono, e sapendo gestire questi "spazi".

L'essere costantemente estroflessi, rimanere in contatto costante, pubblicare e rendere accessibile il proprio profilo con foto, pensieri, considerazioni, comporta una ridefinizione di ciò che è intimo, interiore e i legami che si intendono costruire e mantenere. Si parla in questo senso di "estimità"<sup>11</sup>, essere costantemente in pubblico senza talvolta distinguere cosa è bene condividere e cosa custodire dentro di sé. L'abolizione della mediazione tra interno ed esterno accelera altresì i passaggi di maturazione e facilmente non favorisce un processo più paziente e adeguato di interiorizzazione e rielaborazione non solo dei contenuti ma delle esperienze personali<sup>12</sup>. Pertanto intimità ed estimità coesistono nella formazione della propria identità, domandano di essere tenute insieme, poiché – per certi versi – il "rendersi pubblici" rappresenta una modalità attraverso la quale ridefinire se stessi. Tuttavia nei processi di iniziazione occorrerà favorire una capacità critica che aiuti, ad esempio, a costruire legami forti, fatti di fedeltà ed impegno, rinunciando a quella "*intimità light*" che non si coinvolge nella relazione, e non cerca la profondità dello scambio e della condivisione. Occorre favorire una sana vigilanza nell'esprimere il proprio pensiero dopo avere riflettuto, condividere un vissuto particolarmente intimo, una scoperta, uno stupore, sapendolo consegnare in modo autentico e tale da rafforzare i legami. Operazione non certo semplice, giacché constatiamo che i giovani digitali vivono contemporaneamente più identità, quanti sono gli "ambienti" che frequentano, e questa tendenza porta a costruire appartenenze multiple e senza molta responsabilità. Soprattutto l'esperienza di fede rischia di rappresentare una tra le tante e non come il centro che ridefinisce tutte le dimensioni della propria vita.

---

<sup>11</sup> Cf. RIVOLTELLA, «Identità e nuovi media», 59.

<sup>12</sup> Afferma Meyrowitz: «Se una società non suddivide in modo preciso le conoscenze degli individui di età diverse, ci saranno meno fasi di socializzazione per passare alla maturità»: J. MEYROWITZ, *Oltre il senso del luogo. L'impatto dei media elettronici sul comportamento sociale*, Baskerville, Bologna 1995, 391.

Un secondo aspetto proprio della Iniziazione Cristiana è la sua componente olistica: proprio in quanto processo volto a ridefinire una identità, iniziare alla fede significa immergere in una esperienza che coinvolge l'intera persona, metterlo in condizioni di percepire la novità della vita credente entro le molteplici dimensioni dell'esistenza, a livello emotivo, razionale, relazionale, sensibile ed etico. Il processo di iniziazione cristiana è costituito da una trama di esperienze multimediali che vanno dall'ascolto, alla celebrazione, fino all'esercizio concreto della carità. In questo senso la realtà dei *media* è fortemente "immersiva", portando un autentico incremento della realtà e quindi della esperienza personale. Come ricordano Arvidsonn e Delfanti, i *media* sono digitali, convergenti, ipertestuali, distribuiti, sociali e mobili; integrano facilmente verbale e non verbale, permettono una interazione del soggetto con le informazioni, gli altri soggetti, o le esperienze trascorse. Il coinvolgimento del soggetto può pertanto essere pieno e permettere l'imprimersi in profondità di alcune conoscenze e convincimenti con una efficacia maggiore<sup>13</sup>. Tuttavia questa esperienza *multitasking* porta con sé il rischio del "nomadismo", cioè l'abilità a vivere contemporaneamente più spazi muovendosi tra essi con velocità; la conseguenza è che i ragazzi vivono molti picchi emotivi, esperienze intense che faticano poi a unificare e a mettere in relazione tra loro per cogliere quella trama che dà senso alla loro storia<sup>14</sup>. Resta il fatto che l'invito ad esprimere le proprie emozioni è comunque positivo. In una catechesi che per troppo tempo ha messo al centro la dimensione cognitiva e relativizzato fortemente l'aspetto affettivo, i *media digitali* rappresentano piattaforme esistenziali capaci di ridestare (ma anche amplificare pericolosamente) il vissuto emotivo.

### 3. DARE FORMA RACCONTANDO

Se la dimensione "multimediale" della iniziazione alla fede rappresenta uno degli aspetti più significativi che la riflessione pastorale ha recentemente riscoperto, un linguaggio che trova oggi nuovo consenso e valorizzazione è certamente quello narrativo. Non mi riferisco solamente al recupero della dimensione narrativa della Pa-

---

<sup>13</sup> Cf. C. CORNOLDI - N. MAMMARELLA - F. PAZZAGLIA, *Psicologia dell'apprendimento multimediale. E-learning e nuove tecnologie*, Il Mulino, Bologna 2005.

<sup>14</sup> Cf. R. BICHI - P. BIGNARDI, ed., *Dio a modo mio. Giovani e fede in Italia*, Vita e Pensiero, Milano 2016.

rola di Dio e della storia della salvezza, ma anche alla narrazione di sé, alla capacità cioè di rileggere, attraverso il racconto, l'intreccio tra l'agire di Dio e la propria storia personale. Nel narrare infatti l'individuo costruisce il senso del suo esistere. Grazie alla narrazione la vita non si presenta più come semplice accostamento di fatti, ma si fa storia; nel racconto i fatti diventano umani, ovvero intreccio di eventi significativi. Nel raccontarsi «l'uomo è implicato con tutte le sue facoltà, razionali ed emotive, e con tutto se stesso, corpo ed intelletto. Così la narrazione diviene una forma conoscitiva del reale e di se stessi»<sup>15</sup>. In questo senso possiamo dire, con Ricoeur, che l'individuo è una "identità narrativa", ovvero che diventa più umano raccontandosi<sup>16</sup>. Attraverso i percorsi di iniziazione cristiana, quindi, si intende

«offrire le migliori condizioni perché la storia della salvezza raccontata e celebrata dalla comunità cristiana divenga, per i destinatari della catechesi, la loro storia personale, in modo che la loro vita sia avvertita, raccontata e vissuta come una storia della salvezza, per una libera adesione alla persona di Gesù Cristo»<sup>17</sup>.

In definitiva, il processo iniziatico presenta ai ragazzi la storia della salvezza in modo tale che diventi a loro presente, come dono e come Grazia. Tuttavia questa sfida esige che i ragazzi siano messi nella condizione di "esercitare" la narrazione, di potersi raccontare, anche solo facendo memoria di una esperienza vissuta. Potremmo dire di più: occorre invitare al racconto perché la memoria diventi storia e il ragazzo possa trovare, pazientemente, i punti di contatto con le storie di salvezza narrate dalla Tradizione. Questo permette di indurre nei ragazzi

«l'atteggiamento e la consuetudine di verbalizzare, di tradurre in parole il proprio cammino di fede, in modo tale che esso sia realmente parte integrante della biografia del soggetto e delle rappresentazioni che egli se ne fa. Questo fonda anche la sua disposizione alla testimo-

---

<sup>15</sup> L. MANICARDI, *Raccontami una storia. Narrazione come luogo educativo*, Messaggero di Sant'Antonio, Padova 2012, 26.

<sup>16</sup> Cf. P. RICOEUR, *Tempo e racconto*, I, trad. di G. Grampa, Jaca Book, Milano 1991, 15 (or. francese *Temps et récit*, Editions du Seuil, Parigi 1983).

<sup>17</sup> A. FOSSION, «Il racconto in catechesi. La catechesi come racconto. Il racconto della catechesi», in ÉQUIPE EUROPEA DI CATECHESI, *La catechesi narrativa*, E. BIEMMI - G. BIANCARDI, ed., LDC, Leumann (TO) 2012, 97-105, qui 100.



nianza, la sua capacità di rendere ragione della fede»<sup>18</sup>.

Questa capacità narrativa, o autobiografica, può trovare nei *media* degli alleati inattesi. I *media* sono autentici “luoghi sociali” di comunicazione tra persone, secondo coordinate spaziali e temporali molto particolari. Soprattutto, quello che si riscontra oggi è come i *media digitali* siano sempre più luoghi di racconto e quindi di simbolizzazione. Se un tempo era l’accesso alle informazioni l’aspetto più significativo dei *new media*, con la possibilità di raccogliere velocemente una serie quasi infinita di documenti, approfondimenti e testi, oggi è la narrazione l’esperienza più ricorrente. Non è un caso che – ultimamente – le principali piattaforme di interazione, come Instagram, o Facebook, sollecitino l’individuo a creare delle *stories*. Appena aperta la schermata del proprio profilo si è infatti invitati a creare una “storia”, o anche semplicemente ad esprimere una propria idea o emozione. Le proprie storie, destinate a rimanere archiviate o a scomparire allo spirare del termine fissato, diventano accessibili a decine di persone e ci rendono quindi conoscibili. Rivelano qualcosa di noi, ora e qui. Attraverso la comunicazione intesa come partecipazione i membri dei *social media* si manifestano agli altri in particolare attraverso una dinamica di “autonarrazione”. Il linguaggio narrativo e discorsivo delle proprie storie – che non si riduce alla dimensione verbale, ma si presenta attraverso una multimedialità che coniuga video, immagini, parole e musiche – permette agli utenti di raccontarsi e autopresentarsi. La narrazione attraverso i *media* permette di offrire una presentazione di sé di tipo discorsivo<sup>19</sup>. Nella interazione tra le proprie storie, nel dialogo con altri utenti, l’individuo costruisce e ricostruisce la propria storia e quindi la propria identità. Narrarsi permette di rileggere le esperienze per trasformarle in vissuto, in trame della propria esistenza.

L’universo dei *media* può certamente favorire la capacità simbolica dei ragazzi, non solo perché fanno effettivamente ricorso ai “simboli” o a icone per esprimere i propri sentimenti, ma in quanto offre loro l’opportunità di cogliere un significato più profondo al loro vissuto. Questa costruzione delle storie e delle autobiografie avviene attraverso il reperimento di materiale simbolico che la rete e i *media* permettono.

---

<sup>18</sup> FOSSION, «Il racconto in catechesi...», 104.

<sup>19</sup> Cf. P. PADRINI, «Social network, spazio di esperienza condivisa e luogo di possibile evangelizzazione. Una sfida fondativa al nostro agire ecclesiale», in M. TAGLIAFERRI, ed., *Teologia dell’evangelizzazione. Fondamenti e modelli a confronto*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2014, 381-386, qui 385.

Una foto, un video possono esser resi pubblici non semplicemente per informare ma per raccontare un pensiero, una speranza, una emozione e – in definitiva – per esprimere se stessi. Una foto di un luogo nel quale si è condivisa una esperienza con un'altra persona permette simbolicamente di rinforzare il legame, di esercitare il ricordo. Per questo è opportuno aiutare i ragazzi ad andare in profondità per cogliere la trama della vita, riconoscere la rete delle relazioni che danno senso alla esistenza e che permettono di essere quello che sono.

#### 4. DAL CATECHISTA ALLA COMUNITÀ

Dobbiamo tuttavia riconoscere che il processo di iniziazione alla vita cristiana, proprio perché scandito nel tempo e volto ad una adesione libera a Gesù Cristo, domanda un accompagnamento paziente del ragazzo, chiede l'esercizio da parte del catechista di una serie di attenzioni e competenze che non è possibile concentrare in una sola persona<sup>20</sup>. La questione, in fondo, tocca il tema della autorità. Chi è il garante e punto di riferimento per i ragazzi e i loro percorsi di iniziazione? Ultimamente le figure "educative" si sono moltiplicate e i ragazzi sono costantemente stimolati, potendo attingere ad informazioni e ad esperienze che non sempre sono controllabili. Anche il catechista, quindi, si rivela essere uno tra i tanti interlocutori e riferimenti nella crescita umana e spirituale dei ragazzi. Questa "distanza" è ancora più evidente in relazione ai *media*.

Quello che osserviamo oggi, rispetto al passato – e all'utilizzo dei *media* come strumenti di catechesi – è che, da mezzi gestiti da pochi, gli strumenti digitali sono diventati disponibili a tutti e con un accesso pressoché generalizzato e non mediato delle informazioni. Sul versante delle stesse conoscenze, infatti, dobbiamo constatare come l'uso dei *digital media* abbia comportato una profonda evoluzione. Ormai ogni sorta di informazione è a disposizione di chiunque in pochi secondi; è sufficiente un tablet o uno smartphone per accedere a contenuti di qualsiasi tipo. Questo meccanismo per reperire informazioni viene definito "conoscenza irrelata", contrapposta alla tradizionale "conoscenza correlata": se la prima è diffusa e disarticolata, la seconda è sistematica e ordinata e fa riferimento al modello tradizionale di trasmissione delle conoscenze<sup>21</sup>. Solo fino a qualche anno fa, vi era una significativa distanza tra il sapere del catechista e quello dei

---

<sup>20</sup> Cf. BIEMMI, *Il secondo annuncio. La grazia di ricominciare*, 12.

<sup>21</sup> Cf. R. SIMONE, *Persi nella rete. La mente ai tempi del web*, Bompiani, Milano 2012.

ragazzi. Oggi non si può ignorare l'esistenza della conoscenza irrelata, anzi è fondamentale che questa rivoluzione nella trasmissione della conoscenza non sia solo accettata, ma accolta, per poterne sfruttare appieno le potenzialità. Molti catechisti rimpiangono i tempi in cui rappresentavano gli unici soggetti a poter dare risposte alle tante domande e curiosità dei ragazzi. Oramai quel tempo è finito e i ragazzi crescono in un ambiente perennemente accessibile.

La conseguenza che ne scaturisce è che anche l'accesso e la valutazione delle informazioni o delle conoscenze è spesso individuale. Se negli anni '80 e '90 il ricorso al filmato o alla televisione era mediato dal catechista e l'accesso ai contenuti da trasmettere era pensato e deciso preventivamente all'interno di un percorso programmato, oggi, immagini, video e contenuti sono *im-mediati*, direttamente accessibili ai ragazzi con un *click*, o un *touch*. Potremmo dire che ciò che viene messo in discussione è il principio di autorità, o meglio ancora di autorevolezza. La autorevolezza di un catechista/formatore, che veniva un tempo riconosciuta in quanto portatrice di conoscenze e di esperienze capaci di condurre i più giovani a compiere scelte e ad aderire a stili di vita cristiana, oggi è fortemente messa in discussione. Ora i soggetti degni di essere ascoltati, ai quali riconoscere autorità sono diversi e molteplici se non, addirittura invisibili. Mentre un tempo i *media* rappresentavano una novità per molti, tanto da richiedere una nuova competenza, oggi per molti bambini e giovani la "competenza digitale" si costruisce e si affina parallelamente, se non addirittura intrecciandosi, con quella lessicale e culturale.

Possiamo dire che se prima eravamo tutti più o meno "migranti digitali", cioè obbligati ad affacciarci su una nuova realtà e abitare un nuovo ambiente, oggi invece i "nativi digitali" hanno una dimestichezza coi *media digitali* che i "migranti" faticano a raggiungere<sup>22</sup>. Questo segnala pertanto una differenza che colloca i soggetti coinvolti nel processo iniziatico in posizioni talvolta molto distanti se non addirittura capovolte. Colui che è chiamato ad iniziare un ragazzo, l'adulto o la comunità di adulti, è in svantaggio e il suo bagaglio iniziatico è – sul versante dei *media* – più povero. Per molti aspetti della vita dei ragazzi i luoghi e le esperienze di iniziazione anche ai valori e alle scelte sono altrove: sono il gruppo di amici, la "community" dei coetanei. Non è un caso che la riflessione più recente sulla Iniziazione Cristiana insista sul ruolo fondamentale che assume la comunità nel generare alla fede e nell'introdurre all'esperienza ecclesiale<sup>23</sup>. La lunga stagione dei catechismi prima, e del

---

<sup>22</sup> Cf. ARVIDSSON - DELFANTI, *Introduzione ai media digitali*, 68.

<sup>23</sup> Cf. A. GRILLO, *Iniziazione. Una categoria vitale per i giovani e la fede*, Edi-

rinnovamento della Iniziazione Cristiana poi (che ha coinvolto molte diocesi italiane a partire dalla fine del secolo scorso), ha messo al centro soprattutto il ruolo del catechista, prima, e del metodo catechistico poi. Oggi appare più evidente che solo un grembo generativo può offrire un annuncio significativo e una esperienza credente che possano condurre ad una adesione libera al Signore Risorto. Appare cioè sempre più evidente che solo una rete di relazioni significative, un contesto anche affettivamente coinvolgente e ampio, possono suscitare la fede nelle giovani generazioni. Ne consegue che la dimensione comunitaria, la rete di relazioni che si instaurano e che costituiscono il tessuto ecclesiale, siano determinanti tanto quanto i contenuti e i metodi.

Questa consapevolezza di ritorno, a lungo sopita ma mai totalmente dimenticata, trova in realtà nei ragazzi e nei *media digitali* degli interlocutori interessati. Il *basso continuo* che percorre tutte le esperienze di utilizzo dei *social media* è in fondo la costituzione, la coltivazione e l'allargamento di relazioni. Avere molti amici rappresenta una delle forme per la costruzione della propria autostima e del proprio sé. Creare una ampia rete di relazioni soprattutto di "pari" costituisce uno dei bisogni più forti nei ragazzi, risponde alla esigenza di non sentirsi soli, ma di avere la più ampia rete di persone attorno a sé, anche se non frequentate assiduamente e con un incontro *vis-a-vis*. I *media digitali* favoriscono certamente il costituirsi di quella che possiamo definire "la comunità della vicinanza".

«Un primo aspetto è il fatto che ci sentiamo un po' più vicini. Papa Francesco più volte ci ha invitati a vivere un cammino di umanizzazione del web: anche la rete ci può umanizzare, attraverso i *social* infatti abbiamo la possibilità di recuperare la complessità delle caratteristiche delle persone che incontriamo, di ricomporre i pregi e i difetti, magari riuscendo ad andare oltre la prima apparenza superficiale; può accadere così di riscoprire molte più affinità con l'altro di quello che si è immaginato»<sup>24</sup>.

Dall'altra parte dobbiamo riconoscere che i *social media* non sostituiscono il contatto individuale o la relazione personale, bensì li amplificano. L'accusa mossa ai *social media* di fare evaporare le relazioni personali, profonde e continuative, in nome di relazioni più superficiali, e quindi meno significative, in realtà si rivela poco

---

zioni Gabrielli, S. Pietro in Cariano (VR) 2017, 30-31.

<sup>24</sup> M. RONDONOTTI - E. FARINACCI, «L'asse "uno-molti" nei social», in *Tre dimensioni* 3 (2019) 319-327, qui 324.

fondata. Gli studi hanno evidenziato che la relazione filtrata dai *digital media* si prolunga in quella presenziale e ne estende i tempi<sup>25</sup>. Per certi versi i *media* possono rivelarsi un buon alleato quando permettono un consolidarsi dei legami anche solo per l'incremento della frequenza dei contatti, la possibilità di rafforzare o ripristinare una relazione. Anche la rete di relazioni all'interno della famiglia, per quanto talvolta finalizzata ad un maggior controllo dei membri della stessa – soprattutto minori – può rivelarsi luogo prezioso per intensificare il dialogo o lo scambio anche sui temi della fede. Certo questa forma di relazione porta con sé anche dei limiti che occorrerà riconoscere e sui quali vigilare: pensiamo alle relazioni basate su affinità molto superficiali, o anche solo la ricerca di persone che condividono i nostri stessi interessi o i nostri valori e punti vista. Il circondarsi di persone che “la pensano come me” per certi versi non favorisce lo scambio e l'esercizio di un senso critico. La comunità può tuttavia diventare sempre più il soggetto che inizia alla fede, il grembo generatore alla vita cristiana attraverso un coinvolgimento più ampio e corresponsabile di diversi membri.

Entrare nella rete relazionale dei ragazzi attraverso i *media digitali*, permette di educarli non solo al senso critico, ma soprattutto al senso di responsabilità. Non solo costruisco la mia identità, ma divento responsabile di me e degli altri. I percorsi di Iniziazione Cristiana domandano che il ragazzo diventi membro attivo e responsabile della comunità credente, eserciti nella carità la sua capacità di farsi prossimo e farsi carico della vita altrui. La rete dei *media* apre e amplifica le relazioni, ma proprio per questo domanda un senso di responsabilità molto forte che va educata. La comunità può aiutare i ragazzi a non lasciarsi imbrigliare dalla logica del conformismo, ad esprimere idee e opinioni anche controcorrente, a sostenere uno scambio di opinioni e non limitarsi ad assecondare l'indice di gradimento. La conoscenza più profonda dell'altro, la condivisione di sé, può rafforzare sì i legami, ma esige fedeltà e cura.

## CONCLUSIONI

La relazione tra Iniziazione Cristiana e *media* rimane a tutt'oggi complessa e domanda un incremento di riflessione che soprattutto eviti di guardare alla tecnologia esclusivamente come strumento di catechesi. Pur nella loro naturale ambiguità i *media digitali* hanno

---

<sup>25</sup> ARVIDSSON - DELFANTI, *Introduzione ai media digitali*, 78.

potenzialità e punti di contatto con gli aspetti più profondi della iniziazione alla fede tali da renderli possibili alleati della comunità credente. Dobbiamo riconoscere che probabilmente il profondo ripensamento della prassi catechistica e la riscoperta della categoria della iniziazione cristiana hanno costretto molte diocesi e molte parrocchie a confrontarsi in modo diverso e più approfondito con i *media*. La riscoperta dei linguaggi più simbolici per dire e suscitare la fede, come l'arte, la narrazione, i riti, trovano nei *media* delle realtà capaci di predisporre il ragazzo ad una rielaborazione del proprio vissuto. I bisogni e le istanze che provengono dai ragazzi attraverso i *social media* interpellano profondamente i percorsi di iniziazione alla fede. Soprattutto la ricerca di esperienze multimediali, la domanda di una comunità pronta ad ascoltare ed accogliere l'autobiografia di tanti ragazzi, sono appelli che la Chiesa può intercettare e ai quali offrire una risposta plausibile e significativa.

La presenza dei *digital media* rappresenta una opportunità per ripensare la stessa comunicazione della fede e l'iniziazione dei ragazzi, giacché solleva domande che un tempo non risultavano così sfidanti. Questa capacità espansiva dei *media*, tali da permettere un incremento di esperienza e di immersione nel reale, sollecita seriamente i nostri percorsi di iniziazione, talvolta incapaci di uscire dalle logiche strettamente dottrinali. Inoltre i *media digitali*, nel loro essere sempre a portata di mano, usufruibili autonomamente e capaci di una fitta rete di collegamenti e rimandi a partire da un concetto o una informazione iniziale, sollecitano la disponibilità della comunità ad essere meno direttiva, a non pretendere di imporre i contenuti, i tempi dei passaggi e di maturazione della fede, ma assecondare i ritmi dei ragazzi e delle loro famiglie, accettando che si costruiscano la propria personale risposta, pur nell'alveo della Tradizione e nella condivisione dello stesso Spirito.

L. P.  
*luca.palazzi@gmail.com*

## DINAMICHE COMUNITARIE E NEW MEDIA

Lara Balzarin

### INTRODUZIONE

Secondo i dati elaborati dall'Eurispes nel 28° Rapporto Italia pubblicato nel 2016, «il 71,1% degli italiani si dichiara cattolico credente: tuttavia, la percentuale dei praticanti risulta essere quasi dimezzata rispetto a quella dei non praticanti (25,4% vs 45,7%)»<sup>1</sup>. Soltanto un paio d'anni prima, i credenti praticanti raggiungevano il 33,1% all'interno di quanti si dichiaravano cattolici credenti (75,2%)<sup>2</sup>. Stando ai dati relativamente recenti, sembra che il popolo di Dio non sia più solito riunirsi come un tempo, anche in una porzione geografica di cristianità tra le più antiche ed influenti nella storia del cristianesimo. Di questo *status quo*, in realtà, ne risente anche la stessa nozione di popolo di Dio, e quindi di Chiesa. Se si prendono in mano le fonti neotestamentarie più importanti per l'uso del termine *ekklēsia* (da cui il nostro "Chiesa"), ossia gli Atti degli apostoli, la letteratura paolina, considerando anche la lettera agli Ebrei e quella di Giacomo, il dato emergente è che con *ekklēsia* si indica una comunità legata al Cristo, postpasquale, concreta e situata in un luogo<sup>3</sup>.

«Si potrebbe dire: dove *si verifica* l'*ekklēsia* (come convocazione) nasce l'*ekklēsia* (come istituzione), che tornerà sempre a riunirsi nell'at-

<sup>1</sup> EURISPES, 28° Rapporto Italia. Percorsi di ricerca nella società italiana, Minerva, Argelato (BO) 2016, 832.

<sup>2</sup> EURISPES, 28° Rapporto Italia..., 833. È «fra i giovanissimi che si riscontra il numero più esiguo di credenti praticanti, solo il 13,5% e, contemporaneamente, il valore più elevato di non appartenenti alla fede cattolica, il 28,8%»: *Ibidem*.

<sup>3</sup> Cf. R. DE ZAN, «Tutta l'assemblea disse: Amen e lodarono il Signore» (Ne 5,13). Qahal-Ekklesia, alcune note di riflessione filologica», in G. CAVAGNOLI, ed., *L'assemblea liturgica*, Messaggero - Abbazia di Santa Giustina, Padova 2005, 66.

tesa che il Signore si faccia di nuovo realmente presente. L'atto di riunirsi (συνάγω come nei LXX) deve essere considerato un elemento costitutivo della *ekklēsia* (cf. 1Cor 11,18)". E poiché i carismi sono delle realtà concepite in atto "Paolo, quando parla di *ekklēsia* intende sempre una *comunità che si raccoglie in assemblea*"»<sup>4</sup>.

Nonostante il lessema *ekklēsia* fosse già in uso "al di fuori" delle comunità cristiane per designare le riunioni ufficiali dei cittadini in una città, per i credenti in Gesù, il Cristo, esso acquista subito una connotazione tecnica di assemblea religiosa, perché si tratta di una "riunione" culturale<sup>5</sup>. Ritroviamo negli *Atti degli apostoli* gli altri elementi costitutivi della *ekklēsia* specifica cristiana: «erano assidui nell'ascoltare l'insegnamento degli apostoli e nell'unione fraterna, nella frazione del pane e nelle preghiere» (At 2,42). La breve nota di *Luca*, ci informa di una comunità ancora piena dell'entusiasmo delle origini<sup>6</sup>, che oggi constatiamo evidentemente scolorito. Non può bastare di certo qualche pagina per dare voce a tutte le possibili osservazioni o rilievi sul tema, così cercando di individuare cause e concause che hanno potuto portare, nel corso di secoli, a quanto registriamo oggi in termini di "dinamismo culturale". Ora, è conveniente tenere presente quanto segue: il costituirsi di una comunità e la formazione di raggruppamenti sono un aspetto consueto di una religione, ma né necessario né in ugual misura importante in tutte le religioni<sup>7</sup>. «Non è comunque eccessivo dire che quasi tutte le situazioni religiose posseggono una dimensione comunitaria e che in molti casi la comunità rappresenta il fattore decisivo»<sup>8</sup>. Sulla scorta di queste premesse, credo, allora, che valga la pena soffermarsi sulle dinamiche tipiche dell'*ekklēsia* cristiana, sapendo di altre dinamiche altrettanto comunitarie che i medesimi credenti, e non solo, vivono nella nostra era digitale. Mi sto riferendo a evidenze che emergono dall'utilizzo dei *new media*. Valga qui qualche altro dato dell'indagine già presa in esame, al fine di inquadrare la situazione, sia nazionale che globale, almeno per la diffusione e l'utilizzazione dei medesimi. Nel 2015 si registra «un incremento degli utenti Internet attivi sia nel mondo sia in Italia. A livello globale si passa dai 2,5 miliardi del 2014 agli attuali 3 miliardi, con una penetrazione sull'intera popolazione mondiale del 42%»<sup>9</sup>. Per quanto riguarda l'Italia, «gli utenti Internet attivi nel 2015 sfiorano i 37 milioni, con una penetrazione sulla popolazione del 60%, ossia due punti percentuali in più

---

<sup>4</sup> DE ZAN, «"Tutta l'assemblea disse: Amen..."», 66-67.

<sup>9</sup> EURISPES, *28° Rapporto Italia...*, 509.



rispetto al 2014»<sup>10</sup>. Considerando lo stesso anno, anche la penetrazione dei *social media* è cresciuta: a livello globale, «del 12% rispetto all'anno precedente, con un numero di account attivi su piattaforme *social* pari a 2 miliardi»<sup>11</sup>; a livello nazionale, «sono ben 28 milioni gli account attivi su piattaforme *social*, con una penetrazione sulla popolazione del 46% – si pensi che in Germania è del 35%. Per gli italiani lo strumento principe per accedere a un *social* non è il computer, ma il dispositivo mobile, in particolare gli smartphone»<sup>12</sup>.

Entrando *in medias res*, «difficilmente, si riconosce come comunità un insieme di persone che perlopiù si intrattengono nel loro intimo in soliloquio!»<sup>13</sup>. Se ancora non lo si fosse intuito, abbiamo a che fare, che si tratti di *ekklēsia* cristiana o di comunità virtuali, con la comunicazione. Che l'essere umano «voglia comunicare risulta evidente, e in certi casi giunge al punto di sdoppiarsi pur di potersi trovare nell'illusione di farlo»<sup>14</sup>. Soli si cade nella malattia che è innanzitutto sofferenza, dolore<sup>15</sup>: «potrei raccontare la follia come il dolore dell'essere nessuno nel mondo, con nessuno attorno. La follia come finzione difensiva, come risposta al bisogno di stare con l'altro e di esistere per l'altro»<sup>16</sup>, di comunicare con l'altro. «Il bisogno dell'altro sorge prima dell'essere necessario all'altro, ma poi queste due condizioni si avvertono insieme: l'aver bisogno di un altro che ha necessità di te. Questa è la sintesi stringata della socialità: non si tratta di un optional»<sup>17</sup>. Si tratta, altroché, della *condicio sine qua non* della vita, a partire dal grembo materno. La comunicazione in senso lato è allora il legame “pro-biotico” per eccellenza. «Il legame è parte costitutiva dell'essere, è la modalità per dare certezza, per sanare il terrore del nulla, del vuoto che ci circonda. È la risposta al grido di chi, non trovando nessuno, chiama l'altro»<sup>18</sup>.

---

<sup>10</sup> EURISPES, *28° Rapporto Italia...*, 510.

<sup>11</sup> EURISPES, *28° Rapporto Italia...*, 513.

<sup>12</sup> EURISPES, *28° Rapporto Italia...*, 514.

<sup>13</sup> L. BALZARIN, «Il linguaggio rituale include o esclude?», in *Rivista di Pastorale Liturgica* 322 (2017) 22.

<sup>14</sup> V. ANDREOLI, *La vita digitale*, Rizzoli, Milano 2007, 51.

<sup>15</sup> Cf. ANDREOLI, *La vita digitale*, 32.

<sup>16</sup> ANDREOLI, *La vita digitale*, 33.

<sup>17</sup> ANDREOLI, *La vita digitale*, 32.

<sup>18</sup> ANDREOLI, *La vita digitale*, 34.

## 1. LA COMUNICAZIONE EKKLĒSÍA-LE

Tale è il valore della comunicazione da essere la protagonista indiscussa dei testi sacri ebraico-cristiani e sin dalle prime pagine. Nel primo racconto di creazione (Gn 1,1-2,4a), l'autore presenta un'entità divina che proprio nel parlare crea il tutto: essa parla e tutto viene all'esistenza (cf. Sal 33,9); essa «agisce nella storia nel momento stesso in cui comunica la sua parola»<sup>19</sup>. Per dieci volte ricorre l'espressione ebraica *wayyō'mer 'ēlohîm* – “e Dio disse”: le prime sette volte sono per le prime sette opere della creazione, per le quali Dio “parla” ma il destinatario sembra ignoto. Le ultime tre sono tutte rivolte, invece, all'unico essere vivente forgiato “come” sua immagine e somiglianza: l'essere umano, femmina e maschio. L'immagine di Dio che ne esce è di un'entità che, innanzitutto, riserva una parola particolare alla donna e all'uomo. A loro affida la responsabilità di operare “*in persona Dei*” nel mondo, come segni della sua presenza, come custodi della sua creazione, come esecutori del suo potere regale. Ma c'è di più. Donna e uomo appaiono nel creato come *partners* di Dio e, meglio ancora, i suoi interlocutori: creature capaci di rivolgersi a Dio «faccia a faccia, di ascoltarne la parola, di assumersi il compito di essere “immagine”»<sup>20</sup>. Nella Parola di Dio rivolta all'essere umano, troviamo le premesse di un dialogo che si svilupperà per le intere Scritture<sup>21</sup>. Quando tribù israelitiche, gementi e piangenti per la loro situazione di umiliazione e di sofferenza in Egitto, alzano il loro grido di lamento (Es 2,23-25; 3,7.9), Dio risponde. «Eccomi» (Is 52,6) è la sua risposta; una risposta di presenza e di azione. Dio le libererà concretamente dall'oppressione riportandole “in vita”, così generando l'esperienza religiosa cardine della fede del futuro popolo di Israele in Palestina<sup>22</sup>. La comunicazione è davvero un salva-gente! Tiene in vita le

---

<sup>19</sup> L. MAZZINGHI, «La parola, la profezia, il tempo, la benedizione: un itinerario tematico attraverso Genesi 1», in *Parole di vita* 52/1 (2007) 37.

<sup>20</sup> MAZZINGHI, «La parola, la profezia, il tempo...», 39.

<sup>21</sup> Cf. MAZZINGHI, «La parola, la profezia, il tempo...», 37-39.

<sup>22</sup> «L'“Israele” delle dodici tribù si formò solo sul suolo della Palestina e solo qui troviamo le prime testimonianze sicure sul nome stesso di “Israele” [...]. Per quanto riguarda l'“uscita dall'Egitto”, è storicamente impossibile che si trattasse del futuro Israele [...]. L'uscita dall'Egitto e la liberazione presso il “mare” non fanno pensare a un gran numero di intere tribù, ma a un gruppo poco numeroso, in grado di “fuggire” dall'Egitto. Si pensa quindi, per lo più, a singole parti del futuro Israele che avevano abitato un tempo in Egitto e che sarebbero perciò le vere depositarie di questa tradizione»: M. NOTH, *Storia d'Israele*, Paideia, Brescia 1975, 148.

persone e le lega assieme! Prendendo a prestito l'accostamento di *religio* a *nodus* proposta da Lucrezio<sup>23</sup>, la comunicazione *religat* i protagonisti di un evento *shock* in un gruppo concreto. L'evento *shock* è la compresenza simultanea di trascendenza e immanenza<sup>24</sup>: il destino delle tribù israelitiche sarebbe stato di schiavitù in Egitto, ma la potenza divina ne ha interrotto straordinariamente il percorso. La comunità è così un fenomeno che prende consistenza da un evento sacro vissuto che, innanzitutto determina la ragion d'essere della comunità agli albori e che poi, intrinsecamente, indica già come attingervi nel tempo per la continuità della stessa, affinché resti "in vita". Proprio perché trattasi di un'esperienza corporea, e per di più peculiare perché scioccante, la comunicazione religiosa tra gli interlocutori dovrà essere ancora un'esperienza corporea, dell'ordine della primigenia. La stessa fede è in quest'ordine e non è propriamente il consenso a una dottrina. «La fede "è qualcosa che uno fa"; è qualche cosa che inerisce al culto, "fa parte delle pratiche e delle forme culturali"»<sup>25</sup>. Con queste premesse, possiamo comprendere la motivazione del comando dello *Shabbat* in Dt 5,12-15:

«osserva il giorno di sabato per santificarlo, come il Signore Dio tuo ti ha comandato. Sei giorni faticherai e farai ogni lavoro, ma il settimo giorno è il sabato per il Signore tuo Dio: non fare lavoro alcuno né tu, né tuo figlio, né tua figlia, né il tuo schiavo, né la tua schiava, né il tuo bue, né il tuo asino, né alcuna delle tue bestie, né il forestiero, che sta entro le tue porte, perché il tuo schiavo e la tua schiava si riposino come te. Ricordati che sei stato schiavo nel paese d'Egitto e che il Signore tuo Dio ti ha fatto uscire di là con mano potente e braccio teso; perciò il Signore tuo Dio ti ordina di osservare il giorno di sabato».

Per ricordare, per "avere presente nella memoria" o, meglio, per "avere oggi nella memoria, che è corporea", l'esperienza religiosa originaria, va osservato lo *Shabbat*, nel senso di "fare lo *Shabbat*". Nella settimana ebraica, il settimo giorno, tempo in cui non si lavora, è lo spazio «della libertà dalla schiavitù del "fare"»<sup>26</sup> ed è un

<sup>23</sup> Cf. TITUS LUCRETIUS CARUS, *De rerum natura*, I, 932, in TITO LUCREZIO CARO, *La natura*, Garzanti, Milano 1975<sup>1</sup>, 60.

<sup>24</sup> Cf. G. BONACCORSO, *Celebrare la salvezza. Lineamenti di liturgia*, Messagero - Abbazia di S. Giustina, Padova 2003<sup>2</sup>, 22.

<sup>25</sup> A.N. TERRIN, «"Religione visibile". La forza delle immagini nell'ambito della ritualità. Un contributo alla comprensione della liturgia», in R. TAGLIAFERRI, ed., *Liturgia e immagine*, Messagero - Abbazia di S. Giustina, Padova 2009, 23.

<sup>26</sup> MAZZINGHI, «La parola, la profezia, il tempo...», 42.

giorno «ricco di vita»<sup>27</sup> nel senso che si vive la vita, dedicando il proprio tempo alle relazioni, grazie a quella con Dio. Possiamo qui agganciare anche la motivazione del comando sabbatico in Es 20,11:

«ricordati del giorno di sabato per santificarlo: sei giorni faticherai e farai ogni tuo lavoro; ma il settimo giorno è il sabato in onore del Signore, tuo Dio: tu non farai alcun lavoro, né tu, né tuo figlio, né tua figlia, né il tuo schiavo, né la tua schiava, né il tuo bestiame, né il forestiero che dimora presso di te. *Perché in sei giorni il Signore ha fatto il cielo e la terra e il mare e quanto è in essi, ma si è riposato il giorno settimo. Perciò il Signore ha benedetto il giorno di sabato e lo ha dichiarato sacro*».

Anche l'entità creatrice smette ogni suo "fare" nel settimo giorno. Tornando all'inno celebrativo in Gn 1,1-2,4a potremmo allora concludere: l'entità, avendone posto le premesse nel sesto giorno, può effettivamente mettersi in relazione con i suoi interlocutori nel settimo! D'altra parte non va assolutamente dimenticato che questo testo ruota attorno all'esilio in Babilonia di Israele e che vuole essere,

«alla luce di questo contesto storico, un chiaro messaggio di speranza e di incoraggiamento per gli ebrei in esilio; di fronte agli dèi di Babilonia, il Dio d'Israele si propone come l'unico creatore del mondo e dunque come l'unico salvatore del suo popolo»<sup>28</sup>.

Anche la primitiva *ekklēsia* cristiana è protagonista, a partire da Maria Maddalena, di un evento *shock*: l'inattesa risurrezione di Gesù di Nazareth. Nella religione cristiana, l'entità si è fatta interlocutrice "alla pari" dei suoi interlocutori, donna e uomo, firmando esplicitamente la sua presenza con la sua risurrezione. Anche qui, l'evento storico – che allora non è soltanto il fatto della risurrezione bensì l'intera vicenda umana dell'entità interlocutrice – indica già come attingervi nel tempo, per la continuità del dialogo e del gruppo, affinché resti "in vita". Gesù di Nazareth avrebbe lasciato i suoi con l'indicazione: "Fate questo in memoria di me"! In linea con quanto sostenuto sopra, potremmo, allora, rileggere così: "Fate questo per avere oggi nella memoria, che è corporea, me, la mia presenza".

---

<sup>27</sup> MAZZINGHI, «La parola, la profezia, il tempo...», 42.

<sup>28</sup> MAZZINGHI, «La parola, la profezia, il tempo...», 36.

Da quanto è emerso fin qui, osserviamo una costante: si vive l'esperienza religiosa e si resta "in vita", come gruppo e quindi come singoli, grazie ad un complesso, non tanto di contenuti a cui si decide di aderire, bensì di azioni comunitarie e tipicamente comunicative: in una parola, rituali. A tal proposito, torna utile richiamare la prospettiva del sociologo J. Cazeneuve, secondo il quale «nella religione il rito è inseparabile dal mito e d'altra parte il mito assume il suo vero senso nel rito»<sup>29</sup>. Ne viene che qualsiasi discorso serio sulla liturgia cristiana, in particolar modo sulla celebrazione eucaristica, non potrà mai essere imbastito a prescindere dalla sua natura, costitutivamente rituale. «Il rito non è un mezzo di comunicazione ma un modo di comunicare»<sup>30</sup>, caratterizzato da una sintassi complessa, data dalla multimedialità di più codici linguistici, verbali e non verbali<sup>31</sup>. Il non-rispetto della sua trama linguistica inficia il lavoro del rito globalmente. Il rito, infatti, mutuando un'immagine dell'antropologa Barbara Myerhoff,

«sarebbe una sorta di contenitore che veicola qualche cosa. Esso dà forma a ciò che contiene – perché il rito è in parte una forma, e una forma che dà significato ("strutturandolo") ai suoi contenuti. Il lavoro del rito (e il rito "lavora", come indicano molte etimologie tribali e post-tribali) è in parte attribuibile alle sue caratteristiche morfologiche. Il suo *medium* è parte del suo messaggio»<sup>32</sup>.

Un'azione rituale è questa interattività di forma e contenuto: è un comportamento che "ripresenta" il punto originario di un sistema culturale ossia le sue credenze più profonde (è «una forma che ricalca il contenuto»<sup>33</sup>) e, simultaneamente, è un insieme di credenze che scaturiscono dal comportamento rituale stesso, legittimandosi e rafforzandosi periodicamente (è «un contenuto il cui valore dipende dalla

---

<sup>29</sup> G. BONACCORSO, *Rito*, Messaggero, Padova 2015, 52.

<sup>30</sup> G. BONACCORSO, «La liturgia come evento di comunicazione», in T. STENICO, ed., *Era mediatica e nuova evangelizzazione*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2001, 287.

<sup>31</sup> Cf. BONACCORSO, «La liturgia come evento di comunicazione», 288.

<sup>32</sup> V. TURNER, *Antropologia della performance*, Il Mulino, Bologna 1993, 176. «Il termine "liturgia" (indicante forme prescritte per l'azione pubblica del rito) deriva anch'esso da termini greci che significano "popolo", *laos*, e "lavoro", *ergon*»: TURNER, *Antropologia della performance*, 83.

<sup>33</sup> G. BONACCORSO, *Il rito e l'altro. La liturgia come tempo, linguaggio e azione*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2012<sup>2</sup>, 119.

forma»<sup>34</sup>). Il rispetto della forma rituale è fondamentale. Riprendendo i contributi dell'antropologo Victor Turner, sottolineiamo allora che

«il rito non è necessariamente un bastione del conservatorismo sociale; i suoi simboli non condensano semplicemente valori socioculturali apprezzati in modo particolare. Piuttosto, attraverso i suoi processi liminali esso occupa la fonte generatrice di cultura e struttura»<sup>35</sup>

ossia di un dato sistema culturale. Le cosiddette *performance* culturali, come il rito, «non sono semplici schermi [specchi] riflettenti o espressioni di cultura o anche di cambiamenti culturali ma possono diventare esse stesse agenti attivi di cambiamento, rappresentando l'occhio con cui la cultura guarda se stessa»<sup>36</sup> e questo per la loro riflessività<sup>37</sup>. Accade che «nella performance l'uomo è indotto a gettare uno sguardo globale su se stesso e sulla posizione che occupa nel cosmo, includendovi le proprie azioni e relazioni, i simboli e i significati, i ruoli e le condizioni, le regole e le strutture sociali»<sup>38</sup>. È nel processo rituale, in quanto “*limen*” o “soglia” tra il vivere profano e il vivere sacro<sup>39</sup>, che diventano visibili le *Weltanschauungen* proprie della società, cioè «quei modi di guardare il mondo e la vita, nei quali sono legati insieme e mantengono uguale importanza gli elementi cognitivi, affettivi e della volontà»<sup>40</sup>. La *Weltanschauung* non è un complesso rigido e permanente di idee eterne a cui la società si rifà passivamente per strutturarsi; è bensì un comprendere eventi e vissuti in rappresentazioni mutevoli e dinamiche, che la comunità umana genera in dati momenti, tentando di ricercare una soluzione convincente al mistero della vita o un senso al suo esser-ci, per usare

---

<sup>34</sup> BONACCORSO, *Il rito e l'altro...*, 119.

<sup>35</sup> TURNER, *Antropologia della performance*, 267.

<sup>36</sup> TURNER, *Antropologia della performance*, 79.

<sup>37</sup> Cf. TURNER, *Antropologia della performance*, 150. Tra i processi socioculturali e i generi performativi culturali si dà un rapporto che «non è unidirezionale e “positivo” – nel senso che il genere performativo “riflette” o “esprime” semplicemente il sistema sociale o la configurazione culturale, o in ogni caso i loro rapporti chiave – ma è reciproco e riflessivo – nel senso che la performance è spesso una critica, diretta o velata, della vita sociale da cui nasce, una valutazione (che può essere anche un netto rifiuto) del modo in cui la società tratta la storia»: *Ibidem*, 76.

<sup>38</sup> A. DAL MASO, *L'efficacia dei sacramenti e la «performance» rituale. Ripensare l'«ex opere operato» a partire dall'antropologia culturale*, Messaggero - Abbazia di S. Giustina, Padova 1999, 127.

<sup>39</sup> Cf. TURNER, *Antropologia della performance*, 81.

<sup>40</sup> TURNER, *Antropologia della performance*, 171.

la terminologia heideggeriana. Le forme differenti di *Weltanschauung* dipendono dalle differenti esperienze collettive che stanno alla loro base e che sono condizionate dalla topografia, dal clima, dagli eventi storici, dalle invenzioni tecnologiche e dal genio di alcune persone. Fra queste com-prensioni del mondo, qualcuna diviene dominante e caratterizza particolari società e periodi storici<sup>41</sup>. Ebbene, lo *status* di liminalità «viene in fondo a dire che tutta la società è “una grande bugia”»<sup>42</sup> e che non esiste di fatto la sua fissità assoluta<sup>43</sup>. A questa indefinitezza oppongono resistenza azioni sociali come i riti medesimi, che operano in modo tale da fornire costruzioni sociali della realtà rigenerate, al cui interno si compie appunto il tentativo di fissare la vita sociale<sup>44</sup>, di dare senso alla vita. Come afferma l’antropologa Sally Falk Moore (a cui lo stesso Turner si allinea), mediante «la forma e la formalità essi celebrano il significato fatto dall’uomo, il culturalmente determinato, il regolato, il nominato e lo spiegato»<sup>45</sup> nonché, e a maggior ragione, quel significato della vita vissuto da più persone, talmente *shock*-ante da non poter essere taciuto perché riguarda tutti e anche chi verrà. «Il rito è una dichiarazione della forma contro l’indeterminatezza»<sup>46</sup>; è una dichiarazione di senso, che vale tanto più è condiviso. Si potrebbe rievocare qui l’assioma patristico: «*ecclesia facit liturgiam et liturgia facit ecclesiam*»<sup>47</sup>.

## 2. LA COMUNICAZIONE VIRTUALE

«Prima d’allora, lo schermo del mio computer non era mai stato qualcosa a cui mi avvicinavo per trovare conforto. Tutt’altro. Poi invece sì. Quelle

<sup>41</sup> Cf. TURNER, *Antropologia della performance*, 164-165.

<sup>42</sup> A.N. TERRIN, «Il valore della liminalità nel contesto di una prospettiva rituale plurisemantica», in G. BONACCORSO, ed., *La liminalità del rito*, Messaggero - Abbazia di S. Giustina, Padova 2014, 28.

<sup>43</sup> In un articolo pubblicato nella rivista *Concilium*, Turner scrive che la comunità, celebrando il rito, «scopre che la struttura sociale è tutta una montatura, una bugia nobile o ignobile, una costruzione sociale artefatta della realtà. La vera realtà è l’antistruttura. È necessario capovolgere il simbolismo dei nostri tempi – conclude l’autore – il *no pronunciato sulla soglia di passaggio viene rilevato come affermazione religiosa*», cit. in A.N. TERRIN, *Antropologia e orizzonti del sacro. Culture e religioni*, Cittadella, Assisi 2001, 66.

<sup>44</sup> Cf. TURNER, *Antropologia della performance*, 154-155.

<sup>45</sup> Cit. in TURNER, *Antropologia della performance*, 177.

<sup>46</sup> TURNER, *Antropologia della performance*, 177.

<sup>47</sup> Cit. in DAL MASO, *L’efficacia dei sacramenti e la «performance» rituale...*, 126.

notti in cui vegliavo mia figlia fino a tardi, andavo al computer, mi mettevo in comunicazione col WELL<sup>48</sup> e cominciavo a scrivere liberamente. Scrivevo quello che succedeva quella sera o quell'anno. Non conoscevo nessuna delle persone con cui stavo "parlando". Non le avevo mai viste. Alle tre del mattino i miei amici "veri" dormivano, perciò mi rivolgevo a questa comunità estranea, invisibile per farmi dare un sostegno. Il WELL era sempre sveglio. Tutte le difficoltà sono più difficili da sopportare se si è isolati. Non c'è nulla con cui misurarsi, a cui appoggiarsi. Scrivendo il mio diario nel computer e inviandolo nelle linee telefoniche, ho trovato solidarietà e conforto in questo insolito mezzo»<sup>49</sup>.

La comunicazione di inizio terzo millennio si caratterizza come comunicazione in rete, con riferimento in particolare a Internet, la Rete per antonomasia. I nodi che la compongono non sono che quei dispositivi collegati tra loro che utilizziamo giornalmente, come un computer o uno smartphone. In questa inter-rete<sup>50</sup>, sono accessibili svariati e variegati dati a cui attingere per scopi informativi ma sono accessibili anche persone vere e proprie per scopi comunicativi<sup>51</sup>, anzi, «l'uso prevalente che gli italiani fanno di Internet è la *comunicazione*»<sup>52</sup>: nonostante la diffusione della Rete in Italia sia tra le più basse fra i paesi europei, gli italiani rientrano tra coloro che fra gli stessi paesi trascorrono più tempo *online*, soprattutto, sui *social network*. «Sommando il tempo di navigazione da desktop a quello da mobile si calcola che un italiano medio trascorra su In-

---

<sup>48</sup> Il WELL è «un sistema di teleconferenze che permette a persone di qualsiasi parte del mondo di partecipare a dibattiti pubblici e di scambiarsi messaggi privati per mezzo di un sistema di posta elettronica»: H. RHEINGOLD, *Comunità virtuali. Parlare, incontrarsi, vivere nel ciber spazio*, Sperling & Kupfer, Milano 1994, 1. Nella conferenza *Essere genitori* – di cui l'autore racconta, facendone parte in prima persona – un genitore scrisse quanto stava vivendo per il crup della figlia di appena quattordici mesi, e successivamente riportò la sua esperienza nella *Whole Earth Review*: cf. RHEINGOLD, *Comunità virtuali...*, 23-24.

<sup>49</sup> RHEINGOLD, *Comunità virtuali...*, 24.

<sup>50</sup> Si parla di inter-rete quando due o più reti si connettono insieme. L'inter-rete, e quindi la rete, più estesa del mondo è Internet ossia l'insieme di tutte le reti di computers «che condividono, tra l'altro, il protocollo di trasporto dati TCP/IP»: A. GIANNASCA, «Rete», in F. LEVER - P.C. RIVOLTELLA - A. ZANACCHI, ed., *La comunicazione. Il Dizionario di scienze e tecniche*, Elledici, Torino 2002, 981.

<sup>51</sup> Accanto a questo utilizzo prioritario della Rete, «si intersecano inclinazioni e necessità differenti, che fanno privilegiare forme di utilizzo strumentale, ludico, di intrattenimento», EURISPES, *28° Rapporto Italia...*, 690.

<sup>52</sup> EURISPES, *28° Rapporto Italia...*, 515.



ternet ben 6,7 ore al giorno, di cui 2,5 dedicate ai *social* (contro una media mondiale di 2,4)»<sup>53</sup>. In realtà, quella in rete sembra una comunicazione paradossale visto che per “aver luogo” deve continuamente “viaggiare” tra dispositivi di ricetrasmisione dislocati qua e là: con i *new media* elettronici il luogo sociale non è più fisico<sup>54</sup> bensì concettuale. E prende il nome di *cyberspace*, termine coniato dallo scrittore William Gibson nel suo libro *Neuromancer* del 1984<sup>55</sup>. Anche nel cibernazio le interazioni umane promuovono il formarsi di agglomerati sociali. Lo sviluppo di “tribù di internauti” non procede tanto dalla vicinanza geografica degli utenti quanto, piuttosto, dalla condivisione di interessi<sup>56</sup> e dal sentimento di appartenenza tribale che «sembra essere rafforzato dallo sviluppo tecnologico»<sup>57</sup>. Possiamo usare un’immagine della biologia per meglio intuire quanto sta accadendo: «il cibernazio può essere concepito come una coltura batterica, la Rete come il terreno di coltura e le diverse comunità virtuali come le colonie di microorganismi che si moltiplicano nella coltura»<sup>58</sup>. A dire il vero, si parla di comunità virtuale anche quando si fa riferimento all’insieme globale degli utenti attivi in Internet<sup>59</sup>, ognuno dei quali di certo nemmeno sa dell’esistenza dell’uno o dell’altro all’altro capo del mondo; si legge ancora che «le comunità telematiche sono un modo per *incontrare* la gente, che si senta o no l’esigenza di stare con la gente a livello di

---

<sup>53</sup> EURISPES, *28° Rapporto Italia...*, 510. «Rispetto alla media globale, però, gli italiani sono – fortunatamente o sfortunatamente – ancora molto indietro. L’utente globale medio trascorre online ben 10.7 ore al giorno. In paesi come la Cina e gli Emirati Arabi Uniti si arriva a quasi 12 ore»: EURISPES, *28° Rapporto Italia...* Nel nostro Paese «la piattaforma social più utilizzata non è, come ci si aspetterebbe, Facebook, ma Whatsapp, il servizio di *instant messaging* usato ogni mese dal 25% degli utenti attivi contro il 24% di Facebook», *Ibidem*, 514.

<sup>54</sup> Come suggerisce Meyrowitz in cf. F. MAZZA, «Cibernazio», in LEVER - RIVOLTELLA - ZANACCHI, ed., *La comunicazione...*, 201.

<sup>55</sup> Cf. RHEINGOLD, *Comunità virtuali...*, 160.

<sup>56</sup> Si tratta di quanto prefiguravano, sin dal finire degli anni Sessanta, J.C.R. Licklider e R.W. Taylor, direttori di ricerca per l’ARPA (*Advanced Research Projects Agency*) del Dipartimento della Difesa statunitense; ideatori della rete ARPAnet, precursore di Internet. Cf. J.C.R. LICKLIDER - R.W. TAYLOR, «The Computer as a Communication Device», in *Science and Technology* 76 (1968), ristampato in R.W. TAYLOR, ed., *In Memoriam: J.C.R. Licklider. 1915-1990*, Digital Systems Research Center, California 1990, 37-38.

<sup>57</sup> MAZZA, «Cibernazio», 201.

<sup>58</sup> RHEINGOLD, *Comunità virtuali...*, 6.

<sup>59</sup> GIANNASCA, «Rete», 982.

comunità»<sup>60</sup>. Credo, pertanto, che valga qui qualche considerazione su cosa si voglia intendere con la parola comunità<sup>61</sup>. Nel suo libro *The Virtual Communities* del 1993, lo stesso Howard Rheingold, esperto di comunicazione multimediale, riprende i concetti di *Gemeinschaft* (da rendere similmente all'italiano "comunità") e di *Gesellschaft* (da tradurre approssimativamente con "società") elaborati dal sociologo francese Émile Durkheim, vedendo tutti i problemi relativi al cibernazio in un tipo analogo di transizione:

«le persone sono in grado di effettuare la transizione dai gruppi sociali collettivi chiusi, i paesi e le piccole città dell'Europa premoderna e precapitalista [*Gemeinschaft*] a una nuova forma di solidarietà sociale, nota come società [*Gesellschaft*], che trascende e abbraccia tutti i tipi di consociazione umana precedenti?»<sup>62</sup>.

Per quanto concerne il nostro lavoro, sembrerebbe più calzante l'opposizione tra *Gemeinschaft* e *Gesellschaft* formulata invece dal sociologo tedesco Ferdinand Tönnies, coevo al precedente, riferendosi a due forme ideali di relazione sociale. Per Tönnies, la comunità – cui viene abbinata la cultura –

«sarebbe caratterizzata da comunione, volontà collettiva, armonia, cooperazione, sentimento, natura; la società – cui viene associata la civiltà – sarebbe invece contraddistinta da separatismo, individualismo, competizione, conflitto, artificio, ragione»<sup>63</sup>.

---

<sup>60</sup> RHEINGOLD, *Comunità virtuali...*, 32. «Nel cibernazio ci si può ingannare sulle persone che stanno dietro le parole. Ma questo si può dire anche delle telefonate o della comunicazione faccia a faccia; le comunicazioni mediate dal computer consentono di imbrogliare in modo nuovo»: *Ibidem*, 32-33.

<sup>61</sup> Un'analogia necessità si ritrova anche in altri lavori, in cui si legge che «il concetto di comunità, pur essendo uno dei concetti fondativi della sociologia classica, si è talmente usurato nel corso del XX secolo da disperdersi in mille rivoli [Bagnasco 1999]. Non deve quindi stupire che la sua applicazione più recente al mondo delle reti non possa fare altro che rispecchiare, spesso amplificandola, l'indeterminatezza con cui viene usato oggi»: L. PACCAGNELLA, *Sociologia della comunicazione*, Il Mulino, Bologna 2004, 193.

<sup>62</sup> RHEINGOLD, *Comunità virtuali...*, 75.

<sup>63</sup> M. SQUILLACCIOTTI, «Comunità», in LEVER - RIVOLTELLA - ZANACCHI, ed., *La comunicazione...*, 296. Segnalo che questa opposizione è stata esaminata criticamente proprio da Émile Durkheim, incaricato di recensire l'opera tönnesiana nel 1889.

Considerando la mole e la varietà di dati reperibili in Internet, messi in circolazione per altrettanti svariati motivi, in linea con l'immagine biologica presa a prestito e aiutati dalla stessa, potremmo affermare allora che quella ciberspaziale è piuttosto una *Gesellschaft* virtuale, in cui si possono formare *Gemeinschaften* che, innanzitutto, non condividono «una cultura monolitica; è più un ecosistema eterogeneo di culture, alcune frivole, altre serie»<sup>64</sup>. Se se ne fa parte, diventando così abili ad adottare il punto di vista del partecipante ossia di colui che fa l'esperienza, si arriva ad ammettere anche che una comunità virtuale è fatta «di emozioni, oltre che di ragioni e di dati»<sup>65</sup>. Si può vedere «la gente costruire valori, aiutarsi in tempi difficili, risolvere (e non riuscire a risolvere) insieme pressanti problemi interpersonali»<sup>66</sup> mentre la propria concezione primaria della famiglia può diventare anch'essa virtuale<sup>67</sup>. In ambienti come questi,

«l'importanza della condivisione delle conoscenze di un grande, eterogeneo gruppo di persone motivate ad aiutarsi reciprocamente, e le cui differenze di luogo e di tempo vengono annullate dalla telematica, può essere considerevole»<sup>68</sup>,

ma lo è anche il fatto che «le persone che hanno informazioni sono più interessanti delle informazioni nude; gli aspetti ludici della condivisione delle informazioni telematiche»<sup>69</sup> possono attrarre di più. Si inizia a conoscere virtualmente le persone che danno le informazioni e ne possono succedere di tutti i colori:

---

<sup>64</sup> RHEINGOLD, *Comunità virtuali...*, 4.

<sup>65</sup> RHEINGOLD, *Comunità virtuali...*, 18.

<sup>66</sup> RHEINGOLD, *Comunità virtuali...*, 18.

<sup>67</sup> Cf. RHEINGOLD, *Comunità virtuali...*, 11.

<sup>68</sup> RHEINGOLD, *Comunità virtuali...*, 66. Per Rheingold, gli elementi – o “beni collettivi” – che tengono unite in una comunità virtuale persone dapprima isolate, così fungendo da cemento sociale, sono: «il capitale sociale della rete, il capitale di conoscenza e la comunione sociale. Il capitale sociale di rete consiste per esempio nell'essere accolti dalla comunità che si sceglie anche se è situata in un luogo sconosciuto, come mi è successo a Tokyo. Il capitale di conoscenze è quello che consente di usare la comunità virtuale come una sorta di consorzio di cervelli con esperienze e competenze molto eterogenee. E la comunione sociale è, per esempio, la conferenza *Essere genitori*, quando i bambini di Phil e di Jay erano malati e tutti noi cercavamo di sostenerli con le nostre parole», *Ibidem*, 14.

<sup>69</sup> RHEINGOLD, *Comunità virtuali...*, 66.

«gli utenti delle comunità virtuali si scambiano sullo schermo parole gentili, discutono, danno vita a dibattiti intellettuali, effettuano transazioni, si scambiano conoscenze, si danno reciprocamente un sostegno emotivo, fanno progetti, cercano soluzioni brillanti, fanno pettegolezzi, si vendicano, si innamorano, trovano e perdono amici, giocano, flirtano, discutono di arte e fanno moltissime chiacchiere: più o meno tutto quello che succede nella vita reale, ma lasciando fuori il corpo»<sup>70</sup>.

In fin dei conti, chi agisce effettivamente, sensibilmente, fisicamente sul destinatario dei miei messaggi, non sono propriamente io, emittente, bensì uno schermo! Si tratta di uno schermo che mi rappresenta. La comunicazione che è messa in atto è, di fatto, una comunicazione “per procura”. Questo, da un lato, può portare dei vantaggi, ad esempio, oltre il poter «prendere contatto con gli altri mantenendo le distanze»<sup>71</sup>, si interviene al proprio ritmo:

«alcuni, molti, nelle interazioni spontanee di dialogo non sono a loro agio, mentre danno ottimi contributi in una conversazione in cui ci sia tempo per elaborare gli interventi. Queste persone, forse una percentuale importante della popolazione, magari trovano la comunicazione scritta più autentica di quella faccia a faccia»<sup>72</sup>;

dall'altro, tende a caratterizzare una comunicazione ancora tipicamente verbale ed espressivamente “di parte”. Sono ancora le parole a detenere il primato comunicativo nella comunità virtuale, anzi, «l'intelligenza e l'uso della lingua vengono ricompensate in questo *medium*, che è influenzato da chi impara a manipolare l'attenzione e l'emozione con la parola scritta»<sup>73</sup>. Non poteva essere altrimenti: l'interazione umana telematica – anche quando ci riferiamo a comunità virtuali connotate da condivisione, comunione e intimità tra i membri – è figlia di «quella razionalità di cui l'Occidente si è imbevuto a partire soprattutto dall'Illuminismo»<sup>74</sup> che ha debilitato la ricchezza espressiva che ci è propria, incentivando la “verbalità” a discapito della “non-verbalità”. In fin dei conti, si è raggiunto un guadagno non da poco per l'individualismo come atteggiamento di fondo: la “verbalità”, che permette l'oggettivazio-

---

<sup>70</sup> RHEINGOLD, *Comunità virtuali...*, 1.

<sup>71</sup> RHEINGOLD, *Comunità virtuali...*, 32.

<sup>72</sup> RHEINGOLD, *Comunità virtuali...*, 28.

<sup>73</sup> RHEINGOLD, *Comunità virtuali...*, 70. «La competenza presentata con eleganza è una moneta preziosa», *Ibidem*.

<sup>74</sup> A.N. TERRIN, *Liturgia come gioco*, Morcelliana, Brescia 2014, 15.

ne del mondo perché consente all'essere umano di distanziarsene<sup>75</sup>, trova un suo potenziamento nella comunicazione “schermata”, ossia un ulteriore distanziamento per un ampliamento di prospettiva, all'insegna di un maggiore controllo anche delle proprie interazioni sociali<sup>76</sup>. Le parole lasciano poco spazio all'espressività comunicativa, la quale si riduce a richiamare i nostri sensi solamente “in parte”: i *new media* mediano le relazioni di oggi in modo principalmente visivo ed uditivo<sup>77</sup>. Dobbiamo invece ammettere che «la comunicazione umana è il sistema più complesso che conosciamo»<sup>78</sup> e che coinvolge “l'intero”, che è appunto complesso: il corpo-vivo-in-re-

---

<sup>75</sup> Cf. BONACCORSO, «La liturgia come evento di comunicazione», 288-289.

<sup>76</sup> La riflessione suesposta trova un punto d'appoggio in quest'altra di Richard Palmer comparsa nel volume *Performance in Postmodern Culture* del 1977, curato da Michel Benamou e Charles Caramello: «La prospettiva spazializza il mondo; orienta in modo nuovo l'occhio in relazione allo spazio [...] rappresenta una razionalizzazione della vista (William M. Ivins) [...]. La prospettiva porta alla fondazione della geometria matematica che è il requisito fondamentale dell'ingegneria e della tecnica moderne [...] entrambe sono dovute al maturare e al diffondersi di metodi che hanno fornito simboli, ripetibili in forma invariante, per la rappresentazione della consapevolezza visiva, e una grammatica della prospettiva che ha reso possibile stabilire relazioni logiche non solo all'interno del sistema di simboli ma fra quel sistema e le forme e le posizioni degli oggetti che esso simboleggia [...] il combinarsi dell'astrattezza dei numeri in quanto simboli che misurano, con la prospettiva (che mette quei numeri simbolici in relazione con il mondo visivo), porta a un senso dello spazio in quanto misurato, in quanto estensione a partire da un punto dato; in ultima analisi il mondo è misurabile – il che si riassume nella massima di Galileo, “misurare tutto ciò che è misurabile e rendere misurabile ciò che non lo è” [...]. La spazializzazione della visione ha implicazioni metafisiche e epistemologiche [...] l'attenzione particolare riservata allo spazio e all'estensione divide il mondo in soggetto osservante e oggetti materiali estranei [...] le parole sono considerate semplici segni che stanno per gli oggetti materiali del mondo [...] il tempo stesso è percepito in termini spazializzati, come una successione lineare di momenti presenti [...] il modello prospettivo fa dell'uomo la misura e il misuratore di tutte le cose [...] la razionalità tecnologizzata si armonizza con l'etica protestante [*ma non solo*] – Dio colma della sua benedizione le persone individualiste e competitive (e, ovviamente, di sesso maschile) che controllano e reprimono i desideri nell'interesse di scopi più “razionali”: potere e controllo [...]. La storia, percepita come una linea diritta che non si ripiega mai su se stessa, diventa il racconto del graduale perfezionarsi dell'uomo mediante l'esercizio della ragione»: cit. in TURNER, *Antropologia della performance*, 146; il corsivo è mio.

<sup>77</sup> Cf. C. CANGIÀ, «I media del nuovo millennio», in T. STENICO, ed., *Era mediatica e nuova evangelizzazione*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2001, 35; BONACCORSO, «La liturgia come evento di comunicazione», 297.

<sup>78</sup> RHEINGOLD, *Comunità virtuali...*, 135.

lazione che siamo. Ed è interessante notare che, nel tempo, gli utenti delle comunità virtuali giungano ad incontrarsi “per intero”!

«Il primo picnic della conferenza *Essere genitori* ebbe tanto successo da diventare un appuntamento annuale il giorno del solstizio d'estate [...]. Un altro rituale per genitori e bambini e amici di genitori e bambini cominciò d'inverno, non molto dopo l'inizio della tradizione dei picnic. Da quattro o cinque anni, in dicembre, la maggior parte dei partecipanti alla conferenza e i loro bambini nel raggio di cinquanta chilometri si incontrano a San Francisco per l'annuale pesca di beneficenza e lotteria del Pickle Family Circus. [...] Al Pickle Family Circus o al picnic estivo ci incontriamo nello spazio sacro di *Essere genitori*, non nelle arene sanguinarie della politica del WELL»<sup>79</sup>.

Possiamo osservare come la prova del nove, per ogni comunità ambiziosa di definirsi tale, sia l'unione sentita e partecipata dei corpi-vivi-in-relazione, il loro occupare uno spazio concreto e in un tempo stabilito. È il corpo vivo in relazione all'altro che, infine, sostanzia realmente la presenza e la vicinanza. L'ultima parola, per così dire, non è esclusiva della “verbalità”<sup>80</sup>.

## CONCLUSIONI

Soffermiamoci sul quesito seguente, molto generico, che attiverà la nostra ultima riserva di attenzione, premettendo che si proporrà solo qualche considerazione e non già una risposta esauriente: *perché la gente sembra voler creare comunità mediate da dispositivi schermati?* Provando a partire proprio da questi ultimi, sottolineiamo come abbiamo modificato la realizzazione del multimediale rispetto ad altri dispositivi di comunicazione.

«Indubbiamente, l'avvento del computer implica alcune caratteristiche che accolgono aspetti precedenti della multimedialità, ma, allo stesso tempo, elabora aspetti del tutto inediti: *a)* in primo luogo, col computer si ha un alto grado di integrazione, dato che per un verso ricorre a diversi supporti e linguaggi, ma per un altro verso, grazie alla digitalizzazione, li unisce in un unico linguaggio; *b)* in secondo luogo,

---

<sup>79</sup> RHEINGOLD, *Comunità virtuali...*, 25-26.

<sup>80</sup> Lo stesso dicasi per i rapporti sociali non necessariamente comunitari: cf. RHEINGOLD, *Comunità virtuali...*, 11.

col computer si ha un'evidente esperienza di fusione multisensoriale che consente di cogliere un tutto che è ben superiore alla semplice somma delle sue parti»<sup>81</sup>.

Ancora, i *new media* permettono ampiamente all'utente di influenzare contenuto e forma della comunicazione mediata, promuovendo la sua attiva partecipazione, così facendo dell'interattività un altro aspetto rilevante della comunicazione telematica, e non l'ultimo<sup>82</sup>. Già questi cenni fanno intuire come l'interazione telematica sembri, allora, più "attraente" di altre, ma è bene tenere in considerazione che l'utilizzo di *media*, dai vecchi ai nuovi, ha a che fare con l'esperienza e «le esperienze si fanno biologia»<sup>83</sup>: l'essere umano storico «è un'integrazione, una combinazione tra l'uomo nudo della biologia e quello – per così dire "vestito" – dell'apprendimento, dell'esperienza. La tecnologia può entrare in noi e condizionarci rendendoci diversi e modificandoci»<sup>84</sup>, ma occorre ricordare che la tecnologia è un'invenzione umana. Prima di argomentare in che modo essa ci stia cambiando come esseri umani e come comunità, è il caso di discutere ancora sull'essere umano: sono le persone che fanno della Rete quello che è. Il quesito più sopra va ripreso, stavolta, a partire dalla gente e l'indagine si complica. Sul finire degli anni Sessanta del secolo scorso, riguardo alla nascita delle comunità telematiche interattive, Joseph Carl Robnett Licklider<sup>85</sup> prevedeva che la vita sarebbe stata più felice per le persone perché gli esseri umani con cui si sarebbe interagito maggiormente sarebbero stati scelti più per la comunanza di interessi e obiettivi che per la casuale vicinanza geografica<sup>86</sup>. In ultima analisi, l'utente sceglie la comunità in base ai suoi bisogni più immediati. Non si intravede, forse, l'atteggiamento di fondo precedentemente segnalato?

L. B.  
*larabalzarin@libero.it*

---

<sup>81</sup> G. BONACCORSO, *Critica della ragione impura. Per un confronto tra teologia e scienza*, Cittadella, Assisi 2016, 288.

<sup>82</sup> Cf. BONACCORSO, *Critica della ragione impura...*, 277-316.

<sup>83</sup> ANDREOLI, *La vita digitale*, 19.

<sup>84</sup> ANDREOLI, *La vita digitale*, 20.

<sup>85</sup> Cf. nota 56 in questo articolo.

<sup>86</sup> Cf. LICKLIDER - TAYLOR, «The Computer as a Communication Device», 40.





## VIRTUALITÀ: LA PIETÀ POPOLARE DEL FUTURO?

Roberto Tagliaferri

### INTRODUZIONE

La problematica del rapporto tra virtualità dei *new media* e religiosità popolare sembra quanto di più lontano si possa immaginare perché si accostano mentalità a prima vista opposte. La virtualità dei *new media* è l'altra faccia del reale, ovvero la sostituzione della *fiction* alla realtà quotidiana. Infatti virtuale è in tensione con il reale, come potenza e atto. Il virtuale sarebbe una grandezza introdotta convenzionalmente, per rappresentare e studiare il comportamento dei sistemi. Sarebbe una simulazione in laboratorio di comportamenti e di reazioni, come quando gli astronauti si preparano per una missione spaziale nei centri di sperimentazione virtuale di assenza di gravità e di ossigeno. La religiosità popolare da parte sua tende a rendere la dimensione religiosa più reale del reale. Laddove il religioso diventa più sofisticato e astratto, la religiosità popolare reagisce traducendo il sentimento religioso in pratiche sensibili del corpo. Dove può stare l'allineamento dei due fenomeni?

La risposta sta nella mente umana, che può sentire le stesse emozioni sia a livello reale, che a livello virtuale. Talvolta la *fiction* è più reale del reale, come nel mito greco di Pigmalione, che si innamorò della statua di Galatea e alla fine per un intervento di Afrodite finì per sposarla. La *Treccani* definisce la realtà virtuale come simulazione del mondo fisico. Avvalendosi dell'informatica, dell'interfaccia uomo-macchina (HMI, *Human Machine Interface*) e di altre scienze applicate, un essere umano interagisce in prima persona, in modo naturale, con un ambiente tridimensionale di sintesi completamente ricreato dal computer. La realtà virtuale è conosciuta con diversi sinonimi che ne sottendono i concetti e le tecniche di base, come ambienti virtuali (*virtual environments*), realtà artificiale (*artificial reality*),

ambienti generati al computer (*computer generated environments*), ambienti simulati al computer (*computer simulated environments*), ambienti di sintesi (*synthetic environments*), immersione spaziale (*spatial immersion*), cyberspazio o spazio cibernetico (*cyberspace*), mondi virtuali (*virtual worlds*), presenza virtuale (*virtual presence*)<sup>1</sup>.

## 1. L'AVVENTO DEL VIRTUALE

L'avvento di Internet, con la possibilità d'investigare ambienti tridimensionali (3D) ha definitivamente affrancato la realtà virtuale dal mondo dei laboratori e dalle applicazioni di nicchia per portarla nella vita comune. Si può stimolare sensorialmente la persona con dispositivi, detti *di interfacciamento in realtà virtuale* (*VR interface devices*). Essi vanno dall'essere umano al computer (*input*) e dal computer all'essere umano (*output*) con un sistema complesso di dispositivi d'interfacciamento: i guanti digitali, un sistema di tracciamento del movimento della testa, delle mani o di tutto il corpo, un *display* per la visualizzazione, un sistema di riproduzione audio e di sensazioni vibro-acustiche e, in opzione, uno strumento per trasferire sensazioni di forza.

I parametri d'interfacciamento sono soprattutto visivi e auditivi, meno sensoriali e meno ancora legati agli odori. Tuttavia i *sistemi a retroazione di forza* trasmettono alla persona la sensazione di resistenza fisica degli oggetti agli urti, al tocco e alla manipolazione, contribuendo in modo decisivo alla percezione tattile sebbene in ambiente virtuale. La sensazione illusoria del movimento è data per esempio dalla *virtusphere*, che è una struttura sferica rigida di qualche metro di diametro poggiata su una base costituita da rotelle che consentono un movimento di rotazione di 360° lungo due assi in emulazione al rotolamento. Un casco virtuale con la ricostruzione di paesaggi e di architetture completa la simulazione di movimento. Addirittura si può arrivare ad aumentare il senso della realtà (*AR, Augmented Reality*) con informazioni alla scena reale attraverso piccoli visori, caschi immersivi e supporti montati sulla testa. La sfida della ricerca è sviluppare algoritmi sempre più sofisticati che permettano la corretta sovrapposizione spaziale in 3D senza la necessità di pre-marcatura della scena.

Le applicazioni del virtuale alla realtà sono oggi molteplici e stan-

---

<sup>1</sup> Cf. [www.treccani.it](http://www.treccani.it) > enciclopedia > realtà virtuale (ultima consultazione 01/02/2020).

no rivoluzionando il nostro modo di progettare, di abitare e di percepire il mondo. In architettura per esempio si lavora in termini di passeggiate virtuali (*virtual walkthroughs*) realizzate mediante visualizzazioni grafiche (*renderings*) *real-time* o pre-calcolate e proposte all'*audience* committente attraverso accattivanti strumenti di proiezione semimmersivi, spesso in visualizzazione stereoscopica. Nello sport si simulano gran premi con guide virtuali molto vicine al reale con sollecitazioni del corpo come in gara. In ambito militare gli addestramenti virtuali coinvolgono soggettivamente le persone come sul campo d'azione. Addirittura si arriva a sostituire l'uomo con la robotica e con i droni. In archeologia la ricostruzione virtuale meticolosa per esempio dell'eruzione del Vesuvio a Pompei, o degli ambienti delle Terme di Caracalla offre modelli impressionanti di coinvolgimento emotivo degli spettatori.

Anche la religione potrebbe andare verso il virtuale? Qualcuno sostiene che la religione tutta sia già un esercizio virtuale della mente. Non ci soffermiamo su questa considerazione del tutto plausibile perché è evidente che ogni elaborazione simbolica dell'*homo sapiens sapiens* sia di fatto una rielaborazione dell'immaginario capace di creare realtà più complessa nella coscienza. Il punto allora è di stabilire che cosa sia la coscienza. È una questione solo di cervello? Si tratta di qualcosa di insondabile, oppure è possibile descriverla e misurarla? In che senso è qualitativamente diversa da un qualsivoglia processo biochimico?

Sono alcune questioni che neuroscienziati come Giulio Tononi insieme a Chiara Cirelli del *Center for Sleep and Consciousness* dell'Università del Wisconsin hanno indagato a partire dalla natura del sonno<sup>2</sup>. La coscienza è ciò che svanisce quando ci addormentiamo e ritorna quando ci svegliamo. È l'unica realtà che esiste per ciascuno di noi. Il mondo esterno esiste quando c'è la coscienza. Il cervello spesso viene inteso come un organo biologico esterno, come una macchina, come un calcolatore. Bisogna rovesciare i termini e partire dalla coscienza quando ci si sveglia e si avvicina il mondo. Il protagonista del libro di Tononi è Galileo, che dialoga con personaggi celebri del suo tempo per fare rientrare nell'analisi scientifica la soggettività. Per l'autore la teoria scientifica dell'informazione integrata definisce la coscienza a partire da postulati matematici attraverso la lettera greca *phi*. Essa è misurabile in maniera approssimativa con metodi grossolani ma efficaci nel sonno, nell'anestesia. La coscienza si può dissociare dal fare e così si supera il teorema della macchina di Turing, che concepiva il

---

<sup>2</sup> Cf. G. TONONI, *PHI. Un viaggio dal cervello all'anima*, Codice, Torino 2014.

cervello come un *hardware*. Un computer può fare quello che facciamo noi ma non c'è coscienza. L'equivalenza tra coscienza e funzionalità è un abbaglio. Nel sonno le cellule del cervello sono attive ma disconnesse dall'ambiente. C'è un'omeostasi delle sinapsi. Quando si è svegli si impara sempre per adattarci all'ambiente con modificazioni delle nostre sinapsi. Il condizionamento porta a un grande dispendio, allora ci vuole il sonno per evitare la saturazione. Il sonno porta ad un assottigliamento in cui il cervello pulisce le cose inutili, rafforza le cose importanti e integra le nuove con le vecchie informazioni. Come il cervello decide quali cose tenere? È difficile rispondere, tuttavia la coscienza potrebbe presiedere questa selezione. Reale e virtuale esisterebbero solo nella coscienza del soggetto e deriverebbero dalla stessa capacità di simbolizzazione del mondo, ma mentre il reale è percepito dal soggetto, il virtuale no. È interessante approfondire questa relazione con il contributo fondamentale della fenomenologia di E. Husserl.

## 2. REALE E VIRTUALE IN EDMUND HUSSERL

Già Albert Einstein affermava di aver cercato in qualche modo di “familiarizzare” con l'opera di E. Husserl; ma era in difficoltà perché gli rimaneva estranea “la visione d'essenza” (*Wesenschau*)<sup>3</sup>. Tuttavia non era lontano dal pensiero fenomenologico nel definire “quale sia” e “cosa sia” la realtà esterna. «Non è possibile stabilire una differenza tra impressioni sensoriali e rappresentazioni o, quanto meno, non è possibile con certezza assoluta»<sup>4</sup>. Soggetto e mondo si coimplicano per cui si deve ammettere l'esistenza di un mondo di “esperienze sensoriali, intese come esperienze psichiche di tipo particolare”.

Nella *Crisi delle scienze europee* (1936), Husserl diventa estremamente critico e sferzante, soprattutto nei confronti dell'ingenuità della scienza, che suppone per noi un mondo naturale già *dato*, come mondo costantemente *vero*<sup>5</sup>. L'oggettività non sarebbe esperibile, essa rappresenterebbe solo una forma di “schematizzazione intuitiva” (*Veranschaulichung*), implementata dai “modelli” della matematica e delle scienze naturali, che attinge il suo senso d'essere nel mondo-della-vita

---

<sup>3</sup> Cf. A. EINSTEIN, «Letter to Hermann Vollmer 30.10.1929», in *Ruth and Hermann Vollmer papers. Manuscripts and Archives Division*, The New York Public Library, Astor, Lenox, and Tilden Foundations.

<sup>4</sup> A. EINSTEIN, «Physik und Realität», in *Aus meinen späten Jahren*, Verlags-Anstalt, Stuttgart 1984, 529.

<sup>5</sup> Cf. E. HUSSERL, *Crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 2002, 172.

pre-scientifico<sup>6</sup>. La *vera* realtà anche per lo scienziato non è costituita da atomi, da masse, da punti, da linee, ecc., perché il reale-sensibile-cosale è disposto nell'orizzonte universale del mondo pre-scientifico (quello cui fa riferimento Einstein), il mondo ingenuamente e ovviamente esistente, in cui noi costantemente viviamo e in cui siamo coscienti di vivere. È il “mondo della vita” (*Lebenswelt*) in cui siamo immersi come un originario che si offre alla coscienza intenzionale.

L'obiezione di ricadere in una sorta di dualismo cartesiano, tra la sfera “scientifica” e la sfera “pre-scientifica” è risolta dall'epistemologia fenomenologica, che vuole appunto articolare le due sfere, ovvero la relazione fra trascendentale soggettivo e il mondo intenzionato. Il punto di raccordo tra soggettività e mondo reale sarebbe il “corpo-proprio” (*Leib*)<sup>7</sup>. Su questo raccordo intenzionale si innesta la problematica del virtuale. Quale sarebbe allora il rapporto tra io, realtà oggettiva e fiction?

Husserl in un manoscritto poco citato paragona il mondo ad una grande nave, ad una sorta di Arca primordiale, che sarebbe un immenso sistema di riferimento stazionario, apparentemente in quiete, immobile per noi che l'abitiamo. La velocità e l'intensità del suo moto non possono essere percepite dal soggetto. Sono solo virtuali, ma non per questo meno reali in quanto l'Arca è assolutamente immobile per noi, ma non per un altro spettatore che osserva da un'altra parte dell'universo. Ecco la differenza tra reale e virtuale: il reale viene percepito, il virtuale no, ma non significa che non esista. La percezione del “corpo proprio” è in base alla propria e altrui “posizionalità”<sup>8</sup>. La rappresentazione del moto dipende dalla mobilità del corpo e solo in base al campo percettivo si costituisce la realtà cosale: tutto avviene all'interno di una sorta di *possibilità* (*Vermöglichkeit*) cinestetica, “il cui correlato è il sistema degli inerenti effetti concordemente possibili”. Il virtuale è come una realtà ancora da venire nella percezione; rappresenterebbe un “oltre” che alimenta l'immaginario di mondi possibili che possono avverarsi. Esso non è sulla riva opposta della realtà, ma è una realtà attesa, che potrebbe realizzarsi nella coscienza a venire.

In ambito teologico si potrebbe dire che il virtuale non è il sacro reale codificato, ma quello in divenire, che potrebbe sorprendere e salvare.

---

<sup>6</sup> Cf. HUSSERL, *Crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, 157.

<sup>7</sup> Cf. M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano 2003, 326ss.

<sup>8</sup> Cf. E. HUSSERL, *La cosa e lo spazio: lineamenti fondamentali di fenomenologia e critica della ragione*, Rubbettino, Catanzaro 2009.

Nel cristianesimo sarebbe la “riserva escatologica”. L’incremento delle attese operate dal virtuale può diventare un ambito interessante per la religiosità popolare, assai sensibile al desiderio di emozioni forti. Le sacre rappresentazioni, i riti, le liturgie sono da sempre ambiti di mediazione simbolica, che vanno implementati con sempre nuove forme offerte dal virtuale. Oggi gli strumenti virtuali sono diventati assai più sofisticati e possono offrire uno spazio inedito al senso religioso.

Il problema che rimane impregiudicato è la differenza tra reale fittizio religioso. Se salta questa distinzione, allora avrebbero ragione i detrattori del sacro, ritenendolo una semplice illusione. Il punto però è che se è illusoria la religione, è illusorio anche tutto il resto perché il mondo è sempre una rappresentazione simbolica dell’uomo. Solo la codificazione istituzionale alla fine sembrerebbe garantire un’oggettività al religioso perché scarta il fittizio. Ma questo livello apparentemente “oggettivo” ha i suoi limiti se non interviene una sempre nuova mitologizzazione di mondi possibili. Non si sfugge alla rappresentazione simbolica, che è sempre una mitologizzazione del mondo. Anche il religioso ha un virtuale che si dispiega a poco a poco, come nella problematica teologica dei “segni dei tempi”. Essi infatti sono una rivelazione inedita, che esce dallo stato potenziale della storia. Il mondo è una nostra costruzione, non nel senso soggettivistico, ma nel senso intenzionale per cui noi siamo sempre alle prese con un mondo altro che dobbiamo fare nostro. Ne esce una rappresentazione immaginale fatta di percezioni, di simboli, di rappresentazioni via via più elaborate concettualmente. Su questo sfondo epistemologico i *new-media* con la loro offerta di realtà virtuale non vogliono dare solo un mondo parallelo, ma aumentare il nostro potere dell’immaginazione simbolica con il potenziamento dei sensi. Fino all’occhio o all’orecchio bionico, capace di prestazioni più performanti.

Questo sviluppo antropologico del virtuale ha avuto nell’ultimo secolo un imprevisto ed enorme incremento a partire dalla fotografia e dal cinema. Queste scoperte hanno operato una vera rivoluzione antropologica, che coinvolge anche il religioso. L’istituzione ecclesiastica è piuttosto restia a farsi contaminare dal virtuale per non perdere i privilegi del proprio potere attuale, anche se qualche vescovo ha accolto dinamiche mediatiche virtuali nell’omelia parlando di “teologia pop”. Sarà sicuramente la religiosità popolare ad accogliere i nuovi stimoli perché più sensibile all’immaginario simbolico e quindi alle potenzialità del virtuale.

### 3. RELIGIOSITÀ POPOLARE TRA FICTION E REALTÀ, TRA MAGIA E SCIENZA

La religiosità popolare per definizione è un “sentire cattolico”, cioè un atteggiamento legato alla sensibilità piuttosto che alle dottrine<sup>9</sup>. Si porrebbe dire con i cognitivisti che la religiosità popolare sia “un sistema cognitivo naturale”. A.N. Terrin sostiene:

«Quanto più una credenza è legata alla sua “spontaneità”, alla sua “immediatezza”, per cui si fa presente nella nostra mente in forma naturale, e tanto più ci troviamo in presenza di un fenomeno che ci è permesso di chiamare parte della “religiosità popolare”. E non è un caso che la ricerca contemporanea legata alle scienze cognitive abbia sottolineato in modo particolare il fatto che le credenze religiose sono legate all’intuizione e alle emozioni»<sup>10</sup>.

È sul versante della *performance rituale* che la religiosità popolare vanta le sue trasformazioni. Il processo creativo dell’azione rituale della religiosità popolare non differisce sostanzialmente dalla messa in scena di una *performance teatrale*, sebbene il contesto determini soluzioni differenti. Il processo rituale si attiva in un luogo particolare, cioè in una scenografia, che deve aiutare i partecipanti ad entrare nell’azione. Le luci, gli arredi, l’amplificazione, la temperatura, la disposizione devono essere all’altezza delle attese per non creare disturbi comunicativi che distruggono o mettono a disagio. Anche i tempi devono essere osservati, in una ritmica in cui non ci sono indugi registici. La ritmica temporale esige le pause e i silenzi che, come nella musica, permettono una *distentio animi* e la possibilità ad una melodia di risuonare armonicamente attivando la sensibilità della gente. La sapienza registica su questo fronte deve essere molto accorta perché uno dei rimproveri più comuni della gente riguarda più che la lunghezza dei riti la loro monotonia e mancanza di ritmo. È chiaro che nella sensazione di lunghezza si annida la noia di un’azione che non è stata in grado di coinvolgere. Qui il tema della partecipazione attiva è nevralgico perché riguarda il coinvolgimento emotivo dell’assemblea.

Il vero nodo da dipanare nella nostra riflessione rimane il rapporto tra immaginario simbolico del rito e *fiction* dei *new media*. Questi

---

<sup>9</sup> Cf. R. TAGLIAFERRI, *Il cristianesimo “pagano” della religiosità popolare*, Messaggero - Abbazia di S. Giustina, Padova 2018, 40ss.

<sup>10</sup> A.N. TERRIN, «Anima e corpo. L’evoluzione della religiosità popolare», in TAGLIAFERRI, *Il cristianesimo “pagano” della religiosità popolare*, 12.

ultimi infatti rivendicano una capacità di attivare sentimenti ed emozioni pari, se non addirittura maggiori, alle performance classiche di rito e teatro. Intanto i *new media* appartengono al digitale e non all'analogico. La distinzione tra i due è oggetto di dibattito, ma tendenzialmente si fa strada la prospettiva di W.J. Mitchell, che parla di passaggio epocale e di fine del rapporto *indessicale* delle immagini con la realtà. L'immagine della foto documenta ciò che è stato realmente, come il ritratto dell'ultimo fratello di Napoleone, su cui si sofferma l'inizio de *La camera chiara* di R. Barthes. Con il digitale, secondo Mitchell, si avrebbe una vera e propria "morte della fotografia" con immagini simulacri sganciate da ogni riferimento alla realtà<sup>11</sup>.

Due sembrano i punti delicati tra rito e *new media*: il primo attiene al rapporto tra performance rituale e sua trasmissione mediatica; il secondo riguarda il rapporto tra fittizio e reale nel digitale. Sulla problematica della Messa in Tv o alla radio si è scritto molto, ma decisiva mi sembra una riflessione di Paolo Fabbri, che, in occasione di un *Workshop* sul Giubileo del 2000, propose una distinzione fondamentale. Infatti la comunicazione di un rito sarebbe una comunicazione della comunicazione, il che crea qualche perplessità. «Non ci troviamo dinanzi ad una liturgia da trasmettere, ma a una liturgia voluta e elaborata in funzione di media che già in qualche misura l'hanno trasmessa»<sup>12</sup>. La distinzione fatto-evento è pertanto delicata perché si rischia di scambiare l'uno con l'altro. Per chiarire la differenza Fabbri ricorre ad una metafora: «È come la differenza fra un quadro, di cui ogni copia è un falso, e la musica, di cui ogni esecuzione è un originale»<sup>13</sup>. La liturgia è d'ordine musicale, per cui ogni ripetizione non è un falso ma un originale. Ebbene la falsificazione potrebbe venire dalla reduplicazione mediatica. Maria Teresa Testa, docente allo IULM di Milano, fa eco a questa impostazione e ribadisce la diversità di linguaggio tra rito e media.

«La televisione, lasciata a sé stessa e alle proprie logiche, tende a disvelare tutto in un racconto senza ombre e quindi, fatalmente, anche senza luci. E, senza ombre e luci, qualsiasi forma di illuminazione diventa impossibile. L'emozione del cuore, del mistero e dell'incanta-

---

<sup>11</sup> Cf. A. PINOTTI – A. SOMAINI, *Cultura visuale. Immagini sguardi media dispositivi*, Einaudi, Torino 2016, 147-148.

<sup>12</sup> P. FABBRIO, «La percezione degli avventi liturgici», in F. DI GIACOMO, *Workshop. Il Giubileo nella televisione degli eventi. Bologna, Scuderie dei Bentivoglio, 22 settembre 2000*, Edigraf, Roma 2000, 60.

<sup>13</sup> FABBRIO, «La percezione degli avventi liturgici».



mento sparisce. I tempi televisivi uccidono il tempo dell'emozione e riducono l'intensità dell'esperienza alla passività morbosa del voyeurismo... Forse, la liturgia deve rinunciare non solo a diventare spettacolo, ma anche a piegarsi troppo alle esigenze delle riprese televisive. La televisione può sforzarsi di trovare chiavi per interpretare l'evento liturgico, ma deve comunque rispettarlo com'è, e non può pretendere di modificarne gli andamenti a partire dai propri bisogni»<sup>14</sup>.

Per esempio alla comunione perché il conduttore televisivo parla di tutto anche con immagini esterne e non lascia il silenzio di un atto in cui c'è poco da vedere perché il mistero si cela e non sempre è alla portata degli occhi? Una problematica non ancora precisata per quanto concerne rito e media, che diventa ancora più delicata in riferimento ai *new media*, capaci di rendere un'esperienza pari a quella della performance rituale in atto.

Circa il rapporto tra reale e fittizio nel digitale sappiamo dalla fenomenologia che l'elaborazione coscienziale del soggetto non permette una distinzione tra oggettivo e soggettivo perché il mondo è sempre intenzionato da una soggettività creativa. Allora bisognerebbe forse adeguarsi ai progressi tecnologici che ci permettono di agguantare una realtà virtuale capace di moltiplicare le emozioni? Penso che su questo problema dovrà attivarsi la riflessione antropologica e teologica nell'evidenziare i diversi gradi di elaborazione immaginale. Un immaginario saturo, che cioè produce sentimenti in presa diretta senza l'elaborazione simbolica e quindi senza la casella vuota dello scontro metaforico, non permette la percezione dell'*oltre* e quindi del religioso. Il salto geertziano nel "realmente reale" riesce ad articolare il contesto del senso comune con il contesto ultimo del religioso perché riesce a cambiare l'esperienza normale attraverso il rito<sup>15</sup>. Il rito quindi sarebbe l'azione simbolica che permette di scivolare (*to slip*) nel "contesto di significato definito dalle concezioni religiose", ovvero in una realtà più ampia rispetto ai limiti definiti dal senso comune.

Anche la realtà finzionale dei *new media* crea la stessa dinamica? Credo di no. La ragione mi viene da un colloquio con un bimbo di età prescolare, che stava guardando un programma televisivo di lotta e di violenza. Alla mia domanda se non avesse paura di tanta violenza, immediata e un po' meravigliata fu la sua risposta: "Ma non vedi che è per finta?". Ovvero, la nostra mente, anche quella di

---

<sup>14</sup> A.M. TESTA, «Ritualità religiosa o ritualità televisiva?», in DI GIACOMO, *Workshop. Il Giubileo nella televisione degli eventi...*, 66-67.

<sup>15</sup> Cf. C. GEERTZ, *Interpretazione di culture*, Il Mulino, Bologna 1998, 126-127.

un bambino non troppo attrezzato criticamente, costruisce la realtà simbolicamente, ma riesce a distinguere gradi differenti di realtà, fino a stabilire un criterio per sventare l'inganno. La velocità e la quantità di informazioni, anche tattili e olfattive dei *new media*, non permettono l'elaborazione del pensiero e della coscienza, che hanno bisogno di tempi lunghi di evidenziazione, come quando si sottolinea un libro per fissarne i contenuti.

Tuttavia non è così facile accorgersi dell'imbroglione e del raggirone perché la nostra mente è sempre in un rapporto fiduciale col mondo (*Einführung*). Nell'*empatia*, infatti, il soggetto comprende l'esperienza dell'altro in base alla propria, isolando e decontestualizzando quella altrui e mantenendo vivo il proprio contesto. Simula, in qualche modo, di "mettersi nelle scarpe dell'altro", ma in realtà, all'ultimo momento, "mette l'altro nelle proprie scarpe".

Eppure il problema del rapporto tra *fiction* e realtà esiste e non è facile da districare, specialmente se si deve trovare una linea di demarcazione tra la *fiction* di un rito e la *fiction* di un video. Un esempio per intenderci. Sono sempre più presenti nelle celebrazioni nuziali la video-camera e il fotografo per riprendere l'evento. L'impressione è che gli sposi accettino di figurare da comparse nel rito per poter gustare nel tempo la *fiction*, che li ha immortalati. Il rischio è che i due nel rito si comportino da attori per poter fruire appieno dell'esperienza in seguito. In questo caso la realtà più vera non è dell'evento nozze, ma dell'evento mediatico riproducibile a piacimento. Si arriva addirittura al paradosso che il fotografo fa mettere in posa o richiama nel rito gli sposi per le inquadrature, che solo in seguito potrebbero offrire una qualche emozione. Talvolta il sacerdote celebrante si fa complice, guardando divertito. È una patologia che mostra il potere simbolico dei media rispetto alla simbolizzazione dei riti. Così nelle feste popolari è facile vedere schiere di cineoperatori, che preferiscono vedere virtualmente la festa, piuttosto che parteciparvi direttamente. È la patologia della mente ingannata da un immaginario analogo alla partecipazione attiva ma senza corpo. È possibile trovare un discrimine tra questi due linguaggi, o siamo destinati a soccombere di fronte al potere dei media?

La domanda impertinente è quella posta da Sherry Turkle, sociologa della scienza e della tecnologia al MIT di Boston: "Che cosa dimentichiamo quando parliamo ad una macchina?". Dimentichiamo ciò che rende assolutamente speciale un essere umano, *la conversazione*. Di qui il dramma di una generazione che rischia il crollo dell'*empatia*: «Le macchine sono programmate per sostenere conversazioni "come se" capissero ciò che è veramente una conversa-

zione. Quindi, quando parliamo a una macchina, anche noi ci ritroviamo ridotti e limitati al “come se”»<sup>16</sup>. Ridotti al “come se”, ad una *fiction* in cui non c’è più lo spazio critico per dissentire, per mettere in gioco la propria libertà, per costruire un mondo tutto fittizio.

Il punto nevralgico nel rapporto tra *fiction* e religiosità popolare sta in quel difficile gioco tra magia e scienza. Infatti la religiosità popolare è concreta e cerca nei fatti del mondo una “segnatura” che la collega ad altri fatti, in una catena interminabile di dipendenze e di effetti, che il più delle volte sono segreti e da scoprire. Sappiamo che la scienza moderna ha combattuto la sua battaglia epistemologica soprattutto contro il pensiero magico tipico della religiosità popolare perché non andrebbe alle cause reali dei fenomeni, ma ad indizi incontrollabili. La magia sarebbe una “tecnica facile”, che abolirebbe la realtà a favore delle immagini con un differente grado di astrazione. Gaston Bachelard tenta di chiarire il problema:

«Rendere geometrica la rappresentazione [...], ecco il compito primo in cui si afferma lo spirito scientifico. In tal modo si giunge alla quantità figurata, a mezza strada tra il concreto e l’astratto, in una zona intermedia in cui lo spirito pretende di conciliare matematica ed esperienza, legge e fatti [...]. Attraverso questo ingenuo realismo delle proprietà spaziali [...] a poco a poco si avverte il bisogno di lavorare per così dire *al di sotto* dello spazio. Da qui il ruolo della matematica [...]. Il matematismo non è più descrittivo, ma formatore. La scienza della realtà non si accontenta del come fenomenologico; essa ricerca il perché matematico»<sup>17</sup>.

Il conflitto tra pensiero positivo e pensiero magico starebbe in questo invischiamento sulle immagini, che crea confusione tra cosa e proprietà della cosa basandosi sull’analogia. Per la conoscenza magica l’universo è fatto di correlazioni da scoprire e classificare attraverso le somiglianze o “signature”. La magia come scienza del concreto, somiglia al concetto, ma “trascende la distinzione tra reale e immaginario”. Sarebbe una “ragione pratica”, piuttosto sommaria, condivisa da gran parte delle culture. Il pensiero selvaggio vede segni dappertutto, l’apparenza rimanda all’occulto al di là degli scopi pratici, ma con scarsa capacità critica. L’analogia sarebbe incapace di concepire il

---

<sup>16</sup> S. TURKLE, *La conversazione necessaria. La forza del dialogo nell’era digitale*, Einaudi, Torino 2016, 401.

<sup>17</sup> G. BACHELARD, *La Formation de l’esprit scientifique*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1965, 5; tr. it. *La formazione dello spirito scientifico. Contributo ad una psicoanalisi della conoscenza oggettiva*, Raffaello Cortina, Milano 1995.

proprio superamento perché opererebbe trasformazioni in un'unica forma di totalizzazione dell'uguale. L'opposizione della scienza alla magia per togliere ogni ambiguità è più fittizia che reale perché la scienza stessa è fatta di mitologie fra congetture e teorie mai del tutto esenti da errori. Il reale della magia è amplificato e in continua espansione, un reale a cui non si riconoscono limiti. Se il reale non si oppone all'immaginario è perché i limiti dell'intelletto e della conoscenza restano indeterminati. Questo vale per la magia e per la scienza, solo che quest'ultima riesce a far coincidere la congettura con il dato. Ma anche questo è il "mito del dato", come ci suggeriva W. Sellars.

I *new media* allargano lo spettro dell'immaginario, sia per la scienza che per la religione, per accedere a realtà sempre più ampie e complesse. Si potrebbe dire che i *new media* sono per l'immaginario, il corrispondente della tecnologia per la conoscenza della ragione strumentale. In questa rapida evoluzione dell'immaginario scatenato dai *new media* si allarga lo spettro della realtà conosciuta con un guadagno anche della religione. Anzi la critica della scienza empirica alla religione trova un'attenuazione perché la realtà non è solo quella che controlliamo, ma anche quella aperta dall'immaginario. Mentre però le istituzioni religiose oppongono resistenza al nuovo, la religiosità popolare è molto interessata ad allargare i lembi dell'immaginario per vedere l'invisibile. Fenomeni religiosi popolari già in atto e fortemente sospettati come le visioni mariane, oppure le voci dell'aldilà, trovano terreno fertile per giustificarsi agli occhi dell'opinione pubblica.

## CONCLUSIONE

Il virtuale è interessante per la religiosità popolare perché è possibilità aperta rispetto alla codificazione dogmatica dell'istituzione ecclesiale. La religiosità popolare infatti ricerca un sacro pre-riflessivo nella sua scaturigine coscienziale più remota e meno definita istituzionalmente. Nello stesso tempo potenzia il nostro immaginario figurale verso regioni inedite rispetto al reale conosciuto, producendo nuove realtà. Sebbene si nutra anch'essa di simboli e di riti ama abitare situazioni impure, ibride, con rimescolamento di tradizioni e di linguaggi, mai del tutto regolati da un'autorità gerarchica. Il dominio del virtuale con i *new-media* sembra diventare un nuovo interlocutore perché si muove in mondi possibili, non saturi istituzionalmente.

R. T.  
*rtotag@libero.it*

## **CELEBRAZIONI EUCARISTICHE CON BAMBINI, RAGAZZI E ADULTI AFFETTI DA AUTISMO**

Domenico Cravero

L'autismo è un problema dello sviluppo nella prima infanzia di natura prevalentemente genetica, che si attiva forse in presenza di qualche agente scatenante. La sua eziologia è ancora in gran parte sconosciuta. Questo disturbo comporta due categorie di sintomi: un *deficit* continuo nella comunicazione sociale e la persistenza di comportamenti, interessi, attività ristrette e ripetitive. Le persone autistiche possono presentarsi fisicamente sane ma in realtà sono affette da gravi anomalie nel comportamento e, spesso, da un ritardo mentale. Comunicano poco, a volte nulla, soffrono dell'alterazione di uno o più sensi, hanno una ridotta capacità di comprendere e di partecipare, e dispongono di una facoltà attentiva limitata. L'autismo stravolge la possibilità di vivere attivamente le esperienze, a causa di una generalizzata incapacità di comunicare, che porta la persona all'isolamento e alla chiusura relazionale. La maggioranza delle persone con problemi di autismo non raggiunge nella condizione adulta un grado sufficiente di autonomia e di capacità sociale. Con il tempo la condizione clinica e umana tende anzi a peggiorare. Il bambino autistico è tutto assorbito nel suo mondo. Se è interrotto dalla sua *routine*, precipita nel panico. È molto difficile distoglierlo dal suo *focus* di interesse, e se ciò avviene egli vi ritorna rapidamente. Si fissa su una parte dell'oggetto perché possiede una scarsa coscienza parte/tutto. L'accoglienza dell'imprevedibile è di conseguenza molto ristretta. La sorpresa diventa invasiva e traumatica.

Gli autistici hanno una sola dimensione del vissuto, il sensibile, senza la dimensione del non-sensibile o dell'oltre-sensibile. Non c'è profondità quindi nel loro vissuto. Le persone con problemi di autismo hanno, infatti, difficoltà a riconoscere il tipo di emozioni provate da chi li circonda. I bambini autistici possono avere un

flash-back improvviso e mettersi a piangere, ricordando un fatto insignificante del passato. Il passato per loro non ha un ordine lineare; è difficile con loro costruire una storia di vita. Le persone con problemi di autismo non colgono l'azione dell'altro e le sue intenzioni dall'interno ma solo con lo sforzo del pensiero, affrontando ogni volta il comportamento altrui come un enigma. Di fronte a queste difficoltà essi si ritirano in un mondo separato. Per ragioni genetiche, il sistema motorio non si sviluppa come dovrebbe. Compare un *deficit* nella capacità di programmare i movimenti, compresi quelli delle forme di vita. Se non si sviluppa normalmente il sistema motorio non possono attivarsi neppure i neuroni specchio. Da questo malfunzionamento i problemi cognitivi si moltiplicano a cascata. Gli autistici non riescono a trasformare le proprie forme della vitalità in movimenti appropriati. I movimenti sono ripetitivi, gli interessi e le attività ristrette, i comportamenti senza vitalità. S'innescano quindi un circolo d'incomprensione che chiude la persona in un mondo incomunicabile. La sua forte angoscia nasce qui.

Nonostante difficoltà e gravi punti di debolezza, le persone con problemi di autismo sono spesso dotate di particolari capacità (*isole di abilità*), che possono abbinare intelligenza e ingegno in certe operazioni con pesanti limiti in molti altri campi. La ricerca scientifica, nonostante le considerazioni che sembrano negare ogni prospettiva di speranza, dimostra che un ambiente di vita stabile e organizzato, affettuoso e accogliente, e un accompagnamento propositivo e abilitativo, aiutino realmente le persone affette da autismo a sviluppare capacità e competenze che possono condurle verso livelli di autonomia prima ritenute impossibili. Nella cura di persone autistiche è fondamentale un sistema integrato di interventi che comprenda la diagnosi precoce, continui accertamenti e monitoraggi, interventi comportamentali che mirino a sviluppare le abilità personali e sociali, in stretta collaborazione con la famiglia.

Prendendo come riferimento i meccanismi neurologici dell'intersoggettività, i *neuroni specchio*, oggi è possibile comprendere come la mente umana sia costituzionalmente aperta alle altre menti. In questi ultimi anni, con la crescita della sensibilità sociale e della ricerca clinica, e sotto l'impulso e le iniziative delle diverse associazioni di genitori e di volontariato, sono stati sperimentati numerosi tentativi per dare risposte ragionate e organiche a questo grave disturbo.

## 1. IL DONO DELLA LITURGIA

L'eco di questa speranza potrebbe farsi percepire anche nell'accoglienza, nell'accompagnamento e nella valorizzazione delle persone con problemi di autismo durante l'azione liturgica. Lo richiede innanzitutto la fedeltà al Vangelo. La compagnia che Gesù si scelto è parte integrante del suo messaggio: sono gli emarginati, i malati, gli sventurati. Questa frequentazione privilegiata rimane costante fino alla fine, fino all'estremo: a Betlemme con i pastori come in croce tra i delinquenti. Questo comportamento non passa inosservato. Appare inaudito ma anche provocatorio. Suscita impressione e ammirazione nei discepoli, rabbia e sconcerto nella feroce critica religiosa che si scatena. I lebbrosi, i malati mentali, gli emarginati portano il male impresso nel corpo. Quel male era considerato impurità, peccato, vergogna. Gesù opera il ribaltamento della religione: «Ed ecco una donna, malata di un flusso di sangue [...] Gesù si voltò, la vide, e disse: “Coraggio, figliola; la tua fede ti ha guarita”» (Mt 9,20-22). La Legge prescriveva per questa donna impura la segregazione, le raccomandava l'accettazione penitenziale della sua condizione. Gesù invece la chiama: conferma la qualità della fede, contro ogni complicità con il male. Imbarazzo dei custodi della religione, sorpresa dei discepoli: «Dio vuole tutti salvi» (1Tim 2,4), «Dio non fa eccezione di persona» (At 10,34).

Dimenticare la scena originaria del vangelo è falsificare la fede: «Chi non pratica la giustizia non è da Dio, né chi non ama il fratello» (1Gv 3,10). La Buona Notizia consiste nel ripetersi di questa scena: «Guarite gli infermi, risuscitate i morti, sanate i lebbrosi, cacciate i demoni» (Mt 10,8). Le sue parole s'intrecciano con i gesti: «Alzati e va'; la tua fede ti ha salvato!» (Lc 17,19). Fede è riconoscere Dio in azione nei malati e negli emarginati. Nei miracoli di Gesù la guarigione del corpo manifesta la salvezza operata da Dio. I Vangeli testimoniano l'efficacia curativa del messaggio di Gesù: della sua presenza e delle sue parole. Gesù accoglie i malati e gli “indemoniati” (i malati incomprensibili), li trae fuori dalla loro condizione di disperazione e di passività, provoca il cambiamento del loro atteggiamento nei confronti della vita. Queste persone, anche se contano poco sulla scena sociale, hanno trovato il tesoro della vita (cf. Mt 13,44). Il bello della vita è che la felicità (“beati voi...”), la giustizia e il senso delle imprese umane, si trovano fuori dal calcolo dell'utilità e dalla sorte. Il cristianesimo si presenta fin dagli inizi con una proposta terapeutica, più che con un messaggio ascetico. Gesù si dichiara inviato a sanare i cuori affranti, a liberare gli oppressi, a dare

la vista ai ciechi. Testimonia non solo con la parola liberatrice ma anche con i gesti della guarigione fisica e psichica, la possibilità di una salvezza e di un risanamento completi. Fin dall'inizio i discepoli invocano il Cristo come il medico dei corpi e delle anime. Anche chi dalla vita ha avuto poco, è svantaggiato o particolarmente vulnerabile, se si apre al dono, conosce una pienezza di vita che nessuna fortuna potrebbe garantirgli. Far incontrare il cristianesimo con il popolo delle beatitudini è la grande sfida dell'evangelizzazione.

È la fedeltà al Maestro che chiede agli operatori liturgici che bambini, ragazzi, adulti affetti da autismo siano presenti e partecipi alla divina liturgia. È il loro modo di incontrare realmente Gesù come lo incontravano i malati della Palestina. Il dono di Gesù verso di loro, continua oggi con il dono della liturgia. Nella divina liturgia, Cristo comunica la sua forza per contatto, toccando, accarezzando e guarendo, come faceva con i malati. Se l'incontro con l'invisibile presenza non si "tocca", non è con il Dio di Gesù. La soglia più impegnativa della fede è il sacramento, dove l'umano si trasfigura e la sinergia di forza e forma, di *pathos* e *logos* raggiunge la massima intensità della *pistis*. Una celebrazione che abbia forza e forma nella fede, tocca realmente la persona con problemi di autismo e "trasfigura" i suoi *deficit*. La musica-parola della liturgia, per esempio, stimola nuove forme comunicative, aiuta anche a migliorare la regolazione emotiva, aumenta la motivazione alla partecipazione. La ripetizione cadenzata del rito (che mantiene *pathos* e non si estingue nel ritualismo), contribuisce a diminuire i manierismi, i movimenti stereotipati dei pazienti autistici. I comportamenti, gli interessi e le attività ristrette e ripetitive, possono trovare nella liturgia, una compensazione e un senso vitale.

Nella fede orante, dove sequenze e parole si ripetono sempre uguali, avviene un'adesione costante dell'anima. È generalmente molto difficile distogliere la persona con problemi di autismo dal suo *focus* d'interesse, e se ciò avviene, egli vi ritorna rapidamente. Se s'incontra lo sguardo di Cristo e la concentrazione non viene meno, la liturgia raggiunge il massimo del suo splendore. Per queste persone la comunicazione sociale è problematica, per la ridotta condivisione di emozioni e interessi. La partecipazione liturgica crea le condizioni e le occasioni per partecipare attivamente e offre la massima intensità del contatto (emozionale), stimola una capacità di attenzione ristretta, focalizzata e attiva una sollecitazione sensoriale diffusa. Imparando a comprendere e a condividere le esperienze, la persona autistica progredisce nel contrastare l'isolamento, nell'affrontare le crisi di panico, nel controllare le stereotipie, i compor-



tamenti ossessivi e aggressivi, le fughe incontenibili. Può compiere così, attraverso la forza della celebrazione, qualche progresso nel passare dal sentirsi semplicemente “condannato” alla sua condizione, al viverla come “pro-getto”: essere per il Signore! La presenza di queste persone nella celebrazione liturgica è quindi il banco di prova della capacità d'accoglienza senza esclusioni e limiti alla simpatia, della qualità dell'amicizia e dell'accompagnamento, e soprattutto segno visibile dell'azione della grazia. È dunque il criterio di verifica vivente della qualità celebrativa. Questo dovere ineludibile della comunità credente può compiersi solo se almeno un membro del gruppo liturgico si forma per l'accompagnamento di questo tipo di handicap, particolarmente impegnativo.

## **2. IL DONO ALLA LITURGIA**

Sono immense le forme di dono che queste persone offrono alla comunità che celebra. Lo assicura la dinamica delle beatitudini. Ne accenno appena alcune.

La vita è degna di essere vissuta, in ogni sua condizione. La vita precede tutte le costruzioni mentali, le ideologie pregiudiziali, le istituzioni umane. Precede anche la scienza con le sue scoperte. Dal punto di vista biologico, la vita ha valore dal momento in cui è vita e non ha senso il raffronto con un'altra vita, per stabilire quale delle due sia più adatta, più “viva”. La vita, quindi, è l'unica distinzione che conti, discrimine di ciò che non è vita. La vita non mira ad altro che alla vita. Essa dona senza causa, senza ragione, senza calcolo. La donazione umana mira a riprodurre il movimento della vita stessa. Il rispetto dell'altro, l'accettazione della sua diversità, si fonda sul valore assoluto della vita, prima e indipendentemente da tutti i suoi aggettivi. La vita, infatti, è tale e ha valore non in quanto bella, adatta, socialmente idonea, sana, ma esclusivamente in quanto vita, riserva inesauribile e inesplorata di potenzialità. La vita giudicata debole, malata, difficile è sempre degna di essere vissuta e non ha bisogno di vincere in competizione con altre vite. La divina liturgia celebra nella lode e nel ringraziamento l'inestimabile dono della vita, espressione visibile della tenerezza del Padre.

Il quotidiano spettacolo mediatico dei corpi oggi si sdoppia in un contrasto irrisolvibile. Una società che sceglie l'individualismo come pratica collettiva, stabilisce il criterio d'inclusione alle opportunità sociali, in base all'impari disponibilità delle risorse. Da una parte i corpi perfetti, dall'altra i corpi estenuati e torturati. Da

un lato i corpi ipernutriti, dall'altro quelli deperiti, minacciati dalla fame e spezzati dall'orrore. Corpi in passerella, corpi alla deriva. Un numero di persone sempre maggiore rischia la marginalità perché esse sono prive della capacità di superare gli ostacoli all'inclusione. La divina liturgia annulla ogni umana distinzione. Poste davanti al Signore, finché dura l'atto di fede, tutte le diversità sono ricondotte a unità. Le differenze tra bambino e adulto, povero o ricco, sano o malato, uomo o donna, almeno nella parentesi liturgica, non hanno più alcun valore. Finché resiste lo sguardo rapito in Cristo, fin quando si fissa l'altare, avviene nell'assemblea un vero miracolo: quella massa multiforme ed eterogenea, di conoscenti e di sconosciuti, di amici e di estranei, di simpatizzanti e di indifferenti, diventa "un corpo solo e un'anima sola".

Il deficit autistico sconvolge l'esperienza umana primaria, quella che avviene nel contatto empatico madre/bambino. La ricerca sta scoprendo le vie neurologiche attraverso le quali la mente legge l'intenzione degli altri. Il bambino tipico nasce attrezzato per entrare subito in rapporto con la madre, ben prima dell'uso della parola. Il linguaggio, anzi, nasce in quest'intima relazione fatta di espressioni del volto, tono di voce, movimenti corporei che trasmettono al bambino l'affetto genitoriale in una forma che egli può capire e alla quale è capace di reagire. Il dolore autistico ricorda alla comunità che l'intensità della sua preghiera e la sua sintonizzazione affettiva, compensa almeno in parte quella perdita primaria, perché il Signore arriva anche là dove l'umano fallisce (cf. Sal 26,10).

### **3. IL DONO ALLA COMUNITÀ**

Il *deficit* persistente nella comunicazione sociale, la ridotta condivisione emozionale e la difficoltà al mantenimento di relazioni interpersonali appropriate, nel disturbo autistico, sono una grave e dolorosa malattia neurale. Questa condizione patologica si presta bene ad assumere il valore di metafora degli stili di vita che caratterizzano l'individualismo narcisista contemporaneo. Ciò che nei disturbi dello spettro autistico è prodotto da un cattivo e inspiegabile difetto di funzionamento, nel narcisismo di massa è dato dalla perdita della Legge (i valori etici) che la psicanalisi interpreta come eclissi del Padre. Un ampio movimento di partecipazione sociale può indirizzare e promuovere la pratica sociale verso il riconoscimento dei diritti di soggettività e cittadinanza delle persone più vulnerabili. Solo così si esce dall'"autismo" culturale che sta spegnendo

la passione per la vita e la creatività del futuro. La presenza delle persone con problemi di autismo inserisce la comunità credente in questo movimento.

Il vuoto della vita può essere affrontato con una quotidianità piena di senso, il deserto relazionale può essere animato attraverso intense simbologie di appartenenza, la caduta della speranza può essere contrastata dalla passione per l'azione sociale, culturale, spirituale. Anche il corpo handicappato può fiorire di forme vitali. Lo insegna la storia affettiva. C'è bisogno di una base sicura di legami di attaccamento per diventare autonomi e indipendenti. Nella tradizione cristiana è sempre stata riconosciuta una connessione misteriosa tra la santità della vita e la capacità di guarigione, tra la visione religiosa dell'esistenza e le doti terapeutiche (intese come carismi) verso il prossimo sofferente. Che questo legame si vada perdendo per alcuni versi e, per altri, sia stravolto nel suo significato evangelico di segno, per essere lasciato a interpretazioni miracolistiche o salutiste, costituisce un nodo pastorale che sollecita la riflessione delle chiese. Le comunità cristiane sono depositarie di una "valenza terapeutica" e hanno la responsabilità di viverla nell'ascolto e nell'accoglienza delle vulnerabilità, con la parola e con l'azione.

La parrocchia può mettere a disposizione i suoi spazi, dove l'accoglienza diventa invito permanente all'apertura universale. Esattamente questo significa, infatti, l'aggettivo "cattolica" che qualifica la fede. Indica una passione per la totalità, una strada per la pienezza. Prospetta una Chiesa esperta in umanità, simbolo della gratuità nelle relazioni. Attraverso uno spazio umanamente affabile e cordiale, mediante una regia attenta all'accoglienza e al luogo, si possono coltivare l'amicizia e il legame affettivo. I luoghi di accoglienza e di cura del dolore mentale possono così diventare laboratori sociali di civiltà e di salute collettiva, e dunque di formazione politica, fondati sulle relazioni, sugli affetti, sulla condivisione di ciò che non ha prezzo e che non può essere oggetto di consumo. L'approccio clinico dilagante è portato a proiettare nei più fragili e vulnerabili i fantasmi delle inquietudini sociali e trovare a ogni costo sintomi di disagio e di patologia, fino a immaginare il mondo trasformato in un'immensa clinica dove a ogni difficoltà e problema sono pronti farmaci e terapie. A volte sembra che non ci sia nulla di umano da fare e che ogni cosa sia lasciata al condizionamento chimico o neurologico.

Questa grande clinica non è necessaria. La direzione da ricercare sta altrove, nell'operazione inversa: trasformare la clinica in società, accogliere, inserire. L'autismo e l'handicap interrogano fortemente la collettività perché tutti i cittadini sono compresi nell'alternativa tra

inclusione ed esclusione. Occorre operare quindi un radicale cambiamento culturale nella definizione del significato delle capacità e, di conseguenza, dell'approccio alla disabilità, da affrontare con azioni inclusive e socializzanti. I luoghi di accoglienza e di cura della vulnerabilità possono essere gli avamposti della ricerca di nuovi percorsi di civiltà e di testimonianza di fede. In questo servizio si generano tessuti di relazione fraterna e responsabile, si trasforma la paura in speranza, si assume il senso d'impotenza per superarlo e trasformarlo in energia dinamica, in resilienza. I credenti vi riconoscono il lavoro nascosto dello Spirito e lo celebrano nella divina liturgia.

D. C.  
*craverodomenico@gmail.com*

## IL SACERDOZIO COMUNE

Dario Vitali

### INTRODUZIONE

Il sacerdozio comune è generalmente descritto come una delle grandi novità del concilio Vaticano II. Ma questa affermazione di principio, asserita con enfasi, è poi accompagnata da un diffuso imbarazzo quando si tratta di illustrarne i contenuti. Si può anche dire che si tratta di un elemento determinante nell'architettura dell'ecclesiologia conciliare, ma poi non si riesce a spiegare perché risulti del tutto o quasi assente nel processo di recezione del concilio. Basta una rapida ricognizione della letteratura post-conciliare per rendersene conto: non solo nei documenti del magistero, ma nella stessa riflessione teologica il tema non assume mai un particolare rilievo, a meno che non si tratti della discussione, particolarmente accesa, sulla differenza – se di grado o di essenza – con il sacerdozio ministeriale.

Il presente contributo proverà a seguire la traiettoria di questo singolare sviluppo, individuando le ragioni di un oblio che non può dipendere dalla dottrina in quanto tale, ma dalla resistenza a un cambio di mentalità, radicata in secoli di ripetizione del rapporto asimmetrico tra *Ecclesia docens* e *discens*, tra i chierici e i fedeli laici, che dura a morire. In fondo, il tema del sacerdozio comune è un po' la cartina al tornasole della tensione irrisolta tra due modelli ecclesiologici. Per questo sarà necessario ritornare alle motivazioni che hanno spinto il Vaticano II a recuperare questa dottrina, assegnandole una parte fondamentale nel disegno dell'ecclesiologia conciliare: tale verifica permetterà di vedere se e a quali condizioni sia possibile recuperare oggi un tema che non ha cessato di costituire una promessa di rinnovamento per la riflessione ecclesiologica e per la vita ecclesiale.

## 1. LA DIFFICILE RIPRESA DEL TEMA

Il testo conciliare è conosciuto:

«Cristo Signore, pontefice assunto di mezzo agli uomini (cf. Eb 5,1-5), ha fatto del nuovo Popolo di Dio “un regno e sacerdoti per Dio suo Padre” (Ap 1,6; cf. 5,9-10). I battezzati, infatti, vengono consacrati mediante la rigenerazione e l’unzione dello Spirito Santo, per essere una dimora spirituale e un sacerdozio santo, e poter così offrire in sacrificio spirituale tutte le opere del cristiano e annunciare i prodigi di colui che dalle tenebre li ha chiamati alla sua ammirabile luce (cf. 1Pt 2,4-10). Tutti i discepoli di Cristo, quindi, perseverando nella preghiera e lodando insieme Dio (cf. At 2,42-47), offrano se stessi come oblazione vivente, santa, gradita a Dio (cf. Rm 12,1), diano ovunque testimonianza a Cristo e rendano ragione, a chi la richieda, della speranza di vita eterna che è in loro (cf. 1Pt 3,15)»<sup>1</sup>.

Il capoverso corrisponde alla prima parte del paragrafo 10 di *Lumen Gentium*, che costituisce il basamento su cui il concilio poggia l’intero impianto del capitolo II sul Popolo di Dio, redatto nella seconda intersessione, dopo l’approvazione all’unanimità da parte dell’aula della richiesta avanzata dal card. Suenens<sup>2</sup>. Dopo questa descrizione, il concilio chiarisce il rapporto tra il sacerdozio comune e il sacerdozio ministeriale:

«Il sacerdozio comune dei fedeli e il sacerdozio ministeriale o gerarchico, quantunque differiscano per essenza e non tanto per grado,

---

<sup>1</sup> LG 10.

<sup>2</sup> Cf. *Acta Synodalia*, II/1, 324-329. La *Relatio generalis*, presentata ad inizio del terzo periodo, sosteneva che «il testo del capitolo è desunto da varie parti dello schema primitivo, redatte in modo unitario, con l’integrazione del testo proposto nelle *Emendationes*», sulla base di almeno cinque ragioni: «1) in tal modo meglio si vede come siano continuate l’opera e la vita di Cristo nel mondo. Si descrive infatti la condizione dei cattolici, dei cristiani e dei non-cristiani a prescindere dalla terminologia dei “membri”, piena di difficoltà; 2) risulta meglio l’idea del servizio: la gerarchia, assunta dal Popolo di Dio, agisce a beneficio del popolo; 3) “Popolo” è termine biblico, connesso con le altre immagini. In esso si chiarisce la continuità storica della Chiesa; 4) nel capitolo, interposto tra il I sul mistero della Chiesa e quello sulla gerarchia, si possono trattare tutte le questioni che sono comuni a tutti; 5) poiché tutti appartengono al Popolo di Dio e la gerarchia esiste in ragione del popolo, con questa disposizione appare meglio la funzione della gerarchia. Naturalmente, bisogna chiarire qui l’unità tra chierici, religiosi e laici»: *Acta Synodalia*, III/1, 209.

sono tuttavia ordinati l'uno all'altro; ambedue infatti, ognuno a suo proprio modo, partecipano all'unico sacerdozio di Cristo. Con la potestà sacra di cui è rivestito, il sacerdote ministeriale forma e regge il popolo sacerdotale, compie il sacrificio eucaristico *in persona Christi* e lo offre a Dio a nome di tutto il popolo; da parte loro i fedeli, in virtù del loro sacerdozio regale, concorrono ad offrire l'eucaristia ed esercitano il loro sacerdozio nel ricevere i sacramenti, nella preghiera e nel ringraziamento, nella testimonianza di una vita santa, nell'abnegazione e nell'operosa carità»<sup>3</sup>.

Sorprende il fatto che su questo capoverso si sia concentrata in termini quasi parossistici l'attenzione della teologia post-conciliare<sup>4</sup>, la quale ha discusso e continua a discutere soprattutto sull'inciso «*licet essentia et non gradu tantum differant*», segno di un nervo scoperto nel vissuto ecclesiale. Sulla questione si scontrano due visioni ecclesiologiche alternative: quella di chi, enfatizzando la differenza di grado, sviluppa l'idea del sacerdozio ministeriale come espressione intensiva del sacerdozio comune; quella di chi, insistendo sull'essenza, ribadisce di fatto una struttura clericale della Chiesa. La sorpresa si moltiplica quando si constata che nella discussione solo raramente e in obliquo è stato preso in esame il primo capoverso del paragrafo, quasi che non costituisse parte della questione da dibattere: si può leggere questa "distrazione" come un indizio che l'esame del testo sia stato frequentemente viziato da ragioni di carattere ideologico. Lo dimostra il fatto che i partigiani del grado, più che insistere sul sacerdozio comune come principio complementare al sacerdozio ministeriale, hanno insistito su un modello alternativo di Chiesa<sup>5</sup>. L'impressione che il tema costituisse un argomento non familiare per pastori e teologi presenti al concilio è confermata dal fatto che nei documenti conciliari il sacerdozio co-

---

<sup>3</sup> LG 10.

<sup>4</sup> La bibliografia è impressionante. Per una recensione dei titoli, peraltro non esaustiva, cf. PH. J. ROY, *Bibliographie du concile Vatican II*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2012. Anche il sottoscritto si è avventurato in questo esame: cf. D. VITALI, «Sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale o gerarchico: rilettura di una questione controversa», in *Rassegna di Teologia* 52/1 (2011) 39-60. Per un primo approccio, cf. il mio commento al cap. II della costituzione in cf. R. REPOLE – S. NOCETI, *Commentario ai documenti del Vaticano II*, II, *Lumen gentium*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2015, 143-208.

<sup>5</sup> Soprattutto su un modello carismatico sostenuto da cf. H. KÜNG, «La structure charismatique de l'Eglise», in *Concilium* 1/4 (1965) 43-59; J. ESTRADA, *La Iglesia: ¿Institución o carisma?*, Ediciones Sigueme, Salamanca 1984.

mune solo raramente è evocato, anche in contesti dove poteva risultare utile e propizio un suo richiamo. Al di là di tre fugaci rimandi in LG 62<sup>6</sup>, AG 15<sup>7</sup> e PO 2<sup>8</sup>, in genere prevale la scelta di sottolineare distintamente la partecipazione alle funzioni di Cristo, senza accenno al sacerdozio comune, che costituiva nel capitolo II la ragione e il fondamento di quella partecipazione. Questo vale soprattutto per LG 36, dove si spiega la funzione sacerdotale, profetica e regale dei laici<sup>9</sup>; ma il medesimo schema è ripetuto in AA 2 per spiegare la presenza e il ruolo dei laici nella Chiesa e nel mondo<sup>10</sup>. Certo si può dire che tali funzioni sono radicate nel sacerdozio regale; tuttavia, il fatto di preferire un registro linguistico a un altro può essere indicativo di una difficoltà o di una resistenza di fondo.

La domanda è se il debole interesse non stia nella poca dimestichezza con il tema, e nell'abitudine, anche nei teologi più avveduti, a connettere il sacerdozio comune con l'apostolato dei laici. L'impressione pare confermata dalle prese di posizione di autori che hanno avuto

---

<sup>6</sup> Parlando della partecipazione di Maria alla redenzione compiuta da Cristo, il concilio introduce come argomento il sacerdozio di Cristo, «partecipato in vari modi sia ai ministri sacri sia al popolo fedele»: LG 62.

<sup>7</sup> Nel contesto dell'azione missionaria della Chiesa, il decreto introduce il capitolo sulla formazione della comunità cristiana come segue: «Lo Spirito Santo, che mediante i semi del Verbo e la predicazione del Vangelo chiama tutti gli uomini a Cristo e suscita nei cuori l'adesione della fede, allorché nel seno del fonte battesimale genera a nuova vita i credenti in Cristo, li raduna nell'unico Popolo di Dio, che è "stirpe eletta, regale sacerdozio, nazione santa, popolo di acquisto" (1Pt 2,9)».

<sup>8</sup> «Il Signore Gesù, "che il Padre ha consacrato e mandato nel mondo" (Gv 10,36), rende partecipe tutto il suo corpo mistico dell'unzione con la quale egli stesso è stato consacrato. In esso infatti tutti i fedeli divengono un sacerdozio santo e regale, offrono a Dio vittime spirituali per mezzo di Gesù Cristo e annunziano le grandezze di colui che li ha chiamati dalle tenebre alla sua ammirabile luce. Non vi è dunque nessun membro che non abbia parte alla missione di tutto il corpo».

<sup>9</sup> Così LG 34 dice che Gesù Cristo, sommo ed eterno sacerdote, vuol continuare anche attraverso i laici la sua testimonianza e il suo servizio, per cui li vivifica con il suo Spirito e li spinge incessantemente a intraprendere ogni opera buona e perfetta»; LG 35 spiega che «Gesù Cristo il grande Profeta ha proclamato il Regno del Padre e continua a svolgere la sua funzione profetica fino alla sua gloriosa manifestazione non solo per mezzo della gerarchia che insegna in suo nome e con la sua potestà, ma anche per mezzo dei laici, che pertanto costituisce suoi testimoni»; LG 36, illustrando ampiamente la funzione regale di Cristo, aggiunge che «il Signore desidera estendere il suo Regno anche per mezzo dei fedeli laici».

<sup>10</sup> «Ma i laici, resi partecipi della funzione sacerdotale, profetica e regale di Cristo, nella missione di tutto il Popolo di Dio assolvono compiti propri nella Chiesa e nel mondo».



grande parte nel passaggio dal capitolo unico dello *schema prior* – *De Populo Dei, speciatim de laicis* – ai due capitoli distinti sul Popolo di Dio e sui laici nel testo definitivo della costituzione. Congar, ad esempio, il quale rivendica di aver scritto di suo pugno molti dei paragrafi in questione<sup>11</sup>, in *Un peuple messianique*<sup>12</sup> affronta il tema del Popolo di Dio, senza fare cenno al sacerdozio comune. È vero che la sua attenzione va soprattutto a come questo popolo sia per tutti gli uomini sacramento di salvezza: ma il silenzio sul sacerdozio comune, che non sembra granché interessare al domenicano francese, appare in linea con le posizioni di *Jalons pour une théologie du laïcat*<sup>13</sup>, dove al clero egli riservava l'altare e la funzione culturale, ai laici il mondo e la funzione regale. Per quanto questa dicotomia non torni nel post-concilio, Congar continua a rapportare il sacerdozio comune ai laici più che alla totalità dei battezzati<sup>14</sup>; e se un qualche sviluppo imprime alla riflessione, questa va più nella direzione dei ministeri laicali<sup>15</sup> che a un recupero del sacerdozio comune, tema tutto sommato residuale nella concezione del grande ecclesiologo d'Oltralpe.

Più imbarazzante ancora la posizione di Philips, il quale mostra di non aver recepito la lezione del capitolo II di *Lumen Gentium*, quando propone una divisione dei capitoli che articolano la costituzione in coppie, e assegna ai capitoli III e IV su gerarchia e laici il compito di descrivere «la *struttura organica* della comunità fondata da Cristo»<sup>16</sup>. D'altra parte, quando egli parla di due parti del dittico, in cui «i pastori insegnano e santificano, e sotto la loro guida i laici partecipano alla medesima opera di redenzione», egli mostra di rimanere ancorato alla sua teologia dei laici<sup>17</sup>, e allo schema che costituiva l'intelaiatura del *textus prior*, in cui si associava Popolo di Dio e laici. D'altra parte, egli mostra di non comprendere fino in fondo la novità del tema, quando spiega il sacerdozio comune su base analogica, come «una realtà che non si identifica con il sacerdozio ministeriale, ma gli è vicino per una certa somiglianza»<sup>18</sup>. Nel commento al testo, pur sforzandosi di sottolineare l'importanza dei contenuti, al di là delle ampie digressioni sulle citazioni bibliche, non va al oltre una identificazione del sacerdozio comune come fondamento dei diritti dei laici di fronte alla gerarchia.

Maggiore attenzione sembra potersi cogliere nel contributo di mons. De Smedt nell'opera collettanea *La Chiesa del Vaticano II*, a

<sup>16</sup> G. PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero. Storia, testo e commento della Lumen Gentium*, Jaca Book, Milano 1983, 56.

<sup>17</sup> Cf. G. PHILIPS, *Le rôle du laïcat dans l'Eglise*, Paris-Tournai 1954.

<sup>18</sup> PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero...*, 133.

cura di G. Baraúna, dove il vescovo di Bruges, che in aula conciliare aveva giocato un ruolo decisivo nella redazione del capitolo sui laici, parla del «sacerdozio dei fedeli»<sup>19</sup>. Egli spiega che non si tratta del sacerdozio dei laici: piuttosto, «questo sacerdozio, [che] la Costituzione designa con il termine di “sacerdotium commune” (II,10), è il sacerdozio universale, in quanto è comune a tutti i fedeli», anche a quanti ricevono il sacramento dell’Ordine, i quali «restano investiti di questo sacerdozio primordiale». Ma sorprende che il vescovo belga, spiegando il sacerdozio comune come «una condizione per ricevere una ulteriore consacrazione», aggiunga che si tratti di «un sacerdozio di base: ogni altra partecipazione al sacerdozio di Cristo non è che un ulteriore sviluppo di questa fondamentale incorporazione»<sup>20</sup>. Si capisce in tale logica come il compito assegnato al sacerdozio comune, compreso sul registro della somiglianza analogica con il sacerdozio ministeriale<sup>21</sup>, sia quello di «contribuire notevolmente a stabilire rapporti più stretti tra clero e laicato e a una più chiara coscienza del compito del laico nella Chiesa»<sup>22</sup>. Nel pensiero del vescovo belga, dunque, il sacerdozio dei fedeli è funzionale alla giusta valorizzazione dei laici nella Chiesa, come dimostra tutta la seconda parte del contributo, dedicato al *Sacerdozio universale dei laici*, declinato sulla partecipazione alle tre funzioni – sacerdotale, profetica e regale – di Cristo<sup>23</sup>.

Queste posizioni mostrano – e dimostrano – quanto fosse difficile svincolare il tema del sacerdozio comune dai contesti in cui era riemerso, segnatamente dalla teologia del laicato<sup>24</sup>, che Congar e Philips

---

<sup>19</sup> Cf. E.M. DE SMEDT, «Il sacerdozio dei fedeli», in BARAÚNA, ed., *La Chiesa del Vaticano II...*, 453-464, che riprende sostanzialmente la sua lettera pastorale del 1961: *Le sacerdoce des fidèles*, Bruges 1961.

<sup>20</sup> DE SMEDT, «Il sacerdozio dei fedeli», 454. Sostanzialmente mons. De Smedt identifica incorporazione a Cristo e sacerdozio comune, riducendo quest’ultimo a condizione di tutti e di ciascun battezzato, senza alcuna funzione che non sia determinata a partire da questo substrato.

<sup>21</sup> Cf. DE SMEDT, «Il sacerdozio dei fedeli», 455.

<sup>22</sup> DE SMEDT, «Il sacerdozio dei fedeli», 452.

<sup>23</sup> Cf. DE SMEDT, «Il sacerdozio dei fedeli», 457-464.

<sup>24</sup> In diversi casi si assiste al medesimo meccanismo condizionato: il concilio assume nei suoi documenti temi che la teologia ha precedentemente sviluppato. Per quanto l’elaborazione sia nuova – anche perché frutto di una serrata discussione in aula e del contributo di altri periti – in genere i teologi che hanno sviluppato quel tema lo riprendono secondo le proprie prospettive e non secondo la nuova declinazione proposta nei testi conciliari. In questo modo la recezione risulta condizionata e spesso fuorviata. È il caso della *Chiesa sacramento*, spesso spiegata dagli autori che prima del

avevano grandemente contribuito a sviluppare prima del concilio. Sulla base di queste premesse, non può sorprendere la recezione debole del sacerdozio comune nel post-concilio: lo si potrebbe assomigliare a un fiume ben segnato nel suo alveo, ma con poca acqua, che di volta in volta continua il suo corso in ragione di qualche affluente che lo alimenta. Per verificare il processo di recezione si possono esaminare tre tipologie di testi: i commentari ai documenti del concilio; le opere che eleggono il tema ad argomento di ricerca; i manuali sul sacerdozio ministeriale, per il nesso istituito in LG 10 tra le due forme di partecipazione al sacerdozio di Cristo; a questi si possono aggiungere i manuali di liturgia e di sacramentaria, in particolare quelli sul sacramento del battesimo, e i manuali di ecclesiologia.

## 2. UNA RECEZIONE DEBOLE

Le opere dedicate esplicitamente al sacerdozio comune si contano sulle dita di una mano: in ordine di pubblicazione, si possono ricordare I. PEROLLI, *Il sacerdozio comune nell'insegnamento del concilio Vaticano II*, Roma 1975; G. DE ROSA, «Voi siete un sacerdozio regale». *Il sacerdozio comune dei cristiani*, Roma 1979; M. ADINOLFI, *Il sacerdozio comune dei fedeli*, Roma 1983; A. ELBERTI, *Il sacerdozio regale dei fedeli nei prodromi del concilio Ecumenico Vaticano II (1903-1962)*, Roma 1988; L. CAMPAGNOLI, *Il sacerdozio comune dei battezzati*, Roma, 2007. A queste opere si possono aggiungere gli atti del IX Congresso dell'Associazione Teologica Italiana, *Popolo di Dio e sacerdozio*, Padova 1983, e due tesi di dottorato: F.J. ANDRADES LEDO, *El sacerdocio común de los bautizados*, Roma 2002; J. JUVE SOLER, *El sacerdocio común de los fieles. Elemento necesario de la Eclesiología*, Roma 2017. Basta questa ricognizione, che porta come raccolto poco più che una spigolatura, per rendersi conto di quanto sia marginale il sacerdozio comune in ambito teologico.

I risultati non sono più abbondanti quando si indaghino i commentari a *Lumen Gentium* o i manuali che possono rimandare al tema del sacerdozio comune. I commentari offrono la prima interpretazione del sacerdozio comune che non sembra leggerlo come elemento fondamentale della vita della Chiesa. Soprattutto, poco o nulla sembrano aggiungere a quanto asserisce il testo conciliare,

---

concilio avevano sviluppato l'idea, ribadendo le proprie posizioni più che la sintesi proposta dal concilio. È il caso, evidentemente, anche del sacerdozio comune, sul quale Congar e Philips sembrano ribadire le loro posizioni pregresse.

accostandolo in termini assai evasivi e non di rado interpretandolo in maniera riduttiva.

Del testo di Philips e dei suoi limiti già si è detto. Anche gli altri commentari non sembrano discostarsi da quello schema di pensiero: a loro discolpa si può invocare il fatto che siano stati scritti all'indomani della chiusura del concilio, senza un tempo sufficiente di riflessione critica sui temi proposti nei documenti conciliari. Ciononostante, si avvertono differenze non trascurabili. Il commento di A. Grillmeier nel prestigioso *Lexikon für Theologie und Kirche*<sup>25</sup>, ad esempio, dedica molta attenzione a ricostruire gli sviluppi del tema al concilio, analizzando il rapporto che intercorre tra sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale sul registro soprattutto della partecipazione dei fedeli alla liturgia, senza andare al di là del testo. Meglio questa posizione minimale, che certe interpretazioni, come quella, ad esempio, di M. Midali, il quale sviluppa il suo commento nella linea della «partecipazione al sacerdozio regale e profetico di Cristo»<sup>26</sup>, includendo anche la gerarchia nel sacerdozio comune del Popolo di Dio, distinto per gradi: quello di ogni cristiano, che costituirebbe un primo grado di partecipazione al sacerdozio di Cristo, sviluppato ulteriormente nel grado superiore dei sacerdoti e nel grado perfetto nei vescovi, per i quali sussisterebbe anche una differenza essenziale, in ragione del potere di santificare<sup>27</sup>. B. Monsegú<sup>28</sup> legge correttamente il sacerdozio comune e il sacerdozio ministeriale come distinta partecipazione al sacerdozio di Cristo, fondata nel carattere sacramentale impresso nell'iniziazione cristiana e nell'ordinazione sacerdotale. Sorprende la lettura del card. Pellegrino, il quale, dopo aver illustrato il Popolo di Dio come «popolo, cioè moltitudine ordinata», legge LG 10-12 nell'ottica di un «Popolo di sacerdoti», con una ripresa fedele del testo conciliare, quando si tratta di stabilire la differenza tra le due forme di partecipazione al sacerdozio di Cristo, parla di «sacerdozio dei laici», di

---

<sup>25</sup> Cf. A. GRILLMEIER, «Kommentar zum II. Kapitel», in *Lexikon für Theologie und Kirche. Das zweite vatikanische Konzil*, Teil I, Freiburg-Basel-Wien 1966, 176-209.

<sup>26</sup> Cf. A. FAVALE, ed., *La costituzione dogmatica sulla Chiesa. Introduzione storico-dottrinale. Testo latino e traduzione italiana. Commento*, Elle Di Ci, Leumann (TO) 1965, 403-420. I collaboratori sono A. Favale, U. Betti, M. Midali, U. Rocco, N. Camilleri, D. Bertetto. Il capitolo II è commentato da M. Midali.

<sup>27</sup> Cf. FAVALE, ed., *La costituzione dogmatica sulla Chiesa...*, 418-419.

<sup>28</sup> Cf. B. MONSEGÚ, «El sacerdocio común de los fieles», in C. MORCILLO GONZALEZ, ed., *Comentarios a la constitución sobre la Iglesia*, Católica, Madrid 1966, 204-316.

fatto identificando il soggetto del sacerdozio comune in una parte e non nella totalità dei battezzati, come si esprime invece il concilio. Per l'Italia va senz'altro ricordata anche la traccia di studio di L. Sartori su *Lumen Gentium*<sup>29</sup>, che evidenzia come le due forme di partecipazione al sacerdozio di Cristo stiano su due piani diversi, sottolineando come la loro differenza sia espressa *in obliquo*, *in recto* invece il legame reciproco.

Se i commentari sembrano limitarsi a ripetere il dettato conciliare<sup>30</sup>, non si raccolgono risultati più abbondanti dai trattati sulla Chiesa e soprattutto dai trattati sul ministero ordinato, dai quali era lecito aspettarsi particolare attenzione per il fatto che sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale siano «ordinati l'uno all'altro» (LG 10). Nel vasto panorama della letteratura sul ministero ordinato, solo una esigua minoranza di testi centra la sua attenzione sul sacerdozio comune<sup>31</sup>. Se si prendono in esame i testi più usati nelle facoltà e nei seminari in Italia, balza subito agli occhi la laconicità dei riferimenti al tema: basterà uno sguardo in sequenza ai testi in genere adottati negli anni Sessanta-Settanta, Ottanta-Novanta e nelle due decadi d'inizio millennio.

Subito dopo il concilio, le prime generazioni di studenti si sono formate sulla famosa collana *Mysterium salutis*, che, nel vol. 8 sulla Chiesa di Cristo, nel quadro della tematizzazione delle forme di vita e dei ministeri ecclesiali, non prende minimamente in considerazione il sacerdozio comune<sup>32</sup>; la sezione III dedicata alla teologia del laicato dice come il discorso sia costruito più sulla distinzione dei ruoli che sul rapporto complementare tra sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale. Non altrimenti sembra muoversi J. Auer, il quale circoscrive rigidamente la materia in un capitolo dedicato

---

<sup>29</sup> Cf. L. SARTORI, *La "Lumen Gentium". Traccia di studio*, Messaggero, Padova 1994.

<sup>30</sup> Lo impone, per certi versi, il genere del commentario. Io stesso, pur volendo prendere le distanze da queste impostazioni, ho percepito questi limiti nel redigere il commento al capitolo II e IV di *Lumen Gentium* per il commentario ai documenti del concilio dell'Associazione Teologica Italiana: cf. REPOLE – NOCETI, *Commentario ai documenti del Vaticano II*, II, con i contributi di G. Canobbio, S. Mazzolini, S. Noceti, R. Repole, G. Routhier, D. Vitali.

<sup>31</sup> Rimando all'ampia rassegna di J. Jouve, il quale ha esaminato 65 manuali sul sacerdozio ministeriale, verificando come solo il 5% di essi prenda in considerazione il sacerdozio comune: cf. JOUVE SOLER, *Es sacerdozio común de los fieles*, capp. III e IV, soprattutto, per i risultati, pp. 385-391.

<sup>32</sup> Nella traduzione italiana: cf. J. FEINER – M. LÖHRER, *Mysterium salutis. L'evento salvifico nella comunità di Gesù Cristo*, VIII, Paideia, Brescia 1975, 606-649.

alle questioni classiche che riguardano l'Ordine sacro, senza nemmeno un accenno al sacerdozio comune<sup>33</sup>. Ma prima di queste opere ad ampia diffusione editoriale era stato pubblicato un testo di A. Favale e G. Gozzelino che, all'indomani del Sinodo del 1971 sul sacerdozio ministeriale, pur partendo dal ministero sacerdotale, metteva comunque a tema la relazione tra sacerdozio ministeriale e sacerdozio comune<sup>34</sup>; semmai, ciò che sorprende è la quasi completa scomparsa del sacerdozio comune nei loro saggi successivi<sup>35</sup>, a dimostrazione di un indebolimento del richiamo al tema in nome di una più strutturata dottrina del sacerdozio ministeriale in termini di argomento a se stante.

Forse non è errato dire che nella prima stagione del post-concilio esisteva realmente la possibilità di assumere il tema nell'orizzonte della teologia, la quale se ne è progressivamente disinteressata nella misura in cui il sacerdozio comune non diventava elemento strutturante del vissuto ecclesiale. Se, ad esempio, a cavallo tra gli anni Settanta e Ottanta S. Dianich si è cimentato sul tema del ministero ordinato<sup>36</sup>, offrendone una lettura ecclesiologica dove non compare una declinazione esplicita del rapporto tra sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale, un'opera minore come quella di S. Bianchini<sup>37</sup> poneva in grande evidenza il sacerdozio regale, trattandolo

---

<sup>33</sup> Cf. J. AUER – J. RATZINGER, *Piccola Dogmatica Cattolica*, VII, *I sacramenti della Chiesa*, parte sesta: «Il sacramento dell'Ordine sacro», Cittadella, Assisi 1974, 389-482.

<sup>34</sup> Cf. A. FAVALE – G. GOZZELINO, *Il ministero presbiterale. Fenomenologia e diagnosi di una crisi. Dottrina. Spiritualità*, LDC, Leumann (TO) 1972.

<sup>35</sup> Cf. G. GOZZELINO, *Nel nome del Signore. Teologia del ministero ordinato*, LDC, Leumann (TO) 1992; A. FAVALE, *I Presbiteri. Identità, missione, spiritualità e formazione permanente*, LDC, Leumann (TO) 1999. Il tema emerge nel saggio di A. Favale, in 7 pagine, a conclusione del cap. IV sulla natura del ministero ordinato (pp. 110-116). E questo pur asserendo che «sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale sono complementari», perché di natura diversa e destinati ad operare in campi diversi con poteri e funzioni diverse.

<sup>36</sup> Cf. S. DIANICH, *Il prete: a che serve?*, Roma 1978, poi rivisto e ampliato in ID., *Teologia del ministero ordinato. Una interpretazione ecclesiologica*, Roma 1984. D'altra parte, il tema del sacerdozio comune non rientra nemmeno nella sua prospettiva ecclesiologica, sviluppata in opere in sequenza che coprono tutto l'arco della Chiesa post-conciliare: cf. ID., *La Chiesa mistero di una comunione*, Marietti, Torino 1975; ID., *Chiesa in missione. Per una ecclesiologia dinamica*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1985; ID., *Ecclesiologia. Questioni di metodo e una proposta*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1993; ID. – S. NOCETI, *Trattato sulla Chiesa*, Queriniana, Brescia 2002.

<sup>37</sup> Cf. S. BIANCHINI, *Il sacerdozio cristiano*, Torino 1973. Si tratta di un'opera

ampiamente prima di entrare nell'esame del sacerdozio ministeriale e mostrandone l'ampio spettro di applicazione alla vita cristiana. Una buona diffusione ha avuto il volume di G. Greshake, in prima edizione italiana nel 1984<sup>38</sup>, poi ampliato in seconda edizione nel 2008<sup>39</sup>: qui la particolare esperienza della Chiesa tedesca sembra condizionare lo sviluppo del tema, che applica la distinzione per essenza o per grado di LG 10 alla coppia prete-laico, dando poi ampio spazio alla questione dei ministeri pastorali svolti dai laici. Il volume di J. Saraiva Martins<sup>40</sup> sviluppa il tema della Chiesa come popolo sacerdotale e l'esercizio del sacerdozio comune in relazione ai sacramenti, alla vita apostolica e al culto cristiano, attraverso una ripresa interessante della dottrina conciliare, sia di *Sacrosanctum Concilium* che – soprattutto – di *Lumen Gentium*. Partendo dalla prospettiva delle preghiere di ordinazione, anche G. Ferraro<sup>41</sup> menziona la dottrina conciliare, senza che poi il sacerdozio comune rivesta importanza alcuna nella sua proposta.

Per il tipo di impostazione data alla materia, ordinata secondo un documentatissimo sviluppo storico, concluso da una ripresa sistematica, il saggio di E. Castellucci<sup>42</sup>, forse il più diffuso nelle facoltà e nei seminari d'Italia, non prende in considerazione il sacerdozio comune, che emerge sporadicamente nella ricostruzione del passaggio dall'epoca apostolica a quella sub-apostolica. Più difficile il giudizio sul volume di G. Mazzanti<sup>43</sup>, che offre una lettura del sacramento dell'Ordine dentro una interpretazione nuziale dei sacramenti: la declinazione simbolica dei temi sulla trama dell'Ultima Cena tende a prescindere dal linguaggio usuale della teologia (e quindi dalle categorie di sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale) per muoversi sul registro della relazione tra Cristo e Maria, a cui il saggio si richiama insistentemente. Indubbiamente più attento al tema è G.

---

unica – una tesi di dottorato –, a cui l'autore, come spesso capita, non ha fatto seguire un'ulteriore ricerca.

<sup>38</sup> Cf. G. GRESHAKE, *Essere preti. Teologia e spiritualità del ministero sacerdotale*, Queriniana, Brescia 1984 (originale tedesco: 1981).

<sup>39</sup> Cf. G. GRESHAKE, *Essere preti in questo tempo. Teologia. Tracce pastorale. Spiritualità*, Queriniana, Brescia 2008 (originale tedesco: 2005).

<sup>40</sup> Cf. J. SARAIVA MARTINS, *Il sacerdozio ministeriale. Storia e teologia*, Urbaniana University Press, Roma 1991,

<sup>41</sup> Cf. G. FERRARO, *Il sacerdozio ministeriale. Dottrina cattolica sul sacramento dell'Ordine*, Grafite, Napoli 1999.

<sup>42</sup> Cf. E. CASTELLUCCI, *Il ministero ordinato*, Queriniana, Brescia 2002.

<sup>43</sup> Cf. G. MAZZANTI, *I sacramenti. Simbolo e teologia*, III/1, *Ordine*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2010.

Frausini<sup>44</sup> il quale, mettendo in feconda circolarità *lex orandi* e *lex credendi*, può sottolineare la differente partecipazione al sacerdozio di Cristo da parte del popolo sacerdotale e dei ministri ordinati e spiegare il ministero come la forma più radicale di servizio al popolo sacerdotale, profetico e regale.

Non è necessario approfondire oltre i manuali di altre discipline: non esistono ecclesiologie – nemmeno quelle costruite sulla categoria di Popolo di Dio<sup>45</sup> – che eleggano il sacerdozio comune a struttura portante della proposta teologica. Nei trattati più di liturgia che di sacramentaria generale, è il tema della partecipazione dei fedeli al culto a determinare il richiamo<sup>46</sup>, e tuttavia l'argomento non sembra ricevere l'attenzione che meriterebbe. Anche nei trattati sul battesimo<sup>47</sup>, sono altre le categorie di riferimento per spiegare l'identità cristiana e la capacità attiva di partecipazione alla vita e alla missione della Chiesa.

### 3. RITORNO SUI TESTI CONCILIARI

Una recezione tanto debole domanda dove stia il difetto: se nei testi conciliari, o nella resistenza a riceverli. Istintivamente si addite-

---

<sup>44</sup> Cf. G. FRAUSINI, *Il sacramento dell'Ordine. Dacci oggi il nostro pane degli Apostoli*, Cittadella, Assisi 2017.

<sup>45</sup> Un esempio evidente è la recente pubblicazione di cf. P. NEUNER, *Per una teologia del Popolo di Dio*, Queriniana, Brescia 2016 [originale tedesco, 2015] che, al di là del titolo, si concentra esclusivamente sui laici. Per l'analisi dei manuali di ecclesiologia (71, per la precisione), rimando a cf. JOUVE, *El sacerdocio común*.

<sup>46</sup> Si veda, ad esempio, il primo volume di *Anàmnesis*: cf. B. NEUNHEUSER – S. MARSILI – M. AUGÉ – R. CIVIL, ed., *La Liturgia, momento nella storia della salvezza*, Marietti, Torino 1974, 107-136, che pone particolare enfasi sul tema nel capitolo IV, come si può evincere dalla sequenza dei paragrafi: 1) La Chiesa comunità culturale; 2) La Chiesa, comunità sacerdotale; 3) Liturgia e sacerdozio comune; 4) Sacerdozio spirituale e sacrificio spirituale. Nonostante questo, nel resto della collana il tema non riemerge.

<sup>47</sup> In genere gli sviluppi imposti dalla trattazione non sembrano facilitare il richiamo al sacerdozio comune: nemmeno in due autori come cf. M. AUGÉ, *L'iniziazione cristiana. Battesimo e confermazione*, LAS, Roma 2004, e P. BUA, *Battesimo e Confermazione*, Queriniana, Brescia 2016, che pure sono assai attenti ai dinamismi della vita cristiana, emerge con evidenza il tema. Tema che, ad esempio, poteva emergere con maggior evidenza nel mio saggio, D. VITALI, *Esistenza cristiana. Fede, speranza e carità*, Queriniana, Brescia 2001. Il silenzio dimostra che il sacerdozio comune non è argomento che emerge immediatamente, ma rimane ancora sullo sfondo negli sviluppi della teologia in genere, anche dove sarebbe richiesta una trattazione esplicita o dove il richiamo risulterebbe appropriato.



rebbe la seconda causa. Va detto però che il quadro di questa dottrina al concilio non è tale da imporsi con tutta evidenza, non tanto quando viene evocato, ma quando si evita – a volte di proposito – di sviluppare tematiche che porterebbero a sottolineare l'importanza del sacerdozio comune e di tutte le sue implicazioni per la vita ecclesiale.

Il caso più evidente riguarda *Sacrosanctum Concilium*. Soprattutto il primo capitolo della costituzione, che illustra i principi generali per la riforma e l'incremento della sacra liturgia, costituiva un ambito privilegiato per sottolineare la partecipazione dei fedeli alla liturgia attraverso l'esercizio del sacerdozio regale. Ma il testo conciliare non esplicita mai questa funzione del Popolo santo di Dio, anzi, sembra frenare ogni possibile rimando nei passaggi che evocano il sacerdozio comune: in SC 5, ad esempio, dove, per illustrare come gli uomini siano inseriti mediante il battesimo nel mistero pasquale, è citato il passo di At 2,41-47, che comparirà in LG 10 per fondare il sacerdozio comune: «Erano assidui nell'ascoltare l'insegnamento degli apostoli e nell'unione fraterna, nella frazione del pane e nelle preghiere»; o in SC 7, quando si spiegano le diverse forme di presenza di Cristo nella liturgia e si dice espressamente che mediante la liturgia «viene esercitato dal corpo mistico di Gesù Cristo, cioè dal capo e dalle sue membra, il culto pubblico integrale» (SC 7); o in SC 10, quando si descrive la liturgia come culmine e fonte di tutta la vita della Chiesa. Ma il caso più evidente è SC 14, che addirittura cita 1Pt 2,4-5.9 per surrogare la necessità di promuovere la formazione liturgica in vista della partecipazione attiva dei fedeli alla liturgia. Conviene rileggere il testo, per rendersi conto come i Padri sembrassero impacciati su un tema che evidentemente non apparteneva alle loro corde:

«La madre Chiesa desidera ardentemente che tutti i fedeli vengano guidati a quella piena, consapevole e attiva partecipazione alle celebrazioni liturgiche, che è richiesta dalla natura stessa della liturgia e alla quale il popolo cristiano, “stirpe eletta, regale sacerdozio, nazione santa, popolo che Dio si è acquistato” (1Pt 2.9; cf. 2,4-5), ha diritto e dovere in forza del battesimo. In vista di tale piena e attiva partecipazione di tutto il popolo, va dedicata specialissima cura nella riforma e nell'incremento della liturgia: essa infatti è la prima e per di più necessaria sorgente dalla quale i fedeli possano attingere uno spirito veramente cristiano; e perciò i pastori d'anime, in tutta la loro attività pastorale, devono cercare di ottenerla attraverso un'adeguata formazione. Ma poiché non si può sperare la realizzazione di ciò se gli stessi pastori d'anime non siano penetrati per primi dello spirito e della

forza della liturgia e non ne diventino maestri, è perciò assolutamente necessario dare il primo posto alla formazione liturgica del clero»<sup>48</sup>.

Per capire tanta esitazione bisogna considerare come la liturgia fosse a quel tempo ridotta alle sacre cerimonie; *Sacrasanctum Concilium*, e prima l'enciclica *Mediator Dei* di Pio XII erano un po' il frutto del Movimento Liturgico, che insisteva sulla partecipazione alla liturgia dei fedeli. Che fosse questo il contesto appropriato per trattare il sacerdozio dei fedeli lo si evince dalla *relatio*, nella quale, per superare la condizione passiva dei fedeli, ridotti nelle celebrazioni a muti spettatori, indicava tra le finalità del capitolo I della costituzione quella di chiarire le disposizioni tanto dei chierici che dei fedeli nella partecipazione alla liturgia<sup>49</sup>. Peraltro, non sono mancate in aula voci autorevoli che hanno richiamato il sacerdozio regale, primo su tutti il card. Silva Henriquez, il quale parlò della necessità «di proporre una sintesi biblico-patristica sulla dottrina del sacerdozio spirituale dei laici, in quanto il carattere del battesimo è partecipazione del sacerdozio di Cristo»<sup>50</sup>. Proprio sul n. 3 del primo schema (ora n. 7) che elencava le forme di presenza di Cristo alla sua Chiesa, mons. Méndez Arceo proponeva la seguente aggiunta tutta centrata sul sacerdozio comune:

«Il Mediatore tra Dio e gli uomini, l'uomo Cristo Gesù (1Tm 2,5), pontefice costituito secondo l'ordine di Melchisedech (Eb 5,6), [in quanto] capo del suo corpo che è la Chiesa (Ef 5,23; Col 1,24), volle effondere in modo così vero il suo sacerdozio in tutte le membra, da far parlare l'apostolo Pietro di dimora spirituale e sacerdozio santo (1Pt 2,5). Lo stesso popolo di Israele, nel quale Dio volle prefigurare la pienezza futura dei tempi, da Dio stesso è chiamato regno sacerdotale e gente santa (Es 19,6), alludendo per di più ai tempi messianici con queste parole: «Voi sarete chiamati sacerdoti del Signore; ministri del nostro Dio sarete detti» (Is 61,6); vaticini, questi, che Giovanni apostolo attesta come compiuto dicendo che Gesù Cristo ci ha fatti un regno e sacerdoti per Dio e Padre suo (Ap 1,6)»<sup>51</sup>.

La ragione addotta dal vescovo di Cuernavaca era che del sa-

---

<sup>48</sup> SC 14.

<sup>49</sup> Era questo uno dei motivi indicati dalla *relatio* del card. Larraona: cf. *Acta Synodalia*, I/1, 304-308.

<sup>50</sup> *Acta Synodalia*, I/1, 323. Singolare la formulazione del cardinale di Santiago del Cile: «Baptismatis character est participatio sacerdotii Christi».

<sup>51</sup> *Acta Synodalia*, I/1, 638.

cerdozio dei fedeli si trovano indicazioni nella Sacra Scrittura, ma anche in san Tommaso e nei documenti dei Romani Pontefici (senza tuttavia indicarne i riferimenti)<sup>52</sup>. Ma il testo, assai vicino a LG 10, non verrà ripreso: l'intento di *Sacrosanctum Concilium* era di avviare una effettiva partecipazione dei fedeli alla liturgia, senza sconvolgere una disciplina liturgica consolidata da quattro secoli. Questo spiega perché non si sia passati dalla «*praecipua manifestatio Ecclesiae in plenaria et actuosa participatione totius plebis sanctae Dei in celebrationibus liturgicis*»<sup>53</sup> all'affermazione esplicita di un esercizio del sacerdozio dei fedeli che, a parere di mons. Volk, avrebbe alimentato anche l'amore alla Chiesa<sup>54</sup>. Difficile valutare se il silenzio sul sacerdozio comune in *Sacrosanctum Concilium* sia dovuto a una ragione di prudenza o a una fatica a comprenderne l'importanza: ai Padri doveva sembrare assai più incisivo avviare una partecipazione effettiva dei fedeli alla liturgia che affermare una realtà metaforica, comunque di natura interiore, di poco o nessun rilievo per la vita della Chiesa. Questo, almeno, sarà il quadro che emerge nella seconda sessione quando, introducendo un capitolo sul Popolo di Dio prima di quello sulla gerarchia, si finirà per enfatizzare un concetto che per molti, se non era residuale, di certo doveva essere compreso in rapporto all'*analogatum princeps*, vale a dire il sacerdozio ministeriale. Si capisce in questa linea il fatto di qualificarlo come «sacerdozio universale», «sacerdozio interiore», «sacerdozio metaforico», «*quoddam sacerdotium*», prima che la commissione teologica si orientasse a chiamarlo «sacerdozio comune»<sup>55</sup>.

Per quanto nel testo definitivo il sacerdozio comune sia l'architrave della Chiesa-Popolo di Dio, non sembra potersi dire compiuta la rivoluzione copernicana introdotta dalla scelta di premettere ad ogni differenza di funzione e di stato di vita la condizione di pari dignità di tutti i battezzati: per quanto in LG 10 si inverte l'ordine dei soggetti, parlando di «sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale o gerarchico [che] sono ordinati l'uno all'altro, perché l'uno e l'altro partecipano dell'unico sacerdozio di Cristo», il testo a seguire mantiene tutta l'enfasi sulla funzione dei ministri ordinati, senza sviluppare una capacità attiva del Popolo santo di Dio, ma parlando genericamente dei fedeli che, «in virtù del loro sacerdozio regale, concorrono

<sup>52</sup> Cf. *Acta Synodalia*, I/1, 638.

<sup>53</sup> Intervento di mons. Hurley: *Acta Synodalia*, I/1, 327.

<sup>54</sup> Cf. *Acta Synodalia*, I/1, 356.

<sup>55</sup> Tutto questo è riferito nella *relatio*, dove sono indicati anche i Padri che sono intervenuti con le proposte: cf. *Acta Synodalia*, III/1, 208-210.

ad offrire l'Eucaristia ed esercitano il loro sacerdozio nel ricevere i sacramenti, nella preghiera e nel ringraziamento, nella testimonianza di una vita santa, nell'abnegazione e nell'operosa carità».

Non è tanto la fatica a pensare un coinvolgimento più ampio dei fedeli alle funzioni ministeriali che sorprende: se di questo si trattasse, il sacerdozio comune si risolverebbe in una rivendicazione di ruoli nella Chiesa, in competizione con il sacerdozio ministeriale. D'altra parte, la testimonianza di una vita santa – in altre parole, un esercizio maturo della vita teologale – è quanto di più vivo si possa immaginare per i figli di Dio. A sorprendere è l'incapacità a pensare una funzione del Popolo santo di Dio in quanto tale, quasi che, arrivati a formulare un assunto fondamentale, non si riuscisse a tradurlo in atto per incapacità a pensare un esercizio del sacerdozio regale affidato non tanto ai singoli, ma alla Chiesa in quanto tale. Si avverte questa difficoltà in LG 11, al momento di esplicitare l'esercizio del sacerdozio comune da parte di una «comunità sacerdotale». Al momento di riconoscerne «l'indole sacra e organicamente strutturata», si sottolinea come ogni sacramento abiliti i singoli, ciascuno per la propria parte, ad agire nella Chiesa, ma non si arriva mai a sottolineare l'azione della Chiesa in quanto tale.

La difficoltà si palesa soprattutto quando si parla dell'Eucaristia: si dice, certo, che, «partecipando al sacrificio eucaristico, fonte e culmine di tutta la vita cristiana, i fedeli offrono a Dio la vittima divina e se stessi con essa», in quanto dal battesimo «sono deputati dal carattere sacramentale al culto cristiano»; si dice pure che, «offrendo il sacrificio e partecipando alla santa comunione, prendono parte attivamente all'azione liturgica»; e tuttavia, mentre si insiste che tale partecipazione non è indistinta, ma secondo il ruolo di ciascuno, non si dice che il soggetto è la Chiesa in quanto tale, il corpo di Cristo unito al capo (cf. SC 7). Di conseguenza, l'unità del Popolo di Dio risulta piuttosto effetto della celebrazione, e non anche condizione per celebrarla: se è vero che «l'Eucaristia fa la Chiesa», è anche vero che «la Chiesa fa l'Eucaristia», in quanto celebra quale corpo di Cristo, che celebrando manifesta «l'unità del Popolo di Dio, unità che il sacramento dell'Eucaristia mirabilmente esprime e realizza» (LG 3).

#### **4. TRA SCILLA E CARIDDI**

A ben vedere, *Sacrosanctum Concilium* e *Lumen Gentium* lasciano emergere i due scogli – Scilla e Cariddi – contro cui rischia di sfasciarsi la debole zattera del sacerdozio comune: da una parte, il

meccanismo condizionato di legare il sacerdozio comune al solo ambito del culto, non dando adeguato rilievo alla dimensione profetica e regale come espressione di questa forma specifica di partecipazione al sacerdozio di Cristo<sup>56</sup>; dall'altra, l'incapacità a pensare il sacerdozio comune come funzione della totalità dei battezzati, diventando una condizione – nobile certo, in quanto ne sottolinea la dignità, ma irrilevante dal punto di vista dell'azione ecclesiale – di ogni battezzato. Si capisce in questa prospettiva anche l'accento al sacerdozio comune in *Presbyterorum Ordinis* (cf. PO 2), quando, per introdurre la funzione dei presbiteri nella Chiesa, il decreto afferma che «il Signore Gesù rende partecipe tutto il suo corpo mistico dell'unzione con la quale egli stesso è stato consacrato», ma declina poi tale unzione in termini individualistici, sostenendo che nel corpo di Cristo «tutti i fedeli sono costituiti [*efficiuntur*] in sacerdozio santo e regale, offrono a Dio vittime spirituali per mezzo di Gesù Cristo e annunciano le grandezze di colui che dalle tenebre li ha chiamati alla sua ammirabile luce». L'offerta di sacrifici spirituali è perciò di ogni membro del corpo – *in eo*, dice il testo –, e non del corpo di Cristo, della “comunità sacerdotale”: lo si evince anche dalla chiusa del capoverso, secondo cui non c'è «alcun membro che non abbia parte nella missione di tutto il corpo, ma ciascuno deve adorare Gesù nel suo cuore e custodire la testimonianza a Gesù con spirito di profezia».

La debolezza di tale impostazione si può avvertire in un testo per certi versi paradigmatico dell'immediato post-concilio: *Prêtres et peuple sacerdotal* di J. Colson<sup>57</sup>. L'autore, un vero e proprio specialista sul tema, citando per esteso LG 10-11 e 34, afferma che il concilio ha inteso anzitutto rivalutare «il carattere sacerdotale del Popolo di Dio». Ma, dopo aver illustrato la funzione dei ministri che, agendo *in persona Christi*, costituiscono il popolo santificato, introduce un passaggio sul sacerdozio comune, in cui sostiene che «il sacerdozio dei fedeli non ha un contenuto ben determinato e non conferisce nessuna funzione definita nella Chiesa»<sup>58</sup>. È chiaro

<sup>56</sup> Eppure LG 12 pone tra le espressioni della funzione profetica del Popolo di Dio il *sensus fidei*, che è funzione della *universitas fidelium*, mai interpretabile come somma dei battezzati: cf. S. VITALI, *Sensus fidelium. Una funzione ecclesiale di intelligenza della fede*, Morcelliana, Brescia 1993.

<sup>57</sup> Cf. J. COLSON, *Prêtres et peuple sacerdotal*, Cerf, Paris 1969 [traduzione italiana: *Sacerdoti e popolo sacerdotale. Scrittura e Tradizione*, Bologna 1970]. L'autore aveva già pubblicato numerosi testi sull'argomento, tra cui *Les fonctions ecclésiales aux deux premiers siècles*, Desclée, Paris 1956; *La fonction diaconale aux origines de l'Eglise*, Desclée, Paris 1960.

<sup>58</sup> COLSON, *Prêtres et peuple sacerdotal*, 133.

qui l'intento di escludere ogni logica di rivendicazione del ministero gerarchico da parte dei battezzati. Ma dire che «tutti i cristiani sono sacerdoti nel senso che in ragione del battesimo essi partecipano alla vita e all'essere stesso di Cristo sacerdote» e soprattutto insistere che «questo carattere è loro conferito non a titolo individuale ma come corpo»<sup>59</sup>, poteva aprire alla comprensione della comunità sacerdotale come soggetto di azione liturgica; a maggior ragione se si conclude che «la funzione sacerdotale dei ministri tende, in nome di Cristo, a costituire la Chiesa in corpo interamente “sacerdotale e apostolico”». Se l'autore non arriva a fare questo ulteriore passaggio, si può forse concludere che il concilio e i suoi interpreti hanno affermato la dottrina, ma non ne hanno dedotte fino in fondo le conseguenze, formulando in termini espliciti una funzione propria alla totalità dei battezzati che non sia mai la loro somma, ma il corpo stesso di Cristo, la comunità sacerdotale.

Stessa logica si incontra nel documento della Commissione Teologica Internazionale su temi scelti di ecclesiologia<sup>60</sup>. Il settimo dei *themata selecta* tratta de «il sacerdozio comune nel suo rapporto con il sacerdozio ministeriale»<sup>61</sup>, asserendo anzitutto che «il Vaticano II ha rivolto una rinnovata attenzione al sacerdozio comune dei fedeli», e annotando che «la *Lumen Gentium* riserva uno spazio notevole alla categoria di “sacerdozio comune dei fedeli”, riferito ora alle persone dei battezzati propriamente dette (LG 10), ora alla comunità o alla Chiesa che nel suo insieme è detta “sacerdotale” (LG 11)»<sup>62</sup>. Quando si tratta di descrivere l'esercizio del sacerdozio comune, la Commissione si limita ad affermare che l'offerta di spirituali sacrifici consiste in un «culto a Dio realizzato da ogni persona e da tutta la Chiesa»<sup>63</sup>. Al momento di stabilire il fondamento sacramentale dell'uno e dell'altro sacerdozio, si insiste sul loro rapporto per asserire più che altro la funzione imprescindibile dei ministri ordinati. Quando invece si dice che «la Chiesa esiste solo come Chiesa strutturata e quest'affermazione vale anche quando si adopera la categoria di “Popolo di Dio”, che sarebbe erroneo

---

<sup>59</sup> COLSON, *Prêtres et peuple sacerdotal*, 133.

<sup>60</sup> COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Themata selecta de ecclesiologia* (7.10.1985), in EV IX, 1668-1765.

<sup>61</sup> Cf. COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Themata selecta de ecclesiologia* (7.10.1985), in EV, IX, 1728-1737.

<sup>62</sup> COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Themata selecta de ecclesiologia* (7.10.1985), 7.1, in EV, IX, 1728.

<sup>63</sup> COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Themata selecta de ecclesiologia* (7.10.1985), 7.1, in EV, IX, 1730.

identificare con il solo laicato, prescindendo dai vescovi e dai presbiteri»<sup>64</sup>, si lascia il discorso in sospeso. In effetti, pur affermando l'unità della Chiesa come popolo sacerdotale che include i pastori per asserire che non si possono opporre sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale – e, al suo interno, *sensus fidei* e Magistero –, non si arriva mai ad immaginare un'azione della Chiesa come Popolo di Dio che non tanto prescinda e preceda le differenze di funzione al suo interno, ma le sussuma come aspetti necessari dell'unico soggetto Chiesa che partecipa al sacerdozio di Cristo.

A conclusione del tema, emerge una considerazione che permette di capire il motivo della debole recezione del sacerdozio comune: stante l'ammissione dei laici ad incarichi ed uffici ecclesiastici proposta nel Codice di Diritto Canonico, fondata nella «partecipazione dei cristiani alla funzione sacerdotale, profetica e regale di Cristo»<sup>65</sup>, la Commissione Teologica argomenta:

«Sarebbe però un abuso ritenere che tali autorizzazioni stabiliscano un'uguaglianza tra gli uffici dei vescovi, dei presbiteri e dei diaconi e quella dei laici. [...] L'apertura ai laici di incarichi e uffici ecclesiastici non dovrebbe avere l'effetto di offuscare il segno visibile della Chiesa, Popolo di Dio gerarchicamente ordinato che ha inizio da Cristo capo»<sup>66</sup>.

È questo, a mio parere, il nodo gordiano che strozza il sacerdozio comune: temendo di mettere in discussione il sacerdozio ministeriale, si è finito per insistere sulla differenza – del tutto ovvia – tra le due forme di partecipazione al sacerdozio di Cristo, in vista di una difesa della funzione gerarchica nella Chiesa. A dimostrarlo sta la pletora di articoli e contributi sull'inciso di LG 10 – *licet essentia et non gradu tantum differant* – prodotta dal concilio fino ad oggi<sup>67</sup>, a fronte del numero risibile di testi che parlano del sacerdozio comune. D'altra parte, tanta insistenza si capisce come reazione di fronte a una teologia del ministero nella Chiesa che, asserendo

---

<sup>64</sup> COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Themata selecta de ecclesiologia* (7.10.1985), 7.3, in EV, IX, 1733. La Commissione aveva già esplorato il tema del Nuovo Popolo di Dio come società gerarchicamente ordinata: tema 6, in EV, IX, 1720-1727.

<sup>65</sup> La Commissione Teologica richiama il can. 204 e, per gli uffici e ministeri, i cann. 228, 230, 861, 910, 1112.

<sup>66</sup> COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Themata selecta de ecclesiologia* (7.10.1985), 7.4, in EV, IX, 1736.

<sup>67</sup> Per un primo approccio, mi permetto di indicare il REPOLE – NOCETI, *Commentario ai documenti del Vaticano II*, 160-168.

una differenza solo di grado, finiva per ridurre il sacerdozio a una funzione di rappresentanza della comunità<sup>68</sup>.

La netta distinzione ha finito per favorire una teologia del laicato che, permettendo di ribadire la differenza tra le due forme di partecipazione al sacerdozio di Cristo, ha finito per attribuire ai laici e non al Popolo di Dio il sacerdozio comune. Si può individuare questo cambio di prospettiva, indotto dal magistero stesso della Chiesa, nel sinodo sui laici del 1987 e dalla relativa esortazione apostolica post-sinodale. I *Lineamenta*<sup>69</sup> inquadrano la vocazione e la missione dei laici nella Chiesa-sacramento e la fondano nell'appartenenza di ciascuno, mediante il sacramento della rinascita, nel Popolo di Dio, che è un Popolo di battezzati: è il battesimo che «fonda la comune vocazione e dignità cristiana e la comune vocazione che a tutti e a ciascuno è affidata nella Chiesa e nel mondo» (n. 17). In questa cornice, i *Lineamenta* introducono la distinzione tra sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale (nn. 18-19), sottolineando come «il sacerdozio del Popolo di Dio, prima che un “ministero” da svolgere a favore degli altri, è una situazione, ossia una “condizione” di elezione, di consacrazione e di grazia, che è propria di tutto il popolo dei battezzati» (n. 18). E, tuttavia, da tale condizione non si deduce alcuna capacità attiva del Popolo di Dio: essa costituisce tutt'al più una base, un terreno in cui si radicano le forme di partecipazione dei laici alla missione della Chiesa.

Per questa via, come si può facilmente comprendere, si ingenera la convinzione che il sacerdozio comune appartenga ai laici, non al Popolo di Dio. L'intento dichiarato è infatti quello di abilitare ogni cristiano, «inserito con il battesimo e con gli altri sacramenti nel popolo sacerdotale e missionario, a partecipare attivamente e responsabilmente all'unica missione di salvezza della Chiesa e quindi a vivere concretamente il “servizio” cristiano, secondo la diversità dei carismi e la specificità delle vocazioni che lo Spirito santo dà a ciascuno» (n. 20). Di qui a identificare il cristiano con il laico, il passo è breve, come si può facilmente arguire dall'esortazione post-sinodale *Christifideles laici*<sup>70</sup>. È vero che Giovanni Paolo II sostiene di «aver inteso esaltare,

---

<sup>68</sup> L'esito estremo di questa impostazione si può cogliere in un'opera come quella di E. SCHILLEBEECKX, *Il ministero nella Chiesa. Servizio di presidenza nella comunità di Gesù Cristo*, Queriniana, Brescia 1981 (originale olandese: 1980), che afferma come criterio per il ministero il riconoscimento da parte della Chiesa, intendendo questa come la comunità stessa che riconosce i suoi pastori.

<sup>69</sup> SINODO DEI VESCOVI, *De vocatione et missione laicorum in Ecclesia et in mundo. Lineamenta*, 28 gennaio 1985: EV, IX, 1340-1409.

<sup>70</sup> Cf. GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica *Christifideles laici* del 30 di-



fin dall'inizio del pontificato, la dignità sacerdotale, profetica e regale dell'intero Popolo di Dio» (n. 14); ma aggiunge subito: «Con questa esortazione i fedeli laici sono invitati ancora una volta a rileggere, a meditare e ad assimilare con intelligenza e con amore il ricco e fecondo insegnamento del concilio circa la loro partecipazione al triplice ufficio di Cristo». La conseguenza di questa impostazione è di fare del sacerdozio comune il fondamento dei ministeri laicali. A molti questa concezione può suonare come un progresso se non un traguardo raggiunto: *anche* i laici sono chiamati – meglio tardi che mai! – alla missione della Chiesa. Ma, a ben vedere, se lo schema non funziona sul registro della concessione, perché la partecipazione dei laici si fonda sul battesimo, risponde certamente alla logica della collaborazione, dove la parte dei laici sarà sempre marginale e subordinata, stante l'intangibilità delle funzioni proprie del ministero ordinato. A meno di rivendicarne posto e funzione, trasformando la Chiesa in un campo di battaglia. In un caso e nell'altro, un esito negativo rispetto alle attese.

## CONCLUSIONI

La ricognizione del periodo post-conciliare rivela dunque un processo di recezione del sacerdozio comune assai più debole rispetto a molti altri temi<sup>71</sup>, penetrati con più facilità nella coscienza e nella prassi della Chiesa. Segno, questo, di una difficoltà del corpo ecclesiale non solo ad assumere un tema assente nel suo vissuto da secoli, ma a interpretarlo adeguatamente, finendo per ridurlo dentro schemi consolidati, segnatamente la relazione asimmetrica tra chierici e laici. Tendenza che, a mio parere, trova riscontro evidente in una teologia dei laici costruita su due registri difficilmente conciliabili: quello della collaborazione subordinata, quando il tema è sviluppato dal magistero e dalla teologia che lo sostiene; quello della rivendicazione competitiva, quando è proposto da una teologia che domanda per i laici di poter partecipare alle funzioni – e al relativo potere – della gerarchia. Esito singolare questo: se non scompare dalla riflessione teologica o dalla vita ecclesiale, il sacerdozio comune rischia di essere contrapposto al sacerdozio ministeriale, come cespiti da cui origina una ministerialità competitiva.

Ma tale esito nasconde un problema ancora più grave, sul ver-

---

cembre 1988: in EV, XI, 1606-1900.

<sup>71</sup> Si pensi a temi collegati al sacerdozio comune, in quanto forme di partecipazione alla funzione profetica di Cristo, come il *sensus fidei* e i carismi (cf. LG 12).

sante dell'ermeneutica conciliare. In effetti, collegando il sacerdozio comune ai laici e non al Popolo di Dio, si è finito per "riammucchiare" – mi si passi il termine – quanto il concilio aveva accuratamente distinto, al momento di introdurre il cap. II sul Popolo di Dio. Quando il card. Suenens chiese che si redigesse un capitolo sul Popolo di Dio, adduceva come ragione la necessità di affermare la pari dignità di tutti i membri della Chiesa prima della distinzione di funzioni e stati di vita. Per la costruzione di quel capitolo era stato estrapolato dal capitolo sui laici proprio il paragrafo sul sacerdozio regale: ricollocarlo in quel contesto significa tornare al principio della differenza, in ultima analisi all'idea di Chiesa come *societas inaequalium*, di nuovo distinta in *Ecclesia docens e discens*. In questo modo si perde tutto il guadagno della "rivoluzione copernicana" introdotta da quella scelta, con conseguenze dirompenti soprattutto sul versante del sacerdozio ministeriale, nuovamente sottratto alla logica del servizio per ricostituirsi in posizione di superiorità, in ultima analisi di potere sul popolo dei battezzati.

A ben vedere, la teologia del laicato, anche con le sue rivendicazioni di spazio ministeriale o decisionale all'interno della Chiesa, favorisce il ritorno di logiche clericali, fondate sulla riaffermazione di un potere, difeso dagli uni, conteso dagli altri. D'altra parte, è sintomatico che allo sviluppo di una teologia dei laici, assai insistita a partire dal Sinodo del 1987 sulla «Vocazione e missione dei laici nella Chiesa e nel mondo», sia corrisposto un silenzio quasi assordante sul Popolo di Dio, favorito anche dall'introduzione, nel sinodo straordinario del 1985 «a vent'anni dal concilio Vaticano II», di quell'ecclesiologia di comunione che negli anni a seguire è servita da sostruzione per un modello di Chiesa strutturato soprattutto sulla *hierarchica communio*.

Ma il sacerdozio comune è per sua natura vincolato al Popolo di Dio: fuori di tale riferimento perde la sua ragion d'essere, che si radica nella condizione battesimale. Si può obiettare che i ministeri laicali – ma anche le vocazioni alla vita religiosa – si radicano nel battesimo: tuttavia, non è l'essere laici che abilita all'esercizio del sacerdozio comune, ma l'essere battezzati. La differenza non è di poco conto: se si tratta di laici, anche se si parla della «immensa maggioranza del Popolo di Dio» (EG 102), sempre a una parte e non alla totalità dei battezzati si allude. Come a dire che solo ai singoli, e mai alla Chiesa come totalità dei battezzati si finirà per attribuire l'esercizio del sacerdozio regale, quando invece la vera novità, l'elemento più caratterizzante di LG 10-12 consiste nel fatto che sia il Popolo santo di Dio a partecipare alla funzione profetica, sacerdotale e regale di Cristo.

Questa proprietà del Popolo santo di Dio è esplicitamente sostenuta dal concilio in relazione all'esercizio della funzione profetica, quando afferma che «la totalità dei battezzati [*universitas fidelium*] che hanno ricevuto l'unzione dal Santo (cf. 1Gv 2,20.27) non può sbagliarsi nel credere e manifesta questa sua proprietà particolare mediante il senso della fede di tutto il popolo, quando “dai vescovi fino agli ultimi fedeli laici” manifesta il suo universale consenso in materia di fede e di morale» (LG 12). Se il *sensus fidei* fosse una proprietà del singolo, si tradurrebbe nella somma delle opinioni dei battezzati, confondendosi con l'opinione pubblica e con le sue logiche manipolatorie. Certo, questa proprietà della Chiesa si fonda sulla capacità di ogni suo singolo membro di testimoniare la propria fede, ma non si riduce ad essa; piuttosto, tale capacità è il presupposto perché possa darsi, attraverso la partecipazione di tutti, un atto di Chiesa, la quale manifesta, in obbedienza allo Spirito, la sua fede su un determinato punto della fede o della morale che diventa obbligante per il fatto che, essendo atto della Chiesa, assurge a voce della Tradizione.

Questo dinamismo si applica anche alle altre forme di partecipazione al sacerdozio di Cristo. Il caso più evidente è quello della partecipazione alla funzione sacerdotale di Cristo, esercitata, secondo il concilio, non dal singolo, ma dalla «comunità sacerdotale» (LG 11). Per il fatto che «Cristo associa sempre a sé la Chiesa sua sposa amatissima», a celebrare «il culto pubblico integrale» è «il corpo mistico di Cristo, cioè il capo e le membra» (SC 7). Per descrivere questo atto della Chiesa il concilio dice, in verità ancora troppo timidamente, che «i fedeli concorrono ad offrire l'Eucaristia» (LG 10). Anche qui, ogni cristiano, in virtù del battesimo, è reso capace di «offrire sacrifici spirituali a Dio graditi», offrendo se stesso al Padre come ostia vivente, santa, gradita a Dio. Ma anche qui, a maggior ragione, l'offerta non è la somma delle offerte dei singoli presenti all'Eucaristia, ma l'unico atto della Chiesa, che innalza al Padre la lode e la benedizione, unita all'offerta che Cristo continua a fare di sé al Padre.

Quanto si fatichi a comprendere questo atto della Chiesa lo rivela la discussione – per la verità, assai stucchevole, quando non cela la difesa di un potere – intorno al soggetto che celebra l'Eucaristia: se il sacerdote o l'assemblea. Nel momento in cui si riscopra la centralità del mistero pasquale, la Messa non è più soltanto ripetizione incruenta del sacrificio della croce. Né, a ben vedere, sarà soltanto convito, come oggi molti amano dire: è celebrazione del mistero pasquale, in cui chi celebra è il *Christus totus*, proprio perché,

«per realizzare un'opera così grande, *Christus Ecclesiae suae semper adest*», è sempre presente *alla* sua Chiesa (SC 7), come il Vivente, realmente morto ma realmente risorto, che sta di fronte alla sua Chiesa, e la unisce a sé, appunto cose «sposa amatissima». Questo dinamismo, che si realizza sempre, anche quando «due o tre sono riuniti nel mio nome» (Mt 18,20), si compie «perfettamente» – vale a dire nel modo più alto ed esemplare che si possa dare nel presente ordine di cose – nell'Eucaristia, quando Cristo-Capo è sacramentalmente – visibilmente ed efficacemente – ripresentato dal *sacerdos*, il quale agisce *in persona Christi*, rendendo sacramentalmente visibile anche l'unità del corpo che offre e si offre al Padre con Cristo.

Se così stanno le cose, dovrebbe essere avvertita come un'urgenza non più prorogabile la ripresa del sacerdozio comune come tema determinante per la vita della Chiesa. La sua debole recezione sta favorendo una ripresa nemmeno troppo dissimulata di un clericalismo che riafferma la relazione asimmetrica tra ministri ordinati – a questo ormai stanno partecipando anche i diaconi – e laici. Contro questo atteggiamento il contraltare della rivendicazione di ruoli e funzioni da parte dei laici non fa altro che irrigidire le posizioni. Per superare questa logica e avviare il recupero del sacerdozio comune può tornare utile la domanda se dobbiamo parlare di laici o di cristiani. Le tre edizioni – peraltro continuamente aggiornate – di un felice libro di G. Canobbio – *Laici o cristiani?*<sup>72</sup> – dice che su questa differenza si gioca molto della comprensione della vita cristiana. L'autore disegna un profilo del laico – cioè del cristiano in quanto tale, senza bisogno, per essere qualificato, di «assumere compiti o funzioni avallate dall'autorità ecclesiale e neppure partecipare ad associazioni o movimenti: basta vivere il Vangelo» – come «figura simbolica della estroversione della Chiesa»<sup>73</sup>.

Ma, arrivati a questo punto, bisogna andare oltre: bisogna affermare il Popolo di Dio come soggetto di azione ecclesiale. Solo a tale condizione si può recuperare il sacerdozio comune non solo come *condizione* dei battezzati – che fonda la pari dignità di tutti, e quindi la grandezza della condizione cristiana – ma come *funzione* propria e peculiare del Popolo santo di Dio. Come Israele è popolo sacerdotale tra le nazioni, a maggior ragione «il nuovo Popolo di Dio»,

---

<sup>72</sup> Cf. G. CANOBBIO, *Laici o cristiani? Elementi storico-sistematici per una descrizione del cristiano laico*, Morcelliana, Brescia 2017<sup>3</sup> (prima edizione: 1992; seconda edizione riveduta e ampliata: 1997). Di particolare interesse la bibliografia ragionata.

<sup>73</sup> CANOBBIO, *Lici o cristiani?*, 315.

se si muove nell'orizzonte dell'Alleanza nuova ed eterna, diventa tra e per le nazioni «sacramento, cioè segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano» (LG 1). Prima di *fare* qualsiasi azione, fosse anche quella dell'evangelizzazione, questo Popolo è chiamato a *stare* davanti a Dio per intercedere a favore di tutti. È questa la sua funzione, che si realizza in ogni Eucaristia: offrire al Padre per, con e in Cristo l'umanità tutta – «le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce degli uomini d'oggi» (GS 1) – e invocare su di essa la benedizione di Dio. Senza questo, il sacerdozio regale rimane una formula, bella da sentire ma vuota di significato e incapace di incidere sulla vita della Chiesa.

D. V.  
*dondariovitali@gmail.com*



# «A TUTTA LA CHIESA DI DIO È STATO DATO IL SACERDOZIO» Aporie e risorse di un modello (sec. II-V)

Cristina Simonelli

## INTRODUZIONE

L'espressione che dà il titolo a queste note è tratta da un'omelia in cui Origene si rivolge ai fedeli raccolti per la lettura e la spiegazione di un brano del Levitico: «A te, cioè a tutta la Chiesa di Dio, è stato dato il sacerdozio»<sup>1</sup>. I contesti patristici che esamineremo, pur diversi fra loro, hanno tuttavia una relazione singolare con l'esperienza liturgica, a volte in maniera diretta, altre volte in forma mediata: sarà tuttavia essa a formare una sorta di tramite, di *luogo* nel quale si connettono, attraverso traiettorie non sempre (per noi) lineari, *tipologia veterotestamentaria* – segnatamente levitica –, *centralità cristologica* e *vita cristiana*. La matrice sacrale che connota il tema sacerdotale ne minaccia tuttavia la limpidezza: la forma comunionale e includente del sacerdozio battesimale *deve* pertanto coesistere con la consapevolezza della tentazione separante ed escludente che, proprio in ragione della sua forma, costantemente la minaccia. Dovrà essere dunque pronta a rielaborare costantemente il modello sul quale si costruisce se vuole disporsi in modo *evangelicamente compatibile*.

Il percorso di lettura qui proposto prende in esame in primo luogo i ricorsi più evidenti del tema in contesto *liturgico* ed *esegetico*, nei quali comunque, è importante anche se scontato segnalarlo, non si deve pensare di trovare il “sacerdozio battesimale” nella forma tipica della domanda moderna e delle forme ecclesiologiche che la contraddistinguono. La comparsa del lemma in *contesto polemico*,

<sup>1</sup> ORIGENE, Om. Lev., 9,1.

come in un noto passo di Tertulliano<sup>2</sup>, e *parennetico*, come in testi tardivi quali quelli di Agostino, è importante ma non del tutto rassicurante, perché lascia già chiaramente trapelare la rivincita del modello soggiacente: rivendicare infatti la pertinenza *laicale* del sacerdozio è già segnalarne la difficoltà, in un quadro di *cursus honorum* che affligge la comunità ecclesiale come sua permanente tentazione, anche se la forza della *strada* brulicante di vita, come mostra Crisostomo, altrettanto costantemente la evangelizza. Solo con simili avvertenze, mi sembra, possono ancora risultare significative le testimonianze di un'età antica, ma già segnata da una pesante inculturazione delle forme di aggregazione e di leadership, oltre che dalla tentazione di minimizzare le esigenze del Vangelo.

## 1. LA LITURGIA: UNZIONE BATTESIMALE E OFFERTA

Come osserva lo stesso Otranto commentando i ricorsi del sacerdozio battesimale nella letteratura dei primi secoli, molti di essi, come i passi neotestamentari che li sostengono, sono legati alla ritualità battesimale<sup>3</sup>, anche se non si limitano ad essa, estendendosi anche alla preghiera, in termini più generali, e alla celebrazione eucaristica, in maniera specifica. Lo scritto di Tertulliano sul battesimo, pur non essendo un commento puntuale alla liturgia, parte dallo svolgimento del rito per sviluppare i temi prescelti e può così offrire un passaggio paradigmatico, nel quale la *crismazione* è posta in relazione alla tradizione ebraica, riletta in prospettiva cristologica. Dopo aver infatti descritto, in un passaggio cruciale, l'*obsignata fides* del lavacro, così prosegue:

«Poi, usciti dal bagno battesimale, siamo unti con olio benedetto, secondo l'antica pratica con cui si solevano ungere con olio versato da un corno quelli che dovevano essere sacerdoti: così Aronne fu unto da Mosè. Ne deriva che siamo detti “cristiani” da “crisma”, che signi-

---

<sup>2</sup> È di Tertulliano, infatti, la domanda retorica «forse che non siamo sacerdoti anche noi laici?»: TERTULLIANO, *Esortazione alla castità*, 7,4. Giorgio Otranto, che ha pubblicato negli anni 1970/71 due ampi contributi sul “sacerdozio battesimale”, dà come titolo al secondo di essi proprio l'espressione di Tertulliano: cf. G. OTRANTO, *Il sacerdozio comune dei fedeli nei riflessi della 1 Petr. 2,9 (I e II secolo)*, in *VtChr* 1/1970, 225-246; ID., *Nonne et laicis sacerdotes sumus? (Exh. Cast 7,3)*, in *VtChr* 1/1971, 27-47.

<sup>3</sup> OTRANTO, *Il sacerdozio comune dei fedeli...*, 231-232. Sul tema anche V. GROSSI, *Linee di ecclesiologia patristica. Il formarsi della coscienza di chiesa nei primi sette secoli*, Borla, Roma 2014, 42-51.



fica unzione, da cui ottiene il nome anche il Signore: la sua funzione spirituale, perché fu unto con lo Spirito da Dio Padre. Come si narra negli Atti: “infatti in questa città si sono raccolti contro il Tuo santo Figlio, che tu hai unto”. Così anche in noi l’unzione *carnaliter currit sed spiritualiter proficit*»<sup>4</sup>.

Questo contesto è dunque il primo e il più evidente. Nel testo appena riportato l’unzione è indicata come *sacerdotale*, a imitazione di quella ricevuta da Aronne. È l’unzione di *Cristo* stesso e solo in modo derivato diventa quella dei battezzati, a propria volta *cristi/unti*. Anche se qui viene citato solo Aronne e la sua dignità sacerdotale, l’unzione dei cristiani è comunque più radicale e più ampia, come può esemplificare la ripresa del tema e la sua esplicitazione, due secoli più tardi, nel Crisostomo:

«Qual è il significato di queste parole: “Che ci ha unto e contrassegnato con un sigillo” (2Cor 1,22)? Significa che Dio ci ha elargito il suo Spirito e questo Spirito ha prodotto l’uno e l’altro, facendo così di noi sacerdoti, profeti e re: perché a noi vengono conferite non una sola di queste dignità, ma tutte e tre insieme, a un grado superiore [...]. Pure te il battesimo fa re, sacerdote e profeta»<sup>5</sup>.

Dunque l’unzione, cristologicamente e pneumatologicamente interpretata, è anche regale e profetica, non unicamente sacerdotale, anche se stiamo ora seguendo soprattutto quest’ultima connotazione: per questo motivo estendiamo la ricognizione ad altri aspetti, fra i quali il legame fra il sacerdozio e il sacrificio. Tale forma culturale è potente e, in certo senso, fagocitante, a costante rischio di riassorbi-

---

<sup>4</sup> «Exinde egressi de lavacro perungimur benedicta unctione de pristina disciplina qua *ungui oleo de cornu in sacerdotium solebant*, ex quo *Aaron* a *Moyse* unctus est. Unde *christus* dicitur [*christi dicuntur: Trecensis*] a *chrismate* quod est unctio, quae <et> domino nomen accommodavit, facta spiritualis quia spiritu unctus est a deo patre: sicut in Actis, *Collecti sunt enim vero in ista civitate adversus sanctum filium tuum quem unxisti*. [2] sic et in nobis *carnaliter currit unctio sed spiritualiter proficit*, quomodo et ipsius baptismi carnalis actus quod in aqua mergimur, spiritualis effectus quod delictis liberamur»: TERTULLIANO, *De baptismo*, 7: trad. di S. Matteoli, in cf. S. MATTEOLI et ALII, ed., TERTULLIANO, *Opere catechetiche*, Città Nuova, Roma 2008, 171.

<sup>5</sup> G. CRISOSTOMO, *In ep 2 ad Cor. Hom.*, 3,5.7, in PG 61,411.417: trad. di O. PASQUATO, in ID., «Sacerdozio di Cristo e sacerdozio dei fedeli in Giovanni Crisostomo», in S. FELICI, ed., *Sacerdozio battesimale e formazione teologica*, LAS, Roma 1992, 99 (intero contributo: 83-106).

mento in orizzonti problematici, nei quali l'offerta presuppone una divinità che debba essere placata e adulata. Si potrebbe essere tentati di definire questo un orizzonte pagano, ma in realtà il tratto problematico che lo connota è qualcosa di molto più costante e profondo, presente trasversalmente in forme religiose diverse. Nei testi della Scrittura ebraica la forma sacrificale è del resto sottoposta a duplice critica: in primo luogo rispetto alla inautenticità e alla ipocrisia di un culto senza giustizia, e poi nella forma ancora più radicale del superamento dell'orizzonte materiale dell'offerta, proprio in ragione dell'idea inadeguata di Dio che essa veicola. Tale *statuto antisacrificale del sacrificio* passa direttamente nei testi cristiani, anche neotestamentari e compare sia nel quadro della preghiera come offerta di un culto spirituale<sup>6</sup>, che, in un secondo (non in senso cronologico, né assiologico, ma concettuale) momento, per l'offerta *incruenta* dell'eucarestia. Rispetto al primo significato si può citare ancora un testo di Tertulliano, presente nello scritto in cui commenta la preghiera del *Padre nostro*:

«Questa è infatti la vittima spirituale che ha annullato i sacrifici precedenti. Dice Dio: “Che cosa mi importa del gran numero dei vostri sacrifici? Sono sazio degli arieti offerti in olocausto, non voglio il grasso degli agnelli, il sangue dei tori e dei capri: chi ha infatti chiesto tali cose dalle vostre mani?”. È il Vangelo a insegnarci quel che ci ha chiesto il Signore: “verrà l'ora – dice – in cui i veri adoratori adoreranno il Padre nello spirito e nella verità: Dio è infatti Spirito” e richiede dunque adoratori tali. Noi siamo i veri adoratori e i veri sacerdoti, noi che pregando con lo spirito offriamo con lo spirito in sacrificio le preghiere, vittima adatta e bene accetta a Dio, che lui stesso ha richiesto, che ha scelto per sé. Questa vittima, consacrata con tutto il cuore, nutrita di fede, adornata di verità, integra nella sua innocenza, monda per la sua castità, coronata con l'amore, dobbiamo condurla all'altare di Dio con un corteggio di opere buone, tra salmi e inni, e tutto otterrà da lui»<sup>7</sup>.

Come si può vedere l'orizzonte è quello del dono che supera e ri-semantizza l'idea del sacrificio, evidente peraltro nella terminologia tecnica che viene utilizzata, in specie *hostia* e *sacerdotes*. Lo stesso orizzonte si trova applicato alla prassi eucaristica, anche se, come è noto, nei primi secoli c'è grande reticenza a affrontare per scritto questa tematica. Così si può leggere in *Didaché* 14:

---

<sup>6</sup> Gli esempi più evidenti possono essere Rm 12,1-3; Eb 10,5-7 (che ha sullo sfondo il Sal 40); Gv 4. Si veda anche Dan 3,39-41; Sal 50.

«Riuniti nel giorno del Signore, spezzate il pane e rendete grazie quando avrete confessato i vostri peccati, perché sia puro il vostro sacrificio. Chi è in lite con il suo amico, non si unisca a voi, prima che non si siano rappacificati così che non sia profanato il vostro sacrificio (cf. Mt 5,23-24). Questa è la parola detta dal Signore: “in ogni luogo e tempo mi si offra un sacrificio puro, poiché io sono un gran re, dice il Signore, e il mio nome è mirabile tra le genti” (Mal 1,11)».

Il brano appena riportato, significativo anche per la menzione della riunione domenicale e per la terminologia tecnica con cui si riferisce alla celebrazione eucaristica (*riunirsi*, da cui “sinassi”; *spezzare il pane*, come nell’opera lucana; *rendere grazie*, con la terminologia *eucaristica* in seguito vincente) è da sottolineare rispetto al nostro tema per la citazione di Mal 1,11 e del *sacrificio puro* che può rappresentare uno degli embolismi istitutivi, secondo il lessico utilizzato da Giraud<sup>8</sup>. In questo senso compare ad esempio anche nel *Dialogo con Trifone*, nel quale, significativamente, il lemma tratto da Malachia compare accanto a un passo del Levitico (14,10)<sup>9</sup>. In questo insieme infatti, come si vedrà affrontando il contesto dell’esegesi, l’orizzonte *levitico* diventa preminente, fornendo lessico e temi non solo generali, per la vita cristiana, ma anche specifici, per la riserva *ministeriale* del tema sacerdotale, diversamente e addirittura *contro* il dettato neotestamentario.

## 2. IL CONTESTO ESEGETICO: LA RIVINCITA DEL LEVITICO

L’esempio relativo al contesto esegetico può essere desunto dai cicli omiletici di Origene, in particolare dalla sua predicazione sul Levitico. Ci si potrebbe chiedere come mai proprio il Levitico e non magari l’Esodo, visto che è a quest’ultimo che fanno riferimento sia 1Pt 2,9 che Ap 1,6 e 5,10. Si potrebbe dire molto semplicemente che è così perché le omelie origeniane su Esodo in nostro possesso<sup>10</sup> seguono un percorso particolare e non commentano il passo di Es 19,6, che, appunto, parla di “nazione santa, popolo sacerdotale”. Ci

<sup>8</sup> Cf. C. GIRAUDDO, *In unum corpus. Trattato mistagogico sull’Eucarestia*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2000, 245-266.

<sup>9</sup> Cf. GIUSTINO, *Dialogo con Trifone*, 41,1-3. Cf. anche *Dialogo*, 117.

<sup>10</sup> Si veda a questo proposito l’introduzione alla raccolta, offerta da M. Rizzi all’inizio del suo commento alla prima omelia della serie: M. RIZZI, «*Non loco sed animo, non itinere..sed fide*. La prima Omelia nel quadro dell’esegesi origeniana sull’Esodo», in M. MARITANO – E. DAL COVOLO, ed., *Omelie sull’Esodo. Lettura origeniana*, LAS, Roma 2002, 13-21 [intero contributo: 13-37].

sono tuttavia anche altre più generali ragioni, dal momento che il tema sacerdotale viene riferito al culto veterotestamentario nel suo complesso, inteso come *misticamente* denso di significati e rimandi:

«Come là [il Verbo di Dio] è ricoperto dal velo della carne, lo è qui dal velo della lettera. Di modo che si scorge la lettera come la carne, ma si percepisce nascosto al di dentro il senso spirituale come la divinità. Questo lo troviamo anche ora rileggendo il libro del Levitico, nel quale sono descritti i riti dei sacrifici, la varietà della vittima e i ministeri dei sacerdoti [...]. Ma beati gli occhi che vedono lo spirito divino nascosto all'interno dal velo della lettera; e beati sono quelli che prestano a questo ascolto le orecchie pure dell'uomo interiore»<sup>11</sup>.

Come infatti osserva Gaetano Lettieri, la lettura origeniana, radicalizzando la prospettiva platonica già di Filone, si snoda con un doppio movimento, da una parte piegando il referente immediato del culto levitico a significare il *Logos* e chi vi si fonda, dall'altra reinsarendovi per questa via la corposità storica dell'incarnazione, nonché dei sistemi di aggregazione ecclesiale che vi si riferiscono:

«La fondamentale torsione eminentemente paolina che quindi Origene impone al *Levitico* sta proprio nell'invertirne l'intenzione, nell'interpretarlo come testo sistematicamente teologico-rivelativo, cristologico e non meramente culturale: esso non descrive il codice etico-religioso di un popolo che trova la sua identità socio-antropologica nella fedeltà scrupolosa agli ordini divini, ma annuncia, enigmaticamente certo, l'agire del Dio di grazia, la *kenosi* del *Logos*, il suo farsi corpo smembrato per amore di tutti gli uomini. Non la *littera occidens*, l'osservanza del culto e delle norme di purità, ma lo *Spiritus vivificans*, la rivelazione della scandalosa "impura" logica dell'incarnazione di Cristo, fonda la possibilità di mantenersi fedeli a Dio, di offrire, quindi se stessi in olocausto al Padre»<sup>12</sup>.

I passi più significativi per quanto stiamo indagando si possono leggere nella IX Omelia che, prendendo le mosse dal rito dell'espia-

---

<sup>11</sup> ORIGENE, *Om. Lev.*, 1,1, in Città Nuova, Roma 1985, 33: anche le successive citazioni dell'omelia sono tratte da questa edizione.

<sup>12</sup> G. LETTIERI, «Il sacrificio del *Logos*», in MARITANO – DAL COVOLO, ed., *Omellie sull'Esodo. Lettura origeniana*, 16, che così prosegue: «Il *Levitico* rivela un Dio che nella storia si incarna, appare visibilmente come corpo adattandosi all'universale comprensione degli uomini, prolunga nel sistema di mediazione ecclesiastica la sua opera redentiva, organizza un sistema di segni indispensabile per convertire l'umanità alla salvezza mistica» [intero contributo: 15-47].

zione di Lv 16, presenta l'intera vita ecclesiale come culto sacerdotale:

«Questo discorso tocca tutti noi, riguarda tutti quelli di cui parla qui la Legge [...]. O forse ignori che a anche a te, cioè a tutta la Chiesa di Dio e al popolo dei credenti, è stato dato il sacerdozio? Ascolta come Pietro dica ai fedeli: “Stirpe eletta, regale, sacerdotale, nazione santa, popolo acquistato”. Hai dunque il sacerdozio, poiché sei un popolo sacerdotale e perciò devi offrire a Dio la vittima di lode: la vittima delle preghiere, la vittima della giustizia, la vittima della santità»<sup>13</sup>.

La dimensione sacerdotale, desunta dal rito giudaico commentato, si appoggia però su 1Pt 2,9 e sul suo contesto battesimale, esplicitamente richiamato (*sacro crisma*) in un passo successivo della stessa *omelia*:

«Non meravigliarti che questo santuario sia aperto ai soli sacerdoti. Giacché tutti quelli che sono stati unti con l'unguento del sacro crisma, sono divenuti sacerdoti, come anche Pietro dice a tutta la Chiesa: “Voi stirpe eletta, regale sacerdozio, nazione santa”. Siete dunque stirpe sacerdotale e perciò avete accesso al santuario»<sup>14</sup>.

Simile unzione sacerdotale abilita al culto, all'offerta del sacrificio, interpretato come sequela nell'agape e vigilanza nell'ascesi, attraverso una significativa intertestualità, che raccoglie in un nuovo testo diversi *loci* neotestamentari:

«Inoltre ognuno di noi ha in sé il suo olocausto e infiamma l'altare con il suo olocausto, affinché arda sempre. Se rinuncio a tutto quello che possiedo, prendo la mia croce e seguo Cristo, offro un olocausto all'altare di Dio; o se consegno il mio corpo a bruciare, avendo la carità e consegno la gloria del martirio, offro me stesso in olocausto all'altare di Dio. Se amo i miei fratelli, fino a dare la mia vita per i miei fratelli, se combatto fino alla morte per la giustizia, per la verità, offro un olocausto all'altare di Dio. Se faccio morire le mie membra a ogni concupiscenza della carne, se il mondo per me è crocifisso e io per il mondo, offro un olocausto all'altare di Dio e io stesso divento sacer-

---

<sup>13</sup> ORIGENE, *Om. Lev.*, 9,1.

<sup>14</sup> ORIGENE, *Om. Lev.*, 9,9. Cf. anche «Aronne e i suoi figli sono la stirpe eletta, il popolo sacerdotale, ai quali è donata da Dio questa porzione delle cose sante: e siamo tutti noi che crediamo nel Cristo»: *Ibid.*, 13,5).

dote della mia vittima. In questo modo dunque si esercita il sacerdozio e vengono offerte le vittime nel primo santuario»<sup>15</sup>.

In questa stessa direzione vanno del resto anche altri contesti esegetici e omiletici, quali quelli relativi alla costruzione di sé come *Tabernacolo interiore*, che si trovano nel ciclo a Esodo, in particolare nelle Omelie IX e XIII<sup>16</sup>. Nonostante in esse non compaia la citazione precisa dei passi più rilevanti per il sacerdozio battesimale, il passaggio costante da Tenda a Santo dei Santi, con la menzione del pontefice, dell'olocausto e dell'offerta suggerisce lo stesso orizzonte. Anche in questo caso dunque è tutto il complesso dei riti e dei servizi liturgici che rimanda a Cristo ma anche alla vita cristiana e ai suoi significati, interpretandola come culto nello spirito, ma nello stesso tempo sottoponendola al rischio di un ripiegamento sul modello sotteso. Il culto che viene preso come riferimento, pur assunto anche attraverso la critica giudaica e biblica già ricordata, resta potente: in queste omelie fondando il sacerdozio battesimale<sup>17</sup>, ma in seguito offrendo temi e regole per la levitizzazione del ministero cristiano<sup>18</sup>.

---

<sup>15</sup> ORIGENE, *Om. Lev.*, 9,9.

<sup>16</sup> Cf. C. NOCE, «Omelia IX», in MARITANO – DAL COVOLO, ed., *Omelie sull'Esodo. Lettura origeniana*, 73 e E. PRINZIVALLI, «Omelia XIII», in *Ibid.*, 97-119. Entrambe le studiose, rispettivamente a p. 70 e 111, commentano l'idea già filoniana del microcosmo, simbolizzato sia dall'essere umano che dalla tenda, su cui tornerò in conclusione di queste note.

<sup>17</sup> Non si possono peraltro citare due “medaglioni” molto particolari, per non correre rischio di vedere nei testi antichi solo le cose più consone allo sguardo contemporaneo: «maschio immacolato è colui che ignora il peccato, proprio della fragilità femminile»: ORIGENE, *Om. Lev.*, 1,2: «con donna, nella Scrittura, si intende quell'anima meno capace di proferire il Verbo»: *Ibid.*, 8, 9.

<sup>18</sup> Fra questi, presenza precoce del tema in CLEMENTE ROMANO, *Lettera ai Corinti*, 32.43, presenza insistente nei testi liturgico disciplinari, a partire da quella che si usa indicare come *Tradizione apostolica*, e poi *Didascalia Siriaca*, *Costituzioni apostoliche*: lettura sintetica e bibliografia in cf. G. LAITI, «Il presbiterato figura del ministero di presidenza, grado del sacramento dell'Ordine», in *Esperienza e teologia* 24 (2008) 47-62.

### 3. LICET LAICIS: I CONTESTI POLEMICI E PARENETICI COME SVELAMENTO DELLA FORMA ECCLESIOLOGICA

In simile quadro generale assume un significato più preciso anche la nota espressione di Tertulliano, sulla quale si è soffermato, come già ricordato, anche Giorgio Otranto negli anni Settanta del secolo scorso. L'affermazione chiave del passaggio va esattamente nella direzione che stiamo indagando, perché il Cartaginese vi rivendica la connotazione sacerdotale di tutti i fedeli, appoggiandosi precisamente a 1 Pt 2,9: «Nonne et laici sacerdotes sumus? Scriptum est: Regnum quoque nos et sacerdotes deo et patri suo fecit»<sup>19</sup>. Una più attenta lettura del passo e del suo contesto permette tuttavia di cogliere alcuni elementi delicati e, ai fini di una ricognizione storica sul tema, ancora più importanti della semplice affermazione del sacerdozio dei fedeli. È opportuno infatti ricostruire il contesto generale, polemico, dell'intero passo e anche la forma di gerarchizzazione ecclesiastica che vi compare proprio mentre sembra affermarsi il contrario. Quanto Tertulliano afferma tuttavia sulla costituzione stessa degli *ordines* all'interno dell'unica chiesa/popolo per decisione ecclesiastica, si rivela alla fine più illuminante, per la lettura contemporanea, della semplice affermazione del sacerdozio battesimale. Il contesto, dunque, è fortemente polemico: l'*Esortazione alla castità*, infatti, è rivolta a un amico rimasto vedovo – caso non frequente di destinazione maschile di simili scritti – con l'intento di dissuaderlo da un secondo matrimonio. La adesione alla *Nuova Profezia*, segnalata in *Exh. cast.*, 10,5 in cui è riportato anche un oracolo di Prisca, illumina il quadro generale e contribuisce alla datazione dello scritto in un'epoca compresa fra il 207, anno di chiara adesione *montanista*, e il 212 in cui si scatenò della repressione anticristiana di Scapula, di cui nello scritto non c'è traccia. Fra gli argomenti esibiti a sostegno della propria tesi<sup>20</sup>, Tertulliano inserisce anche la disciplina matrimoniale del clero che,

---

<sup>19</sup> TERTULLIANO, *Exh. cast.*, 7,4: il testo latino è tratto da ID., *Opere montaniste*, Città Nuova, Roma 2011. Così anche per le citazioni che seguono.

<sup>20</sup> Fra i quali non si può non segnalare l'equiparazione fra matrimonio e *stuprum* (rapporto illecito, meno forte in latino che nella traslitterazione italiana, ma non certo elogiativo) in TERTULLIANO, *Exh. cast.*, 9,4. Osservare che qui viene tradotto in latino l'*adulterio onorevole* di ATENAGORA, *Supplica* 33, come fa Schifani (nota 41, *ad locum*) coglie solo un piccolo aspetto della questione, perché qui, sia pure nel corso di una polemica infuocata, è ogni rapporto sessuale a essere indicato come illecito.

secondo l'indicazione di 1Tim 3,2-13, richiede uniche nozze e famiglie ben condotte sia per il vescovo che per i diaconi, uomini e donne. Questa esigenza viene qui estesa a tutta la comunità: essa dovrebbe essere interamente composta da persone sposate una sola volta, per evitare che i *seniores* debbano essere scelti in piccoli recinti riservati<sup>21</sup>. La questione funziona dunque in questo caso come una sorta di rimprovero se non addirittura di ricatto: tutti siamo un popolo di sacerdoti, tutti dunque dobbiamo seguire la disciplina del sacerdozio. Tale disciplina non viene ricavata tuttavia dagli argomenti sociali delle *Pastorali*, ma dal codice sacerdotale veterotestamentario, applicato ora al ministero cristiano:

«Igitur si habes ius sacerdotis in temetipso ubi necesse est, habeas oportet etiam disciplinam sacerdotis, ubi necesse sit habere ius sacerdotis. Digamus tinguis? digamus offers? Quanto magis laico digamo capitale est agere pro sacerdote, cum ipsi sacerdoti digamo facto aufertur agere sacerdotem! “Sed necessitati”, inquis, “indulgetur”. Nulla necessitas excusatur quae potest non esse. Noli denique digamus deprehendi, et non committis in necessitatem administrandi quod non licet digamo»<sup>22</sup>.

Questa forte connotazione polemica, che fa leva sulla comune appartenenza al popolo sacerdotale per imporre una specifica disciplina matrimoniale, lascia anche intravedere una divisione della comunità, distinta, come nella società romana, in *plebs* e *ordines* e dunque articolata nella forma del *cursus honorum*. Questa situazione si evince non solo dall'evocazione dei *laici*, intesi come un gruppo specifico all'interno della comunità, ma ancora di più dalla concessiva che li introduce nella seconda parte del passo, proprio nel momento in cui si afferma che si ha comunità ecclesiale, quando “tre” sono riuniti (cf. Mt 18,20), benché siano [soltanto] laici: *Ubi tres, ibi ecclesia, etiam laici*. Il testo mostra dunque tutta la sua forza non solo e non tanto in quello che afferma, ma ancora di più in quello che lascia intravedere cioè, in primo luogo, nella situazione di inculturazione delle forme ministeriali, nel quadro di una transizione di modelli ecclesiologici. Nello stesso momento, tuttavia, Tertulliano mostra anche di avere consapevolezza della storicità di questo processo, raccolta in una frase troppo spesso trascurata: la

---

<sup>21</sup> Cf. TERTULLIANO, *Exh. cast.*, 7,6. Argomento ancora più netto in *Monogamia*, 12,1-2.

<sup>22</sup> TERTULLIANO, *Exh. cast.*, 7, 4-5.



differenza fra *ordo* (il collegio dei responsabili) e *plebs* (il resto del popolo) è creata dalla autorità della Chiesa e consiste nella carica onorifica attribuita mediante un rito che aggrega al rispettivo collegio. Riporto il testo nella traduzione proposta da Giuseppe Laiti:

«La distinzione tra ordine e popolo la stabilisce l'autorità della Chiesa e l'incarico viene santificato attraverso l'assemblea dell'ordine [sembra dire che è l'assemblea radunata che richiede e qualifica l'*ordo*, il compito di presiedere, *ndr*]. Tanto che dove non c'è assemblea dell'ordine ecclesiastico, anche tu presenti l'offerta e tu battezzati e tu sei da solo sacerdote per te stesso: ma dove sono tre, anche laici, lì è la Chiesa»<sup>23</sup>.

L'aspetto notevole di questo passo non risiede infatti tanto nella affermazione che se non ci sono membri dell'*ordo* (*consensus ecclesiastici ordinis*) ogni fedele può presiedere tutti i riti – cosa interessante, anche perché evidentemente estensibile a ogni persona battezzata, anche se la nota misoginia del cartaginese<sup>24</sup> ha molti emuli – ma nella consapevolezza che è una decisione ecclesiastica a porre la distinzione all'interno dell'unico consesso dei fedeli, stabilendo un *ordo* e determinando chi ne faccia parte. A distanza di secoli anche Agostino, tramite un semplice *iam*, lascia capire che vi è stata una evoluzione lessicale e disciplinare, che non cambia la sostanza della compagine ecclesiale, ma ne muta considerevolmente le forme:

«La frase che segue: *Ma saranno sacerdoti di Dio e del Cristo e regneranno con lui mille anni*, non riguarda soltanto i vescovi e i preti, sebbene ormai nella Chiesa in senso proprio essi sono considerati sacerdoti. Come però a causa dell'unzione sacramentale consideriamo tutti

---

<sup>23</sup> «Differentiam inter ordinem et plebem constituit ecclesiae auctoritas et honor per ordinis consensus sanctificatus. Adeo ubi ecclesiastici ordinis non est consensus [...] et tinguis et offers». Le diverse e difficili traduzioni del passo in questione, spingono ad allargare lo sguardo: cf. G. BAVAUD, *Le laïc peut-il célébrer l'eucharistie? (Tertullien: De exhortatione castitatis VII,3)*, in REA 42 (1996) 213-222; P. MATTEI, «Habere ius sacerdotis. Sacerdoce et laïc au témoignage de Tertullien, De Exhortatione castitatis se De monogamia», in *RevSR* 59 (1985) 200-221. Questi studi confortano nell'idea che la differenza tra *ordo* e *plebs* non ha valore "assoluto" o tanto meno "divino", bensì carattere pastorale e disciplinare. Tiene questa lettura, pur senza riportare il passo in questione, anche cf. A. VILLANI, «La rappresentazione dei ministeri negli scritti di Tertulliano», in A. BAASIT-KALINOWSKA - A. CARFORA, ed., *Vangelo, trasmissione, verità*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2013, 183-193.

<sup>24</sup> TERTULLIANO, *De baptismo*, 17,1-4.

i fedeli unti del Signore, consideriamo sacerdoti tutti i fedeli perché sono membra dell'unico Sacerdote. Di essi dice l'apostolo Pietro: *Stirpe santa, sacerdozio regale*»<sup>25</sup>.

In questa ottica e certo al di fuori di ogni determinismo evolutivista, il permanere dell'orizzonte – un intero popolo sacerdotale – anche nel variare delle forme, può dar luogo a nuove e diverse determinazioni anche della sua composizione interna, purché sia rispettato il radicale annuncio dell'Evangelo. Questa *forma del Santo Vangelo*, per assumerne la cifra francescana, non pare proprio risiedere nei modelli delle società gerarchiche, con capi e sudditi (cf. Mc 10,42-45), ma nella rivelazione della santità di ogni vita:

«Tu che onori l'altare sul quale posi il corpo di Cristo, oltraggi poi e disprezzi nella sua indigenza chi è il Corpo stesso di Cristo. Questo altare lo puoi trovare ovunque, in ogni strada, in ogni piazza e puoi ad ogni momento offrire su di esso un vero sacrificio. Come il sacerdote, in piedi davanti a questo altare invoca lo Spirito Santo, anche tu davanti a quest'altro altare lo invochi, non con le parole, ma con gli atti [...]. C'è dunque un sacrificio di lode [...] ogni volta che vedi davanti a te un povero pensa che hai davanti un altare e lungi dal disprezzarlo, veneralo e difendilo dagli insulti degli altri»<sup>26</sup>.

Evocare tramite questo passo l'equiparazione fra l'altare e la strada come luoghi dell'unico *Corpo di Cristo* e spazi di esercizio del sacerdozio, potrebbe dare l'impressione di una *riserva laicale*, che mentre ricava un contesto solidale, possibile sempre, si dichiara appagata della separazione all'interno della comunità<sup>27</sup> e, in fondo, disinteressata alla sua forma propriamente celebrativa. Non si può negare che anche in questa omelia si trovi la famosa concessiva (*benché laici...*). Tuttavia la questione è comunque, anche nella prospet-

---

<sup>25</sup> «Sed erunt sacerdotes Dei et Christi et regnabunt cum eo mille annis; non utique de solis episcopis et presbyteris dictum est, qui proprie *iam* vocantur in Ecclesia sacerdotes; sed sicut omnes christos dicimus propter mysticum chrisma, sic omnes sacerdotes, quoniam membra sunt unius sacerdotis; de quibus apostolus Petrus: Plebs, inquit, sancta, regale sacerdotium»: AGOSTINO, *De Civitate Dei*, 20, 10.

<sup>26</sup> GIOVANNI CRISOSTOMO, *In ep. 2 ad Cor hom*, 20, 3 (PG 61, 539.540) Traduzione di PASQUATO, in ID., «Sacerdozio di Cristo e sacerdozio dei fedeli in Giovanni Crisostomo», 106.

<sup>27</sup> Questione affrontata in maniera significativa da cf. M. VERGOTTINI, *Il cristiano testimone. Congedo dalla teologia del laicato*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2017.

tiva appena evocata, più complessa e soprattutto non è detto che si lasci alle spalle il *medium* rappresentato dall'esperienza rituale che, come brevemente si potrà dire a conclusione di queste note viene, in certo senso, *bevuto* sino in fondo senza essere *svuotato*.

#### 4. SEPARARE O CONNETTERE? FATTI VOCE E CORPO DI OGNI CREATURA

Sarebbe infatti, mi sembra, non solo inappropriato per lo sguardo contemporaneo, ma anche inadeguato rispetto all'orizzonte che l'ha generato, leggere l'ultimo testo citato come un superamento dell'esperienza liturgica. Certo non si può negare che molti dei limiti che abbiamo osservato nel III secolo, epoca cruciale per tanti aspetti, fra i quali la clericalizzazione delle forme ministeriali e dunque della comunità tutta, abbiano anche segnato pesantemente le forme celebrative<sup>28</sup>. L'equiparazione fra altare e strada in quanto luoghi epifanici del Corpo di Cristo, sulla scorta evidentemente di Mt 25,31-46, offre tuttavia anche un'altra prospettiva, che ferma il fotogramma, attraversandone l'immagine senza superarla: se letta così, l'esperienza liturgica non è abbandonata, ma accolta come soglia e cifra, come *luogo* sintetico della vita, in tutte le sue dimensioni<sup>29</sup>, cosmiche e antropologiche non meno che evangeliche. Diversamente la sua forma rubricistica abbandonata a sé stessa diventerebbe vezzo *pelagiano*, una sorta di "bene rifugio" che alla fine non difende nessuno, tanto meno i suoi esecutori. Anche reciprocamente, tuttavia, la semplice fuga da questo *luogo* sarebbe perdita netta, perché in esso "ne va di noi", del nostro modo di esperire ed esprimere ciò che siamo.

Una espressione *eucaristica*, proveniente da alcune famiglie di prefazi, può ben offrire una cifra sintetica per questo: «*fatti voce di ogni creatura*». Si può accogliere a questo proposito un suggerimento tratto dalla già citata lettura alessandrina del *Tabernacolo*, tenda/tempio interiore svelato come *microcomo*, tessuto di ogni cosa e di ogni vita<sup>30</sup>. La stessa cosa non si può forse dire anche del rito, legame con il cosmo, con la strada, con le vite? Nella gestazione di tutta

---

<sup>28</sup> Molto interessante in merito cf. A. GRILLO - D. HORAK, *Le istituzioni ecclesiali alla prova del genere. Liturgia, sacramenti e diritto*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2019.

<sup>29</sup> Non certo a caso Gilles Routhier individua nella liturgia uno dei luoghi sensibili per verificare la ricezione del concilio: cf. G. ROUTHIER, *La chiesa dopo il concilio*, Qiqiaon, Magnano (BI) 2007, 29-3.

<sup>30</sup> Cf. sopra, nota 14.

la creazione (cf. Rm 8,18-26), lo Spirito che permea e supera ogni parola, sussume il grido di ogni vita, di ogni realtà, di ogni frammento, affinché niente vada perduto. Mi permetto infine di alludere in questo stesso senso alla dimensione monastica, assunta nella sua radicalità battesimale e dunque disponibile per tutti/e, tramite una famosa frase di Evagrio: «monaco è chi è separato da tutto e a tutto/tutti congiunto» (*La preghiera*, 24). Felice la ripresa del tema, con altro linguaggio ovviamente, in Giorgio Bonaccorso:

«Il monachesimo è guardare a Dio dalla parte del mondo [...] il monaco non è colui che guarda il mondo dalla parte di Dio, ma è colui che guarda a Dio accettando di essere umilmente mondano, carne. La preghiera è fondamentalmente questo: essa non è un'idea sul mondo a partire da Dio, ma è l'umile accettazione dell' "essere mondo" e da questa umile accettazione guardare a Dio»<sup>31</sup>.

Tutto questo invita a convertire l'immaginario della separazione, tipico di alcune forme del sacro, verso quello della comunione: *attraversamento senza fuga, santità senza recinti*. Meno di così non serve, per nessun battezzato, sia o meno costituito anche nel ministero ordinato, sia o meno determinato da una professione monastica. Cuore pulsante dunque del sacerdozio battesimale, senza fughe, senza classifiche, senza sconti.

C. S.

*cristinasimonelli@teologiaverona.it*

---

<sup>31</sup> G. BONACCORSO, «Le sfide della modernità e della post-modernità», in *Monaci per vivere. La vita monastica nel tempo postmoderno*, Il segno dei Gabrielli, S. Pietro in Cariano (VR) 2007, 27-32.

## **DIACONISSA FUISSE MATRIS ECCLESIAE. «DONNE-DIACONI» NELLE FONTI GIURIDICHE E TEOLOGICHE MEDIEVALI (SEC. VII-XII)**

Claudio Ubaldo Cortoni

### **INTRODUZIONE**

Sulla presenza nella chiesa latina di “donne-diaconi” lo storico del diritto Jean Gaudemet osserva che fu un fenomeno limitato, e dalla metà del sec. III a Roma vennero private di ogni funzione propria<sup>1</sup>. Qualsiasi tipo di considerazione sul diaconato conferito alle donne, nell’Occidente latino, deve così tenere conto di tre fatto-

---

<sup>1</sup> «La stessa collezione [*Didascalia*] parla anche delle diaconesse (III, 12-13). L’istituzione si diffonde soltanto nel IV secolo; queste “donne-diaconi” svolgono il loro ufficio nei confronti delle donne, assolvendo a quelle funzioni che ragioni di decenza o di prudenza non permetterebbero fossero affidate a “uomini-diaconi” (assistenza domicilio, cerimonie battesimali ecc.) [...]. La legislazione imperiale s’interessa delle diaconesse. Mentre il concilio di Calcedonia accetta le diaconesse a partire dai 40 anni, Teodosio I pretendeva nel 390 che esse avessero 60 anni (CTh 16,2,27). Chiedeva inoltre che la postulante fosse vedova e avesse dei figli. Le diaconesse fanno parte della gerarchia clericale all’interno della quale si collocano dopo i diaconi. Il loro inserimento avviene dopo un esame che ha messo in luce i loro meriti; il rito consiste in un’imposizione della mani, accompagnata da una invocazione. L’essere diaconessa vieta loro un ulteriore matrimonio. I compiti loro affidati rientrano nel campo dell’apostolato e della carità, indirizzati principalmente verso le donne. L’istituzione trovò poca eco in Occidente. A Roma, sin dalla metà del III secolo, le diaconesse non hanno più funzioni proprie. Nel V secolo, il concilio di Orange (c. 26) vieta la loro ordinazione»: J. GAUDEMET, *Storia del diritto canonico. Ecclesia et Civitas*, Cinisello Balsamo (MI) 1998, 80-81. Jean Gaudemet ha curato l’edizione dei *Conciles gaulois du IV<sup>e</sup> siècle* (1977) e de *Les canons des conciles mérovingiens (VI<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> siècles)* (1989).

ri: primo fra tutti la distinzione tra la Chiesa di Roma e le Chiese bretoni armoricane – che ammettevano una forma di diaconia della donna come *conhospitae* –, prima del concilio regionale di Tours del 567; il processo di romanizzazione della Chiesa nelle Gallie e nelle zone sopra il Tamigi evangelizzate dai monaci Irlandesi (V-VIII sec.)<sup>2</sup>; terzo l'impossibilità di sovrapporre la teologia del diaconato, quale oggi abbiamo<sup>3</sup>, al progressivo sviluppo che ha interessato la teologia del ministero ordinato nel Medioevo<sup>4</sup>.

## 1. DAL GLOSSARIO ALLA REALTÀ STORICA

Cercando rapidamente il lemma *diaconissa* o *diacona* nel *Glossarium mediae et infimae latinitatis* di Du Cange, nelle sue numerose riedizioni e revisioni, si osserva come il significato possa oscillare da «moglie del diacono, come presbitera, moglie del presbitero», a quello di *abbatissa*<sup>5</sup>. Pur sembrando una limitazione rispetto ad

---

<sup>5</sup> «DIACONISSA, Uxor Diaconi, ut Presbytera, uxor Presbyteri, in concilio Turon. II. can. 19. Vide Diacona, Diaconissæ et Diaconæ, Mulieres, vitæ integritate et religione ac pietate insignes, quæ in sacris Ecclesiæ ministeriis ea obibant munia, quæ Diaconi ipsi salvo pudore, vel etiam absque offensionis nota peragere non poterant, in officiis præsertim, quæ mulieres spectabant, verbi gratia, si ad lavacra, id est baptismum procederent, si in iis nudari, si docendæ, et divino verbo instruendæ essent mulieres. De iis copiose satis egimus in Notis ad Alexiadem pag. 416. et seqq. et ut certum in Ecclesia ordinem olim confecerint. Has intelligit Sedulius in Præfat. ad Carmen Paschale: Quis non optet et ambiat eximio Syncretices sacræ Virginis ac Dei ministræ placere iudicio? De eorum ministerio sic Atto Vercellensis Episcopus Epist. 8: Sicut enim Presbyteræ dicebantur, prædicandi, jubendi, vel edocendi; ita sane Diaconæ ministrandi, vel baptizandi officium sumpserant quod nunc jam minime expedit. Nam in tanta parvitate ob parentum religionem infantulæ baptizantur, ut nulla eis verecundia, nullus baptizantibus voluptatis possit stimulus impedire. Unde jam statutum est, ut mulier baptizandi usum assumere non præsumat. Bulla Benedicti IX PP. ann. 1033 apud Ughellum tom. 1. pag. 121: Sanctimoniales seu Diaconissæ omnes immunes sunt a laicali servitio, etc. Diaconissarum Ecclesiæ CP. meminit Palladius in Vita Chrysostomi pag. 28. et 90. Edit. Emerici Bigotii. His addo, Acephalos hæreticos dixisse, Paulum Apostolum in Epistolis suis præcipisse feminas Diaconas fieri debere, quia eas commemorat post Diaconos, apud Florentium Wigorn. Vide Hierolexicon Macri. et Glossar. med. Græcit, col. 297, et Append. 57. Diaconissa, Abbatissa. Ita vocem hanc notione ista usurpat Abailardus Serm. in Natal. S. Stephani, et pag. 145: Diaconissa, quam nunc Abbatissam nominant. Quomodo etiam Græci aliquot Scriptores διακόνους Præfectas Monasteriorum appellarunt. Vita S. Nili junioris pag. 135: Μία διάκονος ἡγουμένη μοναστηρίου. Adde Vitam S. Eupraxiæ

alcune tradizioni osservate in Chiese particolari dell'Oriente cristiano, questi due significati assunti da *diaconissa*, lungo un arco cronologico compreso tra il VI e il XII sec., rappresentano il risultato di un lungo processo che vede limitare le funzioni proprie della *diaconia* tanto della donna quanto quelle dell'uomo all'interno della Chiesa latina<sup>6</sup>. Tale processo è imputabile alla ricerca di una precisa *uniformitas* disciplinare e liturgica, iniziata con i sinodi merovingi,

---

virg. n. 7. et 10. Synaxaria in S. Susanna 15. Decemb. Nomocanonem editum a Joan. Bapt. Cotelierio cap. 267. et Glossarium mediæ Græcitat̄ in Διακόνισσα. Vide locum Atton. Vercellens. in Diacona. P. Carpentier, 1766. ◊ Glossæ vett.: Diaconissæ, mulieres vestimenta sacerdotalia parantes. Consule Disquisitionem de Diaconissis, quam Joan. Pinius edidit ad caput tom. 1. mens. Sept. Act. SS.»; «Diaconissa» (par C. du Cange, 1678), dans du Cange, et al., Glossarium mediæ et infimæ latinitatis, éd. augm., Niort: L. Favre, 1883-1887, t. 3, col. 096c. <http://ducange.enc.sorbonne.fr/DIACONISSA>; «DIACONA, Diaconissa, Uxor Diaconi, seu cujus maritus in Diaconum promotus erat. Ex quo enim ad hunc dignitatis Ecclesiasticæ gradum ille pervenerat, abstinebat uxore, quæ honoris causa Diaconissa et Diacona appellabatur, quemadmodum Presbyteri, Presbyteræ, ut est in Concilio Turon. ann. 567. can. 14. et 20. Illa vero, si maritum mori contingeret, a secundis nuptiis abstinere tenebatur sub pœna excommunicationis, quemadmodum Presbyteræ, uti cavetur in conc. Rom. sub Greg. II. PP. cap. 2. 15. et conc. Rom. sub Zacharia PP. cap. 5. Adde Capitula Caroli M. Add. 3. cap. 47. Atto Vercellensis Episc. Ep. 8: Sunt etiam qui eas priscis temporibus Diaconas asseruere appellatas, quas nunc Abbatissas nominavimus, quod nobis minime congruere videtur. Abbas namque Pater dicitur, etc. Infra: Quapropter si hujus officii nomen nunc etiam quoquo modo perduraret, in his, quæ per mulieres adhuc dispensari videntur, illas Diaconas putaremus, quæ ætate senili devictæ, religiosam vitam cum castitate servantes, oblationes Sacerdotibus offerendas fideliter præparant, ad Ecclesiarum limina excubant, pavimenta detergant. Possumus quoque Presbyteras vel Diaconas illas existimare, quæ Presbyteris vel Diaconis ante ordinationem conjugio copulatæ sunt, quas postea caste regere debent, etc. Vide Diaconissa»; «Diacona» (par C. du Cange, 1678), dans du Cange, et al., Glossarium mediæ et infimæ latinitatis, éd. augm., Niort, L. Favre, 1883-1887, t. 3, col. 095b; <http://ducange.enc.sorbonne.fr/DIACONISSA>; <http://ducange.enc.sorbonne.fr/DIACONA> (ultima consultazione 07/02/2020).

<sup>6</sup> Al concilio locale di Roma del 595 presieduto dal Gregorio Magno viene mutata la consuetudine della liturgia romana di affidare ai diaconi particolarmente dotati nel canto la lettura cantillata di alcune parti della celebrazione eucaristica, a causa dell'abuso di consacrare diaconi solo quelli che avevano una bella voce, senza averne verificato la condotta morale. Al concilio venne deciso che ai diaconi fosse affidato solo il canto del vangelo durante la messa, mentre le altre parti cantate venissero affidate ai suddiaconi, oppure, quando le circostanze lo richiedevano, a chierici non ordinati. Cf. *Gregorii I Registri*, I, V, MGH *Epistolarum*, I, Berlino 1891, 362-366.

proseguita con la riforma carolingia<sup>7</sup>, e consolidata attraverso le riforme gregoriane dall'XI al XIII sec., il cui interesse primario era quello di riformare la vita del clero e allo stesso tempo di fissarne compiti e competenze all'interno della Chiesa stessa. Interessante è notare come nell'edizione del 1622 della *Historia delle vite de' Sommi Pontefici* del Platina venga introdotto come argomento alla voce *Giovanni femina* (la papessa Giovanna) una serie di annotazioni per dimostrare l'infondatezza di tale leggenda tra le quali il fatto che si trattasse di una concubina di Giovanni XII (*sedit* 955-964)<sup>8</sup>, per questo erroneamente chiamata papessa<sup>9</sup>.

## 2. L'EREDITÀ DEI CONCILI MEROVINGI NELLA CANONISTICA MEDIEVALE

La prima questione è l'assorbimento del diaconato in un ordine di vedove decretato al concilio di Epaon del 517 e di Orléans II del 533. Al concilio di Epaon, oggi Saint-Romain-d'Albon, al can. 21 è fatto esplicito divieto di ordinare quelle vedove che vengono chia-

---

<sup>7</sup> Cf. il saggio di S.F. WEMPLE, *Women in Frankish Society: Marriage and the Cloister, 500 to 900*, University of Pennsylvania Press, Pennsylvania 1981.

<sup>8</sup> Per il controverso pontificato di Giovanni XII, cf. R. PAULER, «Giovanni XII», in *Enciclopedia dei Papi* (2000), in [http://www.treccani.it/enciclopedia/giovanni-xii\\_%28Enciclopedia-dei-Papi%29/](http://www.treccani.it/enciclopedia/giovanni-xii_%28Enciclopedia-dei-Papi%29/) (ultima consultazione 29-01-2020); ID., «Giovanni XII», in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 55 (2001) [http://www.treccani.it/enciclopedia/papa-giovanni-xiii\\_%28Dizionario-Biografico%29/](http://www.treccani.it/enciclopedia/papa-giovanni-xiii_%28Dizionario-Biografico%29/) (ultima consultazione 29/01/2020).

<sup>9</sup> «Ma perché tutte le bugie notabili hanno da qualche verità principio, io crederei, che questa favola di Giovanni femina nascesse dalla sporca vita di Giovanni Duodecimo, il qual essendo per la potentia d'Alberigo suo padre stato fatto in Roma ancor ragazzetto Pontefice, hebbe al quante concubine, come Lutprando da Pavia nel sesto, et settimo capo del sesto libro scrive; e le principali concubine erano Giovanna, Rainera, e Stefania. Hora da questo papa Giovanna sua concubina, a cui cenni si sorte all' hora il Papato, e la favola di Papa Giovanni, e di Giovanni femina nacque. La qual prendendo forza di tempo in tempo, ne a poco a poco, per opera di qualche scrittore ignorante, in reputazione di historia venuta»: BARTOLOMEO SACCHI (detto il Platina), *Historia delle vite de' sommi pontefici dal Saluator nostro sino a Gregorio 15. Scritta già da Battista Platina cremonese, dal p.f. Onofrio Panuino..., da Antonio Cicarelli da Foligno: e da d. Giovanni Stringa..., et hora ampliata dal m.r.p.f. Abramo Bzouio... Illustrata con le annotationi del Panuino... e con la Cronologia ecclesiastica dell'istesso... Et in questa vltima impressione con diligenza ricorretta, e da molti errori espurgata*, Appresso i Giunti, Venezia 1622, 28.



mate diaconesse<sup>10</sup>, mentre al concilio locale di Orléans II al can. 17 non si parla più di vedove ma di donne [*feminae*], alle quali è negata la comunione nel caso in cui, ricevuta la benedizione diaconale, fossero ritornate alla vita coniugale, sino a proibirne al can. 18 la benedizione diaconale a causa della fragilità della condizione femminile, appoggiandosi sull'autorità di Ambrogio di Milano. Questi due concili sono preceduti dal divieto, fatto al can. 13 di Orléans I del 511, di contrarre un secondo matrimonio con un ecclesiastico per le vedove di un presbitero o di un diacono, e al can. 29 il divieto per i chierici di frequentare donne, dovuto in gran parte al tentativo di imporre il celibato al clero. Se consideriamo attentamente le fonti usate da Du Cange ci accorgiamo che il significato di diaconessa come moglie del diacono, compare al concilio di Tours del 567, i cui canoni vengono sottoscritti per ultimo da Mansueto vescovo dei Britanni, ovvero dei Bretoni d'Armorica<sup>11</sup>, rappresentante di una tradizione ecclesiale che conosceva una diaconia della donna, attraverso le *conhospitae*<sup>12</sup>, a lungo combattuta dalla Chiesa merovingia. Nonostante la reiterata proibizione ad ordinare diaconesse per la maggior parte dei concili merovingi, la questione venne ripresa anche nella Chiesa carolingia che al concilio di Worms dell'867, conferma la validità del can. 15 di Calcedonia che riconosceva ad una donna, che avesse raggiunto l'età di quarant'anni, di accedere al diaconato, prevedendo come appropriato al loro nuovo stato nella Chiesa il divieto di contrarre matrimonio.

Al sinodo di Roma del 721 venne ribadito il divieto di sposare le diaconesse (can. 2)<sup>13</sup>, le religiose (can. 3) e le madrine (can. 4). Ai canoni 14,15 e 16 venne affrontato il caso di Adriano, figlio di Esilarato<sup>14</sup>, che aveva sposato la diaconessa Epifania<sup>15</sup>, dandosi poi alla fuga.

<sup>10</sup> Cf. *Les canones des conciles mérovingiens (VI<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> siècles)*, I, J. GAUDEMET - B. BASDEVANT, ed., (SC 353), Cerf, Paris 1989, 110-111.

<sup>11</sup> Cf. R.W. MATHISEN, «Barbarian Bishops and the Churches», in *Barbaricis Gentibus During Late Antiquity*, in *Speculum* 72 (luglio 1997) 667.

<sup>12</sup> Ruolo e funzioni delle *conhospitae* sono stati largamente studiati da cf. G. OTRANTO, *Italia meridionale e Puglia paleocristiane: saggi storici*, EDIPUGLIA, Bari 1991, 114; M.M. SCHAEFER, *Women in Pastoral Office: The Story of Santa Prassede, Rome*, Oxford University Press, New York 2013, 147.

<sup>13</sup> «Si quis diaconam o coniugium duxerit, Anathema sit»: MANSI, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, XII, col. 263.

<sup>14</sup> «Hadrianus filius Exhilarati, qui post praestitum sacramentum in apostolica confessione Epiphaniam diaconam illicito ausu in uxorem habet, anathema sit»: MANSI, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, XII, col. 264.

<sup>15</sup> «Epiphania diacona, quae post praestitum sacramentum in apostolica confes-

Nella *Collectio canonum in V libris* del sec. XI viene ripreso il discorso della diaconessa accogliendo come *exempla* i canoni del sinodo di Laodicea del 363 ca. e del *Codex Iustinianus*<sup>16</sup>, il punto in questione rimane l'età canonica per far accedere una donna al diaconato, tra i quaranta e cinquanta anni, e il fatto che non sia già stata sposata una seconda volta o che contragga matrimonio dopo l'ordinazione<sup>17</sup>.

Nel sec. XII ritorna sulla questione il *Decretum Gratiani*, nel quale, dopo la precisazione sull'età canonica per accedere ai vari ministeri, il presbiterato, il diaconato, il suddiaconato e il lettorato, viene ribadita la norma che non venga consacrata tra le diaconesse della sacrosanta Chiesa, una donna che non abbia raggiunto i quaranta anni, e che non abbia contratto secondo matrimonio<sup>18</sup>. Il testo

---

sione cum Hadriano Exhilarati filio fuga lapsa est, anathema sit»: MANSI, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, XII, col. 264.

<sup>16</sup> Cf. *Collectio canonum in V libris* (lib. 2,198,1): «*De ordinatione Diaconissae. Ex concilio Laodicensi. Diaconissa ante XL annum aetatis merito non ordinetur. Et si post ordinationem maritum acceperit, anathema sit. De Diaconissis. Iustinianus rex. Diaconissas autem creari constitutio praecepit L annorum aetatem agentes ita tamen ut uirgines sint uel si unum tantummodo maritum habuerint. Sin autem mulier propter aliquam necessitatem minor L annis diaconissa facta fuerit non liceat ei alibi degere quam in assisterio sanctimonialium mulierum ubi neque mares conuersantur uiuere liceat ei quomodo uelit. Nulla autem facultas diaconissis attributa est habere quosdam se cum, nisi fratres, siue cognatos uel quos dicere solent agapetos id est dilectos. Nam diaconissae super se habitare debent et nullum alium admittere se cum nisi reuera fratrem*»: CChCM 6 (M. Fornasari, 1970).

<sup>17</sup> *Collectio canonum in V libris* (lib. 2,66,3): «*Si osculatus est episcopus per desiderium mulierem id est aut sanctimonialem uel uxorem alterius siue sororem seu cognatam commatrem uel matrem de sacro fonte uel filiam spiritualem, diaconam siue presbyteram uel qualemcumque quae statuta seniorum laica coniunctione tenetur detestabilis si praeter coinquinationem LXX dies poeniteat episcopus, presbyter L, diaconus et monachus XL, subdiaconus XX, clericus uel laicus X*»: CChCM 6 (M. Fornasari, 1970).

<sup>18</sup> *Decretum magistri Gratiani [Concordia discordantium canonum]* (p. 1, d. 78, c. 2): «*Nemo presbiter consecratur, qui minor triginta annis sit; nemo diaconus uel subdiaconus fiat, qui minor uiginti quinque annis sit; nemo lectoribus connumeretur, qui minor decem et octo annis fuerit; nemo inter diaconissas consecratur sacrosanctae ecclesiae, que minor sit quadraginta annis, uel ad secundum matrimonium peruenerit*»: ed. E. Friedberg, 1879 (= *Corpus iuris canonici*, pars prior), 275; *Decretum magistri Gratiani [Concordia discordantium canonum]* (p. 2, c. 27, q. 1, c.23): «*C. XXIII. Diaconissa, que post ordinationem nubit, anathema sit. Item ex eodem. [c. 15]. Diaconissam non debere ante annos quadraginta ordinari statuimus, et hoc cum diligenti probatione. Si uero susceperit ordinationem, et quantocumque tempore obseruauerit ministerium, et postea se nuptiis tradiderit,*

suggerisce una completa sovrapposizione delle *diaconissae* all'ordine delle vedove, soprattutto per quanto riguarda l'età e il divieto di contrarre matrimonio dopo la consacrazione, sulle funzioni non viene specificato nulla.

### 3. «DIACONISSA FUISSE MATRIS ECCLESIAE»: L'ESEGESI DI RM 16,1 NELLA LETTERA VII DI ABELARDO

Nel *Rescriptum ad ipsam de auctoritate vel dignitate ordinis sanctimonialium*<sup>19</sup> composto tra il 1132 e il 1135 da Abelardo in risposta ad alcuni dubbi di Eloisa<sup>20</sup>, che domandava per se e per le

---

iniuriam faciens gratiae Dei, hec anathema sit cum eo, qui in illius nuptiis conuenit. C. XXIV. Inter bigamas reputantur qui uirginitatem pollicitam preuaricantur. Item ex Sinodo Anchiritana. [c. 18]. Quotquot uirginitatem pollicitam preuaricatae sunt professione contempta, inter digamos, id est qui ad secundas nuptias transierunt, haberi debent. C. XXV. Virginibus Deo dedicatis nec in fine danda est communio, si libidini seruierint. Item ex concilio Elibertano. [c. 13]. Virgines, que Deo se dedicauerunt, si perdidierint pactum uirginitatis, atque eidem libidini seruierint, non intelligentes quid amiserint, placuit nec in fine dandam eis esse communionem»: ed. E. Friedberg, 1879, 1055, 23.

<sup>19</sup> Lo scambio epistolare tra Abelardo ed Eloisa è stato oggetto di numerosi studi: J.T. MUCKLE, «The Personal Letters between Abelard and Heloise», in *Mediaeval Studies* 15 (1953) 47-94; ID. «The Letter of Heloise on Religious Life and Abelard's First Reply», in *Mediaeval Studies* 17 (1955) 240-281; M.M. MCLAUGHLIN, «Abelard's Rule for Religious Women», in *Mediaeval Studies* 18 (1956) 241-292; ID., «Peter Abelard and the Dignity of Women: Twelfth-Century "Feminism" in Theory and Practice», in *Pierre Abélard, Pierre le Vénérable: les courants philosophiques, littéraires et artistiques en Occident au milieu du XIIe siècle, Actes et mémoires du colloque international, Abbaye de Cluny, 2 au 9 juillet 1972*, Paris 1975, 287-334; A. BLAMIRE, *The Case for Women in Medieval Culture*, Clarendon Press, Oxford 1997, 199-230; K. WILSON - G. MCLEOD, «Textual Strategies in the Abelard/Heloise Correspondence», in B. WHEELER, ed., *Listening To Heloise: The Voice of a Twelfth-Century Woman*, New York 2000, 121-142.

<sup>20</sup> Nella lettera VI Eloisa espone due quesiti, o *Problemata*, all'attenzione di Abelardo, il primo legato alla regola di san Benedetto, professata indistintamente tanto nei monasteri maschili quanto in quelli femminili, e sul ruolo specifico delle monache, un secondo problema che si traduce nella richiesta di una regola propria per il loro monastero: «Omnes itaque nos Christi ancillae, et in Christo filiae tuae, duo nunc a tua paternitate supplices postulamus, quae nobis admodum necessaria providemus. Quorum quidem alterum est, ut nos instruere velis unde sancimonialium ordo coeperit, et quae nostrae sit professionis auctoritates. Alterum vero est, ut aliquam nobis regulam institutas, et scriptam dirigas, quae

sue figlie un chiarimento sull'origine della propria professione religiosa<sup>21</sup>, compare il termine *diaconissa*, secondo l'uso corrente nella chiesa del XII sec.<sup>22</sup>, già preso in esame, e in relazione alla tradizione esegetica tardoantica e altomedievale di Rm 16,1<sup>23</sup>. Nel *Rescriptum* Abelardo riporta per sommi capi la lettera di Gregorio Magno<sup>24</sup> al

---

feminarum sit propria, et ex integro nostrae conversionis statum habitumque describat: quod nondum a Patribus sanctis actum esse conspeximus»: ABELARDO ed ELOISA, I. PAGANI, ed., Torino 32015, 334. Abelardo risponderà con la lettera VII e VIII. Sull'autenticità dell'epistolario sono stati sollevati alcuni dubbi, per lo *status quaestionis* cf. S. VANNI ROVIGHI, «Un dibattito sull'autenticità dell'epistolario di Abelardo ed Eloisa», in *Aevum* 3/4 (maggio-agosto 1976) 357-359; P. DRONKE, «Heloise's Problemata and Letters: Some Questions of Form and Content», in R. Thomas, J. Jolivet, D.E. Luscombe, L.M. de Rijk, (ed.), *Petrus Abaelardus (1079-1142). Person, Werke und Wirkung*, (Trier theologische Studien 38), Trier 1980, 53-73; M. Cipollone, «In margine ai Problemata Heloissae», in *Aevum* 2 (maggio-agosto 1990), 227-244; Una nuova edizione critica dell'epistolario di Abelardo e Eloisa è stata portata a termine da Davide Luscombe nel 2013: *The Letter Collection of Abelard and Heloise*, edited by D. Luscombe (ed.), B. Radice, D. Luscombe (trs.), Oxford University Press, Oxford 2013, 792 pp.

<sup>21</sup> «Caritati tuae, carissima soror, de origine tuae professionis tam tibi quam spiritualibus filialibus tuis sciscitanti, unde scilicet monialium coeperit religio paucis, si potero, succincteque rescribam»; Abelardo ed Eloisa, I. Pagani (ed.), Torino 32015, 380.

<sup>22</sup> Il fatto che vi fossero delle *diaconissae* nei monasteri non doveva costituire alcun problema per Abelardo e in genere per la chiesa del suo tempo, dato che la consacrazione a Cristo prevedeva già la castità e un'età precisa per accedere alla professione. Quest'ultima prevedeva per il mondo femminile due riti: quello della consacrazione delle vergini, con i simboli del velo e dell'anello, e quell'altro della benedizione delle diaconesse, con la consegna della stola e del manipolo. Si ha una fusione dei due riti nell'antica tradizione del monastero di Prébayon, fondato nel 611, passato nel 1145, appena tra anni dopo la morte di Abelardo, alla regola dei certosini divenendone il primo nucleo delle monache certosine. In questa nuova tradizione alla monaca professa si aggiunge la monaca consacrata, che indossa stola e manipolo nel giorno della sua consacrazione, nel giubileo e nell'ora della sua morte. Le insegne che indossa le conferivano il privilegio di leggere l'epistola durante la messa e di cantare il Vangelo in assenza del sacerdote durante l'ufficio notturno.

<sup>23</sup> «Commendo autem vobis Phoebem sororem nostram, quae est ministra ecclesiae, quae est Cenchreis».

<sup>24</sup> Gregorio Magno ritorna sulla *diaconissa* nell'epistola indirizzata a Giovanni del 603 nella quale viene ribadito il diritto del vescovo, sancito nelle *Novellae* di Giustiniano, di avvocare a se le cause che riguardano un chierico, o un monaco, o una diaconessa, o una monaca, quando nelle *Novellae* il significato di *diaconissa* non era stato ancora assorbito da quello di abbadessa: «Gregorius Iohanni Defensori Euenti Spania. Exemplum Legis./De persona presbyteri hoc

vescovo Massimiano di Siracusa del 593, riguardante l'elezione delle abbadesse<sup>25</sup>. Seguendo queste provvide disposizioni dell'Apostolo sulla scelta delle diaconesse, san Gregorio scrive queste parole al vescovo Massimo [*Massimiano*] di Siracusa: «Proibiamo assolutamente di nominare badesse delle giovinette. Pertanto la tua fraternità non consenta che alcun vescovo imponga il velo se non a vergini di almeno sessant'anni, la cui vita e cui costumi siano sperimentati». Anticamente chiamavano diaconesse quelle che noi ora chiamiamo badesse, quasi fossero più serve che madri – diacono significa infatti servitore –, e ritenevano che le diaconesse dovessero ricevere la loro denominazione più dal servizio che dal rango, secondo quanto stabilito dal Signore stesso sia con l'esempio che con le parole quando dice: «Chi è il maggiore tra voi sarà vostro servitore». La *diaconissa*, spesso anche *diacona*, oltre a designare la moglie di un diacono, con

---

attendendum est, quia, si quam causam habuit, non ab alio teneri, sed episcopus ipsius adiri debuit, sicut haec Novellarum constitutio manifestat, quae eloquitur de sanctissimis et Deo amabilibus ac reverentissimis episcopis et celricis et monachis: Imperator Iustinianus perpetuus Augustus Petro gloriosissimo praefecto praetorio Kapitulum LIII. Si quis contra aliquem celricum aut monachum aut diaconissiam aut monastriam aut ascitiam habet aliquam actionem, doceat prius sanctissimum episcopum, cui horum unusquisque subiacet; ille vero causam inter eos iudicet. Et si quidem utraque pars his quae iudicata sunt adquieverint, iubemus per loci iudicem haec executioni perfectae contradi et cetera. Ne vero obiciatur, quia de clerico id est de clero eloquitur, non vero de presbytero, sciendum est quia superius in eadem constitutione LI capitulo legitur appellatione clericorum etiam presbyteros et diaconos contineri. Verba autem legis ista sunt “Presbyteros autem et daiconos et lectores et acnotres, quos omnes celricos appellamus” et reliqua»: GREGORIUS I, *Registrum Epistolarum*, II, (Ep. 13,50), (MGH Epist. II), L.M. HARTAMNN, ed., Berlino 1890, 414-415.

<sup>25</sup> «Hanc quoque Apostoli providentiam, de diaconissis scilicet eligendis, beatus Gregorius secutus, Maximo Syracusano episcopo scribit his verbis: “Iuenculas abbatissas vehementissime prohibemus. Nullum igitur episcopum fraternitas tua nisi sexagenariam virginem, cuius vitam hoc atque mores exegerint, valere permittat”. Abbatissa quippe quas nunc dicimus antiquis diaconissas vocabant, quasi ministerialis potius quam matres. Diaconus quippe minister interpretatur, et diaconissas ab administratione potius quam a praelatione nuncupandas esse sensebant, secundum quod ipse Dominus tam exemplis quam verbis instituit, dicens: “Qui maior est vestrum erit minister vester”»: Abelardo ed Eloisa, I. PAGANI, ed., Torino <sup>3</sup>2015, 380. L'idea viene ripresa da Abelardo anche nella lettera VIII [*Institutio seu Regula Sanctimonialium*]: «Septem vero personas ex vobis ad omnem monasterii administrationem necessarias esse credimus atque sufficere: portariam scilicet, cellerariam, vestiariam, infirmariam, cantricem, scaristam et ad extremum diaconissam, quam nunc abbatissam nominant»: Abelardo ed Eloisa, I. PAGANI, ed., Torino <sup>3</sup>2015, 512-514.

il compito di coadiuvare il ministro nel suo ufficio quando l'opportunità lo avrebbe richiesto (es. le Chiese bretoni armoricane), viene a coincidere con la figura dell'abbadessa, per la cui elezione vengono richieste le medesime qualità delle vedove, con la precisazione che il loro nome gli deriva più dal servizio che non dal rango. Nella Chiesa latina del XII sec. il termine *diaconissa* coincide con un servizio istituito mediante una benedizione o imposizione del velo. Nella Lettera VIII, l'*Institutio seu Regula Sanctimonialium*, quando Abelardo indica sette cariche fondamentali per il governo (*administrationem*) di un monastero, menziona l'abbadessa-*diacona*:

«Septem vero personas ex vobis ad omnem monasterii administrationem necessarias esse credimus atque sufficere: portariam scilicet, cellerariam, vestiariam, infirmariam, cantricem, sacristam, et ad extremum diaconissam, quam nunc abbatissam nominant».

Abelardo ripercorre l'esegesi di Rm 16,1, come già riportata nei suoi *Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos*, composti tra il 1135 e il 1139<sup>26</sup>, appena dopo l'*Epistola VII* a Eloisa. Si sa che era di certo una

---

<sup>26</sup> «Ex his profecto diaconissis Phoeben illam fuisse constat quam Apostolus Romanis diligenter commendans et pro ea exorans, ait: “Commendo autem vobis Phoeben sororem nostram, quae est in ministerio Eccelsiae, quae est Cenchrus, ut eam suscipiatis in Domino digne sanctis, et assistatis ei et in quocumque negotio vestro indigerit; etenim ipsa quoque astitit multis, et mihi ipsi”. Quem quidem locum tam Cassiodorus quam Claudius exponentes ipsam illius Ecclesiae diaconissam fuisse profitentur. Cassiodorus: “Significat”, inquit, “diaconissam fuisse matris Ecclesiae quod in partibus Graecorum hodie usque quasi militiae causa peragitur. Quibus et baptizandi usus in Ecclesia non negatur”»: Abelardo ed Eloisa, I. PAGANI, ed., Torino 32015, 380. Abelardo «[XVI v. 2] SUSCIPIATIS HOSPITIO IN DOMINO, id est amore Dei, et ita honorifice ac benigne suscipiatis prout dignum est atque conueniens SANCTIS suscipere sanctam. ET ASSISTATIS EI, hoc est adiuuetis eam. ETENIM: quod enim debetur ex multis eius praecedentibus meritis, ut non tam hoc ei tribuatur quam reddatur. Origenes: “Apostolica auctoritate docet etiam feminas in ministerio ecclesiae constitui. In quo officio positam Phoeben apud ecclesiam quae est Cenchrus, magna cum laude et commendatione prosequitur, quia in necessitatibus apostolicisque laboribus adstiterit. Locus hic duo docet, et haberi feminas ministras in ecclesia et tales debere assumi in ministerium, quae adstiterint multis et per bona officia usque ad apostolicam laudem meruerint peruenire”. Hieronymus: “In ministerio ecclesiae, sicut et nunc in orientalibus locis diaconissae mulieres in suo sexu ministrare uidentur in baptismo siue in ministerio uerbi, quia priuatim docuisse feminas inuenimus, sicut Priscillam cuius uir Aquila uocabatur”. Idem, In epistola ad Timotheum: “Adolescentiores autem uiduas deuita in ministerio diaconatus praeponere”. Sanctus

di queste diaconesse la Febe che l'Apostolo raccomanda con diligenza ai Romani e per la quale prega, dicendo: «Vi raccomando poi la nostra sorella Febe, che è al servizio della Chiesa di Cencre, perché le riserviate nel Signore un'accoglienza degna dei santi e l'assistiate in qualsiasi cosa abbia bisogno di voi, giacché anch'essa ha prestato assistenza a molti e a me». Commentando questo passo, sia Cassiodoro che Claudio dichiararono che ella fu diaconessa della madre Chiesa; Cassiodoro dice: «significa che fu diaconessa della madre Chiesa; cosa questa che nei territori greci avviene ancor oggi, quasi per una milizia spirituale; a loro nella Chiesa non viene negata neppure la pratica di battezzare». Claudio dice: «Questo mostra con autorità apostolica che anche le donne sono state costituite ministri nella Chiesa. L'Apostolo loda ed esalta grandemente Febe che svolgeva questo ufficio nella chiesa di Cencre».

I commenti di Cassiodoro e Claudio di Torino rappresentano un'innovazione rispetto alla *glossa ordinaria* altomedievale di Paolo. L'*Expositio epistolae ad Romanos* di Cassiodoro, pur essendo andata perduta, è elencata tra le sue opere nel *De orthographia*, composto poco prima della sua morte avvenuta nel 580, un anno dopo che Gregorio Magno venne inviato come *apocrisario* presso la corte di Costantinopoli<sup>27</sup>. In essa si lamenta la scomparsa della diaconessa nella tradizione romana, ricordando come questa consuetudine fosse ancora viva presso i Greci, lasciando pensare che un tempo lo fosse anche presso la Chiesa latina. Il commentario di Claudio di Torino, rimasto ancora inedito<sup>28</sup>, affronta la questione in maniera ancora diversa, sembra inserirsi in un dibattito ancora vivo

---

Epiphanius Iohanni Hierosolymitano: "Numquam ego ordinaui diaconissas et ad alias misi prouincias neque feci quidquam ut ecclesiam scinderem". – Quas itaque antiquitus diaconissas, id est ministras, nunc abbatissas, id est matres, uocamus. Cassiodorus, super hunc eundem locum: "Phoeben significat diaconissam fuisse matris ecclesiae; quod in partibus Graecorum hodieque quasi militiae causa peragitur, quibus et baptizandi usus in ecclesia non negatur". Claudius quoque, in Expositione huius epistolae: "Hic locus docet etiam feminas in ministerio ecclesiae constitui, in quo officio positam Phoeben apud ecclesiam quae est Cenchris, Apostolus magna cum laude et commendatione prosequitur"; PETRUS ABAELARDUS, Petri Abaelardi Opera Theologica, I, Commentaria in Epistulam Pauli ad Romanos, E. M. Buytaert (ed.), (CChCM XI), Turnholt 1969, 326-328.

<sup>27</sup> Cf. CASSIODORO, *De orthographia*, P. STOPPACCI, ed., Edizione Nazionale dei Testi Mediolatini, 25, SISMEL, Firenze 2010.

<sup>28</sup> Il testo trasmesso da Abelardo è stato comparato con il ms. dell'opera di Claudio di Torino; cf. PETRUS ABAELARDUS, *Petri Abaelardi Opera Theologica*, I, *Commentaria in Epistulam Pauli ad Romanos*, E.M. BUYTAERT, ed., CChCM XI, Turnholt 1969, 326-328.

nella Chiesa carolingia. Afferma infatti, senza alcuna comparazione con la tradizione della Chiesa greca, che Rm 16,1, *con autorità apostolica*, mostra che *anche le donne sono state costituite ministri nella Chiesa*. L'argomento del vescovo di Torino lo si ritrova anche nella *Expositio in Epistolas S. Pauli* di Attone di Vercelli<sup>29</sup>:

«Finto denique textu, transit ad salutaiones, et quosdam quidem salutatur, quosdam vero ex sua parte commendat, sicut Phaeben, dicens: “Commendo autem vobis Phaeben sororem meam”. Cum vero subiungit: “quae est in ministerio Ecclesiae”, ostendit quia tunc non solum viri, sed etiam feminae praeerant Ecclesiis. Cui autem Ecclesiae Phaebes praesent ostendit, subiungens, “quae est Cenchris”. Cenchris locus est in Graecia, portus videlicet Corinthi, a quo Apostolus hanc Epistolam Romanis per Phaeben dixerit. Quam etiam diligenter suscipi monet, dicens: “ut eam suscipiatis digne in Domino sanctis”, id est, ea susceptione qua sancti suscipi debent. In Domino dicit, in amore Domini. Cur autem ita suscipienda esset, paulo inferius ostendit, dicens: “Etenim ipsa quoque astitit multis et mihi”, ac alias verbis diceret: Quandiu Phaeben in solo proprio residit, et aliorum sanctorum et meam necessitatem supplevit; nunc vero quia paupertatem voluntariam elegit et Romam studio orationis venire decrevit, praecipio ut eam digne suscipiatis, “et assistatis ei in quocumque negotio vestri indigerit”, id est, non solum in spiritali negotio, sed etiam in necessariis vitae praesentis».

Attone commentando il passo di Rm 16,1 ammette che il termine *diaconessa* va inteso nel senso che *non solo gli uomini ma anche le donne presiedettero [praeerant] le Chiese*. Ma immediatamente dopo riconduce il diaconato conferito alle donne ad un ministero di solo servizio nel senso ormai consolidato nel sec. X, la cui storia interpretativa ha il suo inizio già alla fine del VI sec. con Cassiodoro e nel sec. IX con Claudio di Torino, in entrambi i casi la *diaconissa* designa un servizio e non una dignità.

#### **4. LA PREDICAZIONE ALLE MONACHE AFFIDATA ALLE DIACONISSAE**

In fine di grande interesse è quanto Tommaso d'Aquino scrive sulla diaconessa nel commento alle *Sentenze* di Pietro Lombardo,

---

<sup>29</sup> Cf. S.F. WEMPLE, *Atto of Vercelli. Church State and Christian Society in Tenth Century Italy*, Testi e Temi 27, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1979.



confermando un intero percorso compiuto dal diaconato lungo tutte le riforme che hanno attraversato la chiesa medievale: «Viene detta diaconessa colei che partecipa ad alcune funzioni del diacono, come quella che legge l'omelia nell'ufficio corale»<sup>30</sup>. Quanto afferma Tommaso sulla funzione della diaconessa, rientra perfettamente nella prospettiva della tradizione teologica precedente, come nella *Summa de arte praedicandi* di Tommaso di Chobham (ca. 1160-1233), discepolo a Parigi di Pietro il Cantore, nella quale le monache che hanno il compito di predicare sono chiamate *diaconissae*. Al cuore di questo ministero c'è quello che Tommaso chiama «il pericolo della coabitazione degli uomini e delle donne» in un ambiente claustrale: «Delle badesse tuttavia si dice che non hanno prelazione ordinaria, ma come delegata, per il pericolo della coabitazione degli uomini con le donne»<sup>31</sup>. L'autorità della badessa è “quasi ex commissione”, ovvero come affidata, confermando il fatto che dal sec. XII il senso più comune fosse quello di un ruolo che designa un servizio e non una dignità.

#### 4.1. I documenti raccontano una storia complessa

Se nella Chiesa di Roma le “donne-diaconi” (Jean Gaudemet) già nel III sec. persero le loro prerogative legate al ministero, questo sopravvisse, in una qualche misura, nelle Chiese presso i Bretoni d'Armorica fino al 567, come traccia di quella che fu una chiesa missionaria, sopravvissuta alla romanizzazione delle Gallie sancita con il sinodo di Orléans del 511. Tra VI e VII sec. da Roma alla Britannia il termine *diaconissa* perse il suo significato originario, legato alla funzione di coadiuvare un diacono, spesso anche coniuge, nelle cose sacre, per assumerne uno da ricondurre al solo servizio nella comunità, che gradualmente si identificò con la vita claustrale. Prova di ciò è il fatto che né Cassiodoro alla fine del VI sec. o Claudio di Torino nel IX sec., conoscono un diaconato che non fosse sì solo servizio per la donna.

C. U. C.

*ubaldocortoni@virgilio.it*

---

<sup>30</sup> THOMAS DE AQUINO, *In IV Sententiarum*, Dist. 25, q. 2, art. 1, quaes. 1.

<sup>31</sup> THOMAS DE AQUINO, *In IV Sententiarum*, Dist. 25, q. 2, art. 1, sol. 2.



## **P. SILVANO MARIA MAGGIANI**

Andrea Grillo

Chi ha conosciuto p. Silvano Maggiani, il sorridente frate servita che ha dato il gusto del rito ad almeno 3 generazioni di italiani, oggi sente di aver perso un uomo e uno studioso veramente insostituibile. Vorrei provare a chiarire perché la notizia della sua morte, la sera del 18 gennaio, dopo tre settimane di grandi sofferenze, ha risvegliato nel nostro cuore questo senso di insostituibilità e di unicità della figura di esperienza che in Silvano ha saputo illuminare l'azione rituale e la fede celebrata in modo tanto efficace.

### **ALCUNI TRATTI ORIGINALI DI SILVANO**

Se proviamo a riflettere a fondo, sulla base di quanto ho sperimentato in questi lunghi anni, penso che Silvano coniugasse in sé molte caratteristiche diverse, che è raro trovare insieme nella stessa persona. In lui convivevano, sorprendentemente, figure di esperienza e forme di linguaggio che, molto spesso, si escludono addirittura. Provo a farne qui un piccolo catalogo “in memoriam”:

a) aveva nella sua famiglia, di Carrara, una “linea anarchica”, di cui andava profondamente fiero e che gli offriva, in modo diretto, una schiettezza, una propensione al dubbio e insieme una fede radicale e una credibilità rarissima. In altri termini, per lui la *auctoritas* era una cosa veramente seria e se “obbediva” – e Silvano era uomo di grande obbedienza – doveva farlo, potrei dire, con tutto il corpo;

b) Silvano era frate, e frate servita. Questa vocazione gli ha dato a sua volta non solo uno stile diretto, senza paludamenti, senza inutili orpelli, ma anche un tratto austero, ricco di attenzione alle dinamiche elementari della vita e della relazione, che nei liturgisti non è affatto una cosa consueta;

c) aveva compiuto i suoi studi a Parigi, negli anni 70, e aveva frequentato i grandi liturgisti francesi, soprattutto Hameline e Chauvet,

Gy e De Clerck, dai quali aveva imparato la importanza di una accurata competenza scientifica, per illuminare l'intreccio di dinamiche teologiche e antropologiche adatte a spiegare e a vivere la liturgia cristiana;

d) era competente e appassionato delle logiche spaziali del culto, ma anche del teatro; di logiche espressive del canto liturgico, ma anche dell'opera lirica. E la sua spaziale e musicale vocazione poteva apparire non solo in consulenze o in collaborazioni, in conferenze o in tavole rotonde, ma anche nel modo sorprendente di salutare, con un limpido recitativo alla Puccini!

e) aveva partecipato per molti anni prima alla elaborazione dei nuovi *ordines* liturgici e poi era stato consultore dell'Ufficio celebrazioni papali all'epoca di papa Giovanni Paolo II, collaborando a fondo con Piero Marini nel concepire, strutturare e articolare le liturgie pontificie, con grande attenzione a tutti i linguaggi implicati e con sensibilità davvero rara;

f) è stato, per molti anni, professore di teologia liturgica al *Marianum* e al PIL di S. Anselmo, oltre che Presidente della APL, la associazione dei professori di liturgia italiani, dove ha portato nuovi temi, nuove sensibilità, e una attenzione spiccata per l'esame degli *ordines* scaturiti dalla riforma liturgica.

## IL PROFILO UMANO DI SILVANO

Tutte queste diverse qualità, assommate in una sola persona, hanno costruito un profilo assolutamente unico di studioso, di frate, di consultore, di uomo, di amico. E per questo sarà difficile anche solo da lontano inseguire le sue sintesi, le sue visioni, la sua ispirata immaginazione ecclesiale. A ciò deve essere aggiunto, però, ancora qualcosa di decisivo. Silvano era, in una forma davvero eccezionale, un uomo buono, un uomo veramente umile, un uomo semplice, un uomo lieto. E comunicava a tutti, anzitutto, questa piena letizia, una gioia fondamentale, una serenità di cuore e di sguardo. Silvano era anche, come tutti noi siamo, il suo corpo. E nel suo corpo, dotato di una complessione maestosa, viveva ogni relazione, con gli uomini e con Dio. E in queste relazioni era di una scioltezza quasi danzata. Chi lo ha visto presiedere una liturgia eucaristica, non ha più dimenticato che cosa possa essere la forza, la leggerezza, la dolcezza di gesto e la autorità di parola. Le braccia, il volto, lo sguardo, la postura era sempre un'opera d'arte, che scaturiva dalla fede e alla fede tornava, con tutti i linguaggi di cui il corpo fosse capace. Diceva, insieme, l'azione e la passione, il muoversi e lo stare, senza alcuno sforzo.

## LE PAROLE-CHIAVE DI SILVANO

Un piccolo elenco di tre parole-chiave ci aiuta a ritrovare Silvano, nel pieno della sua riflessione liturgica e al cuore del suo insegnamento più prezioso:

### A. Gli *ordines*

Quante volte gli abbiamo sentito ripetere, quasi come uno slogan, ma con il tono della sollecitazione appassionata: “studiamo gli *ordines*”! Occorreva partire dal “copione scritto”, per far emergere tutte le dinamiche “non scritte”. Questo era in lui un vero e proprio “mestiere”, non tanto teorico, quanto pratico. In una pratica illuminata del celebrare, sapeva “dar corpo” alla istanza che proveniva dal “libro” e che si apriva sulla foresta di simboli che il più semplice atto sacramentale implica ed esige. Ci pare di vederlo ancora, dritto e con lo sguardo alto, attraversare la assemblea della cripta di S. Giustina, con una energia mai vista – le fronde verdi nel pugno nella mano destra – benedicendo il popolo di Dio all’inizio della celebrazione eucaristica. La parola *ordines* suonava, in lui, come un rigoroso richiamo alla forza corporea che la rubrica evoca sempre con discreta impellenza.

### B. Il “pendolarismo” tra teologia e antropologia

Anche questo termine, “pendolarismo”, appariva spesso nel suo dire scientifico e scolastico. Aveva capito, soprattutto nella sua esperienza parigina di studio, la inaggirabile esigenza di una continua “messa alla prova” della teologia sul piano antropologico e della antropologia sul piano teologico. Così, in questo pendolarismo, poteva buttarsi con tutto il cuore nello studio dei rapporti tra spazio e incarnazione, tra teatro e celebrazione, tra recitativo e proclamazione, tra movimento e contemplazione. E gioielli di sintesi emergevano da questa sua *curiositas*, da questo suo gusto per la commistione, da questa luce incrociata, che dischiudeva panorami incantevoli e gesti indimenticabili. Il pendolo non doveva fermarsi mai e scopriva così sempre cose nuove.

### C. Il non verbale

Infine, il grande peso del “non verbale”: il “non verbale” non è il “non-detto”. Piuttosto è il detto altrimenti o l’altrimenti che

dire. Così di devono far parlare le cose, non come apprendisti stregoni, ma come uomini e donne pieni di fede, capaci di riconoscere il Signore nei gesti semplici e forti della azione rituale. Questo diventava per Silvano l'esercizio di una "maieutica" della liturgia che rileggeva tutto l'apparato rubricale come insieme articolato di "linguaggi" preziosi, spesso teologicamente decisivi. L'ordine del non verbale – questa era una frase ricorrente in Silvano – era un mondo da scoprire, una foresta da attraversare, una montagna da scalare, un mare in cui nuotare, un giardino da coltivare. Con confidenza e con passione.

## **LA RIFORMA LITURGICA CON SILVANO**

Per tutti questi motivi, per tutte queste attenzioni, per tutta questa cura, Silvano è stato, come pochi altri in Italia, un profeta della Riforma Liturgica. Ne ha intuito la ragione più profonda e l'ha attuata con una coerenza rigorosa ed esigente. Lui sapeva, come nessun altro, che i nuovi *ordines* sono una riscrittura del corpo. Per questo i nuovi riti attendono comunità disposte a lasciarsi modellare da essi nel corpo. *Per ritus et preces*: proprio così abbiamo ricevuto il dono della sua autorità. Perciò, nel salutarlo e nel ringraziarlo, assumiamo il compito di continuare, con le nostre deboli forze, con i nostri corpi impacciati, con le nostre obbedienze molto meno regolate e con le nostre fragili immaginazioni, il disegno di attuazione e di fedeltà che P. Silvano ha costruito in 50 anni di studio e di vita.

## **CONGEDO DA SILVANO**

Il saluto a Silvano è vissuto, umanamente, con dolore e, nella fede, con una speranza lieta e vivace. Averlo avuto come compagno di strada, per tutti i liturgisti italiani, è un conforto e un faro, una guida per non sbagliare i passi futuri. Nella luce del suo riposo Silvano saprà trovare il tono giusto per continuare a darci buoni consigli e per difendere ancora – con la sua inarrestabile immaginazione e con il suo bel senso della posizione – le buone ragioni di una liturgia davvero attivamente partecipata e pienamente incarnata.

A. G.  
*andreagrillo61@gmail.com*

B. FIORINI, ed., *Oltre il Duomo*, Microcosmi delle arti 43, Edizioni Effigi, Arcidosso (GR) 2019, pp. 329, con numerose illustrazioni nel testo e f.t.

L'attenzione che da più parti viene riservata al contesto del Duomo o della Cattedrale chiama in causa numerose competenze e indagini che spesso rivelano aspetti di storia e di cultura che meritano essere posti in evidenza per un comune vantaggio dell'orizzonte culturale e ambientale. Ne è un segno eloquente anche la presente pubblicazione che muovendosi da uno "scavo" di un pozzo nella cattedrale di Grosseto, riporta l'attenzione alla cattedrale e al suo ruolo. L'opera si apre con presentazioni del vescovo mons. R. Cetoloni, del sindaco di Grosseto A. Vivarelli Colonna, dell'assessore alla cultura e al turismo L. Agresti, e del soprintendente A. Pessina.

La prima parte dal titolo «Lo scavo del pozzo: un'occasione per l'analisi della cattedrale e del suo territorio» racchiude i contributi di M. SODI, *Dalla "cattedra" del Vescovo ad un luogo di salvezza e di grazia per un culto in Spirito e verità*; B. FIORINI, *I vani ipogei della Cattedrale di Grosseto: lo scavo, le relazioni con la città e con il territorio*; C. CITTER, *Il contesto paleoambientale e le scelte locazionali nella lunga durata*; M. MORDINI, *Grosseto nel Quattrocento: la civitas, le sue istituzioni, gli "spedali", la cattedrale e la canonica*; V. MAZZINI, *Un Medioevo "ininterrotto": i restauri della Cattedrale di Grosseto tra Ottocento e Novecento*; G. POGGESI - C. CHELINI - E. CHIRICO - C. GUERRINI - C. VALDAMBRINI - M. DE BENETTI, *Museo della Cattedrale e Museo diffuso: archeologia e valorizzazione di un territorio*; M. CELUZZA, *Anche i musei hanno una storia*.

Nella seconda parte dal titolo «Lo scavo del pozzo: il contesto archeologico» i contributi permettono di cogliere quanto emerso dai reperti; ecco i contributi specifici: G. RONCAGLIA, *I materiali ceramici del pozzo/cisterna del duomo di Grosseto*; ID., *Catalogo dei reperti ceramici*; R. FARINELLI, *Boccali, sigilli di garanzia e "segni di proprietà". Note per la contestualizzazione di un corredo ceramico del XV secolo*; M. DE BENETTI, *Le tessere medievali*; G. GIACHI - C. CAPRETTI, *I reperti di legno dallo scavo del pozzo del Duomo di Grosseto*; P. PALLECCHI - G. GIACHI, *Le Ceramiche rinvenute nel*

*pozzo cisterna del Duomo di Grosseto: caratterizzazione e considerazioni sulle tecniche di realizzazione. Le Malte utilizzate per la costruzione dell'ipogeo; A. SFORZI, I reperti faunistici; C. D'ONOFRIO, Caratterizzazione dei reperti vegetali (ritrovati nel pozzo sotto il Duomo di Grosseto).*

Nella terza parte, infine, il titolo «Dallo scavo alla valorizzazione» richiama l'attenzione al come valorizzare quanto rinvenuto; nel contesto si muovono i contributi di S. POZZI, *Il restauro dei reperti*; M. MANGIAVACCHI, *I beni artistici e la catalogazione*; A. PATACCHINI, *SICaR: l'esperienza di Grosseto*; C. CAVANNA, *La speleologia urbana a Grosseto. Società Naturalistica Speleologica Maremmana.*

Il lettore che prende in mano il volume e che è interessato ai contesti ivi descritti non rimarrà deluso sia per la possibilità di confronto con i materiali – numerosi – qui presentati, e sia per le opportunità di suggestioni che possono essere riprese e attuate in contesti diversificati. Si rimane sorpresi – e positivamente – dal come si sia evoluta una complessa riflessione a partire da uno scavo che ha permesso di cogliere segmenti di storia in qualche modo correlati alla vicenda della Cattedrale. Le parole introduttive contestualizzano l'origine di quest'opera; le tre parti in cui sono racchiusi i numerosi contributi approfondiscono l'insieme dei risultati (a partire da quell'orizzonte teologico proprio della Cattedrale, evidenziato nel primo contributo, e che può risultare utile in particolare per i lettori di PATH). Resta l'attenzione che da competenze diversificate va posta attorno a tutto ciò che costituisce il segno e il simbolo della Cattedrale, che non è una semplice struttura sia pur carica di storia, ma l'emblema di una vita vissuta da una peculiare comunità di fede lungo i sentieri della storia. In questa linea c'è da essere grati alla Curatrice Barbara Fiorini che ha saputo coordinare un complesso lavoro armonizzando tante competenze per una finalità che ora appare esemplare nel suo esito finale.

Damiano Passarin  
[d.passarin@santantonio.org](mailto:d.passarin@santantonio.org)



G. BERBENNI, *La santità dell'organista. Per una spiritualità del musicista*, Associazione Giuseppe Serassi, Istituto per la ricerca musicologica, 2019, pp. 224.

Da quasi vent'anni l'Associazione *Giuseppe Serassi – Istituto per la ricerca musicologica* si occupa di valorizzare gli antichi organi a canne e la musica antica in genere, specialmente per quanto riguarda la ricerca sugli strumenti della celebre dinastia organaria Serassi. Da questa attività di valorizzazione, nasce anche la necessità di pubblicare dei testi di arte organaria o di ricerca musicologica in genere. Una di queste uscite editoriali riguarda un testo di Giosué Berbenni, giurista e organista bergamasco nonché presidente onorario della stessa associazione. Il volume raccoglie alcuni contributi, pubblicati in vari anni (a partire dal primo, nel 2008, uscito nel *Bollettino Ceciliano* dell'AISC), circa il ruolo dell'organista nell'attuale contesto sociale e religioso. Non avendo la possibilità, vista la limitatezza dello spazio a disposizione, di entrare nel merito di questa pubblicazione, ci limitiamo a citarne alcuni contenuti a livello di *indice*, per dare una idea del tipo di contributo che l'autore ha voluto dare. Anzitutto una piccola annotazione sul titolo, *La santità dell'organista. Per una spiritualità del musicista*, che per certi versi potrebbe essere criticabile. Infatti, se la chiamata alla universale santità è propria di ogni battezzato come afferma il concilio Vaticano II (cf. LG 41), è chiaro che si pone il problema di come riferirsi quando si parla di un ministero liturgico come è quello dell'organista. Parlare di una "santità", propriamente detta, in riferimento a un ministero (*servitium*), non è così facilmente applicabile poiché aprirebbe una analisi critica di che cosa sia la santità e del suo contenuto specifico<sup>1</sup>. Apprezziamo invece che, nel sottotitolo, l'Autore abbia posto attenzione alla "spiritualità" propria di chi svolge un ministero altamente delicato come quello dell'organista liturgico; infatti, in molte circostanze si è spesso posto l'accento sul fatto che

---

<sup>1</sup> Non ci è qui sufficiente la spiegazione dell'Autore per uscire da questa *empasse*: «La santità è il motivo conduttore dell'opera. Chi investe in santità, investe in felicità. A proposito ci viene in mente questa immagine: la santità è come acqua che nella roccia si purifica, scava – anche in salita – arricchendosi di benèfici sali minerali che poi dona. Ognuno di noi ha un proprio percorso di santità. Importante è metterlo in atto. Nel nostro particolare, se il cuore dell'organista-musicista cammina nella santità, Dio si compiace di abitare in esso»: p. 6. Troviamo invece assai criticabili, per non essere più espliciti, la prima delle cinque peculiarità che l'Autore ravvisa nell'organista che si trovano a p. 16: «quando un organista-musicista suona in chiesa, deve avere in mente che: è un privilegiato; ha una grande responsabilità; il suo ruolo interagisce con l'azione dello Spirito Santo di Dio sui fedeli-ascoltatori».

chi svolge questo tipo di servizio deve avere una peculiare spiritualità – cristiana – adatta a ri-conoscere il senso del celebrare e della sua importanza per la vita di fede del credente. Questo, chiaramente, richiede una conoscenza previa dell'ambito liturgico nel quale si inserisce, con tutte le caratteristiche che sono proprie del rito; è, per certi versi, un compito proprio dell'organista liturgico che si pone al servizio del culto. Ci sembra chiaro l'accento posto in essere dall'Autore:

«Il musicista è attento custode del prezioso bene musicale ricevuto: non lo utilizza solo per sé, ma lo condivide. Tramite la musica, infatti, Nostro Signore entra nel cuore del fedele-ascoltatore e portando consolazione e amore per la vita e il creato» (p. 4).

Fatta questa doverosa precisazione, che ci sembra importante perché riguarda il titolo che è come la “porta d'ingresso” dell'opera, è utile vedere per sommi capi come l'Autore ha impostato questa opera. Interessante, nel capitolo dedicato a *L'attualità*, il riferimento a quanto Costanzo Antegnati ha scritto:

«Sarà dunque figliuolo mio il primo avviso, & avvertimento l'arricordarsi che gl'Organi sono fatti per servir nella Chiesa, che è Casa di Dio, dove con particolar modo è presente; e perciò su l'Organo si deve stare con quella composizione di costumi santi, che convengono al luogo santo» (p. 15).

In questa interessante citazione, si pone l'accento sul ruolo di *servizio* che l'organista pone al centro della sua attività all'interno della liturgia. Ed è un ruolo anche di esempio («modello», come dice Berbenni), con una energia vitale rappresentata dalla preghiera (p. 17). Ma essendo che l'organista liturgico si pone a servizio del culto, è corretto quando l'Autore nostro dice che

«fondamentale è suonare bene, anche con musiche semplici, in quanto la musica entra immediatamente nello spirito del fedele-ascoltatore. È meglio tacere che suonare male, anche se ben intenzionati, perché altrimenti si disturbano i fedeli-ascoltatori, si avvilita la liturgia» (p. 18)<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Troviamo interessante – anche se il linguaggio andrebbe modificato – l'accento posto dall'Autore a p. 19: «Fondamentale è suonare bene per Nostro Signore, per sé e per gli altri. Ma come? Innanzitutto con lo studio e la mente, poi con il cuore e lo spirito, chiedendo insistentemente a Dio che la nostra musica sia di qualità, ispirata, efficace e penetrante in noi stessi e nelle anime dei fedeli-ascoltatori».

L'Autore passa poi a studiare le singole parti della Messa (cf. pp. 28-32) con speciale riferimento al ruolo dell'organista, e qualche accenno alla questione delle virtù (come la pazienza), suddiviso in diversi capitoli (cf. 33-52). Merita un accenno, poi, la questione posta in essere dal cap. VII relativo alla *Musica come offerta*, intendendo con ciò «il dono della propria creatività musicale a Dio, a Sua lode per il bene del prossimo» (p. 53); è definita come «aspetto distintivo dell'impegno dell'organista-musicista e diventa un valore aggiunto se è inquadrato nella sua fede» (p. 53). Passa poi a trattare il tema della *Musica come ascolto* (cf. pp. 58-63), *come Adorazione* (cf. pp. 69-74) ed altri aspetti connessi che si pongono in essere via via nel prosieguo della lettura del volume. Ci preme però passare alla tematica esposta nel cap. XXI, circa *La musica tra sentimento, passione e desiderio di Dio*. L'autore, nella sua introduzione, afferma:

«La musica, oltre che scienza e intelligenza, è *sentimento, passione e desiderio di Dio*. L'organista-musicista ne è promotore e li attua con la dovuta consapevolezza. Sono realtà che coinvolgono nel profondo la vita e diventano un prezioso percorso per la ricerca di Dio. Il desiderio di Dio, chiamato anche nostalgia, è raggiunto con modalità diverse, tra cui la musica, attraverso il sentimento e la passione. Da qui, nasce la coscienza artistica, espressione del proprio genio e della propria vita che, a loro volta, come riverbero, si espandono sui fedeli-ascoltatori» (p. 136).

E qui sta anche la necessità, per il buon sviluppo e la coerenza del ministero, di *dare gioia* con la propria arte musicale, trasmettendola a chi ascolta (cf. pp. 160-165). Per tale motivo, l'Autore pone l'attenzione sulla lode a Dio, «punto di arrivo del nostro percorso musicale» (p. 202). E qui ci sembra interessante, in una delle ultime pagine della pubblicazione, quanto scrive il Berbenni:

«La musica, quale veicolo formidabile per affacciarsi alle profondità della persona, deve essere capace di far emergere la presenza di Dio, intima, inesauribile e viva in ogni essere umano. Questa presenza divina, quale “luogo comune”, appartiene a tutti gli esseri umani indipendentemente dalle diverse tradizioni culturali e religiose ed è elemento comune di identità. La musica [...] trova in questa interiorità umana, straordinariamente coincidente, una profonda coesione di sentimenti e di valori, nonché di relazioni» (p. 219).

Christian Gabrieli  
[christian@christiangabrieli.eu](mailto:christian@christiangabrieli.eu)

\* J. GRANADOS GARCÍA, *Tratado general de los sacramentos* (Serie de Manuales de Teología), BAC, Madrid 2017.

Dopo i labirintici dibattiti degli ultimi decenni nell'ambito della sacramentaria, è stimolante trovarci di fronte ad una proposta unitaria e di valore. Il prof. Granados, docente a Roma nell'Istituto Giovanni Paolo II (Matrimonio e Famiglia) e nell'Università Gregoriana, assume il compito di presentare il settenario sacramentale da una prospettiva dogmatica particolare e con un linguaggio adatto alle inquietudini dell'uomo postmoderno. Si tratta, in effetti, di un libro "contestualizzato", cioè sensibile alle sfide della nuova evangelizzazione, alla luce di un di crescente secolarismo individualistico (cf. pp. 15-17; 337-340) che esige un ripensamento del tesoro di grazia che sono i sacramenti. Questo compito è più che preso in carico e la sua revisione dei temi classici della sacramentaria (efficacia, istituzione, ministro, settenario, materia e forma...) è esaustiva, anche se fondata su una struttura particolare, che descriviamo brevemente.

Il trattato inizia con un capitolo metodologico che dà l'avvio a tre parti: il legame dei sacramenti con la carne di Gesù (4 capitoli), l'apertura rituale dello spazio simbolico di Gesù (6 capitoli) e la vita che sgorga dai sacramenti (4 capitoli). Chiudono gli indici delle citazioni bibliche e dei nomi. Si percepisce già qui la scelta di novità di andare al di là della suddivisione tradizionale degli altri manuali, sia di dogmatica - come quello di A. Miralles (*I sacramenti cristiani*, 2014)-, sia di teologia liturgica - come la monografia di F.M. Arocena (*Teologia liturgica*, 2017)-, con uno schema tripartito di mistero-celebrazione-vita. Questo schema obbedisce ad alcune premesse metodologiche e di contenuto, sulle quali ci soffermeremo. Avvisiamo il lettore che buona parte della sostanza della sua proposta si trova nei cap. XI e XV: sarebbe stato conveniente dire qualcosa in più, relativamente al contenuto della proposta, nell'*Introduzione*.

Un libro sui sacramenti, intesi come incontri con il Cristo Risorto e con riflessioni comuni alla teologia fondamentale, meriterebbe un altro luogo nel piano degli studi delle Facoltà di teologia. Si tratta, per l'Autore, di un trattato chiaramente strategico (p. XVIII) per la fede e per il medesimo fare della teologia, per questo, non dovrebbe arrivare "alla fine", ma all'inizio del pensiero teologico. Il Movimento liturgico (specialmente Casel) ha consegnato alla comunità teologica

\* Per errore è stata pubblicata la presente recensione in RL 4/2020. Scusandoci con l'Autore del libro e il recensore, ripubblichiamo nella versione corretta il testo.

la convinzione che la liturgia è il luogo singolare nel quale accedere al Mistero, «l'ambito nel quale accogliere la rivelazione divina» (p. 23; 28) e «gli organi appropriati per gustare il mistero di Cristo» (p. 29). I sacramenti non costituiscono, per questo motivo, semplicemente il contenuto di un determinato ramo della teologia, ma la *grammatica* per comprendere ogni assunto teologico, perchè «l'intero sguardo teologico parte da questo incontro con il Risorto» (p. 7). *L'esperienza sacramentale* evita che la teologia si riduca ad un discorso astratto, chiuso o nozionale, dal momento che il teologo che celebra la fede della Chiesa non acquisisce soltanto una esperienza particolare-spirituale, ma una visione della sua fede celebrata in atto e in modo abituale. La sua esperienza sacramentale diviene uno *sguardo sacramentale* su Cristo come Risorto e Signore del tempo, sulla teologia che non dimentica la sua dimensione dossologica, sull'identità della Chiesa e della sua missione (cf. pp. 8-11).

Sorge spontanea la domanda: si tratta di un nuovo trattato di sacramentaria oppure si tratta di lasciare i sacramenti nelle mani della teologia liturgica (cf. p. 19)? L'Autore opta per una relazione nella distinzione dei due saperi (cf. pp. 22-25): la seconda disciplina è compresa entro la prima, che si offre come una riflessione onnicomprensiva che comprende il *dopo* della celebrazione (la trasformazione del fedele e la sua azione morale) a partire dal nucleo teologico dell'Eucaristia, strutturante il settenario. Da qui il suo metodo circolare: partire da ogni singolo sacramento, senza dimenticare la loro diversità e senza allontanarsi dal dato biblico e patristico (cf. p. 22), per poi raggiungere il momento di sintesi che renda esplicito il nesso di ogni sacramento con il nucleo eucaristico. Su questo punto, l'affermazione della sua visione sembra impoverire la teologia liturgica considerata in se stessa. Nonostante egli dichiari che il suo metodo va al di là della singola descrizione rituale, di fatto però circoscrive la prospettiva liturgica ad essa. Il suo timore di ridurre il sacramento a rito (come nella visione della scuola di Padova) lo costringe a considerare la celebrazione liturgica come una cerimonia secondaria o sopprimibile (cf. p. 24), sulla cui storia si fanno alcune affermazioni – poche, grazie a Dio – imprecise, come questa: «di alcuni di questi sacramenti (ordine, matrimonio, cresima, unzione) non troviamo tracce nei primi tre secoli» (p. 97). La coscienza ecclesiale, dentro e fuori l'ambito accademico, è infatti unanime: i sacramenti o sono celebrati o non sono; la liturgia è sacramentale e i sacramenti sono la massima epifania della liturgia. Continuare nell'opposizione conduce soltanto ad un blocco intellettuale. Pensiamo che l'Autore sia cosciente dei punti deboli

di una sacramentaria che non rifletta “in funzione della liturgia” (A.M. Triacca): dopo aver letto il libro, tuttavia, continuiamo a pensare che i rischi che circondano la sacramentaria contemporanea continuano ad essere presenti in molti trattati (cf. p. 19).

L'impianto biblico è, a grandi linee, sufficiente (cap. 3-4). La prospettiva sacramentale del vangelo di Giovanni e il *mysterium* paolino sono le chiavi per comprendere la vita e gli atti di Gesù, insieme alla sua continuazione nella storia. Sorprende il peso e l'interpretazione che l'Autore dà alla teofania del Giordano per giustificare la fondazione del battesimo (cf. pp. 38-42). Il tema è patristico, ma non si può di fatto ovviare al fondamento del battesimo cristiano nella teologia di Rm 6 (che costituisce l'Epistola della Veglia Pasquale, giorno della nascita dei neofiti alla nuova vita) e nella tradizione della prassi attestata negli *Atti*. Entrambi i testi neotestamentari vengono ignorati (anche se alla p. 81 cita di passaggio Rm 6), sino al punto di ignorare il discorso di Pietro nella Pentecoste (At 2). L'interesse dell'Autore alla teofania del Giordano è motivata, secondo la nostra opinione, con la teologia del corpo (anche di Cristo) che soggiace alla sua nozione di sacramento, come si dirà. Questa enfasi non permette di controllare la precisione di alcune affermazioni cristologiche, che potrebbero dare origine a incomprensioni, come questa: «Nella vita di Gesù, il battesimo suppone [...] la discesa dello Spirito sulla carne» (p. 41). È di consenso teologico che la prima unzione dello Spirito su Gesù ebbe luogo nella sua Incarnazione. Così riteniamo che la cristologia rimanga incompiuta, senza il riferimento alla lettera agli Ebrei (Cristo Sacerdote), del quale si è fatto eco il magistero in tema liturgico (*Mediator Dei*).

Gli appunti di storia della teologia sacramentaria sono concisi e ben trattati, senza appesantire l'esposizione né perdere il filo del discorso. Rilette in continuità, la patristica e la teologia medievale approfondiscono la comprensione del sacramento. A questo proposito, sono suggestive pur nella loro brevità le pagine dedicate alla contemplazione giovannea del costato aperto del Crocifisso e alle sue implicazioni (cf. pp. 83-84), alla visione di Cristo come autore dei sacramenti in s. Bonaventura e in s. Tommaso (cf. pp. 84-91; 181ss.). Sorvoliamo il periodo della Riforma, per giungere ai tentativi di rinnovamento del secolo XX. Apprezziamo qui la chiarezza espositiva dell'Autore riguardo alcuni autori complessi, come Rahner, Casel o Chauvet, a proposito dell'istituzione (cf. pp. 96ss.) e dell'efficacia sacramentale (cf. pp. 201ss.). Come si vedrà, sono particolarmente rilevanti le pagine sulla Chiesa sacramento,

dove, con maestria ed equilibrio, l'Autore critica la posizione di Rahner, registra le interpretazioni posconciliari e assume tutto ciò che considera potenzialmente valido per la riflessione sacramentaria (cf. pp. 315-328).

Il punto decisivo della sua riflessione sta nei presupposti della sua definizione di sacramento (cf. p. 220). Essa esige un'articolazione complessa tra il nucleo centrale, costituito dall'*Ultima Cena di Gesù*, e la comprensione sinottica della *situazione della postmodernità* e delle categorie antropologiche di *spazio-corpo-simbolo*. Questa articolazione permette di comprendere in termini rinnovati *la Chiesa, la sua missione e la finalità dei sacramenti*. Soffermiamoci sul primo dei termini appena sottolineati.

Nella prospettiva dell'Autore, l'Ultima Cena deve essere compresa come la *Todah* di Gesù nel contesto della Pasqua giudaica: «un memoriale di gratitudine per il riscatto del Figlio e di una vita consegnata che, in obbedienza al Padre e per amore verso i fratelli, si ricostituisce per stabilire una nuova famiglia» (cf. p. 33). Il pane e il vino e la parola di Gesù su di esse sono interpretati in termini relazionali (corpo-sangue per voi, dell'alleanza) e temporali rispetto al passato (memoriale della creazione e d'Israele, memoria dell'identità di Gesù, mandato memoriale agli apostoli) e al futuro (promessa di protezione divina e di accesso al Regno del Padre). Il rito eucaristico «si concentra tutto nel corpo di Gesù [il suo corpo eucaristico] e nella sua capacità di stabilire legami con il Padre e con i suoi fratelli» e, in secondo luogo, «è capace di condensare la storia intera nel suo cammino dal Padre al Padre» (p. 37). Suggestiva interpretazione, in sintonia con la teologia biblica (H. Gese).

Dall'altra parte, la situazione dell'uomo postmoderno risulta drammatica. Egli è un soggetto isolato, debole, mosso «al suono del sentimento più intenso, senza relazioni che lo sostengano e senza un cammino che lo conduca alla meta» (p. 338). Vive in un mondo inabitabile, carente di spazi e tempi nei quali sperimentare la presenza e l'azione di Dio (cf. p. 320). Diagnosi corretta – benché a tinte forti – dove la perdita della dimensione simbolica della realtà (ridotta a “materiale disponibile per il lavoro dell'uomo”, *homo faber*, secondo Ratzinger) reclama un recupero della specificità e del valore del sacro cristiano, cioè della possibilità di un intervento reale del divino nel nostro mondo, precisamente attraverso i sacramenti (J. Pieper).

A partire dalle considerazioni precedenti, lo *spazio* appare come categoria antropologica fondamentale e, in virtù della sua dimensione relazionale, luogo di accoglienza nel quale sviluppare determinati rapporti con il mondo e con gli altri (cf. p. 323), che genealogicamente

rimanda alla dimora originaria, la famiglia. L'accesso a questo luogo passa necessariamente attraverso il *corpo*, sul quale si fanno acute riflessioni sin dall'inizio del libro: esso è visto come «il primo spazio che ci è stato dato per situarci tra le cose e le persone e stabilire un vincolo con esse» (p. 8). Nel corpo ci riconosciamo debitori di un dono che ci precede, partecipi di una comunione che ci accoglie (seno materno, casa) e responsabili dell'edificazione della comunione nei suoi diversi versanti (sponsale, paternità, promozione del bene comune...). Finalmente, l'inafferrabile categoria del *simbolo* che nella sua accezione più neutra indica «il riferimento di alcune cose ad altre e di tutte al soggetto umano» (p. 12): i simboli come realtà relazionale che si conosce «per connaturalità, abitando in esse» (p. 14), precisamente attraverso il corpo. Tra le molteplici classificazioni, l'Autore opta per il simbolo-dimora come il più adatto per comprendere il sacramento, perchè così inteso il simbolo non rimanda a una realtà ulteriore e disincarnata (cf. p. 324), ma punta ad approfondire la nostra relazione familiare e compromessa con il cosmo, e a ricuperare la nostra posizione in esso (cf. p. 15). La rilevanza che l'Autore intende concedere al *corpo* sembra forzare alcune transizioni tra il corpo di Cristo, il suo corpo eucaristico e il corpo del battezzato: si rimane con il dubbio circa la loro reale distinzione, vista la differenza ontologica in ciascuno dei tre casi.

Questo spazio abitabile e di comunione è dispiegato dai *sacramenti*. Questi non sono il frutto «di una esperienza intimistica e privata» (p. 331), ma partecipazione nell'ambiente corporale del Risorto (cf. p. 8). Neanche la *Chiesa* è «un raduno di individui che, toccati da Dio ciascuno nella propria interiorità, vogliono lodarlo insieme» (p. 325). Quando la Chiesa celebra l'unica Eucaristia si entra in questo spazio dinamico di relazioni e, attraverso il battesimo, ci inseriamo nella carne del Risorto. Gli altri sacramenti estendono queste relazioni a tutte le realtà umane. Per questo la Chiesa è unita al *mysterium* che è Cristo come famiglia radicata nel suo amore incarnato (cf. p. 324): i sacramenti derivano da essa soltanto se primordialmente la Chiesa nasce da questi, soprattutto dall'Eucaristia. Così che l'*evangelizzazione* consisterebbe nel «ripopolare di simboli l'universo perchè sia abitabile» (p. 14) o, con una espressione più teologica, «espandere gli ambiti sacramentali» (p. 338). Ci sarebbe da descrivere qui la sua interpretazione del settenario e dei sacramentali (cf. pp. 333-337), insieme alla terza parte del volume, dedicata alle *Vite sacramentali*, compito che non affrontiamo per motivi di spazio.

Chiudiamo con un bilancio sull'orientamento pedagogico di



quest'opera. Come "monografia" è una proposta lucida e coerente, anche se con le riserve metodologiche e di contenuto sopra menzionate; come "trattato" converrebbe includere un indice tematico dettagliato; come "manuale di sacramentologia", anche se Granados si sforza di accompagnare il lettore con frequenti sintesi e rinvii ad altre parti del libro, esso implica un *background* di cui sono privi gli studenti del ciclo istituzionale. In questo senso, non potrà sostituire il manuale del suo predecessore Arnau-García. Senza dubbio si tratta di un materiale prezioso per un corso di secondo ciclo.

*Alfonso Berlanga*  
aberlanga@unav.es



*Finito di stampare  
nel mese di Aprile 2020  
a Verucchio (fraz. Villa Verucchio)  
presso Pazzini Stampatore Editore*