
dossier

**Comunità
autorità
ministeri**

dialoghi

a cura di
Giacomo **Canobbio**

Indagini sociologiche, ma anche percezioni prescientifiche, attestano che il senso della “cosa comune” è andato gradualmente erodendosi negli ultimi decenni, benché in alcune tragiche circostanze riemerge, anche solo per tempi brevi: l’iniziale reazione alla pandemia e alla guerra in Ucraina testimoniano che la solidarietà non è morta. Le osservazioni sulle tendenze individualistiche, sulla crisi dell’associazionismo, sul decadimento dei partiti e delle organizzazioni sindacali, si sono moltiplicate e trovano riscontro anche nella Chiesa, dove è dato constatare la riduzione del numero dei partecipanti non solo alla vita liturgica, ma pure a iniziative comuni. I movimenti ecclesiali, che negli anni Ottanta del secolo scorso avevano dato l’impressione di sostituire le classiche forme associative (si pensi all’Azione cattolica o alle Acli), non sono esenti da crisi di appartenenza. Si tratta di un fenomeno culturale che interroga e le cui radici non sono facili da individuare.

I giudizi moralistici che a volte vengono emessi non aiutano a comprendere il fenomeno allusivamente richiamato. Forse ci si potrebbe domandare se, all’origine, non vi sia il desiderio, tutto umano, di scrollarsi di dosso forme di “imperialismo”, sia esso politico o religioso. In questo senso, anche la frequente denuncia di “pensiero unico” non pare cogliere la vera questione. Pare, infatti, che le persone tendano piuttosto a scegliere secondo ciò che più immediatamente le gratifica, anche perché la complessità della vita sociale impedisce di riflettere con pacatezza sulle implicazioni delle scelte che si compiono.

È sempre più diffusa anche la percezione che le istituzioni non rispondano ai bisogni e ai desideri che urgono. Di conseguenza la cosiddetta “religione fai da te” è più effetto di delusione che non di soggettivismo: mentre, infatti, si continua a usare l’espressione “comunità cristiana”, la percezione di molti è che questa non in-

dichi un'effettiva realtà comunitaria, ma sia un'espressione retorica. Si crea pertanto una specie di circolo vizioso: ci si aspetta che la comunità risponda ai propri bisogni, ma pochi sono disposti a offrire il loro contributo alla costruzione di una comunità capace di soddisfare le attese.

Non si può negare che le comunità cristiane tradizionali, soprattutto le parrocchie, il cui valore viene continuamente ribadito, appaiono piuttosto ingessate in forme ripetitive. Nessuno potrebbe eccepire che alcune pratiche siano necessarie (si pensi alle celebrazioni liturgiche), ma molti si domandano che rapporto queste abbiano con la vita concreta delle persone. D'altra parte, se le comunità non sono ravvivate da persone, è difficile che possano corrispondere ai desideri di queste.

Quanto detto per le comunità cristiane vale per ogni forma di comunità. In questione è la visione della persona umana: la sottolineatura del valore dell'individuo, che è stata accentuata dalla cultura segnata dal liberalismo economico, ha creato forme di individualismo che poi si ritorcono sulle persone stesse, creando solitudini dalle quali esse si protendono verso la comunità che dovrebbero contribuire a creare, aspettandosi che questa soddisfi le loro attese. Ma tali attese non possono che essere destinate alla frustrazione appunto perché la comunità è diventata piuttosto asfittica.

Se a tutto ciò si aggiunge che le autorità faticano a proporsi come guide credibili, sembra difficile vedere una via di uscita.

Per quanto attiene alla Chiesa si avverte una questione supplementare (che ha qualche riscontro anche nell'ambito politico; si pensi alla riconosciuta autorevolezza del presidente Mattarella): papa Francesco sta diventando il punto di riferimento per tutti. Neppure quando nell'Azione cattolica si cantava *Bianco Padre* si guardava al papa come "meta, luce e guida" come invece pare stia avvenendo oggi con papa Francesco. Le sue iniziative, che

vogliono dare vitalità alla Chiesa tutta, rischiano paradossalmente di oscurare la figura dei vescovi e, a maggior ragione, dei parroci. Questi ultimi, oberati da incombenze che richiederebbero competenze plurime, avvertono un senso di inadeguatezza deprimente, che si accentua quando si sentono dire che dovrebbero coinvolgere i laici, molte volte non disponibili ad assumersi responsabilità, almeno in forma stabile. Si ha un bel parlare di carismi, ma diventa difficile trovare persone che ne siano consapevoli e quindi li mettano a disposizione della comunità, che potrebbe anche riconoscerli come ministeri.

Tutto ciò solo a causa del clericalismo? Innegabile che questo permanga uno dei peccati presenti nella Chiesa, ma molti preti (e vescovi) si domandano se non sia anche frutto di quanto si chiede loro senza prepararli a svolgere un ministero che appare sempre più complesso. È facilmente constatabile che, se si affidano compiti a persone che avvertono di non essere in grado di svolgerli, queste cadono nella tentazione di irrigidirsi per nascondere la loro inadeguatezza. Ciò vale ancora di più quando quei compiti sono teologicamente rivestiti. In tal senso una forma di teologia del ministero ordinato, che viene da lontano e si mantiene, nonostante il Vaticano II, non ha aiutato e non aiuta i presbiteri a sentirsi corresponsabili, e non unici responsabili, della vita della comunità parrocchiale. Ciò vale anche per i vescovi, per i quali la necessaria (?) esposizione mediatica rischia di trasformarsi in un *boomerang*: da una parte si mostrano come le guide del popolo di Dio loro affidato, ma dall'altra si espongono a essere ritenuti gli unici responsabili di tutto.

Va riconosciuto che la teologia dell'episcopato formulata dal Vaticano II, che ha voluto completare la dottrina del Vaticano I, ha enfatizzato a tal punto la figura del vescovo da farla diventare – come si esprimeva recentemente un autorevole vescovo italiano – sinda-

co, prefetto, questore, gestore, amministratore delegato ecc. della sua diocesi. Se si tiene conto della tendenza alla delega presente in molte persone, non ci si può meravigliare se queste figure di preti e di vescovi (e del papa) rischiano di trovare in essa alimento, con un *rebound* che accentua ancora di più quella tendenza. Non si possono certamente demonizzare i *social*, che costituiscono vie di diffusa e veloce comunicazione, ma non si può neppure nascondere che si tramutano spesso in tentazione: la visibilità appaga, ma tradisce; richiede forme abbreviate di comunicazione, ma non educa al pensiero; produce parole che impressionano, ma non stimola a cercarne il senso più profondo e quindi a farle diventare specchio della realtà. Lo si riscontra anche nel processo sinodale che papa Francesco ha avviato con l'intento di rendere tutti i fedeli consapevoli di essere "discepoli missionari".

Si tratta di una provocazione salutare a dare voce a tutti i fedeli, che, come ricordato dal Vaticano II e più volte richiamato da papa Francesco, sono dotati del *sensus fidei*. La difficoltà ad accogliere questa provocazione è notevole: il peso della tradizione, la tendenza a dare rilievo ai leader rispetto alla totalità del popolo, la mancanza di criteri per discernere carismi e riconoscere ministeri, sono tutti fattori che rendono faticoso anche il cammino sinodale. Una rilettura dei decenni che abbiamo dietro le spalle forse aiuterebbe a capire meglio come sviluppare i germi di rinnovamento introdotti nella Chiesa dal Vaticano II.

Non si può infatti dimenticare che l'ultimo Concilio è nato sull'onda del *ressourcement* (ritorno alle fonti), che aiutava la Chiesa a non confondere la tradizione con la cristallizzazione di forme, bensì a considerarla un processo mai compiuto, finalizzato a rendere presente il Vangelo nell'attualità storica. Neppure si può tralasciare che l'associazionismo cattolico preconciolare ha preparato persone corresponsabili anche nell'ambito civile: le

forme democratiche di organizzazione delle associazioni erano antidoto alla conservazione del potere da parte di alcuni leader, senza misconoscerne il valore; la memoria di queste forme democratiche potrebbe pertanto diventare oggi antidoto alla ricerca di leadership “populiste”, che non necessariamente sono carismatiche.

Tanto meno si può dimenticare che nel discernimento di carismi e nel riconoscimento di ministeri occorrerebbe trovare il coraggio di superare gli schemi ecclesiologici ed ecclesiastici più recenti: se di carismi si tratta, non si può pensare di “inghiottirli” in figure di Chiesa già conosciute; se si tratta di ministeri, non si possono immaginare secondo forme di missione feconde alcune decenni orsono, ma oggi inefficaci.

Il dossier tra le mani del lettore vorrebbe aiutare a districarsi nel groviglio di problemi che il rapporto tra comunità, autorità, ministeri, evidenzia.

Sullo sfondo sta la convinzione, espressa dal Vaticano II, soprattutto in *Gaudium et spes*, n. 44, secondo la quale tra figura di Chiesa e comunità umana c'è uno stretto nesso: la Chiesa sperimenta influssi culturali e istituzionali dalla società nella quale è radicata, ma è soprattutto chiamata a riversare in questa aspetti della sua originalità, anche organizzativa. Un tale compito le deriva dalla consapevolezza di avere una matrice altra e quindi di rappresentare una figura “salvata” di società. Innegabile che, nel corso del tempo, anche nell'esercizio dell'autorità la Chiesa si sia lasciata modellare dalle forme storiche della società civile, benché non sia mai tramontato l'appello di Gesù ai discepoli di non lasciarsi guidare dai modelli di potere presenti nel mondo (cfr. *Mc* 10,35-45).

Stante questa osmosi, sembra pertanto opportuno dare uno sguardo agli elementi costitutivi della comunità in generale e alla crisi

del senso comunitario in atto, oltre che alle forme di esercizio dell'autorità presenti nell'attuale congiuntura culturale, al fine di immaginare il senso "salvifico" di comunità e autorità. I contributi di Luca Alici e Damiano Palano vogliono appunto aiutare a capire attraverso quali vie si possano superare le dinamiche mortificanti alle quali sopra si è accennato. Si tratta di considerazioni che preparano una riflessione più propriamente ecclesiologicala, articolata in tre interventi tra loro strettamente connessi. Nel primo, il noto ecclesiologo don Severino Dianich offre una disamina dei "blocchi" che ancora sono presenti nella Chiesa relativamente al modo di pensare/esercitare l'autorità e delinea i frutti che la ripresa della sinodalità potrebbe offrire. Nel secondo Simona Segoloni aiuta a capire come la comunità sia il luogo nativo per la vita dei discepoli di Gesù. Nel terzo don Enrico Brancozzi indica percorsi possibili per preparare soprattutto ministri ordinati in una Chiesa che dovrebbe essere tutta ministeriale.

Il Forum coinvolge una filosofa (Laura Boella), una pedagogista (Monica Amadini) e un politico (Paolo Corsini), nel tentativo di comprendere le ragioni della caduta del senso della comunità nell'attuale stagione culturale e per capire come questa situazione possa essere superata.

Da questo percorso potrebbero/dovrebbero uscire indicazioni per la vita delle comunità cristiane, affinché diventino luoghi di educazione di persone che offrono il loro contributo anche per la costruzione della comunità civile. La questione pare infatti anzitutto di carattere culturale: la deriva individualista può/deve essere arginata, e le comunità cristiane, pur senza presunzione, sono chiamate a costituire un antidoto a essa.

Oggi viviamo immersi in un grande paradosso: da una parte assistiamo alla frantumazione della comunità, dall'altra si radicalizza il ruolo di schermo protettivo della comunità stessa nei confronti dell'esterno, mentre le tradizioni all'interno si rafforzano. In entrambi i casi si dimentica che la comunità è il luogo attraverso cui si diventa "persona", cioè soggetto consapevole di poter realizzare la propria identità solo nell'apertura agli altri.

Dove si **riossigenano** i **legami**. La **comunità**, tra **affaticamento** e **resistenza**

di Luca **Alici**

Un gruppo piccolo, dove tutto (o quasi) è a portata di mano, in cui tutti (o quasi) si conoscono, ci fa sentire al sicuro, tra simili, ma finisce spesso per innalzare pareti soffocanti o mura difensive (fisiche o fittizie) tra noi e l'esterno. Certo, la nostra identità si rafforza, le nostre capacità sembrano trovare realizzazione, addirittura diventa possibile dare forma concreta a un'idea, il tutto

con tempi più lenti e meno frenetici; ma lo sguardo rischia di farsi autoreferenziale, disattento alla condizione altrui, autosufficiente. Quando invece lo spazio si amplia e l'orizzonte si allarga, il nostro respiro si ossigena, si fa più profondo, anche se deve fare i conti con la distanza, la diversità, la vastità, che possono finire per disorientare, se non addirittura per sradicare o disimpegnare. Ci sembra difficile allora trovare una cornice comune, sentire vicinanza con qualcuno, e ci riduciamo a correre freneticamente sulla superficie del mondo, confortati dall'idea di una comune umanità, che forse non sappiamo nemmeno più che cosa significhi.

Luca Alici

è docente di Filosofia politica presso il Dipartimento Fissuf dell'Università degli studi di Perugia e project leader della Fondazione «Lavoroperlapersona».

Ha curato *Dentro il conflitto, oltre il nemico. Il "metodo Rondine"*, il Mulino, Bologna 2018; ha pubblicato: *Patire e potere. Politica e questione antropologica*, Morlacchi, Perugia 2018, e presso Ave: *Vademecum della democrazia*, con R. Gatti e I. Vellani (2021); *ZeroTre. Prefisso di paternità* (2020); *Vita (in)attesa. Ritrovarci, dopo la pandemia* (2020).

Il metronomo

Da sempre siamo immersi in questa ritmica: una dimensione a misura di persona e un orizzonte impersonale senza misura. Così era avvenuto già più di ventitré secoli fa, quando, dall'osservatorio delle loro piccole *poleis*, i greci si erano trovati al cospetto dello sfondamento a Oriente di Alessandro Magno: disorientamento sul futuro e paura dei vecchi barbari divenuti concittadini. Lo stesso è avvenuto, in direzione contraria, ai giorni nostri, dopo la grande ubriacatura della globalizzazione, che ha innescato la risposta immunitaria di nuovi nazionalismi, populismi, localismi: identità liquefatte che reagiscono irrigidendosi. “Locale” e “globale” sono le parole che oggi declinano questa ritmica tra piccolo e grande; “prossimità” e “distanza” ne sono divenute invece la manifestazione in tempi di pandemia.

Ma non basta. C'è anche il modo in cui ognuno rivendica e pratica la propria singolarità, e quello attraverso il quale si tenta di costruire qualcosa di comune con altre singolarità. In questo modo ci troviamo, da una parte, spinti a sentirci unici, singolarmente plurali, se non fluidi: non dobbiamo nulla a nessuno e possiamo diventare tutto quello che vogliamo. Dall'altra parte, siamo costretti a trovarci insieme, ad agire in comune, immersi in una pluralità di singolarità che deve recuperare una qualche forma di destino comune: sia che rivendichiamo una socievolezza originaria rispetto a quel che siamo, sia che immaginiamo un futuro sostenibile riguardo a quel che saremo, dobbiamo fare i conti con spazi comuni, tempi comuni, responsabilità comuni. In un passo folgorante Hannah Arendt ha descritto la radicalità di una sfida ancora viva: «la pluralità umana è la paradossale pluralità di esseri unici»¹.

Nell'Atene del V secolo sembra che, nonostante drammatiche esclusioni (schiavi e donne), il compimento dell'umano stesse nella capacità di dare forma e sostanza al “tra” di noi. Al contrario, a partire dalla stagione post-moderna, ci pare di venire sopraffatti dalla convinzione che non ci sia rappresentazione possibile di un “bene” e di un “comune”, perché ogni rappresentazione congela l'alterità e le impedisce di darsi liberamente nel suo accadere. Oscilliamo dunque tra la paura di disegnare qualcosa di comune, perché la singolarità rischia di essere calpesta, e l'esaltazione di una singolarità fatta di esperienze indivi-

duali, che sta creando una società di solitudini. E la solitudine, come sempre Arendt ha evidenziato, rischia di essere l'anticamera dell'intolleranza². Cerchiamo esperienze di solitudine per scappare dal caos e dalla frenesia, ma cerchiamo anche calcoli ben fatti di convivenza, che paiono però valere finché restano dentro l'orizzonte detentivo dell'io. "Singolare" e "plurale" sono i termini che oggi declinano la ritmica di "io" e "noi"; "libertà" e "responsabilità" ne sono l'espressione in tempi di pandemia. In qualche maniera, potremmo dire allora che la questione della comunità si iscrive esattamente in queste due ritmiche: "piccolo/grande", "locale/globale", "prossimità/distanza", da un lato; "io/noi", "singolare/plurale", "libertà/responsabilità", dall'altro. A seconda della direzione dello sguardo e dell'impianto del momento storico-culturale, la comunità ha alternato passioni e dissapori, alimentato fughe e riavvicinamenti, generato apertura e chiusura.

Il termometro

Oggi la comunità vive senza dubbio immersa in un grande paradosso, che ci rivela la forma che ha assunto questa fisiologica oscillazione: da una parte assistiamo alla frantumazione della comunità, che rende le vite quasi delle esistenze mancate, prive

della reciprocità che lega il corpo di ognuno al corpo sociale; dall'altro lato sembra radicalizzarsi la forma identitaria e securitaria della comunità, il suo ruolo di schermo protettivo nei confronti dell'esterno e di rinforzo delle tradizioni al proprio interno. In qualche modo sembra che, giunti all'apice di alcune narrazioni plurisecolari, siamo incapaci di reggerne la vertigine e chiediamo

A seconda della direzione dello sguardo e dell'impianto del momento storico-culturale, la comunità ha alternato passioni e dissapori, alimentato fughe e riavvicinamenti, generato apertura e chiusura.

di essere stretti così forte da non vedere più l'ampiezza delle sfide a cui è sottoposta la storia singolare di ognuno di noi.

Le narrazioni potremmo sintetizzarle così: *tutto e subito*, nel mito del potenziamento che oscura la vulnerabilità; *farsi da sé*, nel mito dell'indipendenza che scalza l'interdipendenza; *tutto intorno a me*, nel mito della personalizzazione che allontana la diversità. Guardando da così in alto, però, perdiamo il controllo, ed ecco allora il rigurgito di una comunità che diventa prodot-

to di un calcolo, paracadute da usare al momento del bisogno, che salva la vita, che lega a tanti fili, nessuno dei quali, tuttavia, porta verso altri, ma tutti ci riportano là da dove siamo partiti. Capita così di poter assistere a una duplice manifestazione di tale paradossalità: una interna alla comunità e una esterna a essa. *Da fuori* vale quello che ha scritto in tempi non sospetti Elena Pulcini, accostando «individualismo illimitato» e «comunitarismo endogamico»³. Viviamo un frangente storico in cui una soggettività sovrana, prometeica e narcisista, entropica, «dai contorni fluidi e incerti, ancorata all'immediatezza del presente e ai piaceri dell'effimero [...] caratterizzata da un rapporto parassitario con il mondo, ridotto a immensa fabbrica di merci»⁴, convive con un bisogno di comunità che si forma, riducendosi alle dinamiche di esclusione che genera, «una sorta di entità presupposta e incontrovertibile che [...] obbliga gli individui all'appartenenza, presentandosi [...] inflessibile e refrattaria all'innovazione, non ricettiva dell'eventuale irruzione di nuovi soggetti [...], non disponibile al confronto e alla negoziazione»⁵.

Da dentro vale ciò che qualche decennio fa aveva intravisto Richard Sennet, quando affermava che «sfiducia e solidarietà, apparentemente opposte, procedono di pari passo»⁶, perché «la gente si sente socievole soltanto quando si sente protetta dagli altri»⁷: la comunità diventa dunque lo spazio di accoglienza solo degli identici.

Di recente Jürgen Habermas ha aggiornato questa paradossalità, inserendola tra la realizzazione della libertà e la messa in atto di tecnologie di dominazione, tra liberazione e asservimento in relazione al nuovo mondo digitale. Da una parte c'è un contenuto emancipatorio, dovuto al «carattere fondamentalmente egualitario e anarchico delle relazioni»⁸ e dal fatto che «ogni utente è paritariamente autorizzato a proporre contenuti propri, liberamente scelti»⁹: da ascoltatori si diventa autori senza avere sostenuto un esame discorsivo. Dall'altra parte si produce nuova dipendenza: il capitalismo della sorveglianza e le camere dell'eco. La comunità è ridotta a piattaforma, che offre possibilità illimitate di collegamento e di comunicazione con tutti, proprio

Nel frangente storico in cui viviamo, una soggettività sovrana, prometeica e narcisista, convive con un bisogno di comunità coincidente con le dinamiche di esclusione che genera. La comunità diventa lo spazio di accoglienza degli identici.

perché accetta una dominazione non esplicita, in nome di una esplicitazione di una libertà apparentemente assoluta.

Al cospetto di tutto ciò si possono intravedere due itinerari per tornare a pensare la comunità.

Il primo guarda alla comunità *da fuori*, come un soggetto pubblico, una voce della società, e allora ne discute principalmente il suo rapporto con le istituzioni: da una parte lo Stato, dall'altra il mercato. Si tratta cioè di ritrovare l'equilibrio possibile e necessario tra comunità, Stato e mercato, ovvero i tre pilastri della società, andando oltre l'espropriazione che hanno esercitato proprio Stato e mercato nei confronti di alcune funzioni tipiche della comunità. Perché, come scrive Raghuram Rajan,

Occorre tornare a considerare la comunità come spazio del "tocco umano", cioè della mediazione, che potrebbe essere il ruolo strategico della comunità stessa.

«quando uno dei due pilastri si indebolisce o si rafforza eccessivamente rispetto agli altri, la società ne soffre. Mercati e società troppo deboli diventano improduttivi; comunità e società troppo deboli tendono verso il capitalismo clientelare; Stati e società troppo deboli diventano timorosi e apatici. Viceversa, mercati e società troppo

forti diventano iniqui; comunità e società troppo forti diventano statiche; Stati e società troppo forti diventano autoritari»¹⁰. Occorre dunque affrontare l'urgenza di qualcosa di più di una mera sussidiarietà orizzontale, di quel che potremmo definire la necessità di «riconsegnare le istituzioni alla comunità»¹¹, indicando in tal modo il vettore necessario per riformare quell'equilibrio.

Ma c'è un secondo livello, *da dentro*, sul quale vorrei portare l'attenzione e concentrare la fine di questo piccolo percorso di riflessione. Si tratta della comunità come spazio, per definizione, del "tocco umano", cioè spazio della mediazione, che forse è il ruolo strategico della comunità che siamo soprattutto chiamati a recuperare.

Il metal detector

Prima di capire in che cosa potrebbe consistere, vorrei esplorare due traiettorie, che arrivano direttamente da due fonti, diverse tra loro e diversamente espressione dell'età moderna, ma forse essenziali per ritrovare le ragioni di una comunità come spazio

della mediazione, della fatica della mediazione, del conflitto della mediazione.

Scrivono Thomas Hobbes nel *Leviatano*: «Può sembrare strano a chi non abbia bene ponderato queste cose che la natura abbia così dissociato gli uomini e li abbia resi atti ad aggredirsi e distruggersi l'un l'altro e perciò, non fidandosi di questa inferenza, tratta dalle passioni, può desiderare forse che gli sia confermata dall'esperienza. Perciò, consideri tra sé che, quando intraprende un viaggio, si arma e cerca di andare bene accompagnato; che quando va a dormire, chiude le porte; che anche quando è nella sua casa, chiude i forzieri e ciò quando sa che ci sono leggi e pubblici ufficiali armati per vendicare tutte le ingiurie che gli dovessero essere fatte; quale opinione egli ha dei suoi consudditi, quando cavalca armato; dei suoi concittadini, quando chiude le porte; dei suoi figli e dei suoi servitori, quando chiude i forzieri?»¹².

Calcando un po' la mano, si potrebbe dire che qui c'è, agli albori, un primo modello di comunità, un primo tentativo di inserimento: chiudere a chiave, chiudere tutto, chiudersi dentro. La radice di ciò che oggi viviamo in nome della rivendicazione di sicurezza e protezione, potremmo in parte considerarla l'ultima propaggine di qualcosa

La radice di ciò che oggi viviamo in nome della rivendicazione di sicurezza e protezione, potremmo in parte considerarla l'ultima propaggine di qualcosa che ci sarebbe connaturato. La comunità come messa in forma della chiusura a chiave.

che ci sarebbe connaturato e che Hobbes individua ed esplicita. Chiudere le porte e chiudere i forzieri come antesignani moderni delle odierne telecamere e recinzioni, di allarmi e porte blindate. La comunità come messa in forma della chiusura a chiave.

Jean Jacques Rousseau nella *Nuova Eloisa*, riprendendo un aneddoto di Velleio Patercolo e mettendo queste parole in bocca a Wolmar, nel suo elogio della sincerità scrive: «Il primo passo verso il vizio sta nel circondare di mistero le azioni innocenti, e chiunque ama nascondersi ha, presto o tardi, motivo per farlo. Un unico precetto di morale può tenere il posto di tutti gli altri, ed è questo: non fare né dire mai nulla che tu non voglia possa essere visto e ascoltato da tutti; da parte mia, ho sempre considerato come l'uomo più degno di stima quel romano il quale voleva che la sua casa fosse costruita in maniera che si vedesse tutto quanto vi si faceva»¹³.

Ecco un altro rinserramento, forse più difficile da comprendere, perché reso possibile da pareti di vetro. Come si può considerare una casa dalle pareti di vetro? Come giudicare questo estremo ideale della trasparenza e dell'autenticità? Dalla protezione dagli altri alla riduzione a se stessi, verrebbe da dire. Rousseau ambisce non solo a vedere se stesso come Dio ci vede, ma vuole affermare che non è capito perché è unico: il criterio è lui stesso. Paradigmaticità della propria singolarità. Estetica della visibilità e isolamento sociale si fondono.

Che cosa ci dicono i due passi citati di Hobbes e Rousseau? Ci restituiscono due diversi tentativi di comune annullamento

Un altro rinserramento è dato dall'estremo ideale della trasparenza e dell'autenticità, cosicché estetica della visibilità e isolamento sociale si fondono.

to della mediazione: il primo in nome della protezione e quindi della costruzione della distanza, della messa a distanza; il secondo in nome della trasparenza e quindi dell'annullamento di ogni distanza. Fatto sta che per entrambi i filosofi, già nel cuore della modernità, sono centrali la fatica e la man-

canza di valore di ciò che sta tra le persone, nonché dell'azione di mediazione.

Tornano allora preziose anche le parole di Günther Anders: «siamo destinati alla mediazione e condannati a compiere percorsi [...]. Al contrario, mi sembra che molte cose dimostrino la nostra speranza di superare questo stato di dipendenza dalla mediazione»¹⁴. A tal punto che questo esercizio ce lo siamo fatto estirpare dalla tecnica, «il cui tentativo di mediazione sta nel rendere superflua la mediazione. Tale obiettivo va sotto il nome di comfort»¹⁵. L'essere umano è «intermediario», perché vive in uno «spazio di mezzo»¹⁶ e perché opera mediazioni; ad esempio, tra interno ed esterno, tra esseri viventi ed essere del mondo, tra dentro e fuori, tra privato e pubblico, tra casa e città. Per questo la comunità è il suo luogo naturale, in cui nessuno dei membri è un estraneo, ma in cui si impara la socialità¹⁷, da cui partire e a cui tornare, un luogo nel quale allenarsi a mediare, farsi tessitore del "tra".

Comunità è il luogo dove è richiesto essere persona e attraverso cui diventiamo persone. Di più: comunità è dove sperimentiamo che cosa ci tiene insieme davvero, la casa comune dell'*inter-esse* e non il campo da gioco di sfrenati interessi individualistici. E poi: comunità è là dove il locale non si accontenta di sé

e il globale non sradica identità e legami. E ancora: comunità è dove resta viva l'attenzione affinché nessuno rimanga indietro. Perché, se "tutto è in relazione" e "tutti siamo in relazione", serve un ambito che si prenda cura della relazione in una prossimità possibile e le restituisca la portata ampia della responsabilità, anche nei confronti di coloro e di ciò che non abbiamo "a portata di mano".

In nome della comune appartenenza al genere umano e della necessità di prenderci cura del mondo, urge spendersi per una riossigenatura dei legami dentro e tra le comunità, a partire da relazioni rigenerate e generative tra territori e relazioni di riconoscimento e riconoscenza tra generazioni. Servono per questo istituzioni che ascoltino e abilitino le comunità e comunità che contribuiscano a dare volto e forma nuovi alle istituzioni. Per farlo, occorre riabilitarci alla mediazione e abdicare alla detenzione.

Abbiamo deciso di fare a meno dello spazio della comunità come palestra in cui allenare le relazioni e ne abbiamo fatto lo spazio dell'ingrossamento dei muscoli della prestazione, perché abbiamo smesso di considerare persone intermediarie tra qualcosa di più piccolo di noi e qualcosa di più grande, e abbiamo smesso di fare mediazione tra io

e noi, come esercizio coerente alla nostra natura e alla nostra condizione. Ingannati dall'idea che la libertà non viva della potenza dei limiti, ma dell'onnipotenza senza limiti, confusi tra una vita solitaria, senza gli altri, e una capacità di solitudine che è premessa per stare insieme agli altri, ci siamo dimenticati che la comunità è un luogo di resistenza dell'umano, in cui si vive la resistenza che ci oppongono la terra e gli esseri umani e in cui vive la resistenza che ognuno di noi è alla dispersione nell'anonimato e alla presunzione di sé.

Comunità è dove sperimentiamo che cosa ci tiene insieme davvero, la casa comune dell'*inter-esse* e non il campo da gioco di sfrenati interessi individualistici. È dove resta viva l'attenzione, affinché nessuno rimanga indietro.

Note

- ¹ H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 2003, p. 128.
- ² H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, Edizioni di Comunità, Torino 1999.
- ³ E. Pulcini, *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale*, Bollati Boringhieri, Torino 2009.
- ⁴ *Ivi*, p. 31.
- ⁵ *Ivi*, p. 105.
- ⁶ R. Sennett, *Il declino dell'uomo pubblico*, Mondadori, Milano 2006, p. 382.
- ⁷ *Ibidem*.
- ⁸ J. Habermas, *Filosofia, pensiero post-metafisico e sfera pubblica in cambiamento*, in: intervista a cura di M. Calloni, M. Nicoletti, S. Petrucciani, in «Rivista italiana di filosofia politica», (2021), 1, pp. 137-154.
- ⁹ *Ibidem*.
- ¹⁰ R. Rajan, *Il terzo pilastro. La comunità dimenticata da Stato e mercati*, Egea, Milano 2019, p. 11.
- ¹¹ F. Stoppa, *Istituire la vita. Come riconsegnare le istituzioni alla comunità*, Vita e Pensiero, Milano 2014.
- ¹² T. Hobbes, *Leviatano*, Bur, Milano 2011, p. 131.
- ¹³ J.-J. Rousseau, *Giulia o La Nuova Eloisa*, Bur, Milano 1992, p. 446.
- ¹⁴ G. Anders, *L'uomo è antiquato*, vol. I, *Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, p. 312.
- ¹⁵ *Ibidem*.
- ¹⁶ P. Ricoeur, *Finitudine e colpa*, Morcelliana, Brescia 2021.
- ¹⁷ M. Aime, *Comunità*, il Mulino, Bologna 2019.

La democrazia ha bisogno dell'autorità? L'interrogativo si pone osservando il diffondersi di una partecipazione dal basso, distribuita, che parrebbe favorire la democrazia, mentre crea sfiducia nell'autorità politica (e non solo), e che non sembra in grado di rispondere alla richiesta di corresponsabilità. Ripensare le forme di esercizio dell'autorità va di pari passo con la necessità di ripensare la democrazia e richiede di ricostruire la fiducia tra le persone.

La «fine del **potere**» e la **fiducia** da ricostruire

di Damiano Palano

«**L**a democrazia è decisamente sopravvalutata», recita una delle frasi preferite di Frank Underwood, l'immaginario presidente degli Stati Uniti protagonista della serie televisiva *House of Cards*. Ed è davvero difficile trovare una formula che in modo più efficace restituisca la portata della sfiducia che attraversa le nostre società e che mina in profondità le stesse basi delle nostre istituzioni. In quella famosa serie televisiva, in cui «il sogno americano è deliberatamente fatto a pezzi», tutti i personaggi (persino quelli secondari) risultano «in un modo o nell'altro, corrotti, cinici, calcolatori, ossessionati dalla stessa cosa, il potere, quale che sia il prezzo da pagare, per sé e per gli altri, pur di ottenerlo»¹. L'esercizio del potere sembra irrimediabilmente separato da qualsiasi ambizione ideale. E ogni residua fiducia nella democrazia viene cancellata da un cinismo onnipresente, che rende persino impossibile pensare al disinteressato perseguimento di una causa comune.

Damiano Palano

insegna Teoria politica dell'età globale e Scienza politica presso l'Università Cattolica del Sacro Cuore, dove è direttore del Dipartimento di scienze politiche. Tra le sue pubblicazioni: *Bubble Democracy. La fine del pubblico e la nuova polarizzazione*, Morcelliana-Scholé, Brescia 2020; *Populismo*, Editrice Bibliografica, Milano 2017. Ha inoltre curato il volume *Un ideale da molti anni coltivato. Materiali per la storia della Facoltà di Scienze politiche e sociali dell'Università Cattolica del Sacro Cuore*, Vita e Pensiero, Milano 2020.

La fine del potere

Plasticamente raffigurati dalla sinistra sagoma di Frank Underwood, la sfiducia, il disincanto, il cinismo nei confronti della politica e della democrazia sono stati al centro, nel corso degli ultimi due decenni, di numerosi studi. Alcune letture hanno spiegato il fenomeno ricorrendo a una molteplicità di fattori, tra cui in particolare le turbolenze alimentate dalla crisi finanziaria globale del 2008 e le ricadute innescate dall'instabilità internazionale registratasi nell'ultimo decennio. Non pochi osservatori hanno invece attirato l'attenzione su un mutamento culturale più profondo, che modifica in modo radicale il rapporto tra cittadini e "autorità", e che, per esempio, induce i cittadini post-moderni a ritenere il proprio giudizio sulla realtà come più

affidabile rispetto a quello proposto da "autorità scientifiche", o la propria competenza come superiore (o analoga) rispetto a quella degli specialisti. Alcune interpretazioni hanno dunque invitato a riconoscere il ruolo giocato dal dibattito filosofico novecentesco

Tra i diversi fattori che hanno causato sfiducia nella democrazia c'è il mutamento culturale del rapporto tra cittadini e autorità.

e in particolare dalla *decostruzione* delle "Grandi narrazioni", compiuta sul terreno filosofico soprattutto a partire dagli anni Settanta del Novecento (ma già avviata dalla trasvalutazione di tutti i valori compiuta da Nietzsche). Per altre spiegazioni, l'attrazione della cosiddetta *postverità* è invece legata all'influenza di nuovi "persuasori occulti", capaci di manipolare informazioni, di diffondere menzogne e – con ogni probabilità – anche di modificare le intenzioni di voto degli elettori (o almeno di alcuni elettori). Altre letture hanno infine sottolineato l'incidenza della trasformazione tecnologica che, abbattendo progressivamente i costi di accesso all'informazione, finisce col generare conseguenze destabilizzanti e col rendere sempre più fragili le basi di ogni autorità (non solo politica).

L'ex analista della Cia Martin Gurri, nel suo *The Revolt of The Public and the Crisis of Authority in the New Millennium* (originariamente pubblicato nel 2014), sostiene proprio una tesi di questo genere². Se nel passato le informazioni erano monopolizzate da un numero piuttosto ridotto di attori e organizzazioni, oggi una miriade di canali le diffonde e rende quasi alla portata di chiunque anche dati estremamente riservati. Sebbene in teo-

ria la trasparenza favorisca la democrazia, in realtà, obietta Gurri, l'informazione diventa uno strumento formidabile di critica, che consente di indebolire (o persino di abbattere) qualsiasi genere di autorità (politica, culturale, religiosa).

Percorrendo una direzione simile, l'analista venezuelano Moises Naím ha evocato l'immagine di una vera e propria *fine del potere* per riferirsi a un processo in virtù del quale diventa sempre più difficile conservare stabilmente posizioni di controllo in tutte le grandi organizzazioni. Se per circa un secolo le armi per vincere la battaglia del potere (politico, economico, militare) erano state le grandi dimensioni e l'organizzazione burocratica, oggi, secondo Naím, quel ciclo sembra essersi chiuso, perché i diversi strumenti che consentono di esercitare il potere (la costrizione, la persuasione, la ricompensa materiale) sono a disposizione anche dei "piccoli" attori, che sono oggi in grado di insidiare le posizioni dei "grandi", pur senza a loro volta sottrarsi all'insidia rappresentata dai nuovi sfidanti. In altre parole, sarebbe in corso un rovesciamento dei rapporti di forza a vantaggio dei "micro-poteri": incapaci di rimpiazzare del tutto i "macropoteri", essi sarebbero comunque in grado di insidiare la loro posizione, di minacciarne la sicurezza, di logorarne l'autorevolezza e la reputazione.

A differenza di quanto sostiene Gurri, secondo Naím il fattore di innesco di una simile tendenza non deve essere individuato solo nelle trasformazioni tecnologiche, perché un ruolo altrettanto importante è giocato dai mutamenti demografici e culturali. Alla base della contemporanea "dispersione" del potere, per l'analista venezuelano, starebbero infatti anche processi più profondi e duraturi, che egli identifica nelle rivoluzioni del *più*, della *mobilità* e della *mentalità*. In sostanza, la crescita demografica degli ultimi decenni e l'incremento della mobilità avrebbero reso meno controllabili le persone, i territori e le frontiere. Inoltre, il significativo miglioramento delle condizioni medie di vita (specialmente al di fuori dell'Occidente) avrebbe alimentato la crescita delle aspettative in una fascia consistente della popolazione mondiale, diventata così molto più disponibile a mobilitarsi. Naturalmente questi processi hanno molti effetti

Gli strumenti che consentono di esercitare oggi il potere (la costrizione, la persuasione...) sono a disposizione anche dei "piccoli attori" che possono così insidiare i "macropoteri" logorandone l'autorevolezza.

positivi, ma la proliferazione dei “micropoteri” – a livello nazionale e internazionale – tenderebbe a rendere sempre più debole ogni autorità di governo, tanto da minacciare la stessa stabilità politica³.

Lo spirito di democrazia

La tesi di Naím ha una serie di precedenti illustri. Forse il più noto risale alla metà degli anni Settanta, quando Michel Crozier, Samuel Huntington e Joji Watanuki stesero un famoso rapporto sullo stato della democrazia, su richiesta della Commissione Trilaterale. I tre studiosi non esitarono allora a evocare lo spettro di una “crisi della democrazia”, le cui radici affondavano in un epocale mutamento dei valori, che consisteva nello spostamento dai valori “materialistici” verso quelli “postmaterialistici”. Non si trattava di un mutamento che allontanava i cittadini dalla sfera politica, bensì di una dinamica che andava a rafforzare

La diffidenza nei confronti dell'autorità politica pare essere diventata una sorta di “seconda natura” per i cittadini delle società post-moderne.

l'attitudine alla partecipazione. L'eccesso di partecipazione e la diffusione dello “spirito di democrazia” – sostenevano Crozier, Huntington e Watanuki – finivano però col mettere in crisi la stessa legittimazione dell'autorità politica e, dunque, la stabilità del regime democratico: «uno spirito di democrazia, troppo diffuso, invadente può – secondo loro – costituire una minaccia intrinseca e insidiare ogni forma di associazione, allentando i vincoli sociali che reggono la famiglia, l'azienda e la comunità»⁴.

Nella lettura proposta dal rapporto per la Trilaterale erano ben evidenti gli accenti politicamente conservatori, ma probabilmente la «rivoluzione postmaterialista» evocata da Crozier, Huntington e Watanuki, sulla scorta delle ipotesi di Ronald Inglehart, ha molto a che vedere, in generale, con la crisi del “principio di autorità” che attraversa ancora oggi le nostre società. Si tratta di un meccanismo particolarmente evidente nella sfera politica e legato proprio alla diffusione dello “spirito di democrazia” (e alle sue molteplici conseguenze). Il “disallineamento” tra partiti e cittadini è infatti davvero una tendenza di lungo periodo, legata a trasformazioni sociali e culturali difficilmente reversibili. Come sostengono molti studiosi, si tratta anche della conseguenza della scolarizzazione di massa e dell'aumento dei livelli di istruzione:

per un verso, la “mobilitazione cognitiva” favorisce infatti lo spirito critico; per l’altro, la riduzione (o l’annullamento) del divario culturale tra ceti politico e militanti dissolve il monopolio del sapere (e dell’ideologia) che contribuiva a “sacralizzare” la leadership. E si tratta di un mutamento culturale che non pare destinato a subire un’inversione di tendenza nei prossimi anni. Proprio in questo senso, si potrebbe persino sostenere che la crisi dell’autorità – una crisi in cui pare consumarsi l’aura “sacrale” del potere (e non solo del potere politico) – rappresenti il lascito più duraturo della contestazione giovanile della fine degli anni Sessanta. Nonostante le matrici dottrinarie dell’anti-autoritarismo di mezzo secolo fa siano ormai avvolte nell’oblio, la diffidenza nei confronti dell’autorità politica pare infatti essere diventata una sorta di “seconda natura” per i cittadini delle società post-moderne. Ed è con questa seconda natura che è indispensabile fare i conti⁵.

Ricostruire la fiducia

Interpretazioni come quelle avanzate da Gurri e Naím – e prima ancora da Crozier, Huntington e Watanuki – hanno più di qualche fondamento e, nonostante alcune forzature, i dati che segnalano non possono essere negati. Il rischio di queste letture consiste però nel trascurare le potenzialità di una sfida che può essere definita per molti versi come “antropologica”. Forse un modo differente di guardare a questo processo consiste nel tornare a riconoscere in modo più netto la differenza – per noi spesso sbiadita – fra l’*autorità* e il *potere*, una differenza che anche pensatori novecenteschi come Hannah Arendt e Alessandro Passerin d’Entrèves hanno efficacemente riportato alla luce. Ma una strada ulteriore consiste anche nel riscoprire il nesso tra *autorità* e *fiducia*.

In un testo recente, Rachel Botsman – un’esperta delle conseguenze che le trasformazioni tecnologiche producono sull’economia – ha ricordato come la fiducia sia un ingrediente fondamentale per la buona riuscita di quasi ogni attività sociale ed economica. Come osserva la studiosa, si tratta di una «relazione ottimistica con l’ignoto», cioè di quella molla che consente agli individui di avviare attività incerte, nella convinzione che avranno un esito

La sfida antropologica sollevata dalla questione potrebbe consistere tanto nel riconoscere la differenza tra autorità e potere, quanto nel riscoprire il nesso tra autorità e fiducia.

positivo. Ma il punto è che la fonte da cui deriva la nostra fiducia nel corso del tempo si è modificata. Nel passato la fiducia era soprattutto *locale*, nasceva cioè dalla conoscenza diretta dei propri simili, ed era perciò fatalmente legata alla piccola dimensione della comunità urbana. In seguito, con lo sviluppo dell'economia mercantile, è diventata *istituzionale*: prodotto cioè di grandi e autorevoli organizzazioni, capaci di svolgere un ruolo di intermediazione ma anche di garantire l'affidabilità dei singoli attori o il valore di una banconota. Oggi invece, proprio grazie alle tecnologie, la fiducia tende a essere *distribuita*: non discende cioè dall'alto verso il basso, ma segue un percorso inverso. E starebbe gradualmente conquistando terreno proprio questo nuovo tipo di fiducia, in cui è l'interazione tra individui (e non un soggetto controllore, che sta al di sopra di tutti) a consolidare la reputazione e l'affidabilità di ciascun operatore⁶.

Probabilmente l'ipotesi di Botsman è fin troppo ottimistica e sottovaluta il fatto che molte delle piattaforme in cui si dovrebbe costruire oggi la fiducia distribuita non sono "neutrali" e neppure immuni da rischi di manipolazione. Ma è difficile negare la portata dell'ascesa della fiducia "distribuita" e della sfida che essa comporta per tutte le organizzazioni. Forse proprio questa strada potrebbe d'altronde contribuire a farci uscire dalle secche di una discussione che tende a cercare rimedi alla "crisi dell'autorità" in terreni diversi da quelli in cui si origina. E potrebbe spingerci a riconoscere come, nella stagione della "fine del potere", le democrazie – che certo hanno bisogno di efficaci poteri decisionali – non possono neppure fare a meno di rafforzare la partecipazione dei cittadini, anche in modi differenti rispetto al passato. Come ha ricordato papa Francesco in occasione del suo viaggio pastorale ad Atene nel dicembre 2021, «la partecipazione di tutti», nonostante sia complessa da garantire, «è un'esigenza fondamentale» soprattutto «perché risponde a quello che siamo: esseri sociali, irripetibili e al tempo stesso interdipendenti». Benché non siano risultati facili da raggiungere, la valorizzazione dei meccanismi "orizzontali" di fiducia e il rafforzamento della democrazia "dal basso" – al livello delle nostre strutture comunitarie – potrebbero davvero rappresentare una soluzione per

Investire nella costruzione di una "fiducia distribuita" potrebbe essere un rimedio alla crisi dell'autorità, e portare le democrazie a rafforzare la partecipazione dei cittadini.

arrestare la proliferazione del cinismo, del disincanto, dello «scetticismo democratico»⁷. E forse, solo ripensando le organizzazioni politiche in questa direzione, potremo evitare quel corto circuito tra promesse e disillusione che le nostre democrazie non sembrano più in grado di controllare.

Note

¹ D. Moisi, *La geopolitica delle serie tv. Il trionfo della paura*, Armando, Roma 2017, pp. 102-103.

² M. Gurri, *The Revolt of The Public and the Crisis of Authority in the New Millennium*, Stripe Press, San Francisco 2018.

³ Cfr. M. Naím, *La fine del potere. Dai consigli di amministrazione ai campi di battaglia, dalle chiese agli stati, perché il potere non è più quello di un tempo*, Mondadori, Milano 2013.

⁴ M.J. Crozier, S.P. Huntington, J. Watanuki, *La crisi della democrazia. Rapporto sulla governabilità delle democrazie alla Commissione trilaterale*, FrancoAngeli, Milano 1977, p. 149.

⁵ Cfr. D. Palano, *La democrazia senza partiti*, Vita e Pensiero, Milano 2015.

⁶ R. Botsman, *Di chi possiamo fidarci? Come la tecnologia ci ha uniti e perché potrebbe dividerci*, Hoepli, Milano 2017.

⁷ Cfr. per esempio la proposta avanzata da C. Taylor, P. Nanz, M. Beaubien Taylor nel volume *Una nuova democrazia. Come i cittadini possono ricostruirla dal basso*, Il Margine, Milano 2022.

La Chiesa è, nel tempo, memoria di Gesù e quindi luogo nel quale si vive l'esperienza della fede. Ma è anche luogo della corresponsabilità, alla cui origine stanno i carismi, che nessuna autorità può predeterminare ma solo riconoscere. L'autorità nella Chiesa è soggetta alla Parola di Dio e alla libera creatività dello Spirito. In questo trova fondamento il percorso sinodale chiesto da papa Francesco a tutte le Chiese.

Autorità, libertà e carismi

di Severino Dianich

L'attuale discussione intorno alle prospettive di una promozione della sinodalità nella Chiesa non di rado si annoda intorno all'asserto, spesso assunto a una sorta di dogma indiscutibile: *La Chiesa non è una democrazia*. Eppure è facile controbattere: *Ma neppure è un'autocrazia!* Per quanto il papato abbia sfiorato qualche volta, nel corso della storia, il rischio di

Severino Dianich

è stato docente di ecclesiologia alla Facoltà teologica di Firenze. Nel 1967 è stato tra i fondatori dell'Associazione teologica italiana (ATI), diventandone presidente dal 1989 al 1995. Tra le sue pubblicazioni più recenti: *Di fronte all'altro. La missione della Chiesa*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2022; *Chiesa estroversa. Una ricerca sulla svolta dell'ecclesiologia contemporanea*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2018; *La Chiesa cattolica verso la sua riforma*, Queriniana, Brescia 2014; *Chiesa. Comunione di fratelli*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2013.

trasformarsi in un potere autocratico, questo in realtà non è mai avvenuto. Non ha avuto affatto questo significato la definizione dell'infallibilità del papa emanata dal Concilio Vaticano I. Quando il cancelliere tedesco Otto von Bismarck denunciò il pericolo che i vescovi venissero ridotti a puri e semplici «funzionari ... di un sovrano perfettamente assoluto, più di qualsiasi altro monarca assoluto del mondo», l'episcopato tedesco, e il papa stesso, deplorarono come deviante questa interpretazione. Già durante il concilio, il relatore della commissione *De fide*, Federico Maria Zinelli, aveva dichiarato che «nessuno sano di mente ammetterebbe che il papa o un concilio po-

trebbero distruggere l'episcopato e gli altri diritti divini determinati nella Chiesa»¹. Sarà poi il Concilio Vaticano II a dichiarare che la Chiesa in realtà è «governata dal successore di Pietro e dai vescovi in comunione con lui» (*Lumen gentium*, n. 8).

Autorità e libertà nella Chiesa

Papa e vescovi sono i protagonisti dei concili ecumenici, nei quali si vota e si delibera in base a criteri di maggioranza e minoranza, come avviene nei parlamenti della moderna democrazia: la sola differenza è che non si giunge a deliberare se non quando si è raccolto un amplissimo consenso, che comprenda anche quello del papa, perché i concili non sono puramente degli organi legislativi, bensì la testimonianza della fede e dell'unità della Chiesa.

È vero che una figura uguale a quella della collegialità episcopale non si trova ripetuta nelle istanze inferiori del regime pastorale, ma ciò che accade al vertice è significativo della natura della Chiesa, la quale non è fondata sull'autorità di un capo, ma sulla comunione, animata dallo Spirito Santo, dei credenti. La Chiesa, infatti, si costituisce intorno all'evento della comunicazione della parola della fede. L'apostolo Giovanni lo descrive con efficacia: «Quello che abbiamo veduto e udito, noi lo annunciamo anche a voi, perché anche voi siate in comunione con noi. E la nostra comunione è con il Padre e con il Figlio suo, Gesù Cristo» (*IGv* 1,3). Ciò che tiene insieme i fedeli nella Chiesa, non è quindi la loro sottomissione a un'autorità, per quanto questa ne sia una delle condizioni che restano da determinare, bensì la grazia della comunione infusa dallo Spirito Santo nei credenti.

La *Gaudium et spes* al n. 41 scrive che il «Vangelo annunzia e proclama la libertà dei figli di Dio, respinge ogni schiavitù che deriva in ultima analisi dal peccato e onora come sacra la dignità della coscienza e la sua libera decisione». La libertà, infatti, è il valore; l'autorità è lo strumento che assicura lo scorrere della vita comunitaria nell'unità, nella giustizia e nella pace.

L'autorità nella Chiesa gode di un suo valore aggiunto, perché si fonda sul detto del Signore: «Chi ascolta voi ascolta me» (*Lc* 10,16). Con tutto ciò non la si può pensare come fosse, *tout court*, l'autorità stessa di Dio. L'autorità di Dio si impone previamente alla coscienza di ogni uomo, in quanto «legge scritta da Dio dentro al cuore, il nucleo più segreto e il sacrario dell'uomo, dove egli è

solo con Dio, la cui voce risuona nell'intimità»: «la dignità stessa dell'uomo» si fonda sul primato della coscienza (*Gaudium et spes*, n. 16). Un'autorità, quindi, che si pretendesse superiore alla coscienza, verrebbe a negare la dignità della persona umana. Al cristiano, inoltre, Dio parla nella memoria di Gesù, della fede dei profeti, della quale egli si è nutrito, e di quella degli apostoli, che ne hanno reso testimonianza, che per ispirazione divina è consegnata nelle Sacre Scritture. Il Magistero della

Ciò che tiene insieme i fedeli nella Chiesa non è la loro sottomissione a un'autorità, bensì la grazia della comunione infusa dallo Spirito Santo. Ed è su questa base che è possibile riconoscere gli ampi spazi aperti alla libera iniziativa dei fedeli.

Chiesa, «la cui autorità è esercitata nel nome di Gesù Cristo», ha il compito di «interpretare autenticamente la parola di Dio, scritta o trasmessa». Tale Magistero, però, «non è superiore alla parola di Dio ma la serve, insegnando soltanto ciò che è stato trasmesso, in quanto, per divino mandato e con l'assistenza dello Spirito Santo, piamente ascolta, santamente custodisce e fedelmente espone quella parola» (*Dei verbum*, n. 10). Su questo

sfondo si muovono i rapporti fra l'autorità e la libertà dei fedeli ed è possibile disegnare i limiti dell'autorità e riconoscere gli ampi spazi aperti alla libera iniziativa dei fedeli.

Tempo di crisi dell'autorità

In molti paesi del mondo si è ormai affermato il sistema democratico di governo della società, grazie al quale è meglio garantito il rispetto della dignità della persona umana e la libertà dei cittadini. È il frutto della plurisecolare gestazione di un assetto della società, nel quale dalla preminenza del collettivo, autocraticamente governato da un capo, sono emersi e si sono imposti i valori della persona umana nella sua singolarità. Si è affermata così una esaltante cultura della libertà, fino a raggiungere ai nostri giorni l'estremo di un imperante individualismo, al punto che l'uomo di oggi sembra voler vivere in totale "incondizionatezza".

Nella Chiesa si è verificato, invece, un processo di progressiva crescita dell'esercizio dell'autorità e di crescente riduzione degli spazi della libertà e della responsabilità dei fedeli, che nell'antica tradizione erano vasti. Dopo la Rivoluzione francese, quanto più si è voluta demolire l'autorità del papa sul piano della politica internazionale, tanto più si è messa in moto una concentrazione del potere della

Chiesa nel primato papale. È stata la reazione alla diffusa volontà politica di assoggettare le Chiese locali al potere dello Stato, a cominciare dalla Costituzione civile del Clero, decretata in Francia un anno dopo lo scoppio della rivoluzione, fino all'affermarsi del giurisdizionalismo imperante nel corso dell'Ottocento. I papi hanno inteso difendere a denti stretti l'unità e la cattolicità della Chiesa, ma erano anche convinti di dover rimediare alla deriva di un mondo, nel quale «non solo la santissima nostra Religione, ma anche l'umana società è in modo miserando sconvolta e tribolata»².

Una delle ultime affermazioni sul ruolo dell'autorità nella Chiesa è leggibile nella *Vehementer nos* di Pio X del 1906: «La Chiesa è [...] una società di uomini in seno alla quale si trovano dei capi che hanno pieni e perfetti poteri per governare, per insegnare e per giudicare. Ne risulta che la Chiesa è per sua natura una società ineguale, cioè una società formata da due categorie di persone [...] Solo nel corpo pastorale risiedono il diritto e l'autorità [...] la moltitudine non ha altro dovere che lasciarsi guidare e seguire, come un docile gregge, i suoi Pastori». Non c'è da stupirsi che l'eredità di questa fase storica, scontrandosi con la cultura libertaria oggi dominante, abbia messo in fibrillazione la rete relazionale di cui vive la Chiesa, mettendo in crisi, in molti fedeli, il senso della loro appartenenza e favorendo in altri l'appiattirsi nell'inazione e la perdita del loro senso di responsabilità nei confronti della vita e della missione della comunità.

Lungo il medesimo percorso storico, però, si è svolto anche un vivace processo di rinnovamento. Gli sviluppi della riflessione teologica, più attenta alle fonti e alle tradizioni più antiche, il fiorire di una spiritualità dei laici e la crescita del loro attivismo nella società (vedi la nascita dell'Azione cattolica) hanno iniettato nell'organismo vitale della Chiesa dei fermenti che, gradualmente, hanno minato la prepotenza dei paradigmi giuridici nei quali si era andati interpretando la stessa natura della Chiesa.

Il Concilio Vaticano II, nella *Lumen gentium*, segna la svolta decisiva verso il riconoscimento di «una vera uguaglianza riguardo alla dignità e all'azione comune a tutti i fedeli nell'edificare il corpo di Cristo» (n. 32), attribuendo a tutto il popolo di Dio, che «ha per condizione

L'accentramento e la progressiva crescita dell'esercizio dell'autorità nella Chiesa sono stati storicamente la risposta al rischio, determinatosi con la modernità, di un assoggettamento delle Chiese locali al potere dello Stato.

la dignità e la libertà dei figli di Dio», la funzione messianica di Cristo stesso, che lo ha «assunto ad essere strumento della redenzione di tutti» (n. 9; nei paragrafi dal 10 al 12 ne illustra il carattere sacerdotale e profetico). Così il Concilio ha costruito la base dogmatica sulla quale «quella piena, consapevole e attiva partecipazione» (*Sacrosanctum concilium*, n. 14), che si vuole caratterizzi la liturgia rinnovata, dovrà trasbordare dallo spazio rituale ed espandersi dovunque la Chiesa viva e operi.

Dopo una lunga fase di rallentamento della spinta conciliare, provocato dal timore di dannose fughe in avanti, che non sono mancate, papa Francesco si è assunto, fin dall'inizio del suo pontificato (*Evangelii gaudium*), il compito di rilanciare la dinamica conciliare. In occasione del cinquantesimo anniversario dell'istituzione del Sinodo dei vescovi (17 ottobre 2015) egli dichiarava che «proprio il cammino della sinodalità», cioè della partecipazione attiva di tutti, «è il cammino che Dio si aspetta dalla Chiesa del terzo millennio».

Sinodalità

Consultando i vocabolari, è interessante osservare come della parola *sinodale*, *sinodalità*, venga registrato esclusivamente il significato di qualcosa che riguarda gli istituti giuridici del *Sinodo diocesano* e del *Sinodo dei vescovi*. Noi oggi, invece, parliamo di cammino sinodale usando i termini in una gamma di significati molto più ampia. Si pensa ad un carattere sinodale che dovrebbe investire nella Chiesa ogni processo decisionale riguardante la vita della comunità e la sua missione, dalla progettazione all'attuazione. Il cammino della Chiesa, che si forma intorno all'evento della comunicazione della fede e del dono della comunione, chiede di essere un cammino comune, in una costante interazione fra l'autorità dei pastori e l'apporto dei fedeli.

Uno scoglio contro il quale non di rado cozza il discorso della sinodalità è il sospetto che il voler sollevare la questione dipenda da un risveglio di ambizioni e si risolva in una inaccettabile lotta di potere. È vero il contrario. Inserendo l'autorità dei pastori in una dinamica sinodale, se ne accresce l'autorevolezza, perché solo così il vescovo e il parroco si ritrovano solidali con la loro comunità e non sono costretti a prendere da soli ogni decisione sulla sua vita, anche su cose per le quali il sacramento dell'ordine non ha loro conferito alcun particolare carisma. Solo il corpo complessivo dei

fedeli è dotato di tutti i carismi necessari per la vita e la missione della Chiesa.

La maturazione di una coscienza sinodale dovrebbe partire proprio dalla riflessione sui carismi. Il primo diffuso pregiudizio da superare è che il problema consista nel risolvere l'antitesi tra l'autorità e i carismi, come se l'autorità non fosse essa stessa un carisma. Il secondo è che ci siano cristiani carismatici e cristiani non carismatici. In realtà non c'è fede né esiste al mondo un credente in Cristo, se non grazie ai doni dello Spirito Santo: «Nessuno può dire: "Gesù è Signore!" se non sotto l'azione dello Spirito Santo» (1Cor 12,3). Poiché la fede è un atto libero e del tutto personale, lo Spirito, nel suscitarla, determina il suo dono assumendo le inclinazioni naturali del soggetto, le sue esperienze vissute, le competenze di cui è dotato per operare nel mondo e così plasma la personalità del credente. Non c'è cristiano che non sia carismatico.

Anche papa Benedetto XVI ha rilevato il carattere carismatico delle esperienze e delle competenze del cristiano, affermando che i fedeli laici «grazie all'esperienza acquisita sul campo e alle proprie specifiche competenze», dovrebbero cooperare con il Magistero non solo in quanto esecutori del suo insegnamento, ma anche come «collaboratori preziosi dei pastori nella sua formulazione»³. Solo intrecciando il loro discernimento con quello dei fedeli, il papa e i vescovi possono far sì che il loro Magistero sia dotato di tutta la ricchezza dei carismi di cui gode la Chiesa.

Un motivo di debolezza dell'attuale prassi sinodale è dovuto al fatto che le istanze sinodali previste nell'attuale ordinamento non attribuiscono ai membri dei diversi consigli alcun potere decisionale, ma solo un ruolo consultivo. Il cardinale Francesco Coccopalmerio intitolava maliziosamente un suo recente libretto: *Sinodalità ecclesiale "A responsabilità limitata"*. Egli lamenta che nella situazione attuale si offre ai fedeli la possibilità di *camminare insieme* ai loro pastori, ma solo fino al momento che conta veramente, quello della decisione. Una volta giunti alla soglia di una decisione da prendere, il vescovo e il parroco si

In realtà non c'è fede né esiste al mondo un credente in Cristo, se non grazie ai doni dello Spirito Santo. Solo intrecciando il loro discernimento con quello dei fedeli, il papa e i vescovi possono far sì che il loro Magistero sia dotato di tutta la ricchezza dei carismi di cui gode la Chiesa.

staccano dai fedeli e procedono da soli. I fedeli restano in attesa e si devono disporre a mettere in esecuzione la decisione che verrà presa al di fuori della riunione consiliare. Non stupisce che, da quando i diversi consigli diocesani e parrocchiali sono stati istituiti, l'interesse dei fedeli alla loro attività sia andato affievolendosi sempre più.

Il cardinale canonista suggerisce anche una soluzione del problema, adottabile anche stante l'attuale ordinamento. Si proceda,

Per incrementare i valori della sinodalità, la Chiesa ha bisogno di sviluppare l'attitudine a un reale e concreto riconoscimento dei carismi dei fedeli, così che tutti cooperino, nella loro misura, alla missione salvifica ad essa affidata.

egli dice, come si fa nel concilio. I padri conciliari, infatti, pur essendo essi collegialmente soggetti di autorità sulla Chiesa universale, non concludono i loro dibattiti fino a che non pervengono a un diffuso consenso, che sfiori l'unanimità e che comprenda necessariamente anche il consenso del papa. Potrebbe essere, secondo Coccopalmerio, un buon metodo da adottare anche nei consigli diocesani e parrocchiali: che si rinunci, pastore e fedeli insieme, a prendere una decisione

fino a quando non si sia raggiunto un comune consenso. Solo se fossero in gioco (cosa che ben raramente accade), l'autenticità della fede e la disciplina universale dei sacramenti, il carisma del sacramento dell'ordine si imporrebbe nella sua "incondizionalità". Per le questioni del normale scorrere della vita della comunità, chi ha esperienza di vita parrocchiale sa benissimo che una decisione presa da chi ha autorità, senza che sia diffusamente condivisa, è destinata al fallimento e serve solo a isolare il pastore dal suo gregge.

Al di là, infine, della escogitazione di nuove procedure per incrementare i valori della sinodalità, la Chiesa ha bisogno di sviluppare l'attitudine a un reale e concreto riconoscimento dei carismi dei fedeli. Il Concilio precisa che nelle questioni sociali, nelle quali la missione della Chiesa è coinvolta «i laici hanno il posto di primo piano» e li invita ad operare illuminati dalla fede «con la loro competenza nelle discipline profane e con la loro attività, elevata intrinsecamente dalla grazia di Cristo» (*Lumen gentium*, n. 36). Appare ovvio allora che, quando nella Chiesa si affrontano i problemi pastorali della famiglia e del suo ruolo nella società, le questioni politiche insorgenti negli organi legislativi della società civile, o i

problemi morali propri di particolari discipline scientifiche, siano i fedeli che ne hanno i carismi, manifesti nelle loro esperienze vissute e nelle loro specifiche competenze, a dover pesare con particolare autorevolezza nel discernimento comune.

A conclusione di questa riflessione basterà rileggere le parole dei padri del Concilio Vaticano II: «I sacri pastori, infatti, sanno benissimo [...] di non essere stati istituiti da Cristo per assumersi da soli tutto il peso della missione salvifica della Chiesa verso il mondo». È loro compito nei confronti dei fedeli «riconoscere i ministeri e i carismi propri a questi, in maniera tale che tutti concordemente cooperino, nella loro misura, al bene comune» (*Lumen gentium*, n. 30).

Note

¹ Per conoscere con maggiori dettagli questa vicenda si veda O. Rousseau, *La vraie valeur de l'épiscopat dans l'Église d'après d'importants documents de 1875*, in Y.M. Congar e B.D. Dupuy (a cura di), *L'épiscopat et l'Église universelle*, Cerf, Paris 1962, pp. 730.729.

² Pio IX, Bolla *Aeterni Patris*, 29 giugno 1868.

³ Benedetto XVI, *Discorso in occasione del 50° anniversario dell'enciclica «Mater et magistra»*, 16 maggio 2011.

Non c'è posto nella Chiesa per forme individualistiche di credenza. La libertà è adesione per scelta a qualcosa/Qualcuno che apre a nuove possibilità di esistenza. Secondo questa prospettiva, ogni credente si pone accanto agli altri, accogliendo e donando il carisma proprio, affinché la comunità resti il corpo, cioè la visibilizzazione, del Signore Gesù.

La **comunità**: luogo dell'**esperienza credente**

di Simona **Segoloni**

Per affrontare il tema del ruolo della comunità nella vita di fede sembra opportuno premettere qualche breve osservazione sulla dimensione comunitaria dell'essere cristiani. Infatti, per quanto la fede sia un'esperienza radicalmente interiore, decisa dalla libertà di ciascuna/o e giocata là dove risiede il mistero più profondo della persona, essa è anche costitutivamente comunitaria. Chi crede nel Vangelo sa di averlo ricevuto e di essere chiamata/o a testimoniarlo: in questo modo la condivisione della medesima esperienza è tutt'uno con l'esperienza stessa. A questo però occorre aggiungere altro.

La catena di testimonianze che costituisce la *traditio* ecclesiale va pensata non come una serie di anelli separati, ciascuno dei quali sarebbe un credente, ma come una moltitudine, un popolo che, mosso dal medesimo Spirito, riconosce in Gesù il Signore e vive di conseguenza. La *traditio* è un fiume che porta con sé tutta la vita della Chiesa (tutto ciò che essa è, ci dice la *Dei verbum* al n. 8) costituita dalla vita e dalla fede di tutti e di ognuna/o. Ciascuna goccia costituisce il fiume, ma solo insieme a tutte le altre. D'altra parte, lo Spirito, che viene donato ai credenti e senza

Simona Segoloni

è vicepresidente del Coordinamento delle teologhe italiane e docente di Teologia trinitaria, ecclesiologia e mariologia.

Tra le sue pubblicazioni: *Gesù maschile singolare* (EDB, Bologna 2020), *L'amore viscerale. Maria di Nazaret nel mistero del grembo di Dio* (EDB, Bologna 2017), *Tutta colpa del Vangelo... Se i cristiani si scoprono femministi* (Cittadella, Assisi 2015).

il quale non è possibile nemmeno credere, altro non è che l'amore del Padre e del Figlio, per cui, quando viene riversato nei cuori dei credenti, li rivolge gli uni verso gli altri, costituendo i molti come membra di uno stesso organismo, le une a servizio delle altre per essere tutte insieme un solo corpo.

Crederne e amare sono in fondo la stessa cosa, perché la fede è un tipo di amore, anzi è – per citare Bernard Lonergan – essere illimitatamente *inn-amorati*, cioè scoprirsi immersi nell'amore sconfinato di Dio e lasciarsi muovere da esso, ridefinendo il proprio orizzonte esistenziale a partire appunto da questo amore, alla luce del quale vengono colti tutti i valori e si rinnova la comprensione stessa della realtà¹. Dal momento quindi che la fede stessa è un'esperienza d'amore che spinge ad amare per opera dello Spirito, si comprende bene come l'amore reciproco sia il luogo in cui è possibile sperimentare e vedere ciò che il Vangelo annuncia, cioè la comunione con Dio e la comunione fra esseri umani (cfr. *Lumen gentium*, n.1).

La fede ha bisogno della comunità

Su questa linea, nel Vangelo di Matteo la presenza di Cristo, la possibilità di incontrarlo, accoglierlo e servirlo, viene legata proprio al radunarsi dei credenti nel nome di Lui, cioè vivendo la sua stessa logica: «dove sono due o tre riuniti nel mio nome, lì sono io in mezzo a loro» (*Mt 18,20*). E in questo senso va letta la promessa che chiude il primo Vangelo: «Ed ecco sono con voi tutti i giorni, fino alla fine del mondo» (*Mt 28,20*). Il Gesù di Matteo non ascende al cielo, ma resta nei credenti che, radunandosi, sono capaci di renderlo presente, se vivono il Vangelo, cioè (così è tutta la logica del capitolo diciottesimo che riporta il discorso ecclesiologico di Gesù) se scelgono di farsi piccoli e, allo stesso tempo, se scelgono di prediligere, accogliendoli e cercandoli². La piccolezza diventa così la dimensione fondamentale dei discepoli, perché è quella che Gesù ha scelto per sé identificandosi con i bambini («chi accoglierà un solo bambino come questo nel mio nome, accoglie me»: *Mt 18,3*) e con i fratelli più piccoli, come viene affermato nella descrizione del giudizio universale (*Mt 25,31-46*).

La presenza di Cristo, l'esperienza di lui: la fede stessa ha bisogno della dimensione comunitaria nel suo momento sorgivo e,

poi, continuamente. Ci si trova così intrecciati gli uni agli altri e gli uni per gli altri, animati dall'unico Spirito e impossibilitati a vedere il Risorto se non tramite il radunarsi nel suo nome, al punto che ci si può dire membra gli uni degli altri (cfr. *1 Cor 12*), costituenti il corpo stesso di Cristo. In quest'ottica, se qualcuno si separasse dagli altri, finirebbe per negarsi la possibilità di essere membro vivo del corpo di Lui.

Bisogna concludere dunque che sono proprio le relazioni umane a trasmettere la fede e la vita di Dio.

La fede è esperienza che intreccia le relazioni umane e stringe i credenti fra di loro fino a costituirli come un popolo, i cui membri sono così connessi da essere riconosciuti come un unico corpo. La comunità è il luogo in cui la fede è vissuta e cresce.

Al n. 113 dell'*Evangelii gaudium* papa Francesco scrive: «Questa salvezza, che Dio realizza e che la Chiesa gioiosamente annuncia, è per tutti, e Dio ha dato origine a una via per unirsi a ciascuno degli esseri umani di tutti i tempi. Ha scelto di convocarli come popolo e non come esseri isolati. Nessuno si salva da solo, cioè né come individuo isolato né con le sue proprie forze. Dio ci attrae

tenendo conto della complessa trama di relazioni interpersonali che comporta la vita in una comunità umana. Questo popolo che Dio si è scelto e convocato è la Chiesa. Gesù non dice agli Apostoli di formare un gruppo esclusivo, un gruppo di élite. Gesù dice: «Andate e fate discepoli tutti i popoli» (*Mt 28,19*). San Paolo afferma che nel popolo di Dio, nella Chiesa «non c'è Giudeo né Greco... perché tutti voi siete uno in Cristo Gesù» (*Gal 3,28*)».

Se la fede è esperienza che intreccia le relazioni umane e stringe i credenti fra di loro fino a costituirli come un popolo, i cui membri sono così connessi da essere riconosciuti come un unico corpo, si capisce perché la comunità sia il luogo in cui la fede è vissuta e fatta crescere.

Un cammino condiviso

Il primo aspetto del ruolo della comunità nella vita di fede su cui ci si deve soffermare riguarda i carismi. Normalmente si usa il termine «carisma» per indicare qualche capacità riconosciuta come un dono fatto ai singoli credenti e tramite i quali questi possono servire gli altri. In realtà il carisma si può intendere in modo molto più radicale, come l'azione dello Spirito che invade il

credente rendendo la sua stessa vita un'esistenza carismatica, cioè spinta dall'amore e offerta come dono agli altri³. Si tratta dell'opera dello Spirito che, lasciato agire dal credente, lo rende membro vivo dell'unico corpo ecclesiale, configurandolo in modo unico e, allo stesso tempo, rivolgendolo al bene di tutto il corpo. In questo senso l'esistenza intera del credente va considerata un dono per la Chiesa e quindi non può essere pienamente vissuta e fatta fiorire senza che la Chiesa la riconosca come dono e l'accoglia.

Fino a che, infatti, un dono non viene riconosciuto, fatto proprio dal destinatario e in qualche modo "goduto" e quindi restituito, esso rimane infruttuoso, persino inutile: quindi, anche il dono costituito da ciò che lo Spirito opera nel credente, perché venga offerto alla Chiesa, deve essere riconosciuto dalla Chiesa⁴. Se questo non dovesse avvenire, il dono andrà sprecato: il riconoscimento altrui infatti è indispensabile perché i credenti possano vivere ciò che lo Spirito dona loro di essere, e quindi per realizzare le proprie vite. Non si può vivere autonomamente la vita cristiana, dunque, proprio in quanto è esistenza carismatica, cioè offerta perché la Chiesa la riconosca come dono e se ne nutra.

La comunità è allora lo spazio vitale e vivificante, nel quale porta frutto ciò che lo Spirito stesso opera in ciascuno di noi, ma allo stesso tempo è lo spazio vitale da cui attingere tutto ciò che lo Spirito opera negli altri. Se infatti ogni esistenza credente è carismatica, è chiaro che ciascuna/o è chiamata/o a riconoscere e accogliere le esistenze dei fratelli e delle sorelle come dono per se stessa/o. Nessuno può avere tutti i doni e tutti i carismi da solo, ma può godere di tutti i doni e i carismi proprio dentro quella rete di relazioni che costituisce la comunità e che, tutta insieme, ci restituisce l'intera opera dello Spirito.

Una dinamica simile si può riscontrare anche nel cammino di santificazione, al quale tutti sono chiamati. La santità infatti non nasce nella solitudine di prestazioni eroiche, ma è abbarbicata alla moltitudine dei credenti che, come accade quando una folla cammina, trascina con sé nella direzione giusta anche chi è più titubante. A questo proposito riprendiamo quanto scritto da papa Francesco in *Gaudete et exsultate*, n. 3: qui, infatti, per

Il carisma si può intendere come l'azione dello Spirito che invade il credente rendendo la sua stessa vita un'esistenza carismatica che è dono per tutta la Chiesa.

sottolineare come la santità sia un dono vissuto da moltissimi nella Chiesa, e spesso nascostamente, il papa afferma che «siamo invitati a riconoscere che siamo “circondati da una moltitudine di testimoni” (Eb 12,1) che ci spronano a non fermarci lungo la strada, ci stimolano a continuare a camminare verso la meta». Poi, dopo aver puntualizzato come i santi restino in comunione con la Chiesa che ancora cammina nella storia, il

Nessuno può vivere i doni dello Spirito per sé e nessuno può portare a buon fine da solo la propria chiamata alla santità.

papa torna a sottolineare come la santità sia un dono diffuso: «Lo Spirito Santo riversa santità dappertutto nel santo popolo fedele di Dio, perché “Dio volle santificare e salvare gli uomini non individualmente e senza alcun legame tra loro, ma volle costituire di

loro un popolo, che lo riconoscesse secondo la verità e lo servisse nella santità”. Il Signore, nella storia della salvezza, ha salvato un popolo. Non esiste piena identità senza appartenenza a un popolo. Perciò nessuno si salva da solo, come individuo isolato, ma Dio ci attrae tenendo conto della complessa trama di relazioni interpersonali che si stabiliscono nella comunità umana: Dio ha voluto entrare in una dinamica popolare, nella dinamica di un popolo (*Gaudete et exsultate*, n. 6).

Riprendendo quasi alla lettera quanto scritto in *Evangelii gaudium* e richiamando anche qui il secondo capitolo di *Lumen gentium*, papa Francesco ribadisce come siano le relazioni ecclesiali la trama dentro la quale la storia di santità di ciascuno può venire scritta, perché nessuno si salva da solo, nessuno può vivere i doni dello Spirito per sé e nessuno può portare a buon fine da solo la propria chiamata alla santità.

Le relazioni con gli altri, infatti, il loro esempio, i loro doni, persino gli ostacoli che ci pongono davanti, finiscono per custodire il cammino credente, per farci crescere nella fede e nella vita. Proprio come dicevamo per i carismi, ciascuna/o ha il suo dono e il suo cammino non può essere identico a quello di nessun altro, ma questo non significa che sia possibile viverlo da sé: ciò che ciascuna/o è e spera di essere sembra realizzabile solo nella vita condivisa del popolo, senza essere parte del quale non si dà vita cristiana.

La *Gaudete et exsultate* aiuta ad approfondire in che modo la comunità determini la crescita della vita cristiana: «la santificazione è un cammino comunitario, da fare a due a due. Così lo ri-

specchiano alcune comunità sante. [...] Allo stesso modo ci sono molte coppie di sposi sante, in cui ognuno dei coniugi è stato strumento per la santificazione dell'altro. Vivere e lavorare con altri è senza dubbio una via di crescita spirituale» (n. 141). Questo accade perché è proprio la comunità – come detto in apertura – lo spazio in cui il Signore si rende presente (cfr. *Gaudete et exsultate*, n. 142) e così la Parola, che ci convince dell'amore del Padre e ci converte, è sempre una parola ascoltata insieme, così come i gesti liturgici, che sostengono tutta la vita cristiana, sono sempre gesti di tutto il popolo, come indica il termine stesso di "liturgia". Se infatti il sacramento che permette l'ingresso stesso nella vita cristiana, il battesimo, segna contemporaneamente anche l'ingresso nella Chiesa, l'Eucaristia, da cui la Chiesa stessa trae il proprio sostentamento, altro non è che ripetere il gesto capace di rendere presente il Risorto, che consiste propriamente nel mangiare insieme lo stesso pane. Il gesto centrale del vivere cristiano è un gesto comunitario.

Se però è vero che sono la Parola condivisa e il gesto liturgico compiuto insieme a sostenere il cammino di ogni credente, è pure vero che la comunità è protagonista anche del cammino quotidiano che si esplica nei piccoli dettagli

delle relazioni (cfr. *Gaudete et exsultate*, n. 143): «La comunità che custodisce i piccoli particolari dell'amore, dove i membri si prendono cura gli uni degli altri e costituiscono uno spazio aperto ed evangelizzatore, è luogo della presenza del Risorto che la va santificando secondo il progetto del Padre»

(*Evangelii gaudium*, n. 145). È chiaro dunque che le relazioni, giocate nelle piccole occasioni di ogni giorno, come anche i gesti liturgici, sempre per loro intima natura gesti condivisi, e l'ascolto della Parola, scritta e rivolta ad ogni persona mentre viene rivolta al popolo intero, nutrono il cammino di ogni fedele, che impara così ad assecondare lo Spirito, a celebrare, a comprendere e testimoniare la propria fede e ad agire coerentemente con essa. Non è un processo individuale o risolvibile nella sola relazione con Dio, quanto piuttosto un cammino in cui la reciprocità e la condivisione con altri si rivelano come decisive proprio per poter vivere la propria personale relazione con Dio.

L'azione centrale della vita cristiana è il gesto del mangiare insieme lo stesso pane. Ogni cammino di fede individuale è già da sempre dato entro una trama di radicale reciprocità.

Comunità di annuncio

Camminare insieme e rivolgersi gli uni agli altri, inoltre, permette di discernere la voce dello Spirito che si fa udibile proprio là dove la Chiesa riesce a convenire dopo un processo di reale ascolto della realtà, della Parola e gli uni degli altri. Dalla condivisione della vita, della liturgia, del discernimento e della cura reciproca, sgorga poi un annuncio credibile, che si appoggia non sulla testimonianza di un singolo o sulle sue capacità persuasive, ma su ciò che la Chiesa vive e a partire dal quale può annunciare un amore che coinvolge tutti e chiama tutti a formare un'unica famiglia di figli e figlie di Dio. Neanche

L'annuncio è un gesto che coinvolge sempre la comunità, sia perché tutto ciò che ciascuno è lo deve alle relazioni intrecciate in essa, sia perché è la vita della Chiesa che indica la credibilità di quanto è annunciato.

l'annuncio che possiamo fare, dunque, è un gesto che non coinvolge la comunità, e non solo perché tutto ciò che ciascuno è lo deve a quelli che intrecciano con lui la propria vita, ma anche perché è la vita della Chiesa, e quindi la vita condivisa dei credenti, che indica la credibilità di quanto è stato annunciato. Anche la comprensione della

fedé, e quindi la crescita della tradizione ecclesiale, è poi frutto della vita comunitaria, perché se ciascuna/o restituisce una comprensione dell'esperienza credente che si appoggia sul proprio vissuto e sulle proprie categorie, questa si confronta con quella di tutte le altre, armonizzandosi con esse o entrando in dialettica, in un processo vivace che permette alla Chiesa di tenere insieme innumerevoli interpretazioni dell'esperienza credente, senza permettere mai una polarizzazione che porti alla divisione o a espressioni incapaci di esprimere l'esperienza stessa⁵.

Conclusione

Se ciascuna/o può vivere la propria esperienza credente solo grazie alla comunità cristiana, lasciandosi nutrire dai sacramenti e dalla Parola, condividendo la vita quotidiana per vivere la propria vocazione alla santità e venendo riconosciuta/o dagli altri come il dono che Dio voleva fare loro, è anche vero che tutta la comunità, come i suoi membri, sono debitori del proprio cammino anche a coloro che non fanno parte della Chiesa. Questa infatti vive in mezzo a tutti i popoli della terra e stringe con loro

relazioni autentiche e appassionate (si veda il bellissimo testo di *Ad gentes*, n. 12), offrendo loro tutto ciò che può e imparando da loro quanto di prezioso essi hanno da offrire. Nessuno si salva da solo, nemmeno la Chiesa, e questo perché, mossa dallo Spirito di Gesù, la Chiesa non può che amare coloro che incontra e dedicarsi a custodire le loro vite. Che vogliano accogliere il Vangelo oppure no, cambia poco, perché la dinamica fondante è sempre l'amore che spinge i credenti verso tutti.

Nel capitolo 27 del libro degli Atti, Paolo, nel mezzo di un lungo e terrificante naufragio, si dedica a rincuorare e custodire tutti quelli che erano sulla barca, credenti e non, amici e aguzzini, preoccupandosi non di salvare solo se stesso né tanto meno la barca e il suo carico (che forse potrebbero rappresentare le strutture ecclesiali e i tanti beni di diverso tipo accumulati lungo i secoli), ma di condurre in salvo tutti, perché figli di Dio sono quelli che, come Lui, vogliono che non si perda nessuno.

Note

¹ Cfr. B. Lonergan, *Il metodo in teologia*, Queriniana, Brescia 1985.

² Cfr. N. Gatti, *Perché il piccolo diventi fratello. La pedagogia del dialogo nel capitolo 18 del Vangelo di Matteo*, PUG, Roma 2007.

³ Cfr. S. Dianich, S. Noceti, *Trattato sulla Chiesa*, Queriniana, Brescia 2002, pp. 291-296.

⁴ Sulla fenomenologia del dono e l'applicazione a tutto il mistero della Chiesa si può vedere R. Repole, *La Chiesa e il suo dono. La missione fra teologia ed ecclesiologia*, Queriniana, Brescia 2019.

⁵ Cfr. E. Green, S. Segoloni Ruta, S. Zorzi, *Sorelle tutte*, La Meridiana, Molfetta 2021, pp. 92-103.

Il Concilio Vaticano II ha riproposto la visione della comunità cristiana delle origini, all'interno della quale si riconoscono molteplici ministeri suscitati dallo Spirito. Tra questi anche il ministero ordinato, da considerare non "prima" ma "con" la comunità. Ciò comporta il ripensare anche i processi formativi ai ministeri, in particolare al ministero ordinato, per liberarli dalla presunzione di essere l'unico ministero.

Comunità e ministeri: un legame vitale

di Enrico Brancozzi

L'immagine della Chiesa ministeriale e corresponsabile è ben presente e visibile negli scritti del Nuovo Testamento, specie negli Atti degli Apostoli e nell'epistolario paolino. Da tali testi emerge innanzitutto la centralità dei "Dodici", coloro che erano stati con Gesù prima della Pasqua, un nucleo così essenziale che si avverte il bisogno di ricomporlo con l'elezione di Mattia dopo il tradimento di Giuda Iscariota. Si afferma inoltre un apostolato via via sempre più ampio, che inizia a includere figure esterne al nucleo dei Dodici come appunto Paolo e Barnaba.

Enrico Brancozzi

è docente di ecclesiologia all'Istituto teologico marchigiano e rettore del Seminario di Fermo. Tra le sue pubblicazioni: *Rifare i preti. Come ripensare i Seminari* (EDB, Bologna 2021); *Un popolo nella storia. Introduzione alle questioni ecclesiologiche del concilio Vaticano II* (Cittadella, Assisi 2015); *Interlocutori di Dio. La teologia della grazia nel pensiero di Gisbert Greshake* (Morcelliana, Brescia 2005).

Infine compaiono spontaneamente numerosi altri servizi come vescovi, presbiteri, diaconi, confessori della fede, vedove, maestri (*didaskaloi*), lettori, vergini, suddiaconi e coloro che hanno il dono di operare guarigioni. Il Nuovo Testamento restituisce dunque un quadro polifonico di Chiesa, nel quale l'apostolo è certamente una figura essenziale, ma non esclusiva e riassuntiva dell'intera comunità. Lo si vede chiaramente nel ministero di Paolo, il quale è tutt'altro che il battitore libero anti-istituzionale che certa divulgazione vorrebbe dipinge-

re. Basti pensare alla sua dipendenza da Barnaba e dalle figure che lo accompagnano e lo assistono: Aquila e Priscilla, Sila (Silvano) Timoteo, Stefanàs, la diaconessa Febe, Luca, Sostene e numerose altre persone che lo sostengono nella missione e che spesso Paolo ricorda con gratitudine nelle sue lettere¹.

Un recupero dalla Scrittura e dalla tradizione

Tale immagine di Chiesa resta sostanzialmente invariata per alcuni secoli, ma inizia gradualmente a sgretolarsi e ad essere sostituita da una prospettiva di tipo monarchico, nella quale il ministero ordinato presiede a tutto e finisce per diventare l'alfa e l'omega della comunità. Questo delicato passaggio, che evidentemente non è possibile ricostruire dettagliatamente in questa sede, si fondava sulla *potestas consecrandi* propria del sacerdozio, ossia la prerogativa di trasformare il pane e il vino nel corpo e sangue del Signore. un processo iniziato quando la celebrazione dell'eucaristia diventa non più solo comunitaria, bensì anche individuale, per cui si è sottolineato il potere del sacerdote che poteva operare quasi magicamente da solo la transustanziazione delle specie eucaristiche a prescindere dalla presenza della comunità². L'assemblea liturgica è diventata gradualmente irrilevante ai fini della celebrazione. Il Concilio di Trento sancisce: «Che poi questo [il sacerdozio] sia stato istituito dallo stesso Signore e Salvatore nostro e che agli apostoli e ai loro successori nel sacerdozio sia stato trasmesso il potere di consacrare (*potestatem traditam consecrandi*), di offrire e di distribuire il suo corpo e il suo sangue e inoltre di rimettere o di non rimettere i peccati, lo mostra la sacra Scrittura e lo ha sempre insegnato la tradizione della chiesa cattolica»³.

Si giunge pertanto a un paradosso: se il Nuovo Testamento aveva tendenzialmente evitato categorie culturali veterotestamentarie di tipo sacrale per indicare i propri ministri, la diffusione della Chiesa nell'Impero e la sua compenetrazione con il potere civile ha ripristinato l'idea del sacerdozio come apice del culto cristiano. Conseguentemente è nata l'ecclesiologia dei "due ordini" che troverà il suo apogeo nel Medioevo, ma che è già qui perfettamente riconoscibile, quella cioè per la quale i ruoli decisionali e di governo sono affidati ai ministri, mentre quelli esecutivi e pratici ai laici. Inizia ad esistere una Chiesa discendente, fatta di sudditi, così come si pronuncia il Magistero cattolico fino al Vaticano II⁴.

Lo stesso ministero ordinato ha subito di fatto, nel corso dei secoli, una profonda modifica perché ha visto l'irrilevanza del diaconato come grado permanente dell'ordine. Il Vaticano II, come è noto, ha rovesciato questa prospettiva riscoprendo il battesimo come sacramento primario della vita cristiana e la Chiesa come popolo di Dio nella storia. La ministerialità ha iniziato ad esse-

re percepita dunque come lo sviluppo della fede battesimale: il cristiano, diventato adulto nella fede, cioè non più neofita, scopre la propria vocazione nella Chiesa e nel mondo e si assume alcune responsabilità in ordine al tempo presente. La riappropriazione, da parte del pensiero teologico e della comunità dei credenti, di un simile assunto, ha portato oggi la riflessione in direzione dell'iniziazione cristiana e della sua mistagogia, ossia della riscoperta di eventi sacramentali che sono avvenuti nella nostra vita e che la Chiesa ci aiuta a comprendere nella loro bellezza. Pur

essendo trascorsi sessant'anni dal Concilio, il recupero della ministerialità nella comunità è solo all'inizio e ha davanti a sé ancora un lungo cammino. Alcune sfide sono tuttavia prioritarie.

Nella ripresa della tradizione più propria della Chiesa, il Vaticano II rovescia l'ecclesiologia dei "due ordini", quella cioè per la quale i ruoli decisionali e di governo sono affidati ai ministri, mentre quelli esecutivi e pratici ai laici. Il battesimo è sacramento primario della vita cristiana su cui si innesta la ministerialità di ciascuno.

La dimensione ecclesiale

La ministerialità è feconda se si mantengono insieme la dimensione verticale della fede con quella orizzontale del servizio ai fratelli e alle sorelle. Negli ultimi anni vi è stata una certa diffusione di un "cristianesimo senza Chiesa", inteso però non nel senso polemico degli anni Sessanta e Settanta, bensì come esercizio di una spiritualità avulsa non solo dalla storia, ma anche dalle stesse dinamiche ecclesiali che pure si dovrebbero conoscere e verso le quali si dovrebbe provare interesse.

Si delinea un cristianesimo di "convertiti" in cui prevale l'aspetto intimistico e contemplativo della fede, uno stile diffuso purtroppo soprattutto tra i giovani. Si tratta di una proposta nella quale è possibile adorare il Dio assoluto e trascendente, disinteressandosi delle dinamiche della vita secolare ed ecclesiale. Radicalizzando la celebre affermazione di Giovanni, si può dire di amare il Dio che non si vede anche non amando il fratello che si vede (cfr.

IGv 4,20). La riscoperta della ministerialità è possibile solo se all'idea di avere un unico Padre in cielo si associa la conseguenza naturale di avere numerosi fratelli e sorelle su questa terra con cui camminare insieme.

Il secondo importante recupero teologico per cui possono avere senso le ministerialità ecclesiali è l'idea per la quale la rivelazione cristiana è un processo che coinvolge il *sensus fidei fidelium*, cioè la capacità di tutti i credenti di operare un discernimento in materia di fede. Come ci ricorda la *Lumen gentium*, n. 12, Dio si è rivelato non a poche menti illuminate, ma all'insieme dei cristiani battezzati. Per questo motivo, tutta la Chiesa è infallibile in materia di fede (*in credendo*), compreso il papa, che ne è il pastore. È questo il principio teologico sotteso alla stessa idea di sinodo. Spesso la consultazione è depotenziata, oltre che da aspetti umani e pratici, anche dalla scarsa comprensione teologica di questo principio⁵.

Tra le urgenze che emergono vi è quella di coltivare le ministerialità non riducendole al loro aspetto puramente funzionale, bensì collocandole all'interno di un discernimento spirituale di tipo vocazionale. Ciò vuol dire che occorre curare innanzitutto che il servizio sia un abito adatto alla persona che lo svolge, non primariamente un modo per riempire un organigramma. Talvolta è persino più auspicabile lasciare un incarico vacante, nel caso in cui non ci sia una disponibilità in questo senso, piuttosto che procedere in direzione di una forzatura, che poi si rivela presto inadeguata. Ciò presuppone che le ministerialità vengano individuate comunitariamente, mediante un discernimento ecclesiale, e non in base alle simpatie o alle sintonie del singolo parroco o responsabile. In gioco vi è la stessa idea di servizio: le ministerialità dovrebbero concepirsi non come una sorta di "protesi" del parroco che non può arrivare a tutto, ma come l'esercizio di una vera e propria vocazione battesimale. Riscoprire tale dinamica ecclesiologica richiede di uscire dall'idea clericocentrica di supplenza, che invece è tuttora ben radicata. Con la crisi vocazionale che ha colpito le forme di vita consacrata, è alto il rischio di essere riassorbiti da una logica per cui si svolge un servizio in attesa che torni il "titolare".

Le ministerialità nella Chiesa devono essere individuate mediante un discernimento comunitario, curando che il servizio sia un abito adatto alla persona che lo svolge e non primariamente un modo per riempire un organigramma.

Un altro aspetto da considerare è che le ministerialità si coltivano nella formazione e sono da concepirsi come un investimento da parte di tutta la comunità. Questo vuol dire che esse sono in un certo senso anche un onere, non solo uno sgravio, perché implicano un impegno a livello formativo da parte di tutti. Chi svolge un servizio nella Chiesa, infatti, deve essere messo in condizione di

Tutta la comunità è chiamata a farsi carico, attraverso un adeguato impegno formativo, della cura delle ministerialità, muovendosi non nella logica della collaborazione ma in quella della corresponsabilità.

poterlo fare al meglio delle proprie potenzialità, fermi restando i limiti umani e personali di ciascuno. Ministri, cioè, non si nasce ma si diventa. Per questo il richiamo alla dimensione ecclesiale è decisivo, proprio perché solo la Chiesa può essere il grembo in cui ci si prende cura non solo delle persone a cui quel determinato ministero è orientato, ma anche degli stessi ministri che lo esercitano.

Alla dimensione del *sensus fidei* già richiamata si aggiunge qui l'elemento fondamentale della corresponsabilità, non più solo di una semplice collaborazione. Non è solo un sofisma linguistico: un conto infatti è essere corresponsabili di una stessa realtà, a cui si sente di appartenere e per la quale si è disposti a dedicare tempo ed energie, un altro conto è collaborare a una realtà altrui, a un progetto che ha un'altra titolarità rispetto alla nostra e verso il quale ci poniamo in maniera puramente esecutiva. Da parte dei pastori questo presume una visione di Chiesa in linea con le straordinarie affermazioni di *Lumen gentium*, n. 37: «I pastori, da parte loro, riconoscano e promuovano la dignità e la responsabilità dei laici nella Chiesa; si servano volentieri del loro prudente consiglio, con fiducia affidino loro degli uffici in servizio della Chiesa e lascino loro libertà e margine di azione, anzi li incoraggino perché intraprendano delle opere anche di propria iniziativa. Considerino attentamente e con paterno affetto in Cristo le iniziative, le richieste e i desideri proposti dai laici e, infine, rispettino e riconoscano quella giusta libertà, che a tutti compete nella città terrestre».

Il ministero ordinato

Nel ministero ordinato sono presenti le stesse dinamiche delle ministerialità laicali. Una formazione poco verificata sul campo, per lo più autoreferenziale, teorica, che fatica nel confronto con la re-

altà, risulta inadeguata oggi. Appare pertanto necessario ripensare i seminari, che possono svolgere ancora una funzione adeguata, ma non esaurire da soli l'intera formazione al presbiterato.

Per ipotizzare sentieri di riforma può essere utile ripercorrere brevemente il rito di ordinazione. Chi ha partecipato almeno una volta a un'ordinazione sacerdotale ricorderà che, dopo la proclamazione del Vangelo, un diacono invita il candidato a presentarsi, e questi risponde: «Eccomi». Subito dopo il rettore del seminario o uno dei formatori, a nome di tutta l'assemblea, pronuncia la seguente formula: «Reverendissimo Padre, la Santa Madre Chiesa chiede che questo nostro fratello sia ordinato diacono». Il vescovo lo interroga dicendo: «Sei certo che ne sia degno?». Il rettore del seminario risponde: «Dalle informazioni raccolte presso il popolo cristiano e secondo il giudizio di coloro che ne hanno curato la formazione, posso attestare che ne è degno». Solo a quel punto il vescovo accoglie la proposta e può procedere alla consacrazione vera e propria.

Il rito di ordinazione contiene alcuni elementi irrinunciabili nella comprensione del ministero, che sono rimasti intatti nella liturgia, mentre in parte si sono persi nella teologia e nella prassi. Innanzitutto, la chiamata avviene per opera dello stesso diacono che ha proclamato il Vangelo: il ministero è una buona notizia per la vita della Chiesa. In secondo luogo, chi ha curato la formazione del candidato chiede al vescovo a nome della Chiesa intera, che qui viene appellata come "Madre": il ministero è dunque una necessità della Chiesa, non un pio desiderio personale, una via di santificazione, un'ambizione umana di vario genere. È un servizio che la Chiesa chiede ad alcuni suoi figli, motivo per il quale si dovrebbe uscire dal dinamismo dell'autocandidatura che è ancora oggi quello prevalente ("mi faccio prete").

Infine, il vescovo chiede se ci siano le condizioni oggettive per procedere all'ordinazione, domanda alla quale il rettore risponde appellandosi alle informazioni raccolte presso il popolo cristiano. Nell'antichità tale scrutinio (che oggi viene svolto in precedenza e che possiede qui un puro valore simbolico) aveva talvolta esito negativo. Forse dovremmo chiederci se la crisi vocazionale non

Il ministero presbiterale è una chiamata della Chiesa, non un pio desiderio personale. Uscire dal dinamismo dell'autocandidatura consente di evitare la deriva dell'autoritarismo e la pretesa dell'autosufficienza.

abbia portato ad allargare le maglie del discernimento con esiti dubbi. Dunque, la “vocazione” non è un moto insindacabile tutto interno alla coscienza e sul quale nessuno sarebbe abilitato ad intervenire, ma che si potrebbe solo ratificare, bensì una chiamata della comunità. Non è Dio che chiama, ma la Chiesa. O, meglio, Dio chiama ma solo attraverso la Chiesa. Tale consapevolezza si è spesso persa nel corso della storia.

Il ministero, nato come un servizio alla comunità, diviene gradualmente un ruolo. Il paradosso è che, mentre all’inizio è funzionale alla comunità, poi la comunità diventa funzionale al ministero, che inizia a pensarsi in sé, anche senza la Chiesa.

Autoritarismi e populismi

La conseguenza di tale insufficienza ecclesiologicala si vede da due atteggiamenti antitetici che sembrano prevalenti. Il primo è la deriva autoritaria, che si esprime non necessariamente in una forma aggressiva, ma anche in quella più subdola dell’autosufficienza. Non si concepiscono altri ministeri accanto al proprio semplicemente perché non se ne avverte la necessità e l’importanza. In questo senso, troviamo l’esempio di preti “tuttologi” che si improvvisano psicologi, medici, sociologi, economisti, architetti e via dicendo. Non valorizzano altre ministerialità perché non ne sentono il bisogno. La consultazione degli organi di partecipazione laicale è per lo più una ratifica di decisioni già prese, vissuta tuttavia non tanto in polemica o in antitesi con la comunità, ma semplicemente come conseguenza di una complementarità che non si percepisce, quella di chiedere un parere su questioni che appaiono già chiarissime.

Sul versante opposto troviamo uno stile indifferente a tutte le posizioni, una sorta di equidistanza populista, per la quale non si regge il confronto critico e dunque lo si evita. In questo modo si svaluta la dimensione veritativa del ministero a vantaggio di un quieto vivere e si finisce con l’ignorare sistematicamente quale sia il vero bene della comunità che andrebbe tutelato e promosso. In qualche caso ci può essere una strategia cinica (*vulgus vult decipi, ergo decipiatur*), ma in molti altri vi è semplicemente la speranza di trovarsi a proprio agio in un contesto di pari, fino al punto da diventare invisibili.

Una buona parte della significatività del ministero cattolico si gioca su questo fronte, cioè nel recupero di una asimmetria che sia paterna, non paternalista, e dunque nella capacità di far sentire la propria vicinanza, senza tuttavia abdicare al proprio ruolo di guida. Un elemento sintomatico in questo senso è la difficoltà ad individuare preti disposti ad accompagnare spiritualmente le persone. La direzione spirituale, che un tempo era un elemento prevalente del ministero, anche se espletata

soprattutto mediante la confessione sacramentale, oggi è entrata indubbiamente in crisi non tanto o non solo dal lato dei fedeli, ma soprattutto sul versante dei ministri. Occorre ammettere con onestà che questo avviene sia per una scelta esplicita in senso contrario, ma anche perché crescere in una

ministerialità dell'ascolto implica una dedizione quasi totale di tempo e di energie mentali. Se i pastori, preti ma anche vescovi, sono assorbiti per larga parte del loro tempo dalla gestione delle strutture, un tale passaggio resterà solo un auspicio teorico.

In un intervento recente, mons. Erio Castellucci ha fatto notare che il vescovo accentra in sé alcune cariche che nel mondo civile sarebbero incompatibili tra loro. Egli è infatti in parte sindaco, in parte prefetto, in parte giudice, provveditore agli studi, economo, assessore al bilancio e via dicendo. Siamo cioè ancora in pieno all'interno di una mentalità giuridica che attribuisce al vescovo pieni poteri su qualsiasi realtà ecclesiale. Cercare di rendere il ministero sempre più adatto ai nostri tempi e ai bisogni della Chiesa è dunque un'operazione possibile all'interno di un ripensamento ecclesiologico più generale, senza il quale anche la migliore istanza di riforma è destinata all'insuccesso o ad avere una scarsa ricaduta pratica.

Cercare di rendere il ministero ordinato sempre più adatto ai nostri tempi e ai bisogni della Chiesa è possibile solo all'interno di un necessario ripensamento ecclesiologico più generale.

Note

¹ Cfr. K. Berger, *I cristiani delle origini*, Queriniana, Brescia 2009, pp. 204-205.

² Cfr. E. Castellucci, *Il ministero ordinato*, Queriniana, Brescia 2002, pp. 104-125.

³ Concilio di Trento, *Sessione XXIII, capitolo 1*, in *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, EDB, Bologna 1991, p. 742.

⁴ Cfr. M. Kehl, *La Chiesa. Trattato sistematico di ecclesiologia cattolica*, San Paolo, Milano 1995, pp. 319-322.

⁵ Cfr. Commissione Teologica Internazionale, *Il sensus fidei nella vita della Chiesa*, EDB, Bologna 2014.

In un dossier dedicato a comunità, autorità, ministeri non poteva mancare lo sguardo di chi ha riflettuto sulla recente pandemia e ha sviluppato proposte di carattere pedagogico.

Dopo il tempo della paura, che ha generato inizialmente nuove forme di solidarietà, ma presto anche forme di chiusura, è in gioco la ricostruzione di un tessuto sociale che riscopra il valore della comunità. E la Chiesa? Come può aiutare i processi sociali di riaggregazione e di corresponsabilità?

Alle radici del **vincolo sociale.** **Problemi e risorse**

Forum con
Laura **Boella**
Paolo **Corsini**
Monica **Amadini**

Da più parti si rimarca che la recente pandemia, dopo i primi momenti di attivazione della solidarietà, avrebbe accentuato la tendenziale preoccupazione per se stessi. Condividi questa lettura? Se sì, quali possono essere le ragioni di carattere culturale e antropologico?

Laura Boella¹. Rebecca Solnit² ha sostenuto che uno dei *clichés* più diffusi riguardanti catastrofi “naturali” come i terremoti, gli uragani e le pandemie, riguarda l’idea che esse rivelino la civiltà come uno strato molto sottile, dietro il quale c’è la brutale natura umana. Nei momenti di improvvisa interruzione delle regole della vita quotidiana, di sconvolgimento del modo abituale di comprendere il mondo e gli altri, gli esseri umani riscoprirebbero gli impulsi atavici, l’egoismo, l’istinto crudele di sopraffazione del più debole da parte del più forte. Solnit ritiene che gli studi sui disastri storici mostrino il contrario, ossia che le persone si comportano in maniera generosa e creativa, organizzandosi dal basso, creando reti di mutuo soccorso per sopperire ai bisogni concreti degli altri.

Ritengo interessante l’osservazione che l’altruismo e la solidarietà si manifestino nel “tempo ora”, nell’istante in cui si vive sulla propria pelle l’aprirsi di una crepa nello scorrere abituale degli eventi. In quell’attimo ci si sente chiamati in causa, strappati dai propri con-

fortevoli e protettivi mondi privati e ci si sintonizza sulle esigenze degli altri. Sono noti i casi di sacrificio della propria vita da parte del personale medico per curare i malati e non si contano le iniziative di aiuto nei confronti dei propri vicini, delle persone più fragili, che hanno segnato l'improvviso esplodere della pandemia e stanno tornando in primo piano con la guerra in Ucraina.

Se è vero che la generosità si manifesta nel momento in cui un evento drammatico interrompe la continuità del tempo, bisogna però interrogarsi sulla durata, su cosa succede nel momento in cui l'emergenza diventa quotidiana e si instaurano forme di convivenza che sono un misto di paura e precauzione e di ostinata volontà di vivere, di lavorare, di stare con gli altri, di non abbassare il prezzo dei propri desideri e progetti. Ben presto sono diventate visibili le contraddizioni derivanti dalla distribuzione diseguale delle sofferenze e delle limitazioni alla libertà personale causate dalla pandemia (avere una casa, un lavoro, un pc che consenta a piccoli e grandi di continuare le proprie attività, senza il rischio di essere licenziati, di perdere le opportunità formative offerte da una scuola funzionante) e della conseguente accentuazione di disuguaglianze economiche e sociali preesistenti.

Oggi è chiaro che la vulnerabilità fisica è anche vulnerabilità sociale, economica, culturale, ecologica. A mio parere, la preoccupazione per la sopravvivenza ha in molti casi abbassato il prezzo delle relazioni e ha impedito di vedere che solidarietà e giustizia non sono solo effetto di un istinto naturale che spinge a stringerci con i nostri simili, ma hanno bisogno dell'iniziativa individuale, dell'impegno personale e della scelta, si potrebbe persino dire dell'esercizio della libertà all'interno della necessità.

Paolo Corsini. La pandemia da Covid-19 non ha determinato soltanto la necessità di assumere misure urgenti per contrastare un'emergenza eccezionale, sino al punto da porci di fronte ai dilemmi propri della medicina delle catastrofi, ma, come una «tempesta furiosa» – così l'ha definita papa Francesco –, ha costretto a ripensare l'organizzazione sociale, l'e-

Laura Boella

è stata docente di Filosofia morale ed Etica dell'ambiente presso il Dipartimento di filosofia Piero Martinetti dell'Università Statale di Milano. Tra le sue pubblicazioni: *Con voce umana. Arte e vita nei corpi di Maria Callas e Ingeborg Bachmann*, Ponte alle Grazie, Milano 2022; *Cuori pensanti. Cinque brevi lezioni di filosofia per tempi difficili*, Chiarelettere, Milano 2020; *Hannah Arendt. Un difficile umanesimo*, Feltrinelli, Milano 2020; *Le imperdonabili. Milena Jesenska, Ety Hillesum, Marina Cvetaeva, Ingeborg Bachmann, Cristina Campo*, Mimesis, Milano 2013 (ed. rivista e ampliata).

conomia, politica, le convinzioni ideali, la fede religiosa, la nostra stessa libertà, il nostro rapporto con la vita e con la morte. La risposta delle istituzioni ha assunto indirizzi che in campo sanitario hanno messo in luce tutti i limiti di un processo di privatizzazione spinto al punto da penalizzare la medicina di comunità, l'assistenza primaria, l'equità di accesso alle cure, nel segno di scelte rette su una logica aziendalistica. Purtroppo il passo necessario verso una vera solidarietà fiscale-tributaria non è stato compiuto. Molteplici soggetti, espressione di mondi vitali, sia cattolici che laici, hanno reso generose testimonianze di impegno, di gratuità oblativa, di una cultura del dono.

Se questo è vero, tuttavia, nel tempo della atomizzazione sociale e della competizione neoliberista, con la loro cultura dello scarto e il loro egoismo appropriativo – un vero e proprio “virus sovrano” –, l'individualismo anomico, il narcisismo etico e il nichilismo hanno accentuato la percezione di fragilità, vulnerabilità e impotenza, di fronte a un nemico sconosciuto, qual è stato il Covid-19, finendo col falsificare le sicurezze e l'illusione della stessa padronanza della vita. La paura, dunque, di un sé violato nella propria identità dal virus nemico, accompagnata al distanziamento sociale, ha innescato meccanismi di esclusione e di separazione, rispetto ai quali il soggetto ha cercato riparo nel rassicurante sostegno della propria cerchia, nei valori dell'intimità personale, sulla base della convinzione che la prossimità sia una minaccia e che la regola della *immunitas* debba prevalere su quella della

communitas. Il “valore di legame” diventa così disvalore, l'“umana compagnia” un rischio pericoloso, l'illusione che ci si possa salvare da soli una bussola di orientamento pratico, volto alla privatizzazione di una soggettività che si sente realizzata solo dal soddisfacimento del proprio desiderio.

Paolo Corsini

ha insegnato Storia moderna all'Università di Parma. Tra le sue pubblicazioni: il saggio introduttivo a D. Lusetti, *Diario della prigionia*, Morcelliana-Scholé, Brescia 2022; *Un mondo aperto per una buona politica*, con L. Romano e V. Chiti, Cantagalli, Roma 2021; *Democrazie populiste*, Morcelliana-Scholé, Brescia 2021; *Storia e politica*, Liberredizioni, Gavardo (Bs) 2019; *Carisma democristiano*, con M. Zane, La Scuola, Brescia 2018.

Monica Amadini. In tempo di pandemia ci siamo assuefatti a leggere i fenomeni ricorrendo al concetto di “curva”: dei contagi, dei decessi e della saturazione ospedaliera, dell'occupazione, della crescita economica, della povertà ecc. Quello della “curva” è un dispositivo

certamente utile per interpretare anche le questioni sociali, come il fenomeno della solidarietà: permette infatti di leggerne il *trend*. Da un punto di vista pedagogico, tuttavia, pur cogliendo la diffusione di eccessive preoccupazioni individualistiche e una fase discendente della curva della solidarietà, ritengo importante tenere viva una domanda: come possiamo rilanciare le ragioni della solidarietà in un tempo difficile?

Abbiamo conosciuto, nella prima fase pandemica, l'attivazione di numerose forme di solidarietà, forse estemporanee, ma certamente rivelatrici di una propensione all'altro che va comunque narrata e valorizzata per ciò che di autentico ha svelato. In un tempo tinto di arroccamenti individualistici e di rabbia sociale, bisogna certamente mettere a fuoco le ragioni del rifiuto, ma soprattutto rinnovare le ragioni culturali e antropologiche della solidarietà, mettendo in campo un forte impegno, anche di tipo istituzionale. L'agire solidale e l'impegno comune non possono solo essere invocati, ma vanno sostenuti dalle istituzioni, quindi anche dalla Chiesa (in tutte le sue espressioni). La solidarietà non può essere meramente lasciata sulle spalle delle iniziative dei singoli: va rilanciata e creata, e quindi legittimata, con coerenza, anche a livello istituzionale ed ecclesiale.

Le appartenenze fondate sulle istituzioni (parrocchie, partiti, sindacati) sono andate in crisi, mentre sembrano prevalere forme di appartenenza fondate sull'empatia. Che valore riconoscere a queste forme? Quali rischi potrebbero profilarsi qualora diventassero dominanti? Quali rimedi si possono immaginare?

Laura Boella. Il richiamo all'empatia, ben prima della pandemia, è diventato un modo diffuso di fare appello a una capacità umana, di cui tutti siamo dotati, che colmerebbe il vuoto che si è aperto tra individuo e collettività. Oggi dell'empatia sappiamo molto per quanto riguarda i circuiti cerebrali (affettivi e cognitivi) che le sono associati e la sua importanza per l'etica e la vita sociale. In effetti,

Monica Amadini

è docente di Pedagogia generale presso l'Università Cattolica del Sacro Cuore; coordinatrice del corso di laurea in Scienze dell'educazione e della formazione (sede di Brescia); direttrice del Centro studi di pedagogia della famiglia e dell'infanzia (Cespefi). Tra le sue pubblicazioni ricordiamo: *Il desiderio che educa* (2022); *Crescere partecipando. Contesti e prospettive educative per il sistema 0-6* (2020); *Diritti per l'educazione. Contesti e orientamenti pedagogici* (2020), con A. Augelli, A. Bobbio, G. D'Addelfio, E. Musi, tutti editi da Morcelliana-Scholè, Brescia.

l'empatia è diventata negli ultimi 10-15 anni una parola chiave, uno slogan, una sorta di superpotere capace di vincere l'odio, l'egoismo, di salvare il pianeta dal rischio della catastrofe economica e climatica. Questa è la tesi di due libri dal titolo pressoché identico che riassumono il boom dell'empatia esploso intorno al 2010: *La civiltà dell'empatia* di Jeremy Rifkin, *L'età dell'empatia* di Frans de Waal³.

Noto subito che il boom dell'empatia è venuto poco dopo la grande crisi finanziaria del 2008. L'empatia è diventata una sorta di contenitore che comprende la simpatia, la compassione, il comportamento altruistico, la solidarietà, la cura. L'idea allargata di empatia ha favorito il suo successo, soprattutto in seguito al crollo delle grandi fedi secolari nella possibilità di un agire collettivo di trasformazione dell'esistente. I cosiddetti processi globali vengono vissuti come processi che passano sopra la testa delle persone, governati da forze anonime (lo Stato profondo, la finanza globale, i guru delle tecnologie digitali, la pandemia). Si è così affidato alla capacità umana di associarsi, cooperare, prendersi cura dei piccoli e dei deboli, di cui sono note le vicende nel corso dell'evoluzione della specie (Darwin la chiamava *simpatia*), la funzione di ripristinare un collegamento tra individuo e collettivo, rompendo l'incantesimo dell'individualismo sfrenato delle nostre società. Altruismo, partecipazione alle sofferenze di noti e ignoti, la magica parola *sharing* sono stati il simbolo di uno sforzo di salvare l'umanità afflitta da attentati terroristici, crisi finanziarie, catastrofi naturali, migrazioni.

All'età dell'empatia si è però sostituita rapidamente l'età della rabbia⁴, e la paura dell'altro, la costruzione di "altri", diversi, stranieri, non appartenenti al nostro universo morale e culturale, rappresentano un tratto indelebile delle società contemporanee. Nonostante, ripeto, l'uso vago e spesso retorico del termine, l'empatia chiama a un problema centrale per la vita di ciascuno. Le relazioni (di interdipendenza, di affidamento, di bisogno reciproco, di scambio e condivisione di emozioni, pensieri, progetti) che ci legano agli altri sono momento costitutivo della nostra identità. Le relazioni attraversano i nostri corpi e le nostre menti in forme anche opposte: amore, aiuto, cura dell'altro, violenza, sopraffazione, indifferenza. L'empatia non è certo una bacchetta magica. Invece di considerarla un superpotere, dobbiamo guardare alla sua fragilità, ai suoi

limiti e lati oscuri. Essendo radicata così profondamente in ogni esperienza che facciamo, essa indica però la via per trasformare le relazioni, che spesso viviamo con gli automatismi dell'abitudine e di cui altrettanto spesso rifiutiamo le difficoltà e la fatica, in una scelta personale, in un impegno. Ciò significa non accontentarsi di un'empatia intesa esclusivamente come risonanza affettiva, ma accettare l'idea che essa è innanzitutto la presa d'atto del valore dell'esistenza di altri come abitanti del mondo insieme a me e, insieme, della sfida che può derivare dall'incontro con la differenza dell'altro, dell'altra.

Paolo Corsini. In effetti, a fronte della crisi delle tradizionali appartenenze – il fenomeno nel caso di partiti e sindacati è particolarmente accentuato sino a una deriva che parrebbe inarrestabile –, le forme di partecipazione empatica, lungi dal configurarsi in termini di comprensione dell'Altro, del suo volto e del suo nome, di ascolto, tanto sul piano comportamentale che emozionale, si manifestano come appiattimento personalizzante. Dunque né *Einführung* né *Verstehen*. Nel tempo della surmodernità, dell'iperindividualismo digitale, in cui la tecnologia consente una pluralità di connessioni da parte di un soggetto che rivendica la propria indipendenza da strutture organizzate e sistemi di relazione formalmente costituiti, si diffonde una pluralità di esperienze parcellizzate e prive di radicamento in una sfera comunicativa comune. In una sorta di emigrazione interiore, il soggetto finisce col rinchiudersi in una bolla autoreferenziale costruita su misura, in cui, alla fine, risuonano sempre le stesse parole nella logica di un processo di tribalizzazione.

Né esiti molto diversi emergono a livello delle attuali modalità di partecipazione politica, in cui il partito personale del capo empatico si regge su leader capaci di un rapporto diretto con i propri seguaci, di assicurarsi fedeltà, di soddisfare aspettative, di suscitare devozione, sino al culto, oltre lo stesso carisma da consorteria che li lega a un nucleo più ristretto di dirigenti e quadri. Leader che esercitano una rappresentanza non in forma di mandato, ma diretta, risultato di un atto di fede, come forma surrettizia di incarnazione della volontà popolare, volta a una presunta redenzione. Come si vede, il rischio è quello di un conformismo diffuso, di una caduta del senso di responsabilità, di chiusure escludenti, ma

pure di deperimento democratico di difficile rimedio. Solo un convinto investimento nelle agenzie educative e di formazione, a partire da quelle primarie, in vista tanto della crescita dello spirito critico quanto di una ripoliticizzazione della società, potrà fare argine a queste forme di empatia.

Monica Amadini. In un momento storico in cui siamo provocati a ridefinire le relazioni e le appartenenze, è quanto mai necessario ripartire da forme di vita fatte di comunità, secondo la vibrante esortazione di papa Francesco del 2 settembre 2020, in occasione della ripresa delle udienze in presenza, dopo il primo *lockdown*: dobbiamo pensare in termini di bene comune. Si tratta di una direzione che rappresenta anche una risposta a forme estemporanee, dettate dai moti empatici.

Una lezione che la pandemia dovrebbe averci insegnato è che non si può godere di libertà senza solidarietà e impegno per il bene comune: nessuno si salva da solo. Tuttavia, sarebbe un grave errore dare per scontato il senso di appartenenza delle persone verso le comunità. Esso va generato e rinnovato, anche in termini di pensiero: ciò richiede “una nuova mentalità che pensi in termini di comunità”, per riprendere sempre le parole del santo padre.

Penso che in questo tempo la Chiesa, in ogni sua forma, sia chiamata a diventare luogo di promozione di coesione, voluta e cercata, non semplicemente perpetuata in forme abitudinarie. Le diverse comunità devono certamente pensarsi come spazi costruiti a partire dalla fede e da valori condivisi, rispetto ai quali, tuttavia, non ci si deve fermare ad una condivisione empatica, bensì bisogna sentirsi chiamati all’azione. In questa prospettiva, che non è solo pragmatica ma anche etica, le appartenenze non generano chiusure ma fungono da motori di impegno comune, attraverso piccole e grandi azioni solidali, capaci di costruire giustizia nella prossimità.

Per non scivolare in forme intimistiche e sporadiche di vita collettiva, è essenziale impegnarsi a creare comunità più responsabili, più inclusive, più eque, che vivono di interdipendenze piuttosto che di dipendenze.

Nel corso del tempo, le comunità sono state luoghi di educazione (alla fede, al senso civico, alla cura della casa comune ecc.).

Come potrebbero oggi costituire un antidoto alla possibile deriva individualista?

Laura Boella. La parola “comunità” è molto ampia e bisognerebbe tradurla in esempi concreti. Edith Stein, di cui sono molto utili i saggi su “Individuo e comunità”, ha lavorato sul rapporto tra l’empatia – che è un’esperienza individuale, data la sua radice sensibile-corporea e affettiva, e non può essere attribuita a un gruppo, a un’associazione, a un’entità sovraindividuale – e ciò che io chiamo il “mettere in comune” qualcosa di vissuto, di pensato, di sentito. Ciò significa vivere fino in fondo le proprie emozioni, pensieri, intenzioni e ampliarne l’orizzonte a ciò che vivono, pensano e sentono altri, anche distanti; un ampliamento che implica una trasformazione di sé, un’avventura in terra incognita, un arricchimento, non un annullamento di sé. Anche dal punto di vista di questo difficile esercizio, è chiaro che intimità, sentimentalismo, enfasi sulla prossimità (il modo in cui si parla di empatia nel discorso corrente) non hanno molto a che vedere con il “mettere in comune”, cioè con l’uscire dall’ambito dell’amore di sé (dei propri interessi, ambizioni, progetti) per amare la ricchezza del mondo, anche quando ci spaventa.

Paolo Corsini. Anzitutto bisogna fare riferimento a comunità aperte, inclusive, dialoganti al proprio interno e disponibili all’ascolto dell’Altro. Non mancano infatti esperienze di comunità chiuse, escludenti, rette sulla presunzione della propria autosufficienza. E questo vale tanto per la dimensione civico-politica che per quella ecclesiale-confessionale.

Su di un piano più generale, teorico, la stessa disamina di un certo comunitarismo ha messo in rilievo valutazioni non facilmente aggirabili, sia in relazione a ingombranti esperienze del passato, sia in rapporto alla nostra contemporaneità, che suggeriscono di non abbassare la guardia rispetto alla critica dell’universalismo dei diritti e al rischio dell’identitarismo insiti in talune interpretazioni della comunità. Essa infatti rappresenta un valore positivo se rimanda a *cum-munus* (*munere*), cioè alla pratica di un dono che ricerca legamenti solidali e responsabilità condivise, mentre invece evoca forme di convivenza degradata e orizzonti di disvalore se è pensata come *cum-moenia* (*moenibus*), un contesto cioè protetto

da mura, circoscritto, sulla difensiva, in balia di una sorta di sindrome da accerchiamento.

Essendo stato a lungo sindaco di una città (Brescia), penso alla dimensione della cittadinanza come comunità vivente, spazio di crescita umana, culturale e civile: un ambito di relazioni sociali e di partecipazione in grado di porre argine alla dirompente frammentazione, nella prospettiva di una ricomposizione rispettosa delle diversità, nonché retta su di uno "statuto di convivenza" in grado di promuovere un rapporto equilibrato tra sfera pubblica e privata, tra etica comunitaria e interesse individuale, fra aspirazioni dei singoli alla propria espansione e vantaggio di tutti, interesse generale e bene comune. Dunque una città-comunità che possa non soltanto valorizzare gli spazi pubblici e fornire servizi adeguati, ma favorire lo sviluppo di autentiche esperienze di interrelazione tra i propri cittadini nel nome di un'appartenenza cooperativa e solidale, di un *ethos* civico condiviso.

Monica Amadini. Costruendosi come comunità di prossimità, che accolgono senza preclusioni le differenze, provando ad essere unite nella diversità. Un potente antidoto all'individualismo è la scoperta del fatto che ciascuno, nella propria singolarità e originalità, può dare un contributo unico a un bene più grande. Solo percorrendo la strada dell'incontro e del riconoscimento della diversità, le comunità possono risvegliare nelle persone il desiderio di partecipare al bene comune, uscendo dal ripiegamento nei loro piccoli mondi.

Quella della solidarietà è oggi più che mai sia una strada necessaria a superare le distanze esistenti, anche attraverso la sperimentazione di nuove modalità di condivisione e di mutualismo. Senza solidarietà, le nostre comunità sono destinate a scomparire.

È quanto mai importante mettere in campo un agire educativo condiviso, che incoraggi le persone ad andare oltre la soglia dell'ego, ma anche della paura e della difesa, per spostarsi verso la costruzione di fiducia.

Il concetto di bene comune, infine, non è semplicemente da invocare e nemmeno da imporre: è, piuttosto, da proporre con cura, con delicatezza, attraverso pratiche di prossimità. Ritengo che questa sia una strada promettente per responsabilizzare le nostre azioni e i nostri comportamenti, nell'interesse non solo personale

ma anche di quello delle persone più fragili, più deboli, vittime dell'indifferenza, che interpellano le nostre personali coscienze e il ruolo delle istituzioni.

Grazie allo stimolo di papa Francesco, nella Chiesa si stanno avviando processi di sinodalità per rendere tutti partecipi della costruzione delle decisioni. Nell'attuale clima culturale appare pertinente questa proposta? Quali ricadute potrebbe avere sulla convivenza civile?

Laura Boella. Mi limito a dire che la denuncia del “clericalismo” che fa parte dell'invito alla sinodalità non vale solo per la Chiesa, ma anche per gli intellettuali, spesso chiusi nelle loro cerchie e preoccupati di sé, più che della realtà che li circonda.

Paolo Corsini. Anche sotto questo profilo l'impegno profuso da papa Francesco rappresenta una benedizione, non solo per la Chiesa istituzione e per l'intera comunità ecclesiale, ma per lo stesso radicamento della vita religiosa nel nostro paese. Un dato, quest'ultimo, non indifferente rispetto alla sua stessa evoluzione civile e democratica come dimostrato anche in sede di ricognizione storica (P. Scoppola). La partecipazione dei cittadini in termini di consapevolezza, attivismo critico, presenza abilitata ad innervare di vitalità le istituzioni e non solo a legittimarle, costituisce oggi indubbiamente un obiettivo da perseguire e una sfida da affrontare. A partire dal riscontro, di certo non rassicurante, che i tradizionali canali di comunicazione tra società e istituzioni sono alle prese con una crisi di ardua soluzione: partiti ormai ridotti a comitati elettorali, a formazioni in *franchising*, sempre meno insediati in una democrazia di base e popolare, sempre meno voce della società nello Stato, da un lato, e, dall'altro, istituzioni sempre più autoreferenziali e luogo di una rappresentanza disfunzionale da parte di un ceto politico inabilitato a produrre processi deliberativi nelle sedi a ciò deputate. Ma pure cittadini demotivati, divisi tra “voce” e “defezione” – per dirla con Hirschman – e riluttanti all'impegno pubblico. La partecipazione “obbligata” degli anni Settanta è ormai un mito consumato e oggi non può essere pensata come alternativa o sostitutiva della rappresentanza. Piuttosto, la partecipazione va motivata e incentivata attraverso

meccanismi di conferimento di ruolo che presuppongono un governo – per restare all’ambito che meglio conosco, quello della città – meno dirigistico e più dal basso, teso a sostenere e valorizzare mondi vitali, reti associative, esperienze di solidarietà comunitaria, relazioni cooperative di vicinato, pratiche di volontariato, nonché realtà in grado di avanzare proposte e di elaborare visioni strategiche. A maggior ragione dopo le molteplici contraddizioni generate dalla pandemia.

Monica Amadini. La sinodalità può rappresentare l’espressione autentica, anche nei processi interpretativi e orientativi, di un’istituzione prossima alle persone (a tutte le persone).

Se espressa e gestita come un’azione di comunità, la sinodalità, genera coesione sociale anche a livello di dinamiche di pensiero e di elaborazione culturale, incarnandosi in prassi dialogiche e occasioni di confronto vivace e autentico. Nella sinodalità, il pensiero, l’esperienza, lo sguardo di ciascuno si fanno dono per tutti. Il destino delle comunità deve poter passare da processi riflessivi e progettuali che sappiano guardare i limiti e le risorse, i rischi e le opportunità, le mancanze e le potenzialità delle comunità stesse. Serve un percorso di discernimento collettivo e sinodale, nella forma dell’ascolto reciproco e della ricerca condivisa, perché, lo ribadisco, il senso di comunità non è uno slogan o un ideale, ma è una pratica (anche a livello decisionale).

Note

¹ Le risposte rimandano al libro di L. Boella, *Empatie. L’esperienza empatica nella società del conflitto*, Raffaello Cortina, Milano 2018, e ad alcuni spunti dell’intervento della stessa autrice pubblicato su «Vita e Pensiero», 6 (2020).

² R. Solnit, *Un Paradiso all’inferno*, Fandango, Roma 2009.

³ J. Rifkin, *La civiltà dell’empatia*, Mondadori, Milano 2009; F. de Waal, *L’età dell’empatia*, Garzanti, Milano 2011.

⁴ P. Mishra, *L’età della rabbia*, Mondadori, Milano 2017.