

CAPITOLO 3

CONVEGNO NAZIONALE
SU CATECHESI E DISABILITÀ

IL DONO DEI DISABILI PER LA COMUNITÀ CRISTIANA

*“Le membra del corpo che sembrano le più deboli
sono le più necessarie”*

(1Cor 12, 22)

ROMA
21-22 MARZO 2009



SALUTO

Don Guido Benzi, *Direttore UCN*

A tutti ben trovati e grazie di essere qui! Se da un lato so di poter contare fin da subito su tutta la vostra comprensione nei confronti di questo Direttore “novizio”, dall’altro desidero che sappiate che mi sento veramente impegnato nel rivolgermi questo saluto. Nel “grande mare” dell’UCN il Settore Catechesi e disabilità non è certamente quello numericamente più rilevante, ma nello stesso tempo avverto tutto lo spessore spirituale, umano ed anche sociale che la presenza di questo Settore comporta per la riflessione sulla comunicazione della Fede nelle nostre Chiese ed anche per la qualità di questa comunicazione. In definitiva la presenza di questo Settore, così discreta ma anche così fedele, fa più bella, più efficace e più vera la nostra catechesi, proprio perché la umanizza e la costringe ad andare al passo dei più piccoli, di chi non ha abbastanza voce per testimoniare quanto è bello vivere amando il Signore.

La novità della mia persona in questo contesto, mi costringe anche a presentarmi brevemente. Certamente il mio cognome e la mia provenienza dalla Diocesi di Rimini muove la curiosità di molti circa la parentela con un Sacerdote caro a voi tutti, grande apostolo e testimone per l’amore di Gesù per i piccoli ed i poveri. Anche se non sono parente di Don Oreste Benzi, sono orgoglioso di esserne stato confratello nello stesso presbiterio diocesano e sono felice di ricordarlo qui insieme a voi. Ovviamente ho incontrato Don Oreste moltissime volte nella mia vita e ne coltivo un ricordo insieme vivace e scomodo. Vivace per come era capace lui di valorizzare ogni persona. Certamente per Don

Oreste non c’erano cristiani-fotocopia, ma ognuno aveva il suo posto nella storia della salvezza, ognuno, dunque anche il più sofferente, il più piccolo, il dimenticato. Ma di Don Oreste ho anche un ricordo scomodo, nel senso che la sua stessa persona richiamava (direi anche fisicamente per quel suo sorriso luminoso che si apriva su di un volto spesso segnato dalla stanchezza e dalla fatica) come non possiamo mai sentirci abbastanza seguaci del Vangelo quando sappiamo che l’umanità ed il diritto ad una vita dignitosa del nostro fratello e della nostra sorella sono calpestati.

Di me posso dirvi poco di più: sono sacerdote da diciotto anni, ho approfondito negli studi la competenza biblica, da sedici sono stato impegnato nel mondo della catechesi diocesana e regionale, ho svolto il ministero prima in una comunità parrocchiale e poi a servizio di una Cappella Universitaria.

Sul Convegno che andiamo iniziando vi dirà con più ampiezza Vittorio Scelzo che colgo l’occasione di ringraziare per il suo Servizio all’UCN, così umano, pacato e sereno. Desidero con voi anche ringraziare chi mi ha preceduto in questo Servizio e cioè Mons. Walther Ruspi, che con me condivide ancora la responsabilità per il Catecumenato. Un grazie particolare a tutti i membri del Gruppo Catechesi e disabilità con i quali abbiamo pensato questo Convegno e a tutti gli illustri Relatori che hanno accettato di partecipare a questo incontro. E grazie a voi, per il tanto lavoro che svolgete nelle vostre Diocesi e nelle vostre comunità. Buon Convegno.



«LE VARIE MEMBRA ABBIANO CURA LE UNE DELLE ALTRE»

FRAGILITÀ UMANA E POTENZA DELLO SPIRITO COME
CARATTERISTICA DELLA COMUNITÀ CRISTIANA IN SAN PAOLO

Giuseppe De Virgilio, *Pontificia Università della Santa Croce, Roma*
devirgilio@pusc.it

«È nel paradosso paolino della debolezza come forza
che la Chiesa trova le modalità per “stare nella fragilità”
e annunciare la beatitudine della povertà»
(CEI, *Testimoni di Gesù risorto speranza del mondo*, 723)

INTRODUZIONE

L'oggetto della nostra analisi comprende due termini specifici che caratterizzano la riflessione paolina in senso teologico e pastorale. Il primo è costituito dal binomio *asthenes/asthenēma* (debole/debolezza) il cui impiego trova diverse interpretazioni nelle lettere paoline.¹ Il secondo termine è *allēlōn* (l'un l'altro, la reciprocità), che esprime una delle più significative e semplici visualizzazioni della comunità, intesa come corpo e come rete di relazioni comunionali (la *koinōnia*).² La riflessione paolina circa la relazione tra forti e deboli va contestualizzata nell'ambiente della comunità di Corinto (come an-

che nel Romani, seppure in contesto diverso), ma deve essere estesa all'intera visione dell'uomo e della Chiesa che l'Apostolo esprime nelle sue lettere.³ Sarebbe riduttivo pensare che l'analisi delle relazioni interpersonali e il principio cristiano della comunione fraterna sia valido solo per un contesto come Corinto. Dobbiamo ritenere che questa proposta si estenda alla Chiesa primitiva e costituisca uno dei capisaldi della realtà della Chiesa in quanto tale. Uno degli obiettivi della presente proposta è quello di offrire un contributo biblico-teologico utile per la riflessione ecclesiale circa la condizione e la progettualità delle persone disabili nella Chiesa.⁴

¹ Cf. G. STÄHLIN, «*asthenes*», in GLNT I, 1303-1312; J. ZMIJEWSKI, «*asthenēma*», in DENT, I, 451-456; D. A. BLACK, «debolezza», in HAWTHORNE G.F.-MARTIN R.P. -REID D.G. (edd.), *Dizionario di Paolo e delle sue lettere (DPL)*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999, 436-437 (con bibliografia).

² Cf. KRÄMER H., «*allēlōn*», in BALZ H.-SCHNEIDER G. (edd.), *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento*, I, Brescia 1995, 166-167 (DENT); LOHFINK G., *Gesù come voleva la sua comunità? La chiesa quale dovrebbe essere?*, Cinisello Balsamo (MI) 1990, 136-156.

³ Per una ricognizione sociologica sul tema, cf. i lavori di G. THEISSEN, *Sociologia del cristianesimo primitivo*, Marietti, Genova 1987: sulla stratificazione sociale a Corinto (207-241) sulla problematica forti/deboli (242-257) e sull'interpretazione sociologica della Cena del Signore (258-278); J.K. CHOW, *Patronage and Power. A Study of Social Networks in Corinth*, Sheffield 1992. Una sintesi è offerta in R. FABRIS, *Prima lettera ai Corinzi*, (I libri biblici. Nuovo Testamento 7), Paoline, Milano 1999, 26-28.

⁴ Circa i contributi più recenti sul tema, cf. V. SCELZO, «La catechesi dei disabili verso il convegno ecclesiale di Verona», in CEI, «Il racconto della speranza. Annuncio e catechesi agli adulti nella Chiesa italiana in cammino verso il Convegno di Verona. XL Convegno Nazionale dei Direttori UCD (Olbia 19-22 giugno 2006)», *Notiziario*



Partendo dall'analisi di 1Cor 12,12-27, che costituisce il testo-base della nostra riflessione, proponiamo una lettura biblico teologica della dialettica comunione tra «debolezza» e «forza», che corrisponde al binomio fragilità umana/potenza dello Spirito, per poi focalizzare alcune conseguenze ecclesiali e pastorali di questo modello dialettico che definisce l'esistenza «in Cristo e nello Spirito».

1. L'IDENTITÀ CORPORATA DELLA CHIESA DI DIO (EKKLĒSIA TOU THEOU)

Non c'è dubbio che la descrizione somatologica di 1Cor 12 colpisce per la sua ricchezza espressiva e la sua forza dialettica.⁵ Delle relazioni interne alla Chiesa Paolo si era già occupato nella stessa lettera quando ha inteso definire la comunità con metafore altrettanto espressive: la comunità è il campo (*geōrgion*), l'edificio di Dio (*oikodomē*: 1Cor 3,9; cf. anche: 6,12; 10,23; 14,3.5.6.12.17), e appena dopo conclude con una intensa domanda retorica «Non sapete che siete tempio di Dio (*naos theou*) e che lo Spirito di Dio abita in voi (*to pneuma tou theou oikei en hēmin*)? Se uno distrugge il tempio di Dio, Dio distruggerà lui. Perché santo è il tempio

di Dio, che siete voi» (1Cor 3,16-17). La collocazione della riflessione ecclesiologica proposta ai Corinzi fin dall'esordio della 1Cor pone in connessione il motivo della Chiesa (il «voi» ecclesiale) con la realtà della potenza dello Spirito di Dio. Distruggere l'unità ecclesiale per motivi di superbia, di faziosità partitiche, di scelte discriminanti tra alcuni che si ritenevano forti e possessori di carismi contro altri che venivano rifiutati perché ritenuti «deboli», significava «distruggere il tempio di Dio».⁶ Come è possibile notare, le tre metafore ecclesiologiche sono progressive; dall'immagine del campo in cui si opera il lavoro agricolo (i missionari come agricoltori che svolgono il lavoro nelle varie fasi: chi semina, chi irriga), all'immagine della costruzione (edificio), molto utilizzata nella prospettiva ecclesiologica neotestamentaria (cf. il motivo delle pietre e dell'edificio in 1Pt).⁷ Infine la terza metafora colloca la Chiesa nell'orizzonte sacrale del tempio e della presenza di Dio. Tutte e tre le immagini implicano l'azione di Dio e la collaborazione dell'uomo: Dio fa crescere ciò che viene seminato, Dio sorregge ciò che viene costruito, Dio abita con il Suo Spirito e rende «santo» il tempio, metafora della persona e della comunità. Pertanto la realtà della comunità appare anch'essa divina e umana, opera di Dio e frutto della risposta responsabile dei credenti.

UCN 4(2006) 122-125. Per il contesto ecclesiologico e il dibattito sul tema delle «fragilità», nel Convegno di Verona, cf. A. SABATINI, «Ambito 3: fragilità», in CEI, *Testimoni di Gesù risorto speranza del mondo*. Atti del 4° Convegno Ecclesiale Nazionale (Verona 16-20 ottobre 2006), EDB, Bologna 2008, 245-293; la sintesi dei lavori: 519-523; la proposta pastorale: 717-729.

⁵ Cf. G. BARBAGLIO, *La prima lettera ai Corinzi* (SOC 16), Dehoniane, Bologna 1995, 631-686; R. FABRIS, *Prima lettera ai Corinzi*, 167-175. Più ampiamente sul concetto di Chiesa e di Corpo di Cristo, cf. R.Y.K. FUNG, «corpo di Cristo», in *DPL*, 332-340; P. T. O'BRIEN, «chiesa», in *DPL*, 213-226. Per l'approfondimento delle metafore ecclesiologiche, cf. anche E. FRANCO, «Chiesa come koinōnia: immagini, realtà, mistero», *RivB* 2 (1996) 157-192.

⁶ Circa il dibattito sulla relazione forti/deboli, rimandiamo alla ricerca di A. COLACRAI *Forza dei deboli e debolezza dei potenti. la coppia "debole:forte" nel Corpus Paulinum*, Cinisello Balsamo (MI) 2003; cf. anche A. PITTA, *Paolo, le scritture e la legge. Antiche e nuove prospettive* (StBi 57), Dehoniane, Bologna 2008, 161-179.

⁷ Cf. P.T. O'BRIEN, «chiesa», 221.

⁸ Cf. G. DE VIRGILIO, «L'etica della libertà e dell'amore (1Cor 5-10)», *ParVit* 2 (2002) 37-44. Più ampiamente,



Un secondo aspetto è costituito dall'identità della Chiesa. Il singolo o l'insieme dei credenti rappresentano il «tempio di Dio», a prescindere dalla propria condizione fisica, socio-culturale ed etnica. Per il fatto di essere inserito in Cristo, di aver accolto il vangelo del Crocifisso, ciascun credente è abitato dalla potenza (*dynamis*) dello Spirito Santo ed ha come fondamento lo stesso Gesù Cristo (1Cor 3,11). Questo dato teologico viene rielaborato come motivo dominante che sottostà alle problematiche che Paolo deve affrontare in 1Cor: non solo la divisione e le discordie (*skismata kai èrides*: 1Cor 1.10.11) interne alla comunità, ma le soluzioni chieste di fronte alle emergenze morali come l'incestuoso (1Cor 5,1-13), l'ambiguo ricorso ai tribunali pagani (1Cor 6,1-11), la licenziosità della cultura e dei modelli di comportamento sessuali e la frequentazione dei banchetti pagani con cibi idolatrici (cf. 1Cor 6; 7-10).⁸ La prospettiva che Paolo ha a cuore è costituita dalla dinamica ecclesiale tra le «varie membra della Chiesa» e un'attenta lettura dell'intera lettera conferma questa tesi. In continuità con le soluzioni morali prospettate, Paolo passa ad affrontare le irregolarità denunciate nelle riunioni ecclesiali, con il criterio supremo della «comunione» (*koinōnia*) intesa come fondamentale vocazione a cui Dio chiama la Chiesa (cf. 1Cor 1,9). L'accettazione dei limiti socio-culturali della condizione femminile (nel caso della presenza delle donne nell'assemblea: 1Cor 11,2-16), la discriminazione dei nullatenenti nel caso della Cena del Signore (1Cor 11,17-34) e le relazioni reciproche fondate sulla «via più eccellente» che è *l'agapē* (1Cor

12,31-13,13) contestualizzano il pensiero dell'Apostolo espresso in 1Cor 12. Nel nostro testo viene confermata la duplice dimensione di cui è composta la realtà comunità: accanto alle fragilità umane opera la potenza dello Spirito. Per indicare le azioni della «potenza dello Spirito», Paolo scrive in 1Cor 12,4-11:

⁴Vi sono poi diversità di carismi, ma uno solo è lo Spirito; ⁵vi sono diversità di ministeri, ma uno solo è il Signore; ⁶vi sono diversità di operazioni, ma uno solo è Dio, che opera tutto in tutti. ⁷E a ciascuno è data una manifestazione particolare dello Spirito per l'utilità comune: ⁸a uno viene concesso dallo Spirito il linguaggio della sapienza; a un altro invece, per mezzo dello stesso Spirito, il linguaggio di scienza;⁹ a uno la fede per mezzo dello stesso Spirito; a un altro il dono di far guarigioni per mezzo dell'unico Spirito; ¹⁰a uno il potere dei miracoli; a un altro il dono della profezia; a un altro il dono di distinguere gli spiriti; a un altro le varietà delle lingue; a un altro infine l'interpretazione delle lingue. ¹¹Ma tutte queste cose è l'unico e il medesimo Spirito che le opera, distribuendole a ciascuno come vuole.

È chiaro come la concezione della Chiesa «corpo di Cristo» sia conseguenza dell'azione trinitaria di Dio, origine e sorgente di ogni dono (*charisma*). La «comunione trinitaria» fonda la «comunione ecclesiale» e ogni dono carismatico deve essere interpretato e collocato all'interno di questa singolare dinamica trinitaria: Paolo sottolinea che ogni manifestazione particolare dello Spirito è per «l'utilità comune (*pros to sympheron*)». L'Apostolo spiega ai Corinzi che la realtà della Chiesa non è costituita sul principio della contrapposizione e della competitività, ma sull'ideale della *koinōnia* e della reciprocità,

cf. P.C. BORI, *Koinōnia. L'idea della comunione nell'ecclesiologia recente e nel Nuovo Testamento*, Brescia 1972; E. FRANCO, *Comunione e partecipazione. La koinōnia nell'epistolario paolino* (Aloisiana 20), Brescia 1986. Per l'analisi sul versante etico, cf. H.D. WENDLAND, *Etica del Nuovo Testamento* (NT Suppl. 4), Paideia, Brescia 1975, 86-89.

⁹ Cf. A.C. THISELTON, *The First Epistle to the Corinthians* (NIGTC), Grand Rapids 2000, 926-936; R. FABRIS, «Eu-



che ha come condizione il dinamismo dello Spirito Santo, l'unico in grado di trasformare ed armonizzare le differenze e le contrapposizioni. Per rimarcare l'unità e la solidarietà organica di tutti i credenti, nella diversità dei loro doni spirituali e compiti ecclesiali, Paolo ricorre al confronto con l'unicità del corpo, pur nella pluralità delle membra.⁹ Soffermiamoci sul movimento letterario e teologico del testo paolino. L'affermazione del v. 22 è contestualizzata in 1Cor 12, che si

articola in quattro unità:¹⁰ i vv.1-3 nei quali l'Apostolo ribadisce il principio del discernimento carismatico; i vv. 4-11 presentano la pluralità dei carismi presenti nella comunità cristiana, suscitati dall'unico Spirito; i vv. 12-27 riprendono la dialettica uno-molti attraverso il paragone dell'unico corpo; i vv. 28-31 costituiscono l'applicazione della metafora somatica alla comunità cristiana. Così Paolo prosegue nei vv. 12-27, argomentando mediante la metafora del «corpo»:

A - Paragone: un solo corpo/ molte membra	}	¹² Come infatti il corpo, pur essendo uno, ha molte membra e tutte le membra, pur essendo molte, sono un corpo solo, così anche Cristo. ¹⁵ E in realtà noi tutti siamo stati battezzati in un solo Spirito per formare un solo corpo, Giudei o Greci, schiavi o liberi; e tutti ci siamo abbeverati a un solo Spirito.
B - La ricchezza delle membra nella loro pluralità	}	¹⁴ Ora il corpo non risulta di un membro solo, ma di molte membra. ¹⁵ Se il piede dicesse: «Poiché io non sono mano, non appartengo al corpo», non per questo non farebbe più parte del corpo. ¹⁶ E se l'orecchio dicesse: «Poiché io non sono occhio, non appartengo al corpo», non per questo non farebbe più parte del corpo. ¹⁷ Se il corpo fosse tutto occhio, dove sarebbe l'udito? Se fosse tutto udito, dove l'odorato? ¹⁸ Ora, invece, Dio ha disposto le membra in modo distinto nel corpo, come egli ha voluto. ¹⁹ Se poi tutto fosse un membro solo, dove sarebbe il corpo? ²⁰ Invece molte sono le membra, ma uno solo è il corpo.
B' - La ricchezza delle membra nella loro reciprocità ed unità	}	²¹ Non può l'occhio dire alla mano: «Non ho bisogno di te»; né la testa ai piedi: «Non ho bisogno di voi». ²² Anzi quelle membra del corpo che sembrano più deboli sono più necessarie; ²³ e quelle parti del corpo che riteniamo meno onorevoli le circondiamo di maggior rispetto, e quelle indecorose sono trattate con maggior decenza, ²⁴ mentre quelle decenti non ne hanno bisogno. Ma Dio ha composto il corpo, conferendo maggior onore a ciò che ne mancava, ²⁵ perché non vi fosse disunione nel corpo, ma anzi le varie membra avessero cura le une delle altre.
A' - Conclusione: comunione nella sofferenza e nella gioia	}	²⁶ Quindi se un membro soffre, tutte le membra soffrono insieme; e se un membro è onorato, tutte le membra gioiscono con lui. ²⁷ Ora voi siete corpo di Cristo e sue membra, ciascuno per la sua parte.

caristia e comunione ecclesiale in Paolo (1Cor 10)», 155-158; E. FRANCO, «Chiesa come koinônia. Immagini, realtà, mistero», 183-188. Questa formula ecclesiologica espressa in tre varianti: «un solo corpo» (1Cor 10,17; 12,13; Rm 12,4), «un sol corpo in Cristo» (Rm 12,5) e «corpo di Cristo» (1Cor 12,27) non trova riscontri nell'Antico Testamento, né nel giudaismo tardivo, mentre mostra significative analogie con l'ambiente greco-romano (cf. G. BARBAGLIO, *La prima lettera ai corinzi*, 661-665). Per l'analisi retorica della pericope, cf. M.M. MITCHELL, *Paul and the Rhetoric of Reconciliation. An Exegetical Investigation of the Language and Composition of 1 Corinthians*, HUT 28, Tübingen 1991, 266-279.

¹⁰ E.-B. Allo struttura il testo in tre unità: vv. 1-11; 12-26, 27-31; Barrett articola il capitolo in due unità: vv. 1-3; 4-31; W. F. Orr-J. A. Walther, H. D. Wendland, G. Barbaglio individuano quattro unità: vv. 1-3; 4-11; 12-



In questa terza articolazione si distinguono i vv. 12-13 nei quali l'Apostolo introduce il paragone (v.12: *kathaper gar..outōs*) della unità-molteplicità dell'organismo umano, applicandolo a Cristo¹¹ ed approfondisce l'affermazione (v.13: *kai...gar*) esplicitando come il «noi tutti» della comunità (v.13: *hēmeis pantes*)¹² costituisca la realtà dell'unico corpo formato dall'azione battesimale dello Spirito.¹³ Successivamente il paragone del corpo umano viene sviluppato su due linee distinte e complementari: la prima (vv. 14-20) illustra l'essenziale pluralità delle membra nell'unico corpo (v. 20: *polla men melē, en de sōma*); la seconda (vv. 21-26) mostra la complementarità delle diverse membra che costituiscono l'intero organismo, condividono la stessa finalità vitale e per questo hanno bisogno le une delle altre. Paolo fa leva su due argomenti: la necessità dell'opera di ciascun singolo membro unito all'altro nella medesima dignità (v. 21) e la reciprocità della relazione di aiuto e di solidarietà tra le diverse membra dell'unico corpo (v. 25: *hyper allēlōn*

merimnōsin ta melē). Tale unione diventa comunicazione vitale strettissima a tal punto che «se un membro soffre (*paschei*), tutte le membra soffrono insieme (*synpaschei*), e se un membro è onorato (*doxazei*), tutte le membra gioiscono (*synchairei*) con lui» (v. 26). Infine con una chiara inclusione il v. 27 riprende i vv. 12b-13 affermando di nuovo che i credenti, indicati dal pronome di seconda persona plurale «*hymeis*», sono «corpo di Cristo» (*sōma Christou*) e sue membra, ciascuno per la sua parte (*melē ek merous*).¹⁴ È importante puntualizzare la descrizione delle relazioni interecclesiali delineate dal paragone delle membra nei vv. 21-26, che vuole rispondere all'interrogativo su come debbano rapportarsi i battezzati nel contesto della vita comunitaria. Infatti, parlando delle diverse parti del corpo, Paolo sembra riferirsi a due atteggiamenti concreti sorti nell'ambito della vita comunitaria di Corinto: il senso di inferiorità dei cristiani meno dotati di doni spirituali (o dalla coscienza "fragile" perché provenienti dal paganesimo) e di converso

26; 27-31a.

¹¹ Lo schema presente nel v.12 è del tipo A (*en sōma*) - B (*melē polla*) / B' (*melē polla*) - A' (*en sōma*) e sottolinea il binomio unità-molteplicità prima in un ordine e poi nell'ordine inverso, in modo da evidenziare come l'organismo umano presenti necessariamente due aspetti costitutivi e correlativi: l'essere unico e contemporaneamente l'essere costituito da molte membra. Tuttavia l'aspetto peculiare della comparazione è dato dal secondo termine di confronto: *outos kai o Christos* (cf. G. BARBAGLIO, *La prima lettera ai corinzi*, 665).

¹² La totalità e la diversità dei componenti della chiesa viene esplicitata con la menzione del diverso stato sociale (giudei/greci, schiavi/liberi), che rappresenta un passo parallelo con Gal 3,28. Tale sottolineatura evidenzia la dinamica sociale che deriva dal fondamento battesimale e che quindi postula l'idea di unità e di solidarietà, cf. H. MERKLEIN, «Entstehung und Gehalt des paulinischen Leib-Christ-Gedankens» in *Studien zu Jesus und Paulus*, 319-344; G. BARBAGLIO, *La prima lettera ai corinzi*, 669 n. 188.

¹³ Dopo aver costruito il paragone dell'unità/molteplicità in relazione a Cristo nel v. 12, ci si aspetterebbe che Paolo sviluppasse il suo pensiero nella prospettiva cristologica, mentre in modo sorprendente al v. 13 egli introduce l'azione battesimale dell'«unico Spirito» (*en eni pneumatō hēmeis pantes esi en sōma ebaptisthēmen*) che diventa principio attivo dell'unità ecclesiale. «Potremmo tradurre il testo paolino dicendo che l'*hen sōma* della comunità cristiana non solo è costituito dall'agire creativo dello Spirito ma anche è animato dalla sua energia vitale» (G. BARBAGLIO, *La prima lettera ai corinzi*, 665).

¹⁴ Alcuni codici e versioni (D lat syr Eus Ep Sev Prisc Hier Aug) leggono *melous* al posto di *merous* rendendo oscuro il senso del versetto; cf. Vulg.: «*vos estis corpus Christi et membra de membro*».

¹⁵ Il paragone in 1Cor 12,15-16 indica come il piede risulti meno abile della mano nella sua capacità di azione



il senso di superiorità di altri credenti che si ritenevano più dotati (dalla coscienza “forte”).¹⁵

Ai primi, che si consideravano inutili nella Chiesa fino a pensare di non essere veri cristiani, Paolo risponde che la diversità delle capacità e quindi delle funzioni è necessaria all'esistenza stessa del corpo (1Cor 12,17.19) e che questa diversità proviene da Dio (cf. 1Cor 12,18). Invece di cedere al senso di inferiorità e di frustrazione, bisogna quindi accettare con gioia la disposizione divina che attraverso le differenziazioni mira ad un'unità superiore. Ai secondi, mossi da spirito di autosufficienza e tentati di disprezzare gli altri, l'Apostolo non solo ribadisce che «le membra del corpo che sembrano essere più deboli sono necessarie» (1Cor 12,22), ma esorta questi carismatici a vivere la solidarietà con i più piccoli, ad avere maggiore rispetto, premura, sollecitudine verso i più semplici e a farsi servi di tutti, imitando lo stesso operato di Dio (1Cor 12,24-25).¹⁶

Le formule utilizzate dall'Apostolo contribuiscono ad illuminare la dinamica della comunione ecclesiale. Nel v. 21 si afferma due volte, con una espressione retorica che abbina due negazioni equivalenti ad un'affermazione, che ogni membro per quanto diverso (occhio/mano; testa/piedi) «non può dire di non aver bisogno dell'altro» (*ou dynatai eipen, ... chreian sou ouk echō*) e di conseguenza non può esimersi di andare incontro al bisogno altrui;¹⁷ nel v. 22 si rileva che le membra più deboli (*asthenestera*)¹⁸ risultano quelle «più necessarie» (*anagkrazia*) rispetto alle altre;¹⁹ nei vv. 23-24a si dichiara che le parti meno onorevoli ricevono maggior rispetto (*timēn perissoteran*) e le più indecenti maggior decoro (*euschēmosynēn perissoteran*), mentre quelle più decenti (v. 24: *ta de euschēmona*) non hanno bisogno. Nei vv. 24b-25 Paolo fa appello all'azione di Dio che ha composto il corpo (*synekerasen to sōma*) supplendo alla deficienza altrui (*tō hysteroumenō*), con lo scopo di evitare ogni scissione (*ina mē ē schi-*

e l'orecchio meno abile dell'occhio nella capacità di percezione. In 1Cor 12,21 si indica come l'occhio è superiore per la sua capacità di visione profetica rispetto alla mano e parimenti la testa come capacità di guida rispetto al piede; cf. A. VANHOYE, «Nécessité de la diversité dans l'unité selon 1Cor 12 et Rm 12» in COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE, *Unité et diversité dans l'Église*, 143-156. Lo sviluppo teologico della «chiesa» in Paolo è ben sintetizzato in J.D.G. DUNN, *La teologia dell'apostolo Paolo* (Introduzione allo Studio della Bibbia. Supplementi 5), Paideia, Brescia 1999, 521-549 (la chiesa come corpo).

¹⁶ Circa il rapporto tra imitazione di Cristo e fondamento della comunione in Paolo, cf. A. FUMAGALLI-F. MANZI, *Attirerò tutti a me. Ermeneutica biblica ed etica cristiana*, Dehoniane, Bologna 2005, 352s.

¹⁷ Nella lettere paoline l'espressione *chreian echein* assume una valenza di «bisogno» strettamente materiale ed economico in Rm 12,21, Fil 2,25; 4,16.19; 1Ts 4,9.12 (cf. A. SAND, «*chreia*», *DENT*, II, 1919-1920).

¹⁸ L'aggettivo *asthenes* (nel nostro testo è in forma comparativa) è presente in Rm 5,6; 2Cor 10,10; Gal 4,9; 1Ts 5,14 ma è prevalentemente impiegato da Paolo con diversi significati nella nostra lettera (1Cor 1,25.27; 4,10; 8,7.10; 9,22; 11,30; 12,22); cf. G. STÄHLIN, «*asthenes*», *GLNT*, I, 1303-1312; J. ZMIJEWSKI, «*asthenēma*», *DENT*, I, 451-456; D. A. BLACK, «Debolezza», *DPL*, 436-437; per l'approfondimento del tema, cf. Id., *Paul, apostle of Weakness: Astheneia and its Cognates in the Pauline Literature*, P. Lang, New York 1984.

¹⁹ Nell'argomentazione *a fortiori* segnalata dalla formula *pollō / mällon* (v. 22) non solo Paolo si mette dalla parte delle membra più deboli per contrastare alla radice la pretesa dei «forti» di Corinto di poter fare a meno degli altri (v. 21: *ou dynatai*), ma il suo ragionamento vuole sottolineare che la debolezza non pregiudica l'essere necessario per la vita ecclesiale (cf. G. BARBAGLIO, *La prima lettera ai corinzi*, 674-75).

²⁰ Barbaglio sottolinea l'unicità dell'uso del verbo in connessione con il pronome reciproco per esprimere l'idea



sma) e di favorire la reciproca cura tra le membra (*hyper allēlōn merimnōsin ta melē*).²⁰ L'uso dei termini *schisma* e *merimnōsin* unitamente al pronome reciproco *allēlōn* indica non più una metafora somatica, bensì allude a comportamenti ecclesiali che sono stati precedentemente descritti nell'ambito della comunità di Corinto.²¹ L'idea che Paolo sta proponendo ai suoi interlocutori è che la comunità cristiana non va compresa come una qualsiasi aggregazione, bensì secondo un preciso progetto di Dio: «Il creatore ha inscritto nella natura dell'organismo umano la legge della solidarietà che regge i rapporti delle membra, condizione indispensabile perché esso possa restare unito».²² Il v. 26 costituisce un ulteriore passaggio dell'argomentazione paolina in quanto traduce la solidarietà ecclesiale nella concreta dinamica della condivisione dell'altrui sofferenza (*sympaschei*) e gioia (*sygchairei*).²³ La conseguenza della reciproca relazione tra le diverse membra della Chiesa è l'equilibrio vitale e l'armoniosa unità dell'intero corpo, alla cui bellezza contribuisce ogni membro, l'uno coinvolto nella

comunione con l'altro. Quindi la dinamica solidale fatta di aiuto fraterno vissuto tra pari, di sostegno verso i più deboli e di condivisione reciproca e vicendevole, costituisce la regola vitale dell'unità dell'organismo ecclesiale, pena la sua dissoluzione. Così Paolo può concludere al v. 27 con l'affermazione riassuntiva: «ora voi siete corpo di Cristo e sue membra, ciascuno per la sua parte» (*hymeis de este sōma Christou kai melē ek merous*). Tale formula ecclesiologica è unica in tutto il Nuovo Testamento ed indica come la comunità di Corinto nella sua concretezza storica e relazionale è corpo di Cristo e deve tendere ad esserlo sempre di più. Il verbo all'indicativo (*este* - «siete») non mira solo a far crescere nei Corinzi la coscienza di ciò che sono, ma suggerisce con l'uso della seconda persona plurale («voi» in riferimento alle persone che formano la Chiesa e non più alla metafora somatica) anche un implicito invito ad essere conformi alla nuova dignità di credenti. Inoltre l'espressione «corpo di Cristo» è senza articolo probabilmente per evitare una identificazione esclusiva con la persona del

di prendersi cura gli uni degli altri, che traduce il principio della solidarietà come costitutivo della dinamica ecclesiale: «Il verbo *merimnan* poi integrato dalla formula *hyper allēlōn*, cioè dal motivo della reciprocità, presenta il significato positivo di "prendersi cura di" e ci rimanda, di nuovo, ai rapporti di solidarietà in seno alla comunità cristiana, paragonabile, anche da questo punto di vista, a un corpo. Ma ora Paolo, più che criticare, intende sollecitare "i forti" alla solidarietà verso "i deboli", cioè ad avere spirito di corpo» (cf. G. BARBAGLIO, *La Prima Lettera ai Corinzi*, 673).

²¹ «Sorprende che a proposito dell'organismo umano Paolo usi due vocaboli, scissione (*skisma*) e prendersi cura (*merimnan*), altrove indicativi di comportamenti personali. Di fatto nella 1Cor egli ha denunciato più volte lo spirito "scismatico" della chiesa di Corinto che ha condotto i credenti a formare chiesuole (1,10ss.) e a dividersi nella stessa cena del Signore (11,18). Per questo il nostro passo non appare una descrizione fisiologica del corpo umano; tra le righe emerge l'immagine della comunità corinzia scissa tra credenti pneumatici e gli altri» (G. BARBAGLIO, *La prima lettera ai Corinzi*, 674); cf. C. K. BARRETT, *La prima lettera ai corinti. Testo e commento*, 358-359.

²² G. BARBAGLIO, *La prima lettera ai Corinzi*, 675.

²³ Cf. A. SACCHI, *Una comunità si interroga. Prima lettera di Paolo ai corinti*, Paoline, Milano 1999, 265. Commenta Franco: «È evidente che Paolo sta parlando a persone concrete nella loro reciproca relazionalità: ogni persona nella sua specificità costituisce e contribuisce alla vitalità e alla ricchezza di tutto il corpo comunitario» (E. FRANCO, «Chiesa come koinōnia. Immagini, realtà, mistero», 185).

²⁴ «Di nessun cristiano si può dire che è corpo di Cristo, ogni comunità invece è corpo di Cristo e tutti, "ciascuno



Cristo²⁴ e può essere interpretata «corpo che appartiene a Cristo».²⁵

Così il rapporto illustrato per esteso nei vv. 14-26 a proposito dell'organismo umano, culmina con il v. 27 dove si riassumono le stesse connotazioni ecclesiali, l'unità e la pluralità non risultanti da una riduzione delle diversità bensì dalla loro armonizzazione.²⁶ Di conseguenza la comunità è espressione del corpo di Cristo e tutti, ciascuno per la sua parte sono corpo di Cristo, nel senso che partecipano alla sua azione vitale, vivendo la piena comunione con Cristo e tra di loro. Questo legame «vitale», che Paolo sottolinea e ripropone ai suoi interlocutori è contrassegnato dal vincolo della solidarietà, di cui lo Spirito è protagonista e principio attivo e dinamico, in quanto permette la piena comunione-partecipazione dei battezzati con Cristo («abbeverati» richiama l'immagine del battesimo).²⁷ In definitiva il paragone ecclesiologicalo dell'organismo unico e formato di molte membra, permette di cogliere l'istanza della *koinōnia* che soggiace al pensiero paolino e che trova piena validità ed applicazione nella Chiesa, che è fatta di pluralità e di unità.

La “complementarità” delle membra che compongono l'organismo somatico e che hanno bisogno le une delle altre (vv. 21-24a), la “reciprocità” nel prendersi cura di quelle parti del corpo che sembrano più deboli, evitando ogni divisione (v. 25) e la piena “condivisione” nella sofferenza e nella gioia (v. 26) rappresentano in modo concreto, anche se in una visione generale, l'invito a vivere la solidarietà nelle forme e nei modi che storicamente si presentano nella *ekklēsia* di Corinto.²⁸

Un'ultima attenzione deve essere riservata al pronome *allēlōn*, che indica la relazione di reciprocità interna alla Chiesa.²⁹ Nel nostro testo questa relazione sottolinea la dimensione del rispetto reciproco e della legittimità delle diverse membra dell'unico corpo. Le attestazioni paoline del pronome di reciprocità sono espressive dello stile che la comunità deve saper attuare: gareggiare nello stimarsi a vicenda (Rm 12,10), con gli stessi sentimenti (Rm 12,16; accogliere l'un l'altro (Rm 15,7), correggersi reciprocamente (Rm 15,14), salutarsi gli uni gli altri con il bacio della pace (Rm 16,16), sapersi aspettare gli uni gli altri (1Cor 11,33) aver cura gli uni

per la sua parte” siamo il corpo di Cristo» (E. FRANCO, «Chiesa come *koinōnia*. Immagini, realtà, mistero», 185-186).

²⁵ La formula «corpo di Cristo» può essere meglio decifrata in una prospettiva ecclesiologicala a partire da Rm 12,4-5. Si comprende bene che la dialettica un corpo/molte membra è guidata dal motivo della solidarietà che collega unità e pluralità; cf. G. BARBAGLIO, *La prima lettera ai corinzi*, 679; C.K. BARRETT, *La prima lettera ai corinti*, 360.

²⁶ E. Käsemann commentando il testo così si esprime: «La parola d'ordine è “solidarietà, non “uniformità”» (cf. E. KÄSEMANN, «Il problema teologico del motivo del corpo di Cristo», in *Prospettive paoline*, 171).

²⁷ «L'armoniosa diversità nell'intima unità che subordina ciascun membro alla totalità del corpo, il corpo ecclesiale al corpo personale del Cristo, il Figlio al Padre rivela il dono e l'opera di Colui che è la personificazione della *koinōnia*, lo Spirito che fa essere ciascuno quello che deve essere di fronte agli altri e di fronte a Dio già ora nel cammino storico problematico in questo mondo e poi per sempre nella definitività del Dio tutto in tutti (1Cor 15,28)» (E. FRANCO, «Chiesa come *koinōnia*. Immagini, realtà, mistero», 187).

²⁸ Il motivo teologico della solidarietà in Paolo è stato ampiamente sviluppato in G. DE VIRGILIO, *La teologia della solidarietà in Paolo. Contesti e forme della prassi caritativa nelle lettere ai Corinzi* (SRB 51), Dehoniane, Bologna 2008, 207-212.

²⁹ Cf. H. KRÄMER, «*allēlōn*», in DENT, I, 166-167; G. LOHFINK, *Gesù come voleva la sua comunità? La chiesa quale dovrebbe essere*, Paoline, Minalo 1987, 136-145.



degli altri (1Cor 12,25) essere al servizio gli uni degli altri mediante l'amore (Gal 5,13), portare i pesi reciprocamente (Gal 6,2) confortarsi ed edificarsi a vicenda (1Ts 5,11), vivere in pace e cercare il bene gli uni con gli altri (1Ts 5,15), sopportarsi a vicenda (Ef 4,2), essere benevoli e misericordiosi gli uni con gli altri (Ef 4,32), essere sottomessi gli uni agli altri (Ef 5,21), perdonarsi a vicenda (Col 3,13). Tutte queste espressioni di solidarietà contribuiscono a comporre l'idea della Chiesa che emerge dalla parresi paolina: la piena integrazione sociale e spirituale delle diverse membra nella comunione con Cristo.³⁰

2. L'ELOGIO PAOLINO DELL'ASTHENEIA

Nella rappresentazione della simbolica ecclesiale l'Apostolo ha fatto un'affermazione paradossale rispetto all'ottica funzionale di un «organismo perfetto»: ha sostenuto che alla Chiesa sono necessarie le «membra più deboli» (*asthenesterā*), le parti meno onorevoli (*perithitemen*), quelle ritenute «indecorose» (*ta aschemona*). La chiesa-corpo è chiamata da Dio a realizzare una intima reciprocità, dove debolezza e forza si coniugano, in quanto entrambe sono espressioni necessarie per l'incontro tra l'umanità e la

potenza dello Spirito. La conclusione del ragionamento paolino è inequivocabile: Dio ha composto il corpo conferendo maggiore onore a ciò che ne mancava ed in virtù di questa comunione, se un membro soffre, soffrono «tutti insieme»; se un membro viene onorato, «tutti insieme» gioiscono (vv. 24.26).

In questa prospettiva possiamo intendere l'elogio della *astheneia* come formula dialettica della teologia paolina. La realtà della debolezza, in quanto offerta a Dio e trasformata dalla potenza dello Spirito, costituisce anche la «caratteristica» della comunità cristiana, nel segno della «teologia della croce».³¹ Tale dimensione, che permea la biografia dell'Apostolo, ha delle ricadute sull'interpretazione della vita spirituale dei credenti, sulla visione del mondo e dell'uomo, come anche sullo stile e sul metodo pastorale della Chiesa. Se a Corinto le «membra più deboli» sono identificate con quei credenti che venivano ritenuti inferiori rispetto ai carismatici,³² una maggiore comprensione di cosa si debba intendere per «debolezza» e fragilità, ci viene dal più ampio uso di *asthenes* e dei termini indicanti la debolezza (*astheneō*; *asthenema*). Nell'uso classico, i termini in questione designano la malattia e l'impotenza,³³ mentre in Paolo l'idea di *astheneia* diventa una categoria teologica, soprattutto nelle lettere maggiori.³⁴ Il testo che colloca l'elogio dell'*astheneia* nell'ambito

³⁰ Cf. l'analisi di G. BARBAGLIO, *La prima lettera ai corinzi*, 676-681.

³¹ Paolo sviluppa il motivo dell'*astheneia* nel contesto della lettura cristologica della salvezza mediante la croce di Cristo, a cui egli partecipa con le sue sofferenze (cf. A.E. McGRATH, «teologia della croce», in *DPL*, 397-406).

³² Cf. A. COLACRAI, *Forza dei deboli e debolezza dei potenti. La coppia "debole:forte" nel Corpus Paulinum*, 269-275.

³³ Per quanto riguarda la terminologia della malattia, va notato che il vocabolario tipico (*noseō*; *nosēma*; *nosos*) non ricorre nell'epistolario (tranne che in 1Tm 6,4), cf. C. DE LORENZI, «Paolo: infermità del corpo, forza dello Spirito», in *PSV* 2(1999) 115-116.

³⁴ Cf. D.A. BLACK, «debolezza», 436.



crisialogico e pone la relazione tra debolezza e forza è in 1Cor 1,18-31:

¹⁸La parola della croce infatti è stoltezza per quelli che vanno in perdizione, ma per quelli che si salvano, per noi, è potenza di Dio. ¹⁹Sta scritto infatti: *Distruggerò la sapienza dei sapienti e annulerò l'intelligenza degli intelligenti.* ²⁰Dov'è il sapiente? Dov'è il dotto? Dove mai il sottile ragionatore di questo mondo? Non ha forse Dio dimostrato stolta la sapienza di questo mondo? ²¹Poiché, infatti, nel disegno sapiente di Dio il mondo, con tutta la sua sapienza, non ha conosciuto Dio, è piaciuto a Dio di salvare i credenti con la stoltezza della predicazione. ²²E mentre i Giudei chiedono i miracoli e i Greci cercano la sapienza, ²³noi predichiamo Cristo crocifisso, scandalo per i Giudei, stoltezza per i pagani; ²⁴ma per coloro che sono chiamati, sia Giudei che Greci, predichiamo Cristo potenza di Dio e sapienza di Dio. ²⁵Perché ciò che è stoltezza di Dio è più sapiente degli uomini, e ciò che è debolezza di Dio è più forte degli uomini.

²⁶Considerate infatti la vostra chiamata, fratelli: non ci sono tra voi molti sapienti secondo la carne, non molti potenti, non molti nobili. ²⁷Ma Dio ha scelto ciò che nel mondo è stolto per confondere i sapienti, Dio ha scelto ciò che nel mondo è debole per confondere i forti, ²⁸Dio ha scelto ciò che nel mondo è ignobile e disprezzato e ciò che è nulla per ridurre a nulla le cose che sono, ²⁹perché nessuno possa gloriarsi davanti a Dio. ³⁰Ed è per lui che voi siete in Cristo Gesù, il quale per opera di Dio è diventato per noi sapienza, giustizia, santificazione e redenzione, ³¹perché, come sta scritto: *Chi si vanta si vanti nel Signore.*

I motivi che si colgono dalla ricchezza di questa pagina sono diversi. Ai fini della nostra riflessione possiamo notare che il fondamento della predicazione paolina sia dato dalla potenza di Dio che si manifesta nella «croce di Cristo». Il binomio *astheneia / dynamis tou theou* racchiude in sé la dinamica circolare dell'opera di Dio nella storia della salvezza. Cosicché il criterio della predicazione e della vita dei credenti non è dato dall'efficienza organizzativa, dalla forza persuasiva e dalla sapienza intellettuale del mes-

saggio, ma precisamente dalla sua «stoltezza», dalla sua «debolezza» dalla sua «nullità» secondo la logica del mondo. Questo è il preciso volere di Dio: la scelta (Paolo sottolinea con l'aoristo, la determinazione storica della scelta: *exelexato o theos*) è caduta sulla fragilità e sulla debolezza «perché nessuno possa vantarsi davanti a Dio». Il v. 30 chiude l'argomentazione con l'affermazione della priorità dell'opera di Dio in Cristo Gesù: il quale è per noi «sapienza, giustizia, santificazione e redenzione».

È stato ben evidenziato come lo sviluppo del concetto paolino di debolezza va inteso secondo tre prospettive: antropologica, crisialogica ed etica. La *astheneia* in senso antropologico presuppone che tutto l'essere di una persona dipenda da Dio e sia soggetto alla limitazione di tutta la creazione (cf. 1Cor 2,3). Questa debolezza priva l'essere umano di quella capacità di autoaffermarsi di fronte a Dio e al creato (cf. 1Cor 9,22). In senso crisialogico l'*astheneia* definisce l'appartenenza del credente al Cristo crocifisso, l'essere «in Cristo». Per questo il credente che «vive nella signoria di Cristo», partecipa pienamente alla sua morte e alla sua risurrezione e questa partecipazione rivela come la potenza di Cristo si manifesta nella debolezza (cf. 2Cor 12,7). Infine la debolezza, intesa nella prospettiva etica, implica un responsabile uso della libertà coniugato con la carità. Nel servizio di Cristo non c'è posto per l'individualismo: la corresponsabilità tra le membra più forti e le membra più deboli che formano il corpo della Chiesa implica il dovere morale di costruire la comunione e questo presuppone un reciproco riconoscimento dei membri della Chiesa e della loro importanza in favore dell'unità e del bene comune dell'intero «corpo ecclesiale». Annota Black:



«Il concetto paolino di debolezza è marcatamente teocentrico. Dio non dipende dalle forze umane né dalle gesta umane, neppure nella Chiesa. Egli, invece, cerca il debole, l'empio e l'ostile per redimerli e prepararli come recipienti della propria potenza. La debolezza – come il Signore stesso ha detto a Paolo – è il luogo in cui si manifesta pienamente la potenza di Dio (2Cor 12,9). Così tra Cristo e il credente c'è una tale profonda identificazione nella debolezza che di ambedue si può dire che vivono “per la potenza di Dio” (2Cor 13,4)».³⁵

3. I CONTRASSEGNI DELLA *ASTHENEIA*

a) Come vasi di creta (2Cor 4,7-18)

Seguendo l'interpretazione antropologica del giudaismo del tempo, l'Apostolo interpreta la realtà dell'uomo e del cosmo nella condizione di caducità (cf. Rm 8,20), sottoposta alla fragilità e alla morte. Tale condizione è radicalmente trasformata dal gratuito intervento salvifico di Dio, compiutosi nel mistero pasquale di Cristo. Una delle più suggestive metafore, che assume una chiara connotazione paradossale,³⁶ è quella di 2Cor 4,7-18: il tesoro che Dio ha posto nell'uomo è conservato in «vasi di creta» (*en ostrakinois skeuesin*).

⁷Però noi abbiamo questo tesoro in vasi di creta, perché appaia che questa potenza straordinaria viene da Dio e non da noi. ⁸Siamo infatti tribolati da ogni parte, ma non schiacciati; siamo sconvolti, ma non disperati; ⁹perseguitati, ma non abbandonati; colpiti, ma non uccisi, ¹⁰portando sempre e dovunque nel nostro corpo la morte di Gesù, perché anche la vita di Gesù si manifesti nel nostro corpo. ¹¹Sempre infatti, noi che siamo vivi, veniamo esposti alla morte a causa di Gesù, perché anche la vita

di Gesù sia manifesta nella nostra carne mortale. ¹²Di modo che in noi opera la morte, ma in voi la vita. ¹³Animati tuttavia da quello stesso spirito di fede di cui sta scritto: *Ho creduto, perciò ho parlato*, anche noi crediamo e perciò parliamo, ¹⁴convinti che colui che ha risuscitato il Signore Gesù, risusciterà anche noi con Gesù e ci porrà accanto a lui insieme con voi. ¹⁵Tutto infatti è per voi, perché la grazia, ancora più abbondante ad opera di un maggior numero, moltiplichi l'inno di lode alla gloria di Dio.

È nel mistero ineffabile del progetto di Dio la soluzione di questo paradosso: il «tesoro» (*thēsauron*) è conservato in un contenitore di argilla. Spicca la fragilità dell'argilla, materiale sproporzionato per contenere un tesoro così prezioso. La metafora del vaso non indica solo il motivo platonico del «corpo umano» che contiene l'anima, ma allude all'intera persona nella propria condizione umana, segnata dalla fragilità dell'esistenza. Pur riferendosi alla debolezza del ministero, questa metafora sottolinea la condizione generale del credente, nella quale emerge la «potenza straordinaria che viene da Dio e non da noi» (2Cor 4,7). Ritorna in questo contesto il binomio debolezza umana/potenza di Dio. Il tesoro che ci è stato dato è la persona stessa di Gesù Cristo; i vasi di creta sono i credenti. La finalità di questa condizione paradossale è «perché appaia che questa potenza straordinaria viene da Dio e non da noi».

La sottolineatura paolina è costituita precisamente dal ruolo della «*dynamis pneumatōs*» (potenza dello Spirito) che opera nella fragilità umana e permette di vivere le avversità del ministero come «viventi» e non

³⁵ IDEM, 437.

³⁶ Cf. A. PITTA, *La seconda lettera ai Corinzi*, Borla, Roma 2006, 215-218; M. BOUTTIER, «La suffrance de l'apôtre. 2Co 4,7-18», in L. DE LORENZI (cur.), *The Diakonia of the Spirit (2Cor 4:7-7:4)*, MSB 10, Benedictina, Rome 1989, 29-49.



come sconfitti. Il concetto era già stato anticipato in 2Cor 3,8, quando Paolo aveva definito il suo ministero come «ministero dello Spirito» (*diakonia tou pneumatos*), cioè ministero originato dall'opera dello Spirito e non dalla forza della volontà umana. Segue un primo catalogo delle avversità («peristatico»), che indica la cifra delle sofferenze e delle tribolazioni sofferte per il vangelo. Il movimento del testo procede secondo l'antitesi morte/vita e culmina con la fede pasquale. Tuttavia una seconda ripresa interessa il nostro tema nei vv. 16-18 ed introduce il binomio uomo esteriore/uomo interiore (*o exō anthrōpos / o esō*):

¹⁶Per questo non ci scoraggiamo, ma se anche il nostro uomo esteriore si va disfacendo, quello interiore si rinnova di giorno in giorno. ¹⁷Infatti il momentaneo, leggero peso della nostra tribolazione, ci procura una quantità smisurata ed eterna di gloria, ¹⁸perché noi non fissiamo lo sguardo sulle cose visibili, ma su quelle invisibili. Le cose visibili sono d'un momento, quelle invisibili sono eterne.

La condizione di debolezza e di fragilità non deve costituire un motivo di scoraggiamento, ma di speranza perché «giorno dopo giorno» se aumenta la fragilità umana, l'uomo interiore si rinnova. Paolo assume il modello dualistico della cristologia adamitica (più che quello platonico o gnostico) per indicare il processo di trasformazione interiore operato dallo Spirito.³⁷ Viene sottolineata la positiva azione dello Spirito Santo che permette al

vaso di creta di custodire il tesoro inestimabile del vangelo, Cristo stesso nell'esistenza del credente.³⁸

b) Le fragilità³⁹ raccontate attraverso i cataloghi delle avversità

Proseguendo in questa linea un ulteriore segno della debolezza è costituito dalle sofferenze apostoliche, espresse nei cataloghi delle avversità. Oltre a 2Cor 4,8-12, troviamo altri tre importanti cataloghi in 1Cor 4,8-13 e in 2Cor 6,3-10; 11,23-26. Ci limitiamo solo a segnalarne il testo, evidenziando come Paolo intenda la condizione paradossale del credente come configurazione al mistero paradossale del Cristo crocifisso e risorto.

1Cor 4,9-13

⁹Ritengo infatti che Dio abbia messo noi, gli apostoli, all'ultimo posto, come condannati a morte, poiché siamo diventati spettacolo al mondo, agli angeli e agli uomini. ¹⁰Noi stolti a causa di Cristo, voi sapienti in Cristo; noi deboli, voi forti; voi onorati, noi disprezzati. ¹¹Fino a questo momento soffriamo la fame, la sete, la nudità, veniamo schiaffeggiati, andiamo vagando di luogo in luogo, ¹²ci affaticiamo lavorando con le nostre mani. Insultati, benediciamo; perseguitati, sopportiamo; ¹³calunniati, confortiamo; siamo diventati come la spazzatura del mondo, il rifiuto di tutti, fino ad oggi.

2Cor 6,3-10

³Da parte nostra non diamo motivo di scandalo a nessuno, perché non venga biasimato il nostro ministero; ⁴ma in ogni cosa ci presentiamo come ministri di Dio, con molta fermezza nelle tribolazioni,

³⁷ Cf. A. PITTA, *La seconda lettera ai Corinzi*, 233; F. MANZI, *Seconda lettera ai corinzi*, NT 9, Milano 2002, 159-160.

³⁸ Annota Pitta a proposito della *dynamis tou pneumatos*: «Il percorso figurativo del sostantivo donami nell'epistolario paolino e, in particolare, nella corrispondenza ai Corinzi, orienta decisamente verso una connotazione pneumatologica [...] Pertanto, soltanto la potenza che scaturisce dall'azione dello Spirito, in quanto egli stesso è "potenza di Dio", permette al vaso di creta di custodire il tesoro inestimabile del vangelo o di Cristo stesso» (A. PITTA, *La seconda lettera ai Corinzi*, 218); cf. anche P. J. GRÄBE, «*Dynamis* (in the Sense of the Power) as a Pneumatological Concept in the Main Pauline Letters», in *BZ* 36 (1992) 226-235.

³⁹ Cf. G. H. TWELFTREE, «guarigione, malattia», in *DPL* 828-832.



nelle necessità, nelle angosce, ⁵nelle percosse, nelle prigioni, nei tumulti, nelle fatiche, nelle veglie, nei digiuni; ⁶con purezza, sapienza, pazienza, benevolenza, spirito di santità, amore sincero; ⁷con parole di verità, con la potenza di Dio; con le armi della giustizia a destra e a sinistra; ⁸nella gloria e nel disonore, nella cattiva e nella buona fama. Siamo ritenuti impostori, eppure siamo veritieri; ⁹sconosciuti, eppure siamo notissimi; moribondi, ed ecco viviamo; puniti, ma non messi a morte; ¹⁰afflitti, ma sempre lieti; poveri, ma facciamo ricchi molti; gente che non ha nulla e invece possediamo tutto!

2Cor 11,23-26

²³Sono ministri di Cristo? Sto per dire una pazzia, io lo sono più di loro: molto di più nelle fatiche, molto di più nelle prigioni, infinitamente di più nelle percosse, spesso in pericolo di morte. ²⁴Cinque volte dai Giudei ho ricevuto i trentanove colpi; ²⁵tre volte sono stato battuto con le verghe, una volta sono stato lapidato, tre volte ho fatto naufragio, ho trascorso un giorno e una notte in balia delle onde. ²⁶Viaggi innumerevoli, pericoli di fiumi, pericoli di briganti, pericoli dai miei connazionali, pericoli dai pagani, pericoli nella città, pericoli nel deserto, pericoli sul mare, pericoli da parte di falsi fratelli; ²⁷fatica e travaglio, veglie senza numero, fame e sete, frequenti digiuni, freddo e nudità. ²⁸E oltre a tutto questo, il mio assillo quotidiano, la preoccupazione per tutte le Chiese. ²⁹Chi è debole, che anch'io non lo sia? Chi riceve scandalo, che io non ne frema?

La matrice teologica di questi tre testi, contestualizzati nelle rispettive sezioni letterarie, mostra come la forza testimoniale della vita cristiana e della predicazione apostolica non derivi dall'iniziativa umana, ma dalla potenza divina. Paolo difende il proprio apostolato nei confronti di quei Corinzi che si

ritenevano superiori, mostrando la natura dinamica del ministero cristiano: Dio si serve della fragilità umana per evangelizzare il mondo, ha scelto la «stoltezza della predicazione» (1Cor 1,21).⁴⁰

c) Le «catene» e le «prigioni» per il vangelo

Le espressioni paoline circa le catene (sempre al plurale) e le prigioni⁴¹ sono toccanti: in Ef 6,20 si definisce «ambasciatore in catene» (*prosbeuō en aluseti*), in Col 4,3 chiede di pregare perché si apra la porta della predicazione per annunciare il mistero di Dio per il quale si trova «in catene» (*o kai dedemai*), così come nel saluto di Col 4,18 l'invito suona con il monito: «ricordatevi delle mie catene» (*memoneuete mou tōn desmiōn*). È particolarmente toccante la testimonianza di Paolo in Fil. La condizione di prigionia diventa perfino una situazione privilegiata per l'evangelizzazione: portare le catene è una «grazia» come il «soffrire per il Signore» (Fil 1,7.13). È ancora commovente l'invito a Filemone di accogliere il servo Onesimo, figlio «generato in catene» (Fm 10), ricordando che Paolo porta le catene per il vangelo (Fm 13). Infine il motivo delle catene ritorna in 2Tm con il ricordo di Onesiforo (2Tm 1,16) e con la raccomandazione rivolta a Timoteo della necessità dell'annuncio della Parola di Dio (2Tm 2,9). La fragilità delle catene e delle prigioni non va intesa come un limite, ma Paolo la interpreta come una «grazia» e uno sprone per i cristiani e

⁴⁰ Ci limitiamo a segnalare l'importanza retorico-teologica dei «cataloghi delle avversità», rimandando alle considerazioni di A. PITTA, *La seconda lettera ai Corinzi*, 218-221 e F. MANZI, *Seconda lettera ai corinzi*, 188-198.

⁴¹ L'Apostolo impiega i termini «catene e prigioni» (catene – *desmoi*; essere legato – *dedemai*; in prigione – *en phylakais*, vincolo – *alysis*) per indicare la propria condizione di fragilità, di sofferenza e di restrizione in vista dell'annuncio del vangelo (cf. D.G. REID, «prigionia, prigioniero», in *DPL*, 1213-1218).

⁴² Cf. D. G. REID, «prigionia, prigioniero», 1217-1218.



per i missionari, affinché la Parola divina possa essere proclamata con maggiore coraggio.⁴²

d) L'infermità di Paolo, occasione di evangelizzazione

Sul motivo della malattia si possono trovare nell'epistolario diverse indicazioni. La malattia è menzionata come debolezza dell'umana natura (2Cor 4,17), come conseguenza del giudizio divino (1Cor 11,30), come provocazione satanica (2Cor 12,7). È singolare che Paolo testimoni della sua infermità e ne tratti come una «occasione opportuna di evangelizzazione». In Gal 4,12-15 scrive:

¹²Siate come me, ve ne prego, poiché anch'io sono stato come voi, fratelli. Non mi avete offeso in nulla.

¹³Sapete che fu a causa di una malattia del corpo che vi annunziai la prima volta il vangelo; ¹⁴e quella che nella mia carne era per voi una prova non l'avete disprezzata né respinta, ma al contrario mi avete accolto come un angelo di Dio, come Cristo Gesù. ¹⁵Dove sono dunque le vostre felicitazioni? Vi rendo testimonianza che, se fosse stato possibile, vi sareste cavati anche gli occhi per darmeli.

L'Apostolo non si attarda a descrivere la sua condizione clinica, né rivela quale fosse l'infermità accadutagli. La rievocazione della sua infermità è sintetica ed essenziale, quanto basta per far rivivere la memoria di un incontro e di un soggiorno in cui i Galati mostrarono a Paolo un'amicizia tanto ospitale, da cavarsi perfino gli occhi se fosse stato necessario. Emerge da questa testimonianza come Paolo interpreti la sua infermità nel progetto di Dio: i Galati hanno esercitato la carità e l'accoglienza, Paolo ha potuto an-

nunciare il vangelo. La condizione di fragilità non è stata intesa come un limite, ma come occasione per evangelizzare la comunità.⁴³

e) La «spina nella carne»

Un particolare rilievo è stato dato all'espressione *skolops tē sarki* di 2Cor 12,7 in riferimento all'*astheneia*, applicata al ministero paolino. Senza entrare nel merito del dibattito circa l'interpretazione della perifrasi,⁴⁴ la singolarità della debolezza di Paolo è resa nell'autotestimonianza toccante della seconda apologia della sezione di 2Cor 10-13. In essa viene difeso il suo apostolato, mostrando come l'origine dell'opera di evangelizzazione sia lo stesso Dio che ha chiamato Paolo al suo servizio e gli ha concesso una profonda esperienza mistica (cf. 2Cor 12,1-6). La dinamica della debolezza e della potenza di Dio è descritta in 2Cor 12,7-9:

⁷Perché non montassi in superbia per la grandezza delle rivelazioni, mi è stata messa una spina nella carne, un inviato di satana incaricato di schiaffeggiarmi, perché io non vada in superbia. ⁸A causa di questo per ben tre volte ho pregato il Signore che l'allontanasse da me. ⁹Ed egli mi ha detto: «Ti basta la mia grazia; la mia potenza infatti si manifesta pienamente nella debolezza». Mi vanterò quindi ben volentieri delle mie debolezze, perché dimori in me la potenza di Cristo. ¹⁰Perciò mi compiaccio nelle mie infermità, negli oltraggi, nelle necessità, nelle persecuzioni, nelle angosce sofferte per Cristo: quando sono debole, è allora che sono forte.

L'Apostolo ha provato una sofferenza talmente atroce da invocare «tre volte» il Signore per esserne liberato. Egli attribuisce questa sofferenza ancillare, all'opera di un emissario di Satana, produce un dolore per-

⁴³ Cf. C. DE LORENZI, «Paolo: infermità del corpo, forza dello Spirito», 122-124.

⁴⁴ Cf. A. PITTA, *La seconda lettera ai Corinzi*, 506-508; F. MANZI, *Seconda lettera ai corinzi*, 289-297.



sistente, incalzante ed umiliante nella propria umanità (*sarx* intesa come dimensione antropologica dell'uomo). La condizione di prova, comunque si interpreti, spinge l'Apostolo alla riflessione cristologica successiva: la sofferenza resta ineffabilmente un mistero che Dio non ci ha voluto svelare, così come il mistero della croce del Figlio. Tuttavia abbiamo la certezza che attraverso la debolezza (*astheneia*) si manifesta la potenza (*dynamis*). Paolo specifica che la potenza è «*dynamis tou Christou*» e che le infermità, gli oltraggi, le necessità, le persecuzioni e le angosce sofferte per Cristo diventano «forze nella debolezza». Così il soffrire di Paolo si trasforma in vanto apostolico e in compiacimento per il fatto che Dio interviene e compie le promesse mediante la sua grazia.

«Questa spina nella carne che prima della preghiera rivolta da Paolo al Signore era una sofferenza insostenibile, ora nella consolazione che gli viene direttamente da Dio si trasforma nella prova inalienabile. Paolo è esaudito per il fatto che diviene consapevole che la sua debolezza e la sua sofferenza sono manifestazione del Cristo; se la sua spina fosse rimossa e la sua carne finalmente sanata, la manifestazione della potenza di Dio in lui non sarebbe "piena"». ⁴⁵

La metafora della «spina» ha collegamenti con la passione di Gesù e riporta inevitabilmente la riflessione paolina alla teologia della croce. Come Gesù nel Getsemani pregò tre volte il Padre (cf. Mc 14,32-42) perché allontanasse il calice della sua passione, così Paolo prega Dio tre volte perché la spina nella carne sia allontanata. Come per Gesù, anche Paolo deve obbedire alla suprema volontà, affrontando la prova nella quale si manifesta la grazia celeste.

Riassumendo l'analisi proposta, sottolineiamo alcuni aspetti:⁴⁶

- la condizione dell'uomo nella storia e dall'intera creazione è irriducibilmente segnata dalla fragilità, dalla caducità e dalla debolezza mortale;
 - la comunità cristiana si fa carico della debolezza non per suo volere, ma per un preciso progetto divino, che manifesta nel paradosso della croce di Cristo, la sua potenza nello scegliere la debolezza;
 - in seguito a questa rivelazione celeste, Paolo interpreta la fragilità e la debolezza come dimensione costitutiva della realtà cristiana ed ecclesiale. Chi segue Cristo è conformato nella sofferenza e nella gloria;
 - la comunità, «corpo di Cristo» vive la dialettica della pluralità delle membra come risorsa e non come limite, riconoscendo nella pluralità delle membra la reciprocità dei diversi ruoli e la comunione dell'unico corpo di Cristo;
 - nella sua storia personale Paolo stesso testimonia come la debolezza, offerta a Dio, rappresenta un «vanto» e una ulteriore conferma della necessità delle membra «più deboli» per la vita di quelle «più forti». Le espressioni più significative che testimoniano il binomio debolezza/forza sono: l'immagine dei «vasi di creta», i cataloghi delle avversità; le catene e le prigionie; l'infermità di Paolo e la «spina nella carne».
- Il percorso ci ha aiutato a cogliere il senso profondo dell'affermazione ecclesiologica di 1Cor 12,22: «Quelle membra del corpo che sembrano più deboli sono più necessarie». Questa affermazione ha ancora bisogno di essere completata con la riflessione sull'identità e il ruolo della «potenza dello Spirito».

⁴⁵ C. DE LORENZI, «Paolo: infermità del corpo, forza dello Spirito», 120.

⁴⁶ Cf. le conclusioni riassunte in A. COLACRAI, *Forza dei deboli e debolezza dei potenti*, 564-568.



4. DALLA FRAGILITÀ UMANA ALLA POTENZA DELLO SPIRITO

L'ampia riflessione pneumatologica di Paolo ci permette di cogliere alcuni aspetti collegati con il motivo della *astheneia* e precisamente la perifrasi «potenza dello Spirito» (*dynamis tou pneumatos*) e la sua relazione con la Chiesa. Riprendendo i contenuti dello Spirito dall'AT e dal giudaismo intertestamentario, Paolo presenta il *pneuma* come «forza di Dio». ⁴⁷ Tale forza, la *dynamis tou pneumatos*, ⁴⁸ agisce efficacemente nella predicazione e nella vita della Chiesa, ispirando le parole e favorendo anche manifestazioni e portenti «soprannaturali» (cf. 1Cor 12,7-11; Gal 3,5). L'azione efficace dello Spirito opera nell'esistenza del credente, che riempie il suo cuore e lo rende «tempio santo» di Dio (1Cor 3,17; 6,19).

Pertanto la debolezza dell'uomo viene trasformata dalla potenza dello Spirito Santo. Utilizzando l'espressione complementare «spirito di Cristo» (o «Spirito del Figlio di Dio»), Paolo allude alla trasformazione interiore che produce nei credenti la configurazione all'immagine del Figlio (Rm 8,29; 2Cor 3,3; Ef 3,17) e la piena comunione (1Cor 1,9; 2Cor 13,13; Fil 2,1). In riferimento al nostro tema, occorre sottolineare due aspetti che ineriscono al ruolo dello Spirito in connessione con la debolezza umana: a) la realtà della croce; b) l'edificazione della Chiesa.

a) la realtà della croce

In primo luogo la potenza di Dio (*dynamis tou theou*) si manifesta nella «parola della

croce» (1Cor 1,18). ⁴⁹ Paolo esordisce in 1Cor proprio con questo principio che guida la sua riflessione teologica e conclude in 2Cor 13,4 con lo stesso motivo: la crocifissione di Cristo mostra la debolezza della condizione umana e la sua vita risorta testimonia l'efficacia della potenza di Dio. Possiamo affermare che la relazione tra debolezza e forza costituisca un motivo centrale della corrispondenza ai Corinzi: in entrambe le lettere ritorna questo principio-guida dell'esistenza cristiana. Come la croce svela la debolezza umana e la mortalità del Cristo che viene risuscitato per la potenza di Dio, allo stesso modo nella debolezza dei credenti che accolgono con fede il vangelo della salvezza, si realizza il dono della vita. Perciò «...Dio ha scelto ciò che nel mondo è debole per confondere i forti, Dio ha scelto ciò che nel mondo è ignobile e disprezzato e ciò che è nulla per ridurre a nulla le cose che sono, perché nessun uomo possa gloriarsi davanti a Dio» (1Cor 1,27-29). La paradossalità del progetto divino sta proprio nell'assunzione piena del «principio dell'incarnazione»: la potenza dello Spirito trasforma l'impotenza della croce, per cui la sofferenza viene trasformata e diventa strada di salvezza e di evangelizzazione. Questa dinamica implica non solo l'assunzione di una condizione, ma la formazione di una spiritualità e di un conseguente stile cristiano di condurre la propria vita «configurata all'immagine del Figlio». Per questo Paolo invita i suoi interlocutori a cambiare mentalità, per passare da un vecchio modo di pensare ad uno nuovo. Questo passaggio avviene appunto con la potenza dello Spirito ed insieme con l'im-

⁴⁷ Cf. T. PAIGE, «Spirito Santo», in *DPL*, 1492; cf. anche R. PENNA, «Spirito Santo», in P. ROSSANO-G. RAVASI-A. GIRLANDA (edd.), *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1988, 1511-1517.

⁴⁸ Cf. G. FRIEDRICH, «*dynamis*» in *DENT I*, 944-951.

⁴⁹ Cf. T. PAIGE, «Spirito Santo», 1494-1495.



potenza della croce di Cristo, crocifisso e risorto.

b) l'edificazione della Chiesa

La potenza dello Spirito non opera solo a livello del cuore umano, ma è il principio per la costruzione della comunità dei credenti. La comunione ecclesiale è anzitutto un dono dello Spirito di Dio, che produce il cambiamento del cuore e l'unità nella diversità. La comunità di Corinto rappresenta un esempio per tutta la Chiesa: i doni carismatici, le differenze sociali, i livelli culturali, le diversità etniche e socio-religiose non vengono appiattite ed azzerate, ma unificate dall'azione dello Spirito di Dio. Per questo l'Apostolo, presentando la realtà della Chiesa come «corpo di Cristo», introduce all'inizio il «principio unificatore» dello Spirito Santo, nell'orizzonte del mistero trinitario. I passaggi sono chiari:

- nessuno può affermare la fede cristologica se non sotto l'azione dello Spirito (1Cor 12,3)
- secondo il misterioso progetto divino, ogni manifestazione dello Spirito è ordinata alla comunione ecclesiale, ad immagine della comunione trinitaria (1Cor 12,4-11)
- L'unità delle membra nell'unico corpo di Cristo è data dal fatto che tutti i credenti sono stati battezzati in un solo Spirito per «formare un solo corpo» (1Cor 12,12-13)
- la dialettica della comunione ecclesiale implica:
 1. Il riconoscimento della diversità come risorsa carismatica (1Cor 12,14);
 2. Il dovere della reciprocità come contrassegno dell'unica appartenenza spirituale (1Cor 12,15-21);

3. Il dovere della solidarietà tra le membra più deboli e quelle più forti della comunità, secondo un progetto voluto da Dio, che ha composto il «corpo» conferendo maggior onore a ciò che ne mancava (1Cor 12,22-24);
4. L'accettazione della propria identità e della propria vocazione nella Chiesa, perché dono dello Spirito che ci fa soffrire con chi soffre e gioire con chi gioisce (1Cor 12,26-27) .

La debolezza e la potenza, in quanto assunti in Dio, costituiscono la realtà stessa della Chiesa in cammino verso il regno.

CONCLUSIONE

Gli ambiti in cui Paolo ha proposto il binomio *astheneia/dynamis* sono diversi ma connessi tra di loro e dipendenti da un unico principio teologico: il compimento della missione salvifica di Cristo, crocifisso e risorto. Propongo quattro prospettive teologiche e quattro criteri pastorali.

1. Quattro prospettive teologiche

a) La reciprocità forte/debole, come la conseguente difesa dei deboli e delle debolezze non appare in Paolo fine a se stessa. Essa è costitutiva del «dato rivelato» secondo il quale Dio opera la salvezza attraverso la debolezza. Si tratta di un «paradigma teologico» che si traduce in uno stile ecclesiale e pastorale. Scrive Colacrai: «esiste sempre una circolarità tra vangelo, una dottrina su Cristo crocifisso e risorto, il ministero apostolico e l'apostolato»⁵¹. Pertanto la relazione

⁵⁰ Cf. Cf. l'analisi di G. BARBAGLIO, *La prima lettera ai corinzi*, 665-669.

⁵¹ A. COLACRAI, *Forza dei deboli e debolezza dei potenti*, 564.



mutua tra debolezza e potenza di Dio fa parte dell'annuncio del vangelo.

b) I termini paolini che esprimono il «vangelo» non escludono la debolezza e la fragilità, né la nascondono. Al contrario attraverso questi termini viene narrata la trasformazione dell'uomo e della storia come sviluppo necessario e sequenziale del passaggio tra morte e vita, tra debolezza umana e potenza dello Spirito, condizione del «primo Adamo» e compimento del secondo Adamo. «Per cui si può dire che il vangelo sia meglio espresso non dall'esclusione reciproca o dal conflitto ma da una sintesi tra *astheneia* e *dynamis*, o meglio ancora da un necessario passaggio sequenziale da morte a vita e non viceversa, o dalla *astheneia -nekrōsis-thánatos* alla *dynamis-zrōē-doxa*»⁵².

c) Va ancora sottolineato come questa dialettica non è posta a livello teorico, ma è sperimentata sia nella singola vicenda apostolica di Paolo che nel vivo della vita ecclesiale. Possiamo affermare che la caratteristica della comunità cristiana secondo Paolo è proprio quella di rifiutare una teologia priva di amore per i deboli e di conseguenza incapace di «edificare» la Chiesa di Dio nell'unità del corpo di Cristo. Al contrario, la comunità cristiana è tale solo quando accade il miracolo della reciprocità, dove le varie membra «abbiano cura» le une delle altre,

superando la tentazione dell'élitarismo e la concezione di una chiesa di perfetti, che si trasforma in setta⁵³.

d) Illuminata da questa visione teologica ed ecclesiologica, la prassi ecclesiale implica l'accoglienza incondizionata dei deboli, la loro legittimità nella comunione e nella collaborazione, l'accettazione della condizione della croce, la capacità di condividere le debolezze altrui, come è avvenuto per Gesù Cristo, al fine di edificare l'unità della Chiesa di Dio, corpo vivo in quanto invisibile di Cristo. Il risvolto dell'etica paolina trova il suo fondamento proprio nel modello cristologico dell'esistenza cristiana. Infatti è necessario partire dalla «parola della croce» recuperando come regola della vita ecclesiale ed apostolica la memoria di Cristo crocifisso per i deboli. Solo da questo evento è possibile condividere la comunione ecclesiale e vivere l'esodo che porta alla pienezza della vita in Cristo risorto.

2. Quattro criteri pastorali

Avendo presente le «dieci attenzioni» che il Convegno ecclesiale di Verona ha indicato in riferimento alle fragilità, ci permettiamo di segnalare alcuni criteri pastorali ricavabili dal messaggio biblico-teologico che Paolo ci consegna nel suo insegnamento⁵⁵.

⁵² IDEM, 565.

⁵³ «L'uso della coppia debole: forte suggerisce in sostanza che non è possibile una *theologia crucis* senza contemporaneamente fare anche una *theologia resurrectionis* o una *theologia vitae* o una *theologia gratiae*, o una *theologia gloriae*; non è possibile la fede in Cristo crocifisso senza la speranza in Cristo risorto (A. COLACRAI, *Forza dei deboli e debolezza dei potenti*, 565).

⁵⁴ Per il tema dell'etica paolina relativo alla «*koinōnia*», cf. R.B. HAYS, *La visione morale del Nuovo Testamento. Problematiche etiche contemporanee alla luce del messaggio evangelico*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2000, 41-73. Per uno sguardo complessivo, cf. H.D. WENDLAND, *Etica del Nuovo Testamento*, 87-89; J.D.G. DUNN, *La teologia dell'apostolo Paolo*, 654-662.

⁵⁵ Cf. *Testimoni di Gesù risorto speranza del mondo*, 726-729.



a) Un primo aspetto è costituito dal modello con cui l'Apostolo fa teologia: l'assunzione dell'*humanum*. Una teologia che non assuma l'*humanum* come criterio-base del proprio processo teoretico rischia di proporre una interpretazione gnostica e parziale del messaggio cristiano. Ora l'*humanum* è dato precisamente da ciò che appare debole, in quanto imperfetto, limitato, storicamente datato e segnato dalla cifra dell'incarnazione. Paolo ha amato l'umanità nella fragilità della propria persona e in quella dei suoi fratelli⁵⁶. Il suo pensiero è connotato dalla «contestualità» e non dalla teorizzazione idealistica. Questo dato colpisce ancora di più i lettori. Dovendo rispondere alle situazioni urgenti e conflittuali createsi nella Chiesa di Corinto, Paolo elabora la propria visione teologica sapendo leggere «in contesto» il messaggio evangelico.

b) Un secondo aspetto è dato dal rapporto tra fragilità e annuncio del vangelo. Poiché la salvezza non è accaduta «nonostante la croce», bensì mediante la croce, l'annuncio salvifico implica l'assunzione della debolezza come «via necessaria» dell'evangelizzazione e della catechesi. Sia come destinatari del messaggio evangelico, sia come testimoni ed annunciatori, i «deboli» possono e devono essere protagonisti del cammino della Parola⁵⁷.

c) Il discernimento ecclesiale che emerge dallo sviluppo di questa riflessione impone

una verifica sullo «stile» della Chiesa, sulla sfida educativa⁵⁸, e su come i «deboli» partecipano all'edificazione della comunità. Le modalità della partecipazione (integrazione sociale, progetti caritativi, esperienze di evangelizzazione e di missione, dimensione liturgica, ecc.) devono tradurre lo spirito di una Chiesa che vive effettivamente ed efficacemente la comunione e che costruisce futuro con la potenza dell'amore donato.

d) La forza attraente della testimonianza e dell'imitazione deve connotare la maturità del cammino dei credenti. Paolo semplifica tutto il suo annuncio evangelico per arrivare ad una fede che agisce per il prossimo nell'amore, insistendo sull'imitare» Cristo che donò la vita per il debole (cf. 1Cor 8,11; Rm 14,15). In tal modo i credenti, come fu per i Corinzi, devono poter imitare Paolo nella sua appassionata scelta di farsi «tutto a tutti», debole con i deboli, per salvare ad ogni costo qualcuno (1Cor 9,22).

«Ci sembra che Paolo voglia suggerire ai suoi contemporanei di adottare la sua dialettica, corrispondente del resto a quella delle beatitudini, e di ripartire nella missione dal debole, dal disprezzato, da ciò o da chi per il mondo politico, militare o economico imperante non conta, ma che già proprio per questo somiglia di più al Cristo crocifisso. Paolo non suggerisce di fare del debole un simil-forte, dello stolto un simil-sapiente secondo il mondo, del povero un ricco. La sua prospettiva nel presente è la partecipazione alla debolezza di Cristo, per partecipare in futuro alla vita con Cristo, il potente Signore della storia»⁵⁹.

⁵⁶ Cf. CEI, *Testimoni di Gesù risorto speranza del mondo*, 722 («La persona al centro»).

⁵⁷ Cf. CEI, *Testimoni di Gesù risorto speranza del mondo*, 721 («contemplare il mistero della croce ed evangelizzare la fragilità»).

⁵⁸ Cf. IDEM, 723 (Fragilità e grandezza dell'uomo: la sfida educativa).

⁵⁹ A. COLACRAI, *Forza dei deboli e debolezza dei potenti*, 568-569.



TESTIMONIANZA SULLA CATECHESI ROMA 21 MARZO 2009

Don Giuseppe Alcamo, *Direttore UCR Sicilia*

INTRODUZIONE

Mi è stato chiesto di presentare l'esperienza di un gruppo di disabili inserito in modo organico in una comunità parrocchiale della Sicilia; ho interpretato la richiesta, nel senso di descrivere il tipo di accoglienza e di relazioni che una comunità parrocchiale, al cui interno accoglie un gruppo di persone disabili, vive o dovrebbe vivere.

Non mi attarderò quindi a descrivere il tipo di catechesi sacramentale messa in atto, né le varie celebrazioni liturgiche che in parrocchia si celebrano; la mia attenzione è concentrata sull'accoglienza che la comunità parrocchiale offre al gruppo e sull'inserimento del gruppo nella comunità, per non vivere l'isolamento e l'emarginazione dentro la Chiesa.

Cercherò di mettere a fuoco l'attenzione di una comunità parrocchiale ai disabili e il suo chiedersi come integrarli pienamente non solo per dare ma anche per ricevere; ho scelto questa prospettiva perché credo che, più di ogni altra, da una parte è espressione della speranza cristiana, dall'altra rende visibile la profezia che la Chiesa è chiamata a vivere dentro la storia.

È ormai un convincimento assodato, in linea di principio, che per la chiesa le persone disabili non possono essere un peso o un ulteriore problema, ma i figli prediletti che le indicano, con la fragilità della loro esistenza, che Essa non ha altra via da percorrere che quella della croce e della povertà, nella prospettiva della risurrezione, non come corpo rianimato, bensì come pienezza di vita.

Il mio intervento tiene presente una realtà parrocchiale della Diocesi di Mazara del Vallo: Santa Maria di Gesù; ma da essa più volte ne prenderà le distanze per elaborare un pensiero di servizio e di accoglienza che ancora non vi è pienamente presente.

Mi muoverò quindi, nella relazione, tra il reale e l'ideale; il reale ho avuto modo di ricostruirlo attraverso la conoscenza personale, il dialogo con l'attuale parroco, don Giocchino Arena, con la responsabile locale di Fede e Luce, Alda Mangiapane e con la presidente nazionale Enza Gucciardo, che proviene da questo gruppo; l'ideale l'ho elaborato a partire dagli elementi che loro stessi mi hanno segnalato come problema o come speranza.

LA PARROCCHIA

La parrocchia scelta vive in un quartiere molto circoscritto della città di Mazara del Vallo, conta circa 4000 abitanti; è costituita da gente dedita al duro lavoro del mare e della terra, abituata alla fatica e desiderosa, quando non lavora, di vivere una vita godereccia.

Il mare e la terra, la pesca e l'agricoltura, educano l'uomo all'attesa speranzosa, alla benevola pazienza, perché tutto è frutto della propria fatica e della provvidenza; ma possono anche indurre, come tentazione, ad una prospettiva egoistica e alla rassegnazione; non è difficile individuare genitori che educano i propri figli a vivere senza preoc-



cuparsi degli altri e a pensare solo di appagare i propri bisogni.

Elemento culturale di notevole valenza che stride con la logica del Vangelo e che ha delle forti ripercussioni nell'educare all'accoglienza, al servizio e alla condivisione.

Nello stesso quartiere vi si è stabilita una notevole presenza di immigrati di fede islamica, in prevalenza tunisini, ormai pienamente inserita nell'ambiente, soprattutto nel mondo del lavoro; mi fermo a descrivere questa presenza e il tipo di rapporto che vige tra le due comunità perché, a mio giudizio, in qualche modo, con le dovute proporzioni, è paradigmatico del tipo di rapporto che vige tra i vari gruppi ecclesiali.

Tra mazaresi e tunisini non si può dire che vi siano tensioni di tipo sociale, ma non vi sono nemmeno molti contatti amicali; tra la comunità cristiana e quella musulmana le relazioni nascono quando loro necessitano di qualche aiuto caritativo e si diradano quando finisce il loro bisogno.

Potremmo dire che nel silenzio reciproco ci si ignora, non disturbandosi ma nemmeno costruendo, ci si limita al minimo necessario, ai rapporti sociali obbligati: datore di lavoro / lavoratore, commerciante / cliente, proprietario / inquilino; la comunicazione fra immigrati e comunità locale, è caratterizzata da una sorta di diaframma, una barriera di indifferenza, di isolamento. Tra gli adulti cristiani non risulta che vi siano forme violente di razzismo, ma un ventaglio di sfumature razziste, che vanno dal paternalismo all'indifferenza, dalla diffidenza alle piccole avversioni verbali, che trasformano in epiteto l'appartenenza africana; diversa è la situazione dei giovani, ma il fenomeno va molto al di là del territorio parrocchiale, interessa tutta la città e la diocesi; tutt'altro è il mondo pacifico e ludico dei bambini e dei ragazzi che frequentano la stessa realtà scolastica.

Si può dire, per concludere questa breve contestualizzazione, che vi è una forma di ampia tolleranza, che qualifica in positivo ed in negativo il tipo di relazioni che intercorrono tra siciliani ed immigrati, tra cristiani e islamici.

Bisogna però tenere presente che il termine "tolleranza" ha una duplice valenza: in senso positivo, la tolleranza è convivenza multietnica e multiculturale, pacifica e civile; contemporaneamente, in senso negativo, la tolleranza è una barriera, in quanto ci si incontra ma non ci si vede, ci si sfiora ma non ci si tocca, ci si tollera ma non c'è motivo di interagire.

La comunità parrocchiale dei praticanti è costituita sia da uno zoccolo duro di un gruppo di adulti che vive una fede fatta di pratiche di pietà e di messa domenicale, ma sente forte la propria appartenenza alla parrocchia; sia da un corposo movimento di ragazzi e giovani, che frequenta la catechesi parrocchiale, l'ACR e l'AGESCI.

Nel campo della catechesi e delle associazioni ecclesiali si riscontrano difficoltà nella partecipazione delle famiglie, che si limitano a portare i loro figli, ma non si riesce a coinvolgerli nelle varie proposte educative; difficoltà dovute a motivi culturali e a motivi lavorativi. All'idea-prassi della delega in bianco alla parrocchia si aggiunge il fatto che molti papà che lavorano nel mondo della pesca stanno veramente poco tempo in seno alla loro famiglia e trovano difficoltà a dare il loro apporto per l'educazione dei figli, per cui gran parte del peso dell'educazione dei ragazzi grava sulla sola figura materna.

FEDE E LUCE

In questo contesto, da circa 15 anni, si colloca la Comunità di Fede e Luce "Nuovo



Germoglio”, il cui inserimento in parrocchia, a giudizio dell’attuale parroco, è un po’ plurimo; non si è ancora arrivati, per gli operatori pastorali, ad un vero cambiamento di mentalità, nel senso di cogliere il gruppo come un dono, ma non vi sono problemi di indifferenza, incomprensione, ostilità; c’è grande rispetto e attenzione.

Oggi la presenza del gruppo di Fede e Luce in parrocchia è a tutti nota ed è considerata una realtà consolidata; si può dire che, tutti coloro che svolgono un servizio pastorale vivono accanto ai componenti del gruppo “Nuovo Germoglio”, ma non vivono con loro e, meno ancora, per loro.

Nella presa di coscienza dei membri attivi della parrocchia non si è arrivati alla dimensione della condivisione, non solo delle strutture e delle attività, ma anche della vita quotidiana; la presenza di Fede e Luce in parrocchia fa piacere che ci sia, ma non è ancora maturata la coscienza ecclesiale di chiedersi cosa si può fare perché questa presenza sia segno profetico di una comunità missionaria nel territorio.

Dal punto di vista della comunità “Nuovo Germoglio”, inizialmente, l’inserimento in una Parrocchia è stata un’esigenza e una scelta maturata per uscire dall’emarginazione e dai pregiudizi che si erano constatati e sofferti nei primi anni di vita associativa a Mazara del Vallo; ma, nell’intenzione di suor Margherita, Colei che nel ’83 ha aperto il primo gruppo di Fede e Luce, vi era anche una prospettiva educativa nei confronti dei cristiani praticanti, bloccati da quella paura del diverso che paralizza tante emozioni e la capacità di collaborazione.

I componenti della comunità “Nuovo Germoglio” si sono inseriti come un qualsiasi gruppo ecclesiale, mantenendo la propria identità e le proprie modalità di incontro, secondo la spiritualità e la metodologia di Fede

e Luce e partecipando alle varie celebrazioni della Parrocchia e a tutta la vita pastorale. La scelta condivisa di far parte a pieno titolo di una parrocchia è stata anche motivata dal desiderio di voler condividere con altri il “dono” che i “ragazzi” rappresentano (in Fede e Luce si chiamano “ragazzi” le persone con handicap); contemporaneamente, attraverso questa scelta il gruppo faceva suo il dovere di far scoprire ad una comunità parrocchiale che accanto ai “ragazzi” ognuno può riappropriarsi dell’intima essenza dell’essere persona.

Allo stato attuale, tra i membri del gruppo “Nuovo Germoglio” vi sono famiglie che pur non risiedendo nel territorio parrocchiale partecipano in *toto* alla vita della parrocchia; altre famiglie, invece, si rendono presenti solo in occasioni particolari, quali l’incontro mensile del Gruppo, o i vari appuntamenti che si organizzano a vario titolo – compleanni, feste o altro – ma sempre e solo in riferimento al gruppo di Fede e Luce, ponendosi ai margini della comunità parrocchiale. I primi si sono inseriti a pieno titolo negli organismi di partecipazione ecclesiale e danno il loro apporto contribuendo allo svolgersi di tutte le attività parrocchiali; per i secondi, la parrocchia è solo un punto di riferimento logistico; ma, anche questo, non è cosa di poco conto, perché offrire uno spazio che viene riconosciuto come familiare, perché ci si sente accolti e lo si sente proprio, è un valore.

Per tutti i ragazzi, le loro famiglie e i loro amici, che costituiscono il gruppo “Nuovo Germoglio”, circa 30 persone, la struttura parrocchiale è diventata, quindi, un luogo molto familiare, non di rado, è un punto di riferimento per incontri con le altre due comunità “Fede e Luce” presenti in Diocesi e per tutti i loro momenti ricreativi.

Si deve inoltre evidenziare che i tre parroci



che si sono succeduti nel tempo in parrocchia hanno avuto una notevole sensibilità ecclesiale nei confronti di Fede e Luce e hanno seguito con particolare attenzione l'evolversi del gruppo.

Ciò premesso, mi soffermo a descrivere ed interpretare il tipo di rapporto che vige tra la comunità parrocchiale ed il gruppo di Fede e Luce e il tipo di accoglienza che dovrebbe ancora ulteriormente maturare.

PROSPETTIVE

Nonostante la presenza silenziosa ma partecipativa, sia il parroco che i responsabili del Gruppo, hanno l'impressione di non aver fatto abbastanza per trasmettere la "profezia" di Fede e Luce.

In teoria non ci sono veri e propri ostacoli che impediscono l'integrazione e la partecipazione alla vita pastorale, ma di fatto è ancora lungo il cammino da percorrere per poter affermare e riconoscere come dono il "ragazzo" e quello che può rappresentare nella vita della parrocchia.

Nel descrivere il tipo di interazione tra gruppo e parrocchia, Alda Mangiapane constata: *«Nell'arco del tempo il gruppo è cresciuto numericamente ma pochissime persone della Parrocchia ne sono entrate a far parte e ne hanno condiviso principi ed attività... e comunque l'ingresso e la partecipazione attiva è stata solo di pochi amici... non c'è stato infatti nessun "ragazzo" della Parrocchia che è entrato a far parte di Fede e Luce... Il rapporto con la Parrocchia, a livello personale, è sempre stato positivo e si sono instaurati dei rapporti di amicizia, di simpatia e cordialità ma, come comunità, si è avuta l'impressione di non aver fatto abbastanza per farsi notare. Ci si è posti tanti interrogativi ma finora non si è riu-*

sciti a dare delle risposte su come poter richiamare l'attenzione di altri e coinvolgerli nell'accoglienza dei ragazzi disabili per vivere insieme la gioia dell'amicizia tra noi e con Gesù».

Da quanto ho potuto cogliere, sia nel gruppo di Fede e Luce, sia nel parroco e negli operatori pastorali, la constatazione sopra riportata è fatta con una certa sofferenza ed è vissuta come un problema da risolvere.

Ci si chiede: cosa manca? Quale tipo di accoglienza deve offrire la parrocchia ad una famiglia con una persona disabile o ad un gruppo come il "Nuovo Germoglio"? Come rendere la parrocchia "luogo" dove la comunità cristiana cammina insieme alla "diversità" e le tende le braccia? Come ripensare la pastorale a partire da questa significativa presenza? Come trovare il giusto linguaggio per far maturare tutti verso una riconosciuta ed esplicita condivisione? Come vincere ignoranza, paura, egoismo? Come rendere questa concreta comunità sempre più soggetto e ambiente dove per tutti è possibile essere educati alla fede? Come rendere la comunità parrocchiale sempre più accogliente, ospitale, corresponsabile, dove sia possibile vivere nella complementarità la reciprocità dei doni?

Per rispondere, almeno, ad alcuni di questi quesiti, che possono interessare ogni comunità parrocchiale, senza esasperare le difficoltà e senza ignorarle, credo sia opportuno fare tre premesse, che a questa assemblea sono note, ma che non vanno mai date per scontate, perché quando sono troppo sottintese, finiscono per essere dimenticate:

– L'uomo, ogni uomo, nella sua originalità e nella sua libertà, ma anche nella sua umanità fragile è, da una parte la "via" per una vera comprensione del Vangelo, dall'altra il "luogo" originario ed originante da cui il Vangelo ci viene incontro, inoltre



è anche “*l’orizzonte*” verso cui il Vangelo ci orienta.¹ Le immagini di “*via*”, “*luogo*” ed “*orizzonte*” permettono di cogliere non solo l’aspetto della ricerca dell’uomo ma anche il movimento inverso, l’aspetto dell’uomo che è cercato dalla Parola; dall’accoglienza della Parola che ti cerca e ti provoca alla fedeltà, alla ricerca della Parola che ti accoglie con le tue domande e con le tue povertà.² Questo percorso che coinvolge Dio e l’uomo, vale per ogni uomo, qualunque sia la sua situazione personale.

- Una comunità parrocchiale che impara a dare spazio nella propria vita di comunità ad un gruppo come “Nuovo Germoglio”, in qualche modo investe nel campo educativo, perché educa, non solo i ragazzi e i giovani, ma tutti, a riconoscere i veri valori e a dare importanza all’essenziale, a valutare le persone per quello che sono dentro e non per quello che appaiono o per la loro efficienza, a scoprire la gratuità dell’amicizia e della solidarietà, a trovare ragioni profonde di unione, di gioia, di amore.
- Accogliere qualcuno significa fargli scoprire e sperimentare che Lui è un valore; questa comunicazione avviene attraverso tutti i gesti quotidiani del corpo e attraverso tutte quelle scelte che pongono la comunione come obiettivo insostituibile. La comunione è una realtà molto diversa dalla

generosità o dalla condivisione; nella comunione c’è una reciprocità di relazione dentro il grembo dell’amore; non a caso il termine “comunione” è la categoria teologica che descrive contemporaneamente il mistero di Dio e il mistero della Chiesa. Comunione non è né fusione, né controllo, né potere, né possesso; è una relazione di fiducia reciproca, basata non solo sui valori, ma anche sulle difficoltà; la vita di comunione richiede una comunità parrocchiale calda, affettuosa, mite, cioè con i piedi per terra, realista e pacata, consapevole che rispetto, sia alla missione che è chiamata a svolgere, sia alle necessità che le si presentano, riesce ad offrire veramente poco; nello stesso tempo la comunione fa della comunità un luogo umano, dove circola vita.

A partire da queste tre premesse, bisogna definire bene il concetto di “*Accoglienza*”, per evitare atteggiamenti di concessione o di forzata accettazione, di sterile pietismo o di facile compiacimento ed aiutare le nostre comunità parrocchiali ad essere “case aperte a tutti”, dove è possibile compiere gesti di generosità umili, concreti, creativi e nello stesso tempo più adeguati alla propria missione.³

Per precisare cosa si intende per *Accoglienza*, dal punto di vista di una comunità parrocchiale, è bene tenere presente un “*modello*” di riferimento accessibile a tutti e che,

¹ Cf. G. RUGGERI, *La via della povertà*, in C. SARNATARO (a cura di), *Annuncio del Vangelo e percorsi di Chiesa. Le vie della povertà, dell’alterità e della bellezza*, Pontificia Facoltà Teologica dell’Italia Meridionale sezione S. Tommaso d’Acquino, Napoli 2005, 49-64. L’autore, rifacendosi al testo di LG 8,3, si impegna a dimostrare come l’intuizione del Concilio di indicare la povertà come la “via Jesu” non viene pienamente accolta e compresa dalla Chiesa.

² Cf. S. CURRÒ, *L’alterità via alla comprensione del Vangelo*, in C. SARNATARO (a cura di), *Annuncio del Vangelo e percorsi di Chiesa. Le vie della povertà, dell’alterità e della bellezza*, o.c., 239-252.

³ Cf. C. ALCAMO, *La “sicura bussola” della Chiesa. La recezione del Concilio Ecumenico Vaticano II e i Convegni Ecclesiali nelle Chiese siciliane*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2008, 247-254.



in modo plastico, dia subito l'idea di cosa si intende e a quale possibile progetto educativo si fa riferimento.

Il modello che più di ogni altro aiuta a capire cosa si intende per accoglienza nella Chiesa lo si può ricavare da quell'ambiente da cui tutti proveniamo e che risulta essere l'ambito educativo per eccellenza: la Famiglia.

Giovanni Paolo II, nell'anno internazionale della famiglia, iniziativa promossa dalle Nazioni Unite, ha scritto una lettera in cui descrive la famiglia come il luogo della comunione e della comunità:

*«La famiglia è infatti una comunità di persone, per le quali il modo proprio di esistere e di vivere insieme è la comunione: comunione di persone. ... Ho fatto riferimento a due concetti tra loro affini, ma non identici: il concetto di "comunione" e quello di "comunità". La comunione riguarda la relazione personale tra l'io e il tu. La comunità invece supera questo schema nella direzione della società, di un noi».*⁴

Comunione e comunità sono i due termini che caratterizzano la famiglia come "Chiesa domestica" e che viene identificata come cellula vivente della Chiesa.

In altri termini, la famiglia ci dà la possibilità di pensare in modo concreto all'esigenza, che tutti abbiamo iscritta dentro il cuore, di intessere relazioni autentiche, legami ed amicizie significative e durature.

Adesso, ribaltiamo i termini, parliamo della parrocchia a modello famiglia, cioè come luogo dove ci si educa e ci si esercita nell'arte della comunione per vivere quello che siamo, comunità.

Una volta descritte le coordinate della Famiglia, come punto di riferimento per capire cosa intendiamo per accoglienza, è necessario procedere a scandagliare meglio che

tipo di accoglienza solo la famiglia è capace di attuare e da cui una comunità parrocchiale, in qualche modo, può ricavare aiuto.

Il non conoscersi, il non essere spontanei, la non sincerità, l'estraneità ai progetti comuni, non permettono di entrare nella logica della famiglia e di far nascere la familiarità; inoltre bisogna tenere presente che per esserci familiarità è necessario che tutti i soggetti chiamati in causa lo vogliano, perché è una dinamica di relazione che implica la corresponsabilità e la condivisione; quando ci si sente ospiti o estranei alle idee o ai progetti, non scatta la familiarità.

Inoltre la familiarità è l'esatto contrario dell'autoritarismo e dell'impersonale burocrazia; ovviamente non va confusa con il familismo gretto e soffocante, né con il paternalismo.

La comunità parrocchiale, presa in esame, un pò per storia e un po' per struttura, fa fatica a pensarsi, in concreto, nella logica della famiglia, dove è possibile sperimentare in modo semplice e feroce quell'affetto umano che dà volto e sapore alla comunione e che rende comunità.

Interpretando quanto, sia il parroco, sia la responsabile del Gruppo "Nuovo Germoglio", mi hanno descritto colgo la difficoltà di una vera e profonda accoglienza, innanzitutto nel fatto che la struttura parrocchia non favorisce, automaticamente, quell'osmosi familiare tra tutti coloro che la frequentano. Per una relazione accogliente, in coerenza con quanto sinora affermato, la parrocchia dovrebbe rendere visibili alcune caratteristiche particolari, che non solo affermino in linea di principio la possibilità di essere accolti, ma suscitino anche il desiderio di entrare.

⁴ GIOVANNI PAOLO II, *Lettera alle famiglie* del 2 febbraio 1994; EV 14 (1994-1995), 177-180.



Per far maturare questo desiderio e per far sperimentare la bellezza dell'essere cercati e accolti per amore, nella logica e nello stile della condivisione, è stato realizzato un censimento delle persone con disabilità che vivono nel territorio parrocchiale, offrendo loro itinerari educativi contestualizzati e diversificati secondo il metodo di Fede e Luce.

L'accoglienza è condizione indispensabile perché si trovi lo spazio ed il tempo, nella fiducia, per esprimere il disagio e lasciarsi accompagnare nella scoperta della domanda, che porta alla scelta di un progetto educativo. Solo quando ci si sente accolti, voluti bene, stimati, si è in grado di esprimere il disagio per chiedere implicitamente o esplicitamente aiuto a guardare oltre l'immediato, verso l'orizzonte a cui apre Cristo, Speranza cristiana.

Accogliere con simpatia e fiducia nella vita della comunità, significa aiutare a riconoscersi più cordialmente nella continuità della tradizione, a riscoprire la dimensione comunitaria della fede, condivisa e vissuta con i fratelli, a maturare un più profondo senso di Chiesa.

L'accoglienza aiuta a superare i limiti di un soggettivismo superficiale; a condividere in un fruttuoso scambio le esperienze e gli impegni; ad aprirsi al riconoscimento del ruolo degli altri nella propria vita.

Tutto questo resta ancora come un obiettivo da far maturare in modo diffuso e da realizzare nell'armonia della vita pastorale.

La comunità parrocchiale dovrebbe aiutare tutti a relazionarsi in modo amicale, andan-

do oltre le singole appartenenze o le singole sensibilità, per aiutare a compiere quello che non si riesce a fare da soli e far sentire tutti utili dentro la comunità.

La fatica di continuare ad accogliere, servire e lasciarsi servire dai fragili e dai deboli permette alla Chiesa di mostrare il suo vero volto, comunità di fratelli, radunata nel nome del Signore, sotto l'influsso dello Spirito. Questa consapevolezza pone all'attenzione di tutti la sfida della semplicità, che non vuol dire banalità o riduzionismo. La sfida della semplicità come ricerca semplice della via da percorrere insieme, andando alla sostanza, all'anima, alla bellezza della fede, eliminando gli orpelli e le caricature, che rendono meno credibile la testimonianza, consapevoli che è necessario entrare in sintonia con tutte le persone, tenendo conto che a volte, nell'annuncio del Vangelo, la via affettiva è più percorribile e precede la via intellettuale.

Nel primo numero di "Ombre e Luci" del 1994, anno in cui si è tenuto, dal 27 al 29 gennaio, il primo convegno nazionale per i responsabili diocesani della catechesi nell'area dell'handicap, sul tema "L'educazione alla fede del disabile nella comunità cristiana", ci si chiede: cosa può fare la comunità parrocchiale per le persone con handicap? Tra le varie cose che vengono indicate, una mi sembra possa essere la giusta conclusione di questo mio intervento-testimonianza: *"educarsi all'accettazione della diversità, all'accoglienza e alla promozione dei doni di ciascuno"*.



CELEBRARE CON I DISABILI: UN NUOVO AMBITO DI ADATTAMENTO LITURGICO?

Daniele Piazzi, *Responsabile Uff. culto divino, Diocesi di Cremona*

INTRODUZIONE 'IN PUNTA DI PIEDI'

Entro in punta di piedi in questo Convegno, consapevole che non ho esperienza né di servizio né di celebrazione con i disabili. Solo qualche esperienza scolastica con alunni con handicap sensoriali e motori. Mi metto, pertanto, a ragionare dal di fuori della vostra diretta esperienza e da teorico della liturgia cerco di interrogare me e voi intorno a due domande fondamentali:

- a) Quali sono le *pre-comprensioni* della liturgia da possedere per aprire strade per celebrare con i disabili? E non necessariamente teologie della liturgia valide solo per loro!
- b) L'analisi del rapporto linguaggi della catechesi e linguaggi del rito consentono di sperimentare metodologie di celebrazione con loro? C'è modo di non forzare la natura della liturgia e nello stesso tempo non sminuire il fine della catechesi e di far sì che la catechesi non detti le regole della liturgia? Si dà un celebrare "a parte" rispetto alla assemblea, così come è possibile un catechizzare "a parte"?

1. IL FINE DELLA PASTORALE LITURGICA: LA PARTECIPAZIONE ATTIVA

1.1 La partecipazione attiva parte integrante e costitutiva di ogni azione liturgica

«Occorre ordinare i testi e i riti in modo che esprimano più chiaramente le sante realtà

che significano, e il popolo cristiano, per quanto possibile, possa capire facilmente e parteciparvi con una celebrazione piena, attiva e comunitaria» (*Sacrosanctum Concilium* n. 21).

L'affermazione conciliare è l'anima stessa del diritto – dovere dei fedeli, è il fine della liturgia in quanto costituita da «riti» (cioè parole, gesti, segni), è la radice di ogni tecnica di animazione dell'assemblea, è la motivazione e il fine del variegato servizio dei diversi ministri ed è l'oggetto proprio della pastorale liturgica.

a) In forza del sacerdozio battesimale è diritto e dovere di ogni battezzato offrire se stesso al Padre insieme a Cristo nello Spirito. Senza il popolo sacerdotale (l'assemblea) è impossibile l'azione liturgica, ma non solo. Il fine della liturgia è, come pregano le antiche orazioni: la partecipazione ai misteri, cioè alle opere di salvezza che Dio realizza. Infatti è mediante la liturgia che «si attua l'opera della nostra redenzione» (*SC* n. 2). Il «prendere parte» è costitutivo della ritualità cristiana, poiché la liturgia di presenta come «economia» divina, come «dispensazione» della salvezza.

b) È qui che si motiva la necessità che *i riti siano resi con azioni*. Il mistero celebrato, il chi/che cosa si celebra mi viene partecipato attraverso il *come* si celebra. Mi sembra perciò superata la distinzione tra partecipazione interna e partecipazione esterna alla liturgia sulla quale insiste Pio XII nella *Mediator Dei* e ritorna il Vaticano II in *Sacrosanctum Concilium*. Nella



liturgia, come in ogni rito, la forma celebrativa condiziona il mistero/realtà che celebra. Forme celebrative inadeguate fermano la partecipazione al mistero. Non adattiamo la liturgia per i disabili, perché 'capiscano' di più, ma perché è loro diritto essere immersi nel mistero salvifico celebrato.

1.2 Per far partecipare: la dinamica ministri / assemblea

a) Segnale che la partecipazione è parte costitutiva della liturgia è il fatto che ogni azione liturgica richiede *una variegata ministerialità* sia per il servizio del sacerdozio comune e sia perché il rito stesso sia effettuato: ministri ordinati, lettori, accoliti, cantori, musicisti, salmista, commentatore, cerimoniere, sacrista, ecc... e i fedeli stessi in quanto sono chiamati ad intervenire nel rito per le parti loro proprie.

b) Perché davvero si prenda parte ai divini misteri occorre che alcune delle energie della comunità ecclesiale siano impegnate intorno alla liturgia. *La partecipazione attiva è oggetto proprio della pastorale liturgica.* Già il concilio aveva chiesto di spendere più energie nella formazione liturgica e un solido rapporto tra catechesi e liturgia, perché un culto motivato, evangelizzato e, soprattutto, partecipato porta a una più profonda vita cristiana. Perciò l'azione pastorale della Chiesa deve costantemente realizzare questi obiettivi:

- la formazione catechistica, biblica, storica, teologica di tutti i componenti del popolo di Dio, perché la partecipazione sia consapevole;
- l'educazione a capire facendo i gesti rituali perché la partecipazione sia piena e attiva;

- la scelta e la formazione di diversi ministri perché la partecipazione sia comunitaria. Questa prospettiva conciliare legittima pertanto la prospettiva di quali ministerialità occorra attivare o come si devono attivare i diversi ministri nel caso di presenza di disabili in una assemblea. Perché anche qui il problema non è 'spiegare', ma far partecipare.

2. UN PARTICOLARE AMBITO DI ADATTAMENTO LITURGICO

Se scopo della pastorale liturgica è la partecipazione dei fedeli al mistero celebrato, l'adattamento si iscrive in questo fine primario e se in una assemblea abbiamo la presenza di disabili, questo fatto diventa un particolare ambito dell'adattamento liturgico. Che indicazioni ci offrono i documenti magisteriali e i libri liturgici?

2.1 L'adattamento nei documenti magisteriali

Sia *SC*, sia le istruzioni seguenti, così come le *Premesse* ai diversi libri liturgici, stabiliscono diversi gradi di adattamento.¹ L'adattamento (*aptatio*) alla propria cultura è di competenza delle Conferenze Episcopali nazionali. Le competenze del vescovo diocesano, sono invece molto limitate. È all'episcopato che compete la responsabilità di una inculturazione e adattamento del rito romano. Interessante invece per il nostro tema è la possibilità del ministro presidente di *accomodare* più che *aptare* il rito nei limiti delle rubriche e nel rispetto del rito stesso che, come dice il concilio, ha una parte immutabile e una parte soggetta alle stratificazioni culturali e quindi mutabile (*SC* 21).

¹ A. CUVA, *Adattamento liturgico*, in D. SARTORE-A.M. TRIACCA-C. CIBIEN (edd.), *Liturgia*, San Paolo 2001, pp. 1-6.



Qual è il fine della *accomodatio* e della *aptatio*? Le concessioni in materia hanno come fine il maggior profitto spirituale dei partecipanti alle azioni liturgiche.

In relazione al nostro tema, la normativa generale sull'adattamento ci suggerisce *l'importanza che i singoli ministri celebrino con un occhio al messale e l'altro all'assemblea concreta che hanno davanti*, o meglio della quale sono parte. Tocca infatti a loro applicare in concreto quanto è stabilito dall'autorità competente. Devono pertanto preoccuparsi di preparare celebrazioni liturgiche in modo accurato, e il più possibile comunitario, perché mediante il loro atteggiamento, ponendo una attenzione speciale alla valutazione dei diversi modi di comunicazione orale e gestuale, possano far sentire la presenza viva di Cristo a tutti i partecipanti all'azione liturgica per contribuire allo sviluppo della loro vita cristiana.

2.2. L'adattamento nel Direttorio per le Messe dei fanciulli

Un particolare caso di adattamento è quello del *Direttorio per le Messe dei fanciulli*.² Era un problema molto avvertito tra gli anni '60 e '70 e il testo è il frutto di un lavoro che ha avuto queste tappe fondamentali: nel 1967 il Sinodo dei vescovi, nel 1971 una indagine Congregazione per il Culto Divino; nel 1973 il *Direttorio* vero e proprio, seguito nel 1974 dalla edizione della *Pregchiere eucaristiche per i fanciulli*. Questo *iter* ha consentito alla CEI di editare nel 1975 *Messale* e *Lezionario* per le Messe de fanciulli. Pur essendo un testo datato, perché l'attuale contesto dell'iniziazione dei ragazzi già battezzati non è certo quello di quattro decenni fa, ci offre tre tracce per un adattamento serio:

a) cosa fare per accompagnare i ragazzi alla celebrazione eucaristica? b) Che fare nelle messe domenicali in cui i ragazzi sono una parte della grande assemblea degli adulti? c) Come procedere quando si celebra in giorni feriali con piccoli gruppi di fanciulli e con la presenza di alcuni adulti?

a) *Cosa fare per accompagnare i ragazzi all'eucaristia?* Vi risponde il n. 9 del *Direttorio*, che passa in rassegna gli atteggiamenti vitali da far maturare nei fanciulli, affinché l'azione rituale sia produttiva esperienzialmente e non sia un semplice gesto formale. Catechesi e educazione (leggi catechisti e famiglia) dovranno far maturare nei fanciulli (e, aggiungo, io nei nostri fratelli disabili) secondo l'età e lo sviluppo raggiunto l'esperienza concreta di quei valori umani che sono sottesi alla celebrazione eucaristica, quali:

- l'azione comunitaria,
- il saluto,
- la capacità di ascoltare,
- quella di chiedere e accordare perdono,
- il ringraziamento,
- l'esperienza di azioni simboliche,
- il clima di un banchetto tra amici,
- Il senso di una celebrazione festiva e festosa.

b) *Che fare nelle messe domenicali in cui i ragazzi (aggiungo ancora: i disabili) sono una parte della grande assemblea degli adulti (Direttorio nn. 16-19)?* Si risponde chiedendo ai ministri di non snaturare l'assemblea e lo schema rituale della eucaristia domenicale, ma di *accomodarlo* piegando i diversi linguaggi delle diverse sequenze rituali alla capacità di comprensione dei fanciulli. Si consente,

²



una volta che ci si è chiesto se ci sono più adulti o più fanciulli, di:

- adattare le monizioni;
- che fanciulli molto piccoli stiano in luogo a parte e si uniscano alla assemblea per la benedizione finale;
- valutare la possibilità di una Liturgia della Parola a parte;
- riservare ai fanciulli alcuni gesti e canti;
- se il numero è rilevante, l'omelia si rivolga ad essi;
- con il permesso del Vescovo si possono inserire alcuni adattamenti previsti per le messe feriali con piccoli gruppi di fanciulli.

- c) *Come procedere quando si celebra in giorni feriali in piccoli gruppi di fanciulli (aggiungo: in gruppi di disabili) con la presenza di alcuni adulti (Direttorio nn. 20-55)?* Come già detto non siano di domenica e possibilmente si tengano in chiesa, altrimenti in un luogo adatto al gruppo; all'ora più utile; e possibilmente si facciano più celebrazioni in gruppi piccoli in giorni diversi. Va comunque garantita una ricca ministerialità, sia da affidare ai fanciulli, sia da esplicitarsi dagli adulti. Anzi, se un educatore presente ha più competenza del presbitero, può tenere lui l'omelia al posto del presidente. Scopo principale di queste celebrazioni feriali e di gruppo è quello di accompagnare gradualmente alle messe con la comunità parrocchiale adulta. Serviranno pertanto opportuni adattamenti:
- *canto e musica*: acclamazioni, versioni adattate dei testi, strumenti musicali, musica riprodotta (ma con cautela!);

- *gesti* (sono insiti nella psicologia infantile): processioni e atteggiamenti del corpo e altri;
- *elementi visivi*: valorizzare quelli che già sono presenti nel rito della messa e nelle ricorrenze dell'anno liturgico, i colori, cercarne altri;
- *il silenzio*: guidarli ai silenzi previsti, le pause e la calma nel pregare.

2.3. *L'adattamento nel Lezionario per gli Scouts*

Un veloce accenno a un interessante caso di adattamento. Il 6 giugno 1968 il *Consilium ad exequendam constitutionem de Sacra Liturgia* autorizzava *ad experimentum* un lezionario con 20 schemi di letture per l'Associazione Guide Italiane (AGI). È concesso in uso per le messe feriali dei campi estivi.³ Annota la presentazione dell'allora assistente centrale AGI don Giorgio Basadonna: «Il *Lezionario Scout* è un libro liturgico: la Chiesa lo offre come traccia per ascoltare la Parola di Dio sui valori fondamentali della vita scout... (Promessa, Legge, attività...)».⁴

Allora fu certamente una novità, ma questo adattamento – sempre feriale e non festivo, e anche per liturgie della Parola senza eucaristia – ci autorizza a recuperare dalla Scrittura quelle pagine più significative per chi vive l'esperienza della disabilità (anche familiari e operatori) per accompagnarli nella loro vita cristiana con la luce della Parola. Nel 1974 l'AGI confluirà nell'AGESCI e da allora non si hanno più notizie di un *Lezionario* per tutta l'associazione e si interruppe l'autorizzazione.

³ AGI, *Lezionario Scout*, Queriniana, Brescia 1968, p. 5.

⁴ AGI, *Lezionario Scout*, cit, p. 3.



2.4. Esistono le condizioni per un adattamento specifico per disabili?

Se leggo bene i suggerimenti autorevoli circa l'adattamento e l'*accomodatio* ci vengono offerti alcuni criteri operativi da salvaguardare in tutti i casi di gruppi particolari (e non solo per i disabili, come se fossero una specie protetta che invoca leggi speciali):

- valorizzare l'educazione a quei valori umani che fanno comprendere la dinamica sacramentale;
- programmare celebrazioni eucaristiche o della Parola che dai giorni feriali portino a celebrare con frutto nella assemblea domenicale;
- valorizzare la ministerialità;
- sfruttare nell'adattamento tutte le potenzialità che hanno i diversi linguaggi della liturgia, senza snaturarli, ma traducendoli in modo corretto per la concreta assemblea che sta celebrando;
- la possibilità di una scelta di testi della Scrittura che faciliti a leggere in chiave storico-salvifica le proprie esperienze umane e di gruppo, e anche quelle di familiari e operatori.

Ma qual è la 'filosofia' che sta dietro a queste possibilità? Tutte le teologie della liturgia ci consentono di ragionare così? Non credo. Vi chiedo la pazienza di ripercorrere velocemente il tragitto di questi ultimi decenni che ci ha consentito di riscrivere la teologia della celebrazione.

3. I PRESUPPOSTI ANTROPOLOGICI E TEOLOGICI DELL'ADATTAMENTO LITURGICO

3.1. Una teologia liturgica fortemente storico salvifica

3.1.1 Sacrosanctum Concilium: prospettiva teologica e prospettiva pastorale.

Il lavoro conciliare, teso a recuperare il valore teologico della liturgia, prende le mosse da un approfondito legame tra la fede e la liturgia (prospettiva teologica) e insiste sulla necessità di migliorare la partecipazione alle celebrazioni (prospettiva pastorale). Non sono due piste separate, l'una porta all'altra. Infatti, se la liturgia è l'agire salvifico della Trinità nell'oggi della storia della salvezza (teologia), questo agire salvifico va offerto ai fedeli (pastorale). Diverse sono le piste che SC percorre, spesso solo abbozzate:

a) *La pista soteriologica: azione.* La rivelazione non è la trasmissione di concetti ma la partecipazione viva alla storia della salvezza; questa, poi, non viene solo annunciata nella predicazione ma anche attuata nella liturgia (SC 6).

b) *La pista cristologica: presenza.* La liturgia non è semplicemente il luogo nel quale si distribuiscono le grazie meritate da Cristo, ma è il contesto nel quale Cristo stesso è presente e agisce in modo del tutto speciale (SC 7).

c) *La pista escatologica: anticipazione.* La liturgia non è solo memoria ma anche anticipazione: la liturgia che si compie sulla terra è già un modo di pregustare la liturgia del cielo (SC 8).

d) *La pista ecclesiologica: senso.* La liturgia non esaurisce tutte le attività della chiesa (SC 9), ma le orienta in quanto ne è il culmine e la fonte: ciò verso cui tende l'attività della chiesa e la fonte da cui promana questa attività (SC 10).

e) *La partecipazione dell'assemblea.* Il punto centrale della prospettiva pastorale è la partecipazione consapevole, attiva, fruttuosa di tutti i fedeli alla liturgia (SC 11). Ciò avviene attraverso la «formazione» e la «ri-forma».



f) *La formazione alla liturgia.* Una prima istanza del rapporto tra i credenti e la liturgia riguarda la formazione, ossia l'educazione dei credenti (laici e chierici) alla natura profonda e autentica della liturgia (SC 14ss).

g) *La riforma della liturgia.* Una seconda istanza del rapporto tra i credenti e la liturgia riguarda la riforma, ossia il cambiamento della liturgia per purificarla dalle incrostazioni e adattarla alle nuove sensibilità dei credenti (SC 21ss).

3.1.2. *Le piste attuali di teologia liturgica.*

Le due prospettive conciliari, teologica e pastorale, segnano gli studi precedenti e successivi, anche se il modo di intenderle è piuttosto diversificato.

a) *La tendenza teologica:* la liturgia come contenuto. L'interesse è rivolto ai «testi» che compongono la liturgia, con particolare attenzione al linguaggio verbale. La liturgia ha valenza teologica perché ha i contenuti tipici della fede: proprio per questo costituisce un momento prezioso per la crescita spirituale e morale. In questa tendenza si può parlare di «liturgia teologica» (Vagaggini).

b) *La tendenza teologale:* la liturgia come forma. L'approccio precedente è considerato ancora troppo intellettuale e morale. La liturgia ha dei contenuti ma soprattutto realizza tali contenuti secondo una forma specifica che la rende unica e insostituibile per l'incontro con Dio, con Cristo, col mistero pasquale. In quanto luogo di incontro col Mistero divino, la liturgia ha valenza teologale. In questa tendenza si può parlare di «teologia liturgica» (Casel, Marsili, Dalmais, Schmemmann, Wainwright).

c) *La tendenza pastorale: la liturgia come contesto.* La preoccupazione per chi partecipa alla celebrazione liturgica pone le questioni pastorali della «comunicazione» e della «cultura». Prende sempre più consistenza la consapevolezza che la liturgia più che un libro è un'«azione», più che un testo è un «contesto» in cui interagiscono molti fattori. La stessa riflessione teologica della liturgia dovrebbe incrociare le dinamiche concrete della celebrazione (Roguet, Gelineau, Della Torre, Brovelli).

d) *La tendenza antropologica: la liturgia come vita.* L'attenzione alla celebrazione concreta porta all'esigenza di aprirsi alle condizioni reali dell'umanità attraverso i percorsi delle scienze umane. Il punto nodale della tendenza antropologica però è più profondo, e nasce da una sorta di fusione tra istanza pastorale, attenta al contesto celebrativo, e istanza teologale, attenta alla forma liturgica. L'intento è quello di individuare le caratteristiche del contesto celebrativo che lo rendono congeniale alla forma teologale: quelle caratteristiche sono individuabili nell'azione simbolico-rituale (Festugière, Guardini, Chauvet, Isambert, alcuni Istituti, Associazioni e Riviste liturgiche).⁵

3.2. *La riscoperta dell'azione liturgica come azione rituale*

3.2.1. *Le indagini teologiche e soprattutto antropologiche più recenti* tendono a sottolineare alcuni aspetti del vissuto liturgico coinvolgendo diverse sfere dell'esistenza che hanno il loro punto nucleico nel *corpo*.

⁵ GIORGIO BONACCORSO, *La liturgia e la fede. La teologia e l'antropologia del rito*, Messaggero, Padova 2005; ANDREA GRILLO, *La nascita della liturgia nel XX secolo*, Cittadella Editrice, Assisi 2003; GIORGIO BONACCORSO, *Lo studio della liturgia nel dibattito teologico contemporaneo*, in APL, *Celebrare il mistero di Cristo*, vol. 1, Edizioni Liturgiche, Roma 1993, pp. 21-44.



a) *La sfera espressiva*. La liturgia non ricorre a un solo linguaggio per esprimere la fede, ma a tutti i linguaggi umani, verbali e non verbali. La non verbalità diventa un criterio anche per la verbalità.

b) *La sfera estetica*. La mediazione liturgica della fede non consiste nell'essere strumento di trasmissione, ma luogo di esperienza: come la bellezza è nell'arte e non dopo l'arte, così la vita di fede non è dopo la liturgia ma nella liturgia.

c) *La sfera emotiva*. Il modello liturgico non è quello di de-finire il contenuto teologico ma di avviare all'in-finito teologale: coglie l'uomo nel suo essere aperto a ciò che non possiede come nel desiderio.

d) *La sfera intersoggettiva*. La comunità liturgica non è l'occasione di un culto individuale (privato) né la manifestazione di un comportamento massificato (pubblico). Essa è il luogo in cui si intercetta l'altro/ Altro nel segreto della sua unicità.

Lo studio delle dinamiche antropologiche dell'esperienza, del linguaggio e dell'azione portano a capire anche le dinamiche interne dell'esperienza *religiosa*, del linguaggio *simbolico* e dell'azione *rituale*. Il rito *si dà da se stesso* come luogo dell'esperienza del Nome e di un Nome non indistinto.

3.2.2. *Il gioco è...Il rito è...* Una delle tante possibili strade per capire come il rito 'funziona' e come può comunicare 'salvezza' e dare accesso al 'Mistero' e il 'Mistero' accedere a noi, parte dalla categoria di *azione* e verifica cosa c'è di analogo tra l'agire ludico (il gioco) e l'agire liturgico (il rito).

«Il gioco appartiene a una sfera superiore a quella strettamente biologica del processo

nutrimento – accoppiamento – difesa... I fini a cui serve stanno anch'essi fuori dell'ambito di interessi immediatamente materiali o di soddisfacimento individuale dei bisogni». ⁶ Queste le caratteristiche dell'agire ludico che analogamente sono vissute nell'azione rituale: ⁷

- *attività* esiste quando realmente si gioca
- *libera* non è obbligatoria; è *ludus* non *paidia*
- *separata* comincia e finisce (tempi e campi di gioco)
- *incerta* non si sa chi vince...
- *improduttiva* non produce ricchezza
- *regolata* ogni gioco ha un regolamento
- *fittizia* il gioco è irrealistico rispetto al quotidiano

Così anche il rito:

- *Il rito è una attività*
 - È fatto di gesti, azioni, movimenti... usa un corpo in azione (contatto, prossimità, orientamento, posture, "travestimento"...)
- *Il rito è una attività "regolata"*
 - Dal sanscrito *rta* = ciò che è conformato dall'ordine. Come non si dà gioco senza norma, non si dà rito senza regola
- *Il rito è una attività libera*
 - È l'ambito della libertà e della bellezza, della dimensione estetica, della musica, della danza, del ritmo e dell'armonia.
- *Il rito è una attività separata*
 - Rito e tempo festivo
 - Rito e spazio "sacro"
- *Il rito è una attività incerta*
 - Il rito come difesa dall'incertezza della natura (esperienza del limite, della morte)
- *Il rito è una attività inutile*

⁶ J. HUIZINGA, *Homo ludens*, Einaudi, Torino 1973, pp. 12-13.

⁷ R. TAGLIAFERRI, *Il progetto di una scienza liturgica*, in APL, *Celebrare il mistero di Cristo*, vol. 1, Roma 1993, pp. 45-120.



- *Negotium* (non - otium) / *Otium*: non produce profitto economico
- La cultura occidentale ha smarrito la festa?
- *Il rito è una attività fittizia*
 - È fuori della vita ordinaria / Destruzione temporanea della società
- *Amplificazione del ludus nel rito*
 - I protagonisti del gioco e del rito
 - Il gioco si impossessa dei “giocatori” e degli spettatori
 - Nel rito officianti e comunità sono coinvolti nella medesima azione sacra
 - Gli oggetti del gioco e del rito
 - ‘Per sensibilia ad invisibilia’
 - Le parole nel gioco e nel rito
 - Parole che sono giochi / I giochi che “narrano” e fanno fare...
 - Il mito nel rito / Le parole sacre / le preghiere

Se così funziona il rito e anche la liturgia cristiana per la sua dimensione antropologica, dobbiamo essere più fiduciosi nel rito stesso e senza rivestirlo di preoccupazioni didascaliche, ma vivendolo per quello che è, imparare a farci condurre alle soglie del Mistero dall’agire più che dallo spiegare. Questo vale per tutti i credenti che siano o non siano disabili. Nel rito siamo tutti accomunati, tutti dobbiamo *lasciarci prendere dall’azione*.

3.3. «Teologia terapeutica» e Liturgia

C’è un altro settore della riflessione teologica, biblica e morale che recentemente – seppure

in maniera ancora poco evidente – ha trovato nuovi approdi, utili alla nostra riflessione. Non sono capace di coglierne tutte le implicanze per la questione che stiamo dibattendo (celebrare con i disabili), ma provo a sottoporvi alcune riflessioni che ritengo interessanti. Sto parlando della riscoperta, sul piano teologico e sul piano dell’esperienza carismatica e sacramentale, della *dimensione terapeutica della redenzione*.⁸ Questa riscoperta corrisponde, oltre che ad una provvidenziale mozione dello Spirito, anche all’esigenza avvertita dalle Chiese cristiane del nostro tempo di strutturare cammini di fede sempre più radicati sui modelli evangelici.

3.3.1 La redenzione come guarigione integrale. Già nel Primo Testamento appare un linguaggio ‘terapeutico’ per esprimere gli interventi salvifici di Dio. Gesù non solo opera miracoli, ma discorsi e presenza di Cristo hanno nel Nuovo Testamento una forza liberatrice e guaritrice. Gesù ha atteggiamenti che offrono la possibilità di passare dallo schiacciamento da parte di agenti esterni (la malattia, la Legge, i demoni, la ricchezza...) ad una condizione di libertà. La Chiesa apostolica mostra una consapevolezza della dimensione terapeutica della salvezza: la vita nello Spirito, oltre a carismi di guarigione, produce frutti di «amore, gioia, pace, pazienza, benevolenza, bontà, fedeltà, mitezza, autocontrollo» (*Gal 5,22*), tipici di una umanità guarita.⁹

È sulla scorta di questi dati che l’intuizione

⁸ A. LANGELLA, *La funzione terapeutica della salvezza nell’esperienza della chiesa: sguardo diacronico e riflessione sistematica*, in A.N. TERRIN (ed.), *Liturgia e terapia. La sacramentalità a servizio dell’uomo nella sua interezza*, Edizioni Messaggero – Abbazia S. Giustina, Padova 1994, pp. 86-138.

⁹ B. HARING, *Proclamare la salvezza e guarire i malati. Verso una visione più chiara di una sintesi tra evangelizzazione e diakonia sanante*, Centro studi dell’ospedale «Miulli», Acquaviva delle Fonti (Bari) 1984, pp. 23-31.



principale della teologia terapeutica, sul piano antropologico, è la riscoperta della visione della totalità della persona, secondo la quale l'uomo è considerato come il risultato delle relazioni fra componenti fisiche, emotive, intellettuali, spirituali, affettive, ecc. che lo costituiscono. Questa prospettiva mostra che la salvezza non è una realtà astratta, ma tocca concretamente ogni dimensione ferita della persona: la salvezza è identificata con la 'guarigione' totale dell'uomo.

3.3.2 Trinitaria e funzione terapeutica della Chiesa, guaritrice ferita¹⁰ (anche l'assemblea?). L'attività terapeutica della comunità si fonda sull'amore trinitario, non sulle capacità dei credenti. Si è guariti dall'amore viscerale del Padre per la sua creazione, dalla potenza della risurrezione del Figlio e dalla perenne effusione dello Spirito consolatore. Il fatto che alcuni credenti abbiano il carisma della guarigione o anche solo della consolazione e della condivisione con coloro che soffrono, significa ricevere il dono di partecipare all'opera redentrice e sanante della Trinità. Questo compito, non vivere più per noi stessi, ma portare gli uni i pesi degli altri, va esercitato dalla chiesa come compito comunitario, perché missione da Dio a lei affidata. Oggetto di questa missione terapeutica non è solo il mondo, ma la chiesa stessa, consapevole che ha bisogno continuamente di essere liberata e guarita dal Signore.

3.3.3 Le 'attività' terapeutiche della Chiesa: molte e contraddittorie? Le attività con cui la chiesa svolge la sua missione terapeutica sono estremamente diverse e spesso non convivono pacificamente. Si va dal sovra-

stimare i fenomeni di guarigione interni a gruppi ecclesiali e ai miracoli (vedi santuari e altro) al limitare la riflessione a quei processi di guarigione che derivano in maniera 'naturale' dai dinamismi intrinseci alla vita ispirata alla fede. In questo caso l'attenzione va solo ai risvolti psichici della fede. Tra questi opposti come si pone la liturgia? Quale uso per l'Unzione dei malati? Quale ruolo per le diverse benedizioni che la tradizione ci trasmette? Solo consolazione spirituale per il malato e i suoi familiari? O anche invocazione di salvezza, o anche invocazione di miglioramento o guarigione?

3.3.5 Il valore escatologico della funzione terapeutica della salvezza. La funzione terapeutica della salvezza, infine, racchiude anche un valore escatologico. La sanazione dell'uomo nella storia rivela che il regno di Dio agisce, è iniziato. Non solo, ma la stessa azione sanante ha il marchio della fallibilità e della fragilità e quindi è in se stessa attesa e invocazione della pienezza e del compimento. Non esclude la gratuità preveniente e trascendente di Dio, ma la richiede e la invoca. Infatti, essere guariti da una malattia non vuol dire non ammalarsi più. La morte fisica svolgerà comunque il suo ruolo ineluttabile ma la guarigione e la consolazione sperimentate nella fragilità della storia aprono alla consapevole speranza che la storia stessa e in essa la nostra piccola vicenda personale ha il seme, l'attesa, e la 'certezza' di una *salus* che sarà eterna e incorruttibile.

3.3.6 Quali sono le conseguenze di questa teologia per la liturgia della chiesa? Non saprei declinarle in dettaglio. La teologia sacramentale e la liturgia, anche dopo la rifor-

¹⁰ H. J.M. NOUWEN, *Il guaritore ferito Il ministero nella società contemporanea*, Queriniana, Brescia 2007⁸.



ma conciliare, hanno restituito solo implicitamente il ruolo terapeutico dei sacramenti. Osservo solo che tra le tante 'opere' della comunità credente la liturgia è eminentemente *opera* che vien dall'Alto e respira della Trinità di Dio. Osservo che essa usa l'acqua, il pane, il vino e l'olio per lavare, sanare e nutrire; dice la Parola e le parole della preghiera (eucologia) per «bene – dire» e mai «male – dire» nessuna persona e nessun evento della storia. Se deve alzare la voce è per invocare (epiclesi) e esorcizzare, per chiamare la salvezza di Dio su quella persona, in quella situazione, su quel peccato, su quella fragilità. Forse dovremmo riempire di più di queste liturgie non solo il cammino di fede dei nostri fratelli disabili, ma anche quello dei familiari e degli operatori che li amano e li servono.

4. L'AZIONE RITUALE: LA DINAMICA DEI LINGUAGGI SIMBOLICI (OVVERO COME LEGGERE IL LIBRO LITURGICO)

Dopo questo *excursus* nei presupposti del nostro discorso, vediamo quali sono le competenze da possedere e quali attenzioni da avere *prima* di celebrare con i disabili.

Il *come* celebrare, prima di celebrare, è contenuto nel libro liturgico. Se sono vere le cose dette prima, nel *come si celebra* prende vita il *che cosa*, il *perché* si celebra e il *chi* celebra.

Forma e sostanza, interiore e esteriore, anima e corpo nella liturgia si fondono insieme e la forma rituale non è indifferente all'oggetto della celebrazione. Poiché il *come* è gestito dal libro liturgico, una attenta e sana

riflessione su quanto esso ci suggerisce ci porterà a corrette strade di traduzione dei diversi linguaggi simbolici presenti nelle sequenze rituali.¹¹

4.1 Cos'è il libro liturgico? Uno strumento da interpretare

Non si deve dimenticare che il libro liturgico non è un feticcio. È uno strumento. Ciò che esso contiene non è identificabile in sé e per sé con l'evento – oggetto della celebrazione. Tra il libro (*programma rituale*) e l'evento (*programma del rituale*) intervengono le variabili di tempo, spazio, persone, gestualità. Il libro è lo strumento che porta il *soggetto* (l'assemblea) verso l'*oggetto* (il mistero celebrato).

È uno strumento composito, perché formato da più testi di diverso valore funzionale, rituale e teologico. È anche composito nella struttura: le sue diverse parti hanno codici di lettura diversi. Esso funziona come una lingua. Infatti, è una produzione di figure, testi, gesti codificati, che il soggetto deve elaborare, interpretare, manipolare, perché possa nascere un discorso comunicativo. Se questa è la sua natura, il libro liturgico può essere indagato con i metodi della semiotica, con le scienze che studiano la comunicazione. La semiosi del programma rituale ci porta a catalogare sistemi e codici. Il sistema è il repertorio di segni/segnali e le regole che reggono la loro selezione o combinazione (la lingua); il codice è l'insieme dei segnali convenzionali che servono a trasmettere informazioni tra mittente e ricevente (il linguaggio).

4.2 I codici sistemici

Esistono *codici cinesici generali*. L'azione

¹¹ S. MAGGIANI, *Gli strumenti della scienza liturgica. B. Come leggere gli elementi costitutivi del libro liturgico*, in APL, *Celebrare il mistero di Cristo*, vol. 1, CLV – Edizioni Liturgiche, Roma 1993, pp. 131-141.



ha bisogno di movimento. Siccome ci sono convenzioni che regolano gesti, movimenti, espressioni, il libro dà norme per l'interpretazione del movimento secondo i diversi ministeri.

Ci sono *codici prossemici*: convenzioni spaziali che ad esempio definiscono una minore o maggiore vicinanza all'altare, c'è il presbiterio e l'aula dei fedeli. Il libro suggerisce norme per la lettura delle configurazioni spaziali in termini di inter-relazioni e luoghi per la celebrazione. Ogni cultura esprime *codici vestimentari*: ci sono quindi regole per gli abiti liturgici e le loro connotazioni e il libro assegna gli abiti secondo i ministeri.

Ogni cultura esprime *codici musicali*: il libro norma l'uso del canto e della musica nel rito.

4.3 I codici linguistici

Ogni cultura ha *regole costitutive strutturali* dei diversi linguaggi verbali e non verbali. Il libro regola ad esempio le convenzioni tra ministri e assemblea e usa diverse convenzioni stilistiche e retoriche (vedi eucologia, monizioni, ecc.)

4.4 I codici testuali – strutturali

Ogni sistema comunicativo prevede dei testi sintatticamente e semanticamente coerenti. Il libro struttura sequenze rituali concatenate da una loro sintassi e anche gli stessi testi scritti hanno una loro struttura coerente.

4.5 I codici epistemici

Ogni rito vive di una episteme, in una organizzazione concettuale del mondo. Per quanto riguarda la liturgia essa respira del valore antropologico della ritualità. La cornice dell'agire liturgico è la possibilità dell'uomo di esprimersi ritualmente. Quindi è anche possibile una definizione degli elementi costitutivi della azione liturgica, una costruzione 'logica' del discorso rituale.

4.6 I codici teologici

La teologia è la organizzazione concettuale del rapporto uomo-Dio. La liturgia esprime celebrando una teologia. Il libro liturgico la contiene nei testi e nel modo di strutturare la sequenza dei riti.

4.7 I codici storici

Ogni cultura ha il suo contesto. Il rito respira della sua storia. Occorre perciò avere consapevolezza delle modalità tradizionali dell'agire rituale, della eredità della storia liturgica. Il libro autorizza le differenze e le identità di sequenze rituali, di linguaggio, di usanze.

4.8 Dal libro alla catechesi, dalla catechesi all'azione liturgica

Questa molteplicità di codici di lettura dell'azione liturgica cosa ci suggerisce? Di interpretare dal di dentro l'azione liturgica e di non sovrapporre comprensioni esterne o estranee. Mi dice che *al centro sta l'azione non la riflessione sistematica su di essa*.

Mi faccio capire con un esempio: se mi fermassi al solo codice teologico, farei la storia delle teologie dell'eucaristia. Se invece leggo la Messa con questo intreccio di codici, scopro che 'eucaristia' non equivale a pane consacrato. C'è eucaristia quando con pane e vino faccio delle azioni: li prendo, pronuncio su di essi il ringraziamento, spezzo il pane e dò il pane da mangiare e il vino da bere. Dietro questo 'fare' sta sia l'azione di Gesù nell'ultima cena, sia l'esperienza umana del pasto festivo e comunitario. Penso che analizzare così le azioni rituali ci porti a ricalibrare i contenuti e i metodi della catechesi non solo per i disabili, ma anche per tutti.

Inoltre, se devo preparare una liturgia con la presenza di disabili il *riconoscere la molteplicità dei codici* comunicativi utilizzati mi



aiuterà a *trovare gli equivalenti* che già nella vita quotidiana mi consentono di stabilire una comunicazione con loro, codici che potrò cominciare a usare negli incontri catechistici.

5. CATECHESI E LITURGIA: LINGUAGGI ANTITETICI?¹²

L'intreccio fede / vita, intrinseco alla realtà cristiana, si riflette nella mutua interiorità di catechesi e liturgia: che dice una reciproca inclusione dove l'uno non vive senza l'altro. Come insegna la struttura celebrativa dell'eucaristia e quella catechetica del *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nella connessione strutturale delle due prime parti: le grandi opere di Dio creatore, redentore, vivificatore proclamate (Credo) e realizzate qui e ora, sorgente di vita nuova (Sacramenti). Questo orizzonte precomprensivo si traduce negli itinerari a disposizione? Molto poco in quelli di impronta tipicamente catechistica, che si muovono sul versante contenutistico (con accentuazione dottrinale o esperienziale, rischiando anche in questo caso una divaricazione infausta).¹⁵

5.1 *Il linguaggio della catechesi: narrare per coinvolgere*

La catechesi è servizio di P(p)arola, linguaggio, quindi comunicazione. Ma significa che deve privilegiare l'astrazione verbale? La lezione della filosofia contemporanea, le scienze del linguaggio, ci dicono che la valenza comunicativa non si riduce alle sole parole. Infatti anche nella catechesi il contesto appropriato è dato dal gruppo ecclesiale, che convocato dalla Parola, ne approfondisce l'ascolto e ne argomenta le ragioni, sotto la

guida di un compagno di viaggio e maestro. La strutturazione e la figura che tale gruppo ecclesiale assume, i rapporti che in esso si stabiliscono, le possibilità comunicative o le inceppature sono i fattori salienti «che determinano la fattispecie linguistica del modello di catechesi praticato».¹⁴ L'ortodossia non è solo questione di parole, ma anche di prassi (metodo dell'annuncio).

La catechesi è certo linguaggio, ma non qualsiasi. È un linguaggio religioso, un linguaggio della trascendenza che trova la via per comunicarsi all'uomo. Il linguaggio simbolico è capace di aprire alla trascendenza.¹⁵ Questa affermazione diventa vera per la catechesi sotto il profilo sia metodologico che contenutistico. È innegabile che la fede cristiana abbia una struttura 'narrativa', storico-salvifica. Questa dimensione narrativa incrocia l'antropologico, la dimensione esistenziale della fede: raccontami la tua vita e la metterò nella storia di Dio.

5.2 *Il linguaggio della liturgia: il simbolo per 'comprendere'*

Una via teologica per rifondare il rapporto tra liturgia e catechesi mi sembra possibile oggi proprio perché abbiamo affinato – come detto sopra – strumenti di analisi della ritualità a partire dall'antropologia. Teologia liturgica e sacramentaria stanno reinterpretando la liturgia cristiana a partire dalla sua natura rituale. Il rito è azione, azione simbolica, azione rituale, azione simbolica 'altra' dalla vita e quindi unica possibile via perché il *Mistero* si comunichi all'uomo. La teologia liturgica classica che vede nei sacramenti il momento attuale di una lunga storia sal-

¹² Cfr. D. PIAZZI, *Liturgia e Catechesi: ancora in dialogo?*, in «Notiziario – Ufficio Liturgico Nazionale» n. 31 (2009) 22-39.

¹³ S. LANZA, «Itinerari per adulti», in *Rivista di Pastorale liturgica* n. 265 (6/2007) 17-18.

¹⁴ LANZA, *La specificità del linguaggio catechistico*, cit., p. 153.

¹⁵ LANZA, *La specificità del linguaggio catechistico*, cit., pp. 163-180.



vifica attuata e attuabile per mediazioni (Cristo – Chiesa – sacramenti), si apre alla consapevolezza che l'uomo conosce anche attraverso l'esperienza dell'agire e non solo per la via della razionalità.¹⁶

Nel rito la Parola raccorda l'atto rituale con l'evento originario. Nel rito la Parola che risuona fa diventare contemporaneo quel Dio che ha parlato attraverso eventi e persone.¹⁷

Non solo, il significato delle azioni e dei segni liturgici è determinato dai testi biblici. La Scrittura dice il *logos* dell'agire liturgico e nello stesso tempo la liturgia è stata l'ambiente vitale che ha fatto nascere la consapevolezza della Scrittura come Scrittura Sacra ed è permanentemente il luogo vitale nel quale avviene il continuo passaggio della Sacra Scrittura a Parola di Dio.¹⁸

Allora la catechesi deve precedere i riti, perché i riti siano celebrati con fede? Serve più catechesi per spiegare i riti? Più concetti si comunicano e si imparano, più si entra nell'economia della salvezza? Ma i nostri fedeli non ci stanno, scelgono sempre in maggioranza il rito, rispetto alla catechesi. Il simbolo non si spiega, se non dispiangendolo mentre lo si fa, cioè celebrandolo. L'accesso all'evento è garantito dalla celebrazione stessa non dalla sua spiegazione, così come le esperienze fondamentali dell'esistenza si trascrivono attraverso i linguaggi simbolici "presentazionali", cioè sensibili, non attraverso quelli discorsivi.

5.3 Punti di incontro

Si vuole dire che la catechesi non serve? No! La catechesi non è previa alla liturgia, perché deve creare la fede con la quale si può celebrare la liturgia, ma che entrambe costituiscono il contesto vitale dell'esperienza cristiana, se sanno assumere il «linguaggio del cuore», cioè dello Spirito, linguaggio simbolico e non solo analitico e cognitivo. La catechesi ha la liturgia come fonte e ne costituisce il contesto (prima e dopo). Ma è pure vero che i linguaggi della catechesi influiscono sulla percezione del mistero celebrato da parte di coloro che vi partecipano e gli stessi 'linguaggi' della catechesi tendono a entrare dentro il rito stesso, contrassegnando le diverse epoche del culto cristiano.

Ci sono metodologie dove le due realtà sono strettamente legate? Il *Rito dell'iniziazione cristiana degli adulti* nel tempo del catecumenato e della mistagogia lega insieme e ritma per tappe le quattro dimensioni permanenti della vita cristiana: *l'ascolto (Parola), conversione, liturgia (preghiera), vita ecclesiale*.

Penso che l'esperienza degli operatori nell'assistenza ai disabili si configuri come un vero e proprio ministero di accompagnamento. Non possono specializzarsi nella sola catechesi, o nella sola liturgia, o nella sola assistenza, ma è il circolo virtuoso di tutte queste realtà vissute dallo stesso operatore a renderlo capace di accompagnare l'altro a vivere la fede nella concreta situazione esistenziale

¹⁶ Sono molteplici gli studi teologici che hanno approfondito questa realtà. In Italia, come è noto, è l'Istituto di Liturgia Pastorale di S. Giustina in Padova ad avere il merito di avere scandagliato queste prospettive antropologiche. Cito pertanto un'opera riassuntiva del percorso richiamato: G. BONACCORSO, *La liturgia e la fede. La teologia e l'antropologia del rito*, Edizioni Messaggero – Abbazia S. Giustina, Padova 2004. Un solo accenno a un'opera diventata classica per la sacramentaria attuale: L.-M. CHAUVET, *Linguaggio e simbolo: Saggio sui sacramenti*, Elle Di Ci, Leumann (Torino) 1988.

¹⁷ *Ordinamento delle letture della Messa*, Roma 1981, nn. 4-10.

¹⁸ TAGLIAFERRI, *Lo specifico del linguaggio liturgico*, cit., pp. 134-139.



nella quale si trova. Non penso, quindi, che ci debbano essere percorsi liturgico-catechistici diversi (come dinamiche) tra disabili e 'abili'. Anzi, forse, chi opera accanto a questi nostri fratelli può insegnare alla Chiesa italiana, in cerca di nuove figure ministeriali di accompagnamento alla fede, come si diventa compagni di viaggio delle persone.

6. CONCLUSIONI APERTE

6.1. Una esigenza culturale che esige progettazione pastorale

a) Se i principi di *SC* valgono anche per assemblee con la presenza di disabili, cercare un adattamento attraverso una seria progettazione pastorale non è una moda culturale, perché in occidente i diritti di queste persone si sono affermati. È una esigenza stessa del loro far parte dell'assemblea. Perciò, colui che presiede, come modera tutta l'attività parrocchiale e comunitaria perché si giunga a celebrare in spirito e verità, così è suo dovere e precipua competenza indagare le strade della *accomodatio*. In assemblee con la presenza di disabili la diversità non mi pare stia né nel punto di partenza, la dignità dei battezzati, né nel punto di arrivo, la partecipazione al mistero, ma sta eventualmente nel tradurre i linguaggi simbolici già presenti nel rito nelle modalità proprie di comprensione dei disabili.

b) Il *Direttorio per le Messe dei Fanciulli* ci ha offerto tre strade di progettazione di pastorale liturgica: – far crescere i disabili negli atteggiamenti umani che consentono di vivere il rito; – progettare eucaristie o celebrazioni in piccoli gruppi per aiutarli a inserirsi nella assemblea domenicale; – essere attenti alla loro presenza nella eucaristia della domenica, utilizzando tutte le possibilità e le tonalità dell'adattamento.

6.2. Per ritus et preces: adattare il rito 'dal di dentro'

a) Se consideriamo il rito non come l'espressione razionale della fede, ma come azione, come luogo simbolico in cui essa si esprime e si accresce, gli operatori dovranno gestire la liturgia e la catechesi – come dovremmo fare con tutti – partendo dai riti e dalle preghiere stesse. È il metodo del concilio: *per ritus et preces*.

Ho notato, nella sussidiatura per gruppi di disabili rintracciata in rete, che spesso negli schemi catechistici e nel modo di ordinare la celebrazione prevalgono o schemi di teologia scolastica, oppure scelte teologiche di sacramentaria (soprattutto circa l'iniziazione) datate agli anni '70-'80. Occorre che gli operatori sappiano leggere il libro e l'azione rituale così come è. Si diventerà così capaci di far emergere, con il linguaggio narrativo della catechesi e con la messa in atto del linguaggio simbolico dei riti, il cuore del mistero che quel sacramento realizza e comunica.

b) Non solo. Se ci impossessiamo dei diversi codici della ritualità, sapremo sia adattare il rito (non sempre vuol dire accorciare), sia tradurre i suoi linguaggi con le modalità di comunicazione che psicologia, psichiatria, strumenti particolari (tecnologie?) ci hanno messo a disposizione per comunicare con i disabili e per far comunicare loro con noi.

c) Se la teologia terapeutica ha un suo valore, occorrerà che chi lavora nella catechesi e nella liturgia con i disabili ne approfondisca le implicanze per la liturgia. Si dovrà avere più fiducia nell'efficacia della Parola e più convinzione nel ministero di guarigione e di consolazione affidato alla chiesa. In questo campo il dialogo tra la teologia della funzione terapeutica della salvezza con psicologie, pedagogie e scienze umane contemporanee, non escluse le neuroscienze, potrebbe di-



ventare proficuo e mentre mira a recuperare la dimensione sanante della liturgia cristiana, non la consegnerà a vuoti pietismi o a esoterici miracolismi.

6.3 Da operatori competenti a ministri della Parola e dell'Altare

Il volto antropologico e teologico della ritualità richiede, inoltre, che si superino le competenze strette, che finalmente vita e rito diventino comunicanti. Come? Non con le idee, ma con le persone. Familiari e operatori dovrebbero pian piano appropriarsi di una ministerialità capace di accompagnamento alla fede. Nella logica dell'accompagnamento compete a loro spezzare il pane della Parola di Dio, educare alla preghiera liturgica e testimoniare la fraternità ecclesiale. In un certo senso mi pare che chi lavora con i disabili sia nella situazione privilegiata di sperimentare vie esistenziali di accompagnamento al-

la fede così come richiede il *RICA* per il catecumenato. Così Parola / Liturgia / Carità troverebbero la loro sintesi non in piani pastorali, non in sequenze catechistiche o liturgiche, ma nella vita e nell'operato di persone concrete.

Concludo con la citazione tratta da un contributo di don Morante presente nel sito dell'Ufficio Catechistico Nazionale. Scrive a proposito della catechesi dei disabili, ma penso che ben si adatti anche al celebrare con loro:

Chi vive a contatto diretto con i disabili gravi, come chi mette la propria vita al loro servizio nelle strutture di accoglienza, sa che essi più che "capire" possono "intuire", più che "ragionare" possono "comprendere", più che "imparare" possono "vivere". Dobbiamo essere capaci di concedere loro l'onore di credere a quella parte di libertà che è di ciascuno, con l'esigenza intrinseca di rispettarla e di predisporre tutte le condizioni perché il loro inserimento nella comunità ecclesiale sia completo.



LA PRESENZA DEI DISABILI FISICI NELLA CELEBRAZIONE EUCARISTICA

SPUNTI

Stefano Toschi, *Associazione Beati Noi, Bologna*

La presenza dei disabili fisici nella celebrazione eucaristica è una cosa semplice come concetto. Analizziamo che cosa è necessario:

1. che ci siano persone disabili che vogliono andare a Messa e ricevere l'Eucaristia;
2. che ci sia qualcuno che le accompagni;
3. che non ci siano barriere in nessun momento;
4. che la comunità attribuisca valore e significato cristiano a questa presenza;
5. che la comunità aiuti le persone disabili e le loro famiglie;
6. che nella comunità anche le persone disabili e le loro famiglie possano partecipare alle attività, svolgere servizi e/o ministeri.

1. Questo punto riguarda l'evangelizzazione e il cammino di fede che ciascuno ha bisogno di fare. Bisogna fare scoprire alle persone con deficit fisico che la Buona Notizia riguarda anche i loro corpi. Non mi riferisco qui ai miracoli, ma al sentire l'amore di Dio anche nel proprio corpo. I disabili fisici devono essere aiutati a vincere ogni odio verso il proprio corpo. Se nella comunità ci sono fisioterapisti o comunque esperti della riabilitazione è importante che anche loro contribuiscano a sostenere i cammini di fede delle persone disabili.

2. Oltre all'aspetto pratico-logistico, bisogna sottolineare che la presenza delle persone

disabili aiuta il cammino di fede di tutta la comunità. La presenza nei gruppi di catechismo e giovanili può, con un poco di aiuto, generare molta amicizia e solidarietà, e dare un senso molto concreto alle virtù cristiane.

3. Semplicissimo come concetto, ma poi bisogna attuarlo. È qui che ci si può scontrare con resistenze di mentalità. Non è solo una questione di pedane esterne ma di come sono disposti i banchi nella chiesa. Non è solo una questione di barriere strutturali ma soprattutto di barriere mentali. La persona con disabilità non deve essere retaggio o appartenere solo a gruppi per disabili o malati o essere di pertinenza dei ministri per l'Eucaristia o delle Caritas Parrocchiali. Se è giovane e se lo desidera deve fare parte dei gruppi giovanili. Se ci sono incontri di lectio o di catechesi ...

4. Nell'Eucaristia il Corpo di Cristo incontra il corpo del credente. Il Corpo di Cristo è crocifisso, il corpo del credente disabile anche (ma nel disabile la crocifissione è trasparente). È importante cogliere questa somiglianza nella fede nella risurrezione. Il significato cristiano della presenza delle persone disabili nella celebrazione eucaristica è straordinariamente ricco e ciascuno di noi può offrire spunti da condividere. Possiamo impiegare ore a parlare della gioia del celebrare insieme il giorno del Signore senza riuscire a trasmettere molto, ma la presenza gioiosa di una persona che visibilmente porta i segni di una vita difficile contagia e mette in discussione senza l'utilizzo di tante parole.



5. In tutte le comunità è importante, se non si può condividere sempre, almeno avere frequenti momenti di condivisione, nei quali teoricamente dovrebbero esserci tutti. La parrocchia non è tanto tenuta a fornire servizi di assistenza quanto ad essere una comunità che vive coltivando il senso delle cose. Le difficoltà delle famiglie con persone disabili dovrebbero essere considerate alla luce del Vangelo come una realtà importante a cui stare vicini. Quando alle porte delle nostre parrocchie bussano una persona con disabilità o un suo familiare non dobbiamo dare l'idea che stanno bussando a un supermercato dove vengono a prendere quanto desiderano e poi tutto si conclude lì ma devono sentire di essere membra necessarie di

quella comunità. Questo significa non avere sempre le soluzioni per tutto e il pacchetto già pronto da offrire, ma insieme a loro mettere insieme risorse e *handicap* e iniziare un cammino insieme, dove sia la famiglia o la persona con disabilità, sia la parrocchia investono qualcosa. Solo così si sviluppa l'importantissimo senso di appartenenza a una realtà che deve essere una grande famiglia di famiglie.

6. Una buona integrazione nella comunità porta a una vita dove per tutti c'è qualche cosa di buono da dare. La persona disabile cristiana non può essere solamente oggetto della carità altrui ma è chiamata ad essere soggetto attivo e attivante.