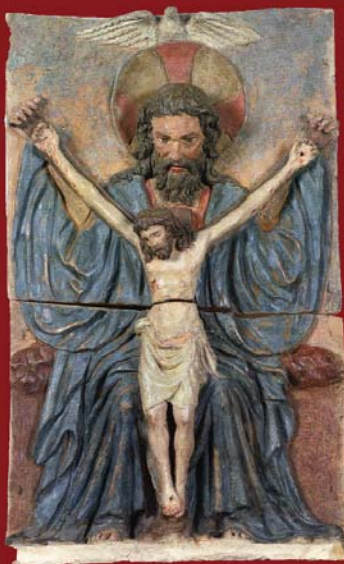


33

Andrea Zerbini

Quaderni Cedoc SFR



PRATICARE LA SINODALITÀ

DALLA PARTECIPAZIONE AL DISCERNIMENTO

Centro
documentazione
Santa
Francesca
Romana

Ferrara
2015

*Note di lavoro sulla scrittura
di Michel de Certeau*

*Centro Documentazione Santa Francesca Romana, via XX Settembre, 47
44121 Ferrara - e-mail: andzerbini1953@gmail.com. L'edizione digitale
dei Quaderni si trova in: [http://santafrancesca.altervista.org/biblioteca.
html](http://santafrancesca.altervista.org/biblioteca.html)*

Ferrara©CedocSFR novembre 2015

foto copertina: *Annunciazione dell'amore trinitario*
[Frammenti di terracotta di Michele da Firenze - Seminario arcivescovile di Ferrara]

PRATICARE LA SINODALITÀ DALLA PARTECIPAZIONE AL DISCERNIMENTO

Note di lavoro sulla scrittura di Michel de Certeau

*La Chiesa deve incessantemente discernere nel mondo ciò che testimonia; deve sempre cercare con gli uomini ciò che insegna loro. Non ha mai la proprietà definitiva ed acquisita della verità, è costantemente strappata da ciò che possiede, in nome di ciò che crede e di ciò che vive. Dio non cessa di esiliarla al di là di se stessa attraverso gli incontri e le solidarietà che dapprima disorientano, ma che poi ricordano e rinnovano quanto essa fa già “in memoria” e come segno dell’alleanza eterna.**

M. DE CERTEAU

Questo contributo, rappresenta un *incipit* allo studio della pluralità scritturale di M. de Certeau. Apertura di *spazi testuali di note* entro *note di lavoro* o anche come l'angusto sentiero, traccia di ri-scrittura di un *viaggiatore/lettore*, che ha frequentato «territori altrui, come nomade che ha praticato il bracconaggio». ¹ Punti su di una mappa abbozzata, a modo di orientamento, per cogliere un poco l'intelligibilità di un dire attraverso il fare, percorsi di sinodalità, come cercando orme molteplici e su differenti sentieri poiché de Certeau non ha mai mescolato la sua produzione scientifica con la riflessione circa la fede, la vita ecclesiale. Impronte, un pieno ed un vuoto: dicono di qualcuno, la sua presenza e l'assenza insieme.

Scrivo de Certeau: «Una verità interiore appare solo con l'irruzione di un altro. Perché si desti e si riveli, occorre sempre l'indiscrezione dello straniero o l'urto di una sorpresa. Bisogna essere sorpresi per diventare veri». ² È con tale consapevolezza che si continua a cercare nel quotidiano la pratica della sinodalità, certi che ciò che fa avanzare verso una meta non è il cammino ma il mettersi in cammino per essere incontrati dall'invasione di uno straniero.

* M. DE CERTEAU, «Dalla partecipazione al discernimento Impegno cristiano dopo il Concilio Vaticano II», in *La vita politica dei cristiani*, J.-M. DOMENACH [et al.], edizione Ave, Roma 1968, 90.

¹ M. de CERTEAU, *L'invenzione del quotidiano*, Edizioni lavoro, Roma 2001, 245.

² M. de CERTEAU, *Lo straniero, o l'unione nella differenza*, Vita e Pensiero, Milano 2010, 204.

“Io sono (l’altro) del Roveto ... Ho per nome solo ciò che ti fa partire”¹

“L’unione e la differenziazione crescono insieme. In ciò vi è una sorta di modello teologico in cui la prassi e la teoria trovano il loro principio di discernimento. ... La non-identità è la modalità su cui si elabora la comunione”.²

1 «[Dio dice sempre soltanto Sì (oppure: Io sono)]. Identità fra l’ “io” cristico e l’ “Io sono (l’Altro)” del Roveto ardente. Il Separato si tramuta in esclusione dell’esclusione. È questa la cifra del soggetto mistico. Figura dell’ “abbandono” o del “distacco”, il “sì” dà finalmente nome all’ “interno”», in M. DE CERTEAU, *Fabula mistica. La spiritualità religiosa tra il XVI e il XVII secolo*, il Mulino, Bologna 1987, 246 ... «Il soggetto spirituale, con quest’atto fondatore,* sorge da un ritrarsi o da un ritardo degli oggetti del mondo. Nasce da un esilio. Si forma dal non volere niente e dall’essere soltanto garante del puro significante “Dio” o “Yahvé” la cui sigla, a partire dal Roveto ardente, è l’atto di bruciare tutti i segni: “Ho per nome solo ciò che ti fa partire” (Es 34,7). Formula primaria dello spirituale è quella di non essere altro che decisione di partire», *ivi*, 253. * [Il Conversar: il “dialogo”. Parlare e udire: il binomio definisce lo spazio in cui si effettuano i procedimenti dei “santi” (così si chiamavano i mistici)].

2 «L’unione e la differenziazione crescono insieme. In ciò vi è una sorta di modello teologico in cui la prassi e la teoria trovano il loro principio di discernimento. Qualunque segno cristiano rimanda a ciò che gli è straniero ma anche a ciò che gli è comunque necessario: i ‘fratelli’ fanno riferimento gli uni agli altri; la loro comunità rimanda a quanto le è esterno; i sacramenti, a quello che accade nelle strade, negli uffici e nelle fabbriche; il presente, a delle origini, poiché esse erano già aperte da Gesù stesso a un avvenire inconoscibile in cui i cristiani avrebbero fatto e detto qualcosa d’altro rispetto al fondatore (Gv 15,8) e così via. C’è una circolazione che si estende, il cui dinamismo è costantemente garantito dalla venuta dello straniero, cioè da una solidarietà sempre costruita sul rispetto della differenza. Tale è la “regola della fede”. Così era chiamato il Nuovo Testamento, che è esattamente, ci dice un autore, *complexio oppositorum*, una ‘combinazione di opposti’: Paolo resiste a Pietro e non dice la stessa cosa di lui; non ha la stessa teologia di Giovanni o di Giacomo. La non-identità è la modalità su cui elabora la comunione. Questo discorso fondamentale d’altronde è scritto sul modello della comunità nella quale si è a poco a poco elaborato. È lo stile e l’effetto della vita “apostolica” (At 2,44-47; 4,32-35). Così quest’esperienza religiosa interna e primitiva, caratteristica della relazione con Gesù o tra fratelli, porta già in sé il suo futuro rapporto con l’esterno, con altre religioni, con altre culture o con altre generazioni. È la presenza dell’Inizio. La comunicazione cristiana esplora e demoltiplica senza fine il suo segreto originario confessando il mistero della Trinità: tre persone differenti in un solo Dio. È quanto viene designato anche dalla relazione tra ‘Creatore’ e ‘creati’, che non si presenta come ciò che è pensabile, ma come ciò senza cui il cristiano non può più pensare niente: qui, la differenza tra Dio e gli uomini è abissale; eppure lo Straniero è la condizione negativa di qualsiasi esistere, il suo elemento necessario. L’Incarnazione ci svela che, lui stesso, non vuole o non può (cosa bisogna dire?) vivere separato da uomini che gli sono assolutamente altri, che gli mancavano (ma questo cosa significa?) e che gli resistono», CERTEAU, *Lo straniero*, 19.

Affrontare la sinodalità nella prospettiva di Michel de Certeau significa incamminarsi con animo *vagabondo* fuori dal proprio luogo e come segnati da una separazione, portandola anche in se stessi come esperienza della pratica del credere che è avere parte con lui: uno stile di partecipazione. È infatti il credere un praticare l'alterità, un farsi altro per poter ritrovare se stessi:

*Voglio correre ovunque, per il mondo/ Dove vivrò come un fanciullo sper-
so;/ l'animo ho preso, in me, di un vagabondo,/ che ha dissipato farsi al-
tro, separato già tutti i suoi beni./ Ora è lo stesso, vivere o morire./ M'abi-
ti Amore - questo solo basta.*³

L'universo di Michel de Certeau⁴ è stato, come per Pierre Favre, *l'univer-*

3 *Cantico spirituale* di Jean Joseph Surin (mistico gesuita francese, 1600-1665, studiato e amato da Michel de Certeau, citato da P. SEQUERI, in «Prefazione» a CERTEAU, *Lo straniero*, IX.

4 La vita di Michel de Certeau (1925-1986) resta aperta *sulla sua opera* perché narrata da tanti frammenti, nella pluralità degli itinerari testuali che la costituiscono, altri spazi aperti anche per il lettore che si fa viaggiatore nei luoghi dell'altro come luoghi che segnano, sempre di nuovo, il gesto di una partenza: «i lettori sono dei viaggiatori; circolano su territori altrui, come nomadi che praticano il bracconaggio attraverso pagine che non hanno scritto», CERTEAU, *L'invenzione del quotidiano*, 245. «Radicato nel tempo e nei saperi di un tempo che sembrava pensarsi "in modo non religioso", De Certeau appariva pienamente sensibile alle istanze spirituali più profonde che intendeva saggiare dentro la frammentarietà del contemporaneo, mentre faceva opera di storico delle origini della Compagnia di Gesù, oppure seguiva le metamorfosi (e le stesse vie nascoste) della "mistica" nelle temperie dell'oggi. Tentato dalle scienze umane, appariva aperto alle provocazioni della geografia e alla diversità delle esperienze umane, disperse in un mondo dai confini planetari: egli li indagava, non già solo con lo sguardo dell'osservatore, ma con la partecipe attenzione di chi trova in esse alcune tra le molteplici espressioni dell'umano. Ma non mancavano *vis* e attenzione al politico, mentre, desideroso di restituire voce a chi poteva esserne stato privato per indifferenza, malafede e violenza, si mostrava seriamente impegnato (*engage*) a far venire a giorno consapevolezze che restituissero volontà di fare ed un ruolo attivo nella partecipazione e nelle pratiche. Ed insomma, Michel de Certeau si manifestava in un'opera ed in molte opere, potendoglisi ben applicare un rilievo di Merleau-Ponty: "è vero, ad un tempo, che la vita di un autore non ci insegna nulla e, se la sapessimo leggere, vi troveremmo tutto perché essa è aperta sull'opera". La vita (intensa) dell'uomo della Compagnia di Gesù, del ricercatore e professore, dell'intellettuale al servizio di politiche culturali meglio adatte ai tempi potrà essere così letta (e detta) all'insegna del viaggio, e del passar oltre (*«penser, c'est passer [à l'autre]»*): "Tutto l'arresta, niente lo trattiene" aveva, del resto, detto di un suo eroe (Pierre Favre) e l'altro suo eroe (Jean-Joseph Surin) si dichiarava "*d'âme vagabonde*"; la sua produzione, colta all'insegna di una mai paga ricerca dell'altro che lo storico inseguiva nel passato, l'antropologo nelle culture e l'uomo spirituale in quel che potrebbe dirsi la paradossalità dell'"esperienza spirituale", respirava di quella *curiositas* che, se è vastità di interessi, è anche intensità di partecipazione umana, data più che sotto il segno dell'affermare, nel segno del ritrarsi e dell'ascolto, perché l'altro sia ... nella differenza», D. BOSCO, «Mistica e modernità. In cammino con Michel de Certeau», in M. DE CERTEAU, *Sulla mistica*, Morcelliana, Brescia 2010, 7-9.

so del pellegrino,⁵ e questo universo egli ha voluto narrarci con la sua scrittura della storia: «Pellegrino che non arrivava mai, ma che non si fermava, continuava la sua strada»;⁶ l'universo del viaggiatore:

io sono solamente un viaggiatore. Non solo perché ho a lungo viaggiato attraverso la letteratura mistica (e questo genere di viaggi rende modesti), ma anche perché avendo fatto, in veste di storico o di ricercatore di antropologia, alcune peregrinazioni attraverso il mondo, ho imparato, in mezzo a tante voci, che potevo solamente essere un particolare fra molti altri, raccontando soltanto alcuni degli itinerari tracciati in tanti paesi diversi, passati e presenti, dall'esperienza spirituale.⁷

Viaggiatore nomade che nelle separazioni dai luoghi viveva spazi di presenza in cui collaborava ad un'opera di unificazione nella differenza.

Le separazioni affilavano dunque la certezza di questa invisibile presenza degli uni agli altri, nella preghiera e nella memoria. Più forte di tutte le separazioni, una unità più alta e meno fragile occupava il pensiero del viaggiatore: “Lo Spirito che sa esiliare i cuori dalla loro patria” è anche colui che “riempie tutta la superficie della terra”. Poiché andava di città in città, allargando continuamente la rete delle sue amicizie e delle sue cure apostoliche, Favre acquistava questo “spirito universale” che egli augurava a tutti. Poiché era “di quelli che vanno per il mondo”, diveniva il testimone dell'Unità che unisce tutto in sé, di quel Dio che è “la fonte dove tutte le creature sono più viventi che in se stesse”. La sua peregrinazione collaborava a quest'opera di unificazione, e lui stesso finiva per desiderare “di non dimorare in nessun luogo, di essere pellegrino tutta la sua vita nell'una e nell'altra parte del mondo”.⁸

Si potrebbe pensare ad uno stile sinodale negli spazi del quotidiano; una sinodalità debole che approfitta della contingenza di ogni situazione divenendo così capace di invenzione e di narrazione. Una pratica sinodale che si situa in ambito tattico, in cui, a differenza di una strategia che circoscrive uno spazio proprio, essa fabbrica un'azione che non ha un luogo proprio o meglio che sviluppa il suo agire nel luogo dell'altro.⁹

5 M. DE CERTEAU *Politica e mistica. Questioni di storia religiosa*, Jaca Book, Milano 1975, 54.

6 *Ivi*, 26.

7 M. DE CERTEAU, *Mai senza l'altro. Viaggio nella differenza*, Quiqajon, Mangano (Vc) 1993, 20.

8 *Ivi*, 56.

9 «Per De Certeau, ad esempio, i concetti di strategia e di tattica, anziché modalità di conflitto di potere, sarebbero espressioni di altrettante forme di credenza. La carica utopica che è presente in De Certeau non risiede tanto nella prefigurazione di una effettiva realtà alternativa quanto piuttosto nella consapevolezza della contingenza di ogni situazione

Ricorda De Certeau che «l'essenziale risiede nella pratica comunitaria»,¹⁰ come pure in una pratica dell'autorità che lasci essere l'alterità stessa, che si esponga alla differenza dell'altro, l'autorizzi nel rispetto della sua libertà e differenza; questo è il rischio e la sfida per le comunità cristiane ed il credente quando vogliono vivere la comunione gerarchica in stile di sinodalità.

Egli fa presente pure che le differenze là dove non vi è unione sono inerti, non sono più un fermento, un arricchimento di senso; allo stesso modo una comunione se non rinasce continuamente dalle differenze che la problematizzano, resta insignificante e sterile.¹¹

«Nessun uomo è cristiano da solo, per se stesso, ma in riferimento e in legame all'altro, nell'apertura ad una pura differenza chiamata ed accettata con gratitudine».¹²

[...] Una splendida immagine resa celebre da De Certeau paragona il consumatore di ogni forma testuale (sia essa “urbanistica, industriale, commerciale o televisiva”) a un viaggiatore nomade, che percorre creativamente i territori altrui “senza mai esserne però il proprietario”. Il consumatore viene considerato alla stregua di un affittuario che prende temporaneamente in prestito i beni di cui ha bisogno e vi imprime il personale sigillo della sua soggettività. [...] Secondo De Certeau, a differenza della strategia (di tipo politico, economico, scientifico o militare), che fonda il suo potere sulla capacità di circoscrivere uno spazio proprio- o, se si vuole, lo spazio del proprio - al fine di controllare e rendere leggibile l'universo enigmatico e inquietante dell'altro, la tattica è “l'azione calcolata che determina l'assenza di un luogo proprio” ovvero una forma di agire che “ha come luogo solo quello dell'altro”», D. BORRELLI, «Postfazione», a CERTEAU, *L'invenzione del quotidiano*, 290-292.

10 «Sembra che si vedano, da una parte, ampliarsi le grandi organizzazioni tecnocratiche della produzione, del consumo, dei servizi e dei lavori pubblici, e, dall'altra, moltiplicarsi i piccoli gruppi di scelte comuni e di relazioni personali. Ora, questi piccoli nuclei comunitari, sparpagliati sulla superficie e negli interstizi delle reti internazionali, presentano caratteri abbastanza costanti. Che si tratti o no di gruppi cristiani, proverò ad indicare alcuni di questi tratti, indicatori di ciò che accade anche presso i credenti un po' come le parole di una frase contornano l'operazione che produce il senso, o come le curve del disegno rinviano alla danza del gesto che le produce. L'essenziale risiede nella pratica comunitaria, nell'operazione organizzatrice di effetti di senso, nel gesto creatore di arabeschi, e non nelle opere o nei segni lasciati dall'azione. Ciò che è importante non sono le tradizioni o i ricordi che si depositano nel movimento, ma la possibilità per il gruppo di produrre se stesso, di nascere, di cambiare, di vivere, producendo dei segni. Non si tratta della reliquia di ciò che è passato, ma dell'atto di passare oltre, non un passato acquisito ma un passaggio interminabile. ... Questi gruppi sono marginali e minoritari. Quando dico “minoritari”, non voglio dire necessariamente contestatari, ma piuttosto complementari», in M. DE CERTEAU - J.-M. DOMENACH, *Cristianesimo in frantumi*, Effatà editrice, Cantalupa (To), 2010, 46-47.

11 «Dalla bipolarità al pluralismo», cf. CERTEAU, *Lo straniero*, 188-191.

12 E continua: «Questa passione dell'altro non è una natura primitiva da ritrovare, non si

«Far posto all'altro diviene così una grazia, quella di partecipare ad una vita che ci supera e va più lontano di noi».¹³

Lo stile e le pratiche sinodali vanno cercate nei luoghi dove accade il vissuto cristiano,¹⁴ nei «clivaggi», direbbe De Certeau,¹⁵ spazi sconnessi nelle fenditure in cui ricevere, per articularli, il dire e il fare, la parola e l'agire, frequentando quelle fratture, anomalie ed assenze in cui irrompe e si fa trovare come uno straniero, l'eccedenza di Dio, «Dio più grande».¹⁶

aggiunge neppure come una forza in più, o un abito, alle nostre competenze e ai nostri dati acquisiti; è una fragilità che spoglia le nostre solidità e introduce nelle nostre forze necessarie la debolezza di credere. Forse una teoria, o una pratica, diventa cristiana quando, nella forza della lucidità e della competenza, entra come una danzatrice il rischio di esporsi all'esteriorità, o la docilità alla estraneità che sopravviene, o la grazia di far posto- e cioè credere- all'altro. Così «il pellegrino» di Angelus Silesius, non è nudo, né vestito, ma spogliato: Verso Dio non posso andare nudo/ ma devo essere spogliato», in M. DE CERTEAU, *Debolezza del credere. Fratture e transiti del cristianesimo*, Città Aperta edizioni, Troina (En) 2006, 287.

13 e continua: «Una vita che non è fatta per essere capitalizzata e posta negli scrigni di una banca eterna, ma al contrario per essere rischiata, donata, perduta allo stesso tempo che servita. Tale è la battaglia, "l'agonia" di Gesù, grotta centrale dell'edificio cristiano, segreto di un luogo scavato nel cuore della montagna. Non c'è esperienza cristiana che non abiti un combattimento per far posto all'altro, un'ospitalità ferita e giubilante, un gusto e un lusso della vita legata a una scomparsa», *ivi*, 50.

14 «De Certeau ha cercato di portare all'evidenza l'effettività cristiana della vita vissuta, interrogando le giunture non perfettamente connesse fra le parole e le cose dell'istituzione, linguistica, sociale, che ne scavano il solco lungo la storia. ... Soltanto in questo modo, ossia cercando di affacciarsi a quella soglia, decifrando gli spostamenti impercettibili e abissali dei segni, possiamo arrivare anche alla sorpresa e al rimescolamento di un autentico incontro con l'eccedenza di Dio, che si attesta nel movimento stesso del tempo vissuto. Certo, quell'eccedenza apparirà sempre, di necessità, anche come un'anomalia. Anomalia della storia e dello spirito, del desiderio e dei legami: non c'è altro modo di percepire l'irruzione di Dio come attore della storia, nella condizione mondana in cui siamo. è il movimento stesso in cui la fede riconosce la propria reale possibilità è l'unico modo per tenersi in contatto con quella sua natura di *argumentum non apparentium*, e *substantia sperandarum rerum* (Eb 11,1)», P. SEQUERI, «Prefazione» a CERTEAU, *Lo straniero*, IX-X.

15 *Clivage*, piano secondo cui la roccia si fende è un termine usato spesso da De Certeau, cf: *La scrittura della storia*, Jaca Book, Milano 2006, 7.

16 «Dio più grande», CERTEAU, *Mai senza l'altro*, 29-31. «Ogni cristiano, credo, si muove e lavora in mezzo agli altri come i discepoli di Emmaus. Costoro erano in viaggio verso il villaggio di Emmaus insieme con un forestiero ("Non sai dunque nulla di ciò che avviene qui?"): dovettero condividere lo stesso pane per riconoscere in lui Gesù (cf. Le 24,13-35). È dall'inconosciuto e come sconosciuto che il Signore arriva sempre nella propria casa e dai suoi: "Ecco, io vengo come un ladro" (Ap 16,15; cf. 3,3). Coloro che credono in lui sono chiamati incessantemente a riconoscerlo così, abitante lontano o venuto da altrove, vicino irrisconoscibile o fratello separato, accostato per via, rinchiuso

Facendo *corpo con la storia*,¹⁷ che nasce dal desiderio di *vita comune* e di *amore*, la comunità cristiana diviene il luogo della presenza dell'altro, del rivelarsi e convenire del suo volto, visitazione e responsabilità direbbe Levinas,¹⁸ alterità ecclesiale e traccia della comunione; l'accadere dell'infinito nel finito: un'unione nella differenza, esperienza collettiva dell'infinito e se si vuole la grazia che tesse il praticare, l'esperienza stessa della sinodalità.

L'infinito si insinua in noi attraverso la tensione interna e attraverso il travaglio di ciò che riceviamo nelle fratture del nostro tempo e insieme nella lentezza dei nostri cammini, nella sorpresa di alcuni momenti privilegiati e

nelle prigioni, alloggiato presso i derelitti, o ignorato, quasi mitico, in una regione al di là delle nostre frontiere», *ivi*, 11.

17 «Non c'è un altro suolo se non quello dei luoghi e dei compiti sociali, intrecciati gli uni con gli altri, limitati e impossibili da capitalizzare. Un'esperienza tellurica si sostituisce alle protezioni offerte dal "corpo di senso" che garantiva un "universo senza smentita": come caduta dalla barca ecclesiale nel momento in cui affonda, l'esperienza credente si perde nell'immenso e incerto poema di una realtà anonima che va e viene; rinuncia all'appropriazione di un senso, che la chiglia e gli oblò condizionano, per ricevere da questa storia indefinita una vita che colma ciascuno superandolo. Nell'austerità del lavoro fattuale, si offre la grazia di essere alterati dall'altro che mi viene incontro o mi si affianca, e che va più lontano - allo stesso modo in cui l'individuo rinasce nell'essere alterato dal corpo di un altro e fa posto ad un'esistenza rischiosa, straniera e sua, che rende possibile cancellandosi. Nascosta nella sottomissione alle regole di un compito e nella regolarità di esigenze obiettive non scelte, egli può scoprire una erotizzazione della storia, una passione alterante e alterata, oserei dire: una smania d'amore. È attenta, in un'operazione, a tutti gli "appelli" a cui rispondere voltandosi, inviti discreti agli eccessi, che punteggiano di rischi le normalità e che, senza avere nome proprio né segni corporativi di identificazione, insinuano ovunque modi di trovare perdendo. È l'analogo di ciò che, da Ruusbroec in poi, i mistici chiamano *vita comune* (L'uomo "elevato" è "l'uomo comune"; egli "si dà a tutti coloro che reclamano il suo aiuto" e condivide la "Vita comune"). Ne abbiamo un'immagine in Gesù perduto tra la folla, come, alla fine di *Enfants du paradis* [film di Marcel Carné uscito nel 1943, in italiano con il titolo *Amanti perduti*], il clown perduto nel fiume della strada che a poco a poco si eclissa in essa, "preso" - alla fine - dalla storia reale che fino a quel punto aveva solo rappresentato. Relegata nel privato e chiamata a perdersi nella storia, l'esperienza credente si deve situare anche in rapporto ad un *corpus* e rileggerlo. Innumerevoli "iscrizioni" - istituzionali o testuali - sono effetti delle esperienze cristiane passate. Certo, lo spirito che le anima non dice se stesso in nessun luogo. La produzione che oggi risulterà dalla loro reinterpretazione non è dunque garantita da nessuna istituzione né da nessun documento: le divergenze tra queste "iscrizioni", la defezione di un'organicità tra loro, l'eterogeneità delle pratiche presenti che ne determinano un reimpiego, implicano ugualmente l'impossibilità di identificare la credenza e di restaurare un'unità grazie ai prodotti del lavoro interpretativo», in CERTEAU - DOMENACH, *Cristianesimo in frantumi*, 86-87.

18 «Nella prossimità l'assolutamente altro, l'Estraneo che "non ho né concepito né partorito", l'ho già in braccio, già lo porto, secondo la formula biblica, "al collo" come una balia porta un bambino lattante», E. LEVINAS, *Altrimenti che essere, o al di là dell'essenza*, Jaca Book, Milano 1983, 114.

insieme negli itinerari silenziosi di un'apparente ripetitività. Questo travaglio conosce sobbalzi e monotonie. Conosce date e durate. Può essere fragoroso o tacito. Non è essenzialmente legato alla parola o al silenzio: il peso della parola è il silenzio che essa contiene; il peso del silenzio è la parola che esso non ha più bisogno di dire. Ciò che caratterizza allora l'esperienza di un "infinito" (lasciando il termine tra virgolette, come ciò che non cessa di sfuggirci nel momento stesso in cui ne parliamo) è che l'infinito ci è necessario proprio perché ci sfugge.¹⁹ In fondo, è percepito nell'esperienza come ciò senza cui un uomo non può vivere, ciò senza cui una comunità, un gruppo di uomini non può esistere. È qualcosa di talmente fondamentale che esserne privati significherebbe perire. Eppure non lo si può afferrare, né detenere. Perciò lo diciamo infinito. Per caratterizzare quest'esperienza radicale userò una parola che non è specificamente mistica (benché se ne trovino degli equivalenti presso gli spirituali). È di un filosofo. Heidegger tentava di definire il rapporto che noi abbiamo con l'essere caratterizzandolo con il fatto che si può parlare senza di esso. Questa categoria "non senza" enuncia infatti la tensione di un rapporto e il legame indefinitamente ritrovato attraverso l'esperienza. Che significa dunque "non senza"? Faccio mia questa categoria perché mi sembra che possa designare ciò che l'evangelo ci insegna di più misterioso: Dio non può vivere senza di noi. Questo vuol dire anche che Gesù, in quanto uomo storico, non può vivere né parlare senza coloro che lo seguiranno e che ancora lo ignorano.²⁰

19 Michel de Certeau nella riflessione sull'infinito ha ben presente la lezione di E. Levinas che è preso da ciò che non può essere detto dell'altro, dall'irriducibilità delle differenze, dell'individualità e del volto d'altri che distrugge ad ogni istante e oltrepassa l'immagine con cui si presenta a noi e questo per neutralizzare i tentativi di identificarlo e di appropriarsene; inglobando e possedendo l'altro in un sistema totalitario e identitario. Solo una comunicazione con l'altro che lo lasci essere altro, senza ridurlo alla comune misura, senza la pretesa di coglierne la totalità lascia all'altro la sua exteriorità infinita, la sua libertà e dignità irriducibile. È nell'incontro con l'altro che si fa strada l'idea dell'infinito. È nel volto che incontro questa infinità dell'altro. Volto come frattura in un pensiero e territorio unificato da un sapere totalitario della coscienza e delle armi.

20 E continua: «Vuol dire inoltre che ciascuno di noi non può vivere senza ciò che ignoriamo, senza un al-di-là di noi stessi che noi non conosciamo più, o non ancora, o che non conosceremo mai. Nell'itinerario o nell'incoerenza di ogni esperienza personale, ogni istante di verità - esperienza affettiva, delucidazione intellettuale, incontro con qualcuno - perderebbe il suo significato se non fosse ricollegato ad altri e in definitiva all'Altro. Non ha senso se non nella misura in cui è inconcepibile senza altri momenti, senza altri incontri. In altre parole, "non senza" designa una circolazione indefinita: ogni momento, ogni testimone, ogni elemento così come ogni gruppo storico riceve un significato nella misura in cui è inseparabile da ciò che non dice, da ciò che non è o da ciò di cui ancora non dà testimonianza. Ma non per questo scompare. Anzi trova senso proprio nella sua relazione con ciò che esso non è e, fondamentalmente, con Dio. Questo "non senza" era già in qualche modo posto da Gesù quando diceva: "Io non sono niente senza il Padre mio e non sono niente senza di voi, fratelli, o senza un avvenire che ignoro". Un'articolazione

La prassi sinodale che scaturisce da un evento liturgico di *actuosa participatio* e ad esso sempre ritorna come a *culmen et fons*, dice rapporto all'altro e agli altri, è esperienza di *sequela* e *conversione*, di *superamento* e *decisione* nella relazione.

Nella liturgia come nella storia ci si compromette per un discernimento comunitario; ricorda De Certeau, che «è possibile un discernimento, in via di diritto e di fatto, solo se ci si compromette»²¹ e tale discernimento è avvenuto al Concilio per la via di una reale partecipazione e nel dialogo²² all'interno e all'esterno della comunità ecclesiale.

Un discernimento «condizionato dalla partecipazione»²³ che ha così

analogia con gli altri (indefinitamente) e con Dio (infinito) è la maniera in cui ciascuno di noi, secondo la propria misura (estremamente modesta), si apre all'infinito. Ogni volta l'infinito è ciò che riceviamo e ciò che cerchiamo, ciò che ci apre e ciò che ci manca, ciò di cui non possiamo non parlare ma anche ciò che ci condanna. In definitiva ogni testimone particolare è indispensabile a quest'esperienza collettiva dell'infinito, e deve a sua volta ritenere necessaria l'esperienza degli altri», in CERTEAU, *Mai senza l'altro*, 31-34.

21 CERTEAU, «Dalla partecipazione al discernimento», 107.

22 «“Dialogo”: è una parola che circola fino a rischiare di deprezzarsi, per divenire la moneta corrente del sentimentalismo e delle buone intenzioni. Tuttavia riassume tutto. Il regime della partecipazione è quello della relazione; proprio per questo, esso dà luogo ad una problematica del soggetto, perché implica una reciprocità. Che il Concilio si ponga in rapporto con gli altri, metta al centro della propria riflessione (designata dappprincipio come “pastorale”) il problema della relazione e finisca per riferire a ciò tutti gli aspetti della vita “interna” o “esterna” della Chiesa, è un fatto che assume un'importanza dottrinale considerevole. Perché non si tratta soltanto di un'analisi che determina certe urgenze in funzione di un'evoluzione contemporanea, e tanto meno di un semplice confronto destinato a precisare le indispensabili correzioni, ma di una partecipazione ad una relazione che sia per la Chiesa (e per ogni cristiano) un'esperienza “in Spirito e verità”. Quale esperienza? Quella di un'alterità, necessaria e tuttavia irriducibile, che chiama ad un ritorno su di sé, ma un ritorno che è il gesto sempre ricominciato di esistere convertendosi alla verità che già si professava», *ivi*, 96.

23 «Dobbiamo al Concilio le direttive, sempre più pressanti, che associano la partecipazione alla vita sociale e l'esplicitazione dell'esperienza cristiana. In questi sviluppi, che corrispondono ad una “apertura della Chiesa cattolica sul mondo” in cui si sono visti una nuova età, un nuovo *kairos* della coscienza ecclesiale, possiamo leggere l'appello ad una riconversione in ciò che riguarda le nostre concezioni sui rapporti fra la politica e la fede, fra l'azione e la dottrina, o fra i due “ordini” un tempo distinti da una problematica che oggi va rivista: il “temporale” e lo “spirituale”. Poiché tratta di “questioni soggette ad una incessante evoluzione” (per noi le più importanti: quelle di oggi), questo insegnamento viene considerato ancora “generale”, destinato ad essere “continuato ed ampliato”. Dobbiamo dunque determinare in qual modo il progresso vada compreso e ricercato da parte nostra, non soltanto secondo il Concilio, ma dopo il Concilio. Il rapporto fra la realtà e il Vaticano II ci costringe per altro a precisare questo punto. Dobbiamo prendere

messo in relazione l'apertura al mondo e lo sviluppo della fede, «la partecipazione alla vita sociale e l'esplicitazione dell'esperienza cristiana»; relazione in cui i padri conciliari e lo stesso Concilio si sono compromessi in quella partecipazione che auspicavano nei testi al fine di esprimere il mistero della chiesa in relazione ad una solidarietà umana che gli era venuta a mancare. Partecipazione come pratica del credere che metteva in gioco non appena il contributo di ricchezza che la chiesa poteva offrire al mondo ma anche quanto di positivo il mondo poteva offrire alla chiesa.

La testimonianza richiesta ai cristiani, anche oggi, terrà in tensione da un lato l'esplicitazione della loro missione, che caratterizza lo specifico della loro differenza nel comune compito umano con il mondo; dall'altro scoprirà di prendere coscienza di un segno di Dio dentro questo praticare la quotidianità umana, che renderà possibile uno sviluppo nel modo di proclamare il vangelo: una nuova intelligibilità dello stile e del discorso del credere nel nostro tempo.

Sarà testimonianza ancora una volta di una esperienza che è autorizzata da una estraneità; un dire che giunge fino al riconoscimento reciproco o appunto, come direbbe De Certeau, *un'unione nella differenza*.

La partecipazione condiziona l'intelligenza della fede; la prassi fornisce i termini dell'affermazione che spiegherà il senso; un'estensione ed un approfondimento delle relazioni umane conducono all'appuntamento della conversione. Il compromesso, audacia necessaria, diventa il linguaggio della verità.²⁴

Le comunità cristiane, grazie al concilio, assumendo il rischio della storia e quello dell'incontro con il forestiero che si accompagna come ai discepoli sulla strada di Emmaus, sono state condotte a discernere nei fatti i segni dei tempi, a ridestare in ciò che le mancava gli avvenimenti e gli eventi.

sul serio il fatto che la Chiesa “non si presenti più dinanzi al mondo, ma in esso, nel tempo attuale”. Contrariamente alle teorie della “non contaminazione” dottrinale, contrariamente ad antichi riflessi di difesa, lo stile dell'azione e del pensiero cristiano si formula ormai come un discernimento condizionato da una partecipazione. Ma allora non ci si deve chiedere in che cosa la dottrina esposta sia più che una semplice variazione su un tema oggi universale, o meglio, più che un'affermazione alla quale non corrisponda affatto il processo reale dell'esperienza? Sotto il primo aspetto, sarebbe un luogo comune della cultura moderna; sotto il secondo, nella misura in cui si allentano i legami con le credenze e la condotta effettiva dei cristiani, apparirebbe come un'ideologia. Da un lato, si avrebbe un'eco del tempo; dall'altro, un'astrazione», *ivi*, 83-84.

24 *Ivi*, 108.

L'alterità ci apre a ciò che manca: come Gesù con la samaritana “non ho marito” o il giovane ricco “una cosa sola ti manca” o Marta “di una cosa sola c'è bisogno”; e in queste mancanze accade una presenza, un desiderio dello Spirito che converte il cuore al mistero di Dio e riapre alla missione.²⁵

Mosso dalla fede, sapendosi guidato dallo Spirito del Signore che riempie l'universo, il popolo di Dio si sforza di discernere negli avvenimenti, nelle esigenze e nelle istanze del nostro tempo, alle quali partecipa con gli altri uomini, quali siano i segni autentici della presenza o del disegno di Dio. Alle domande poste dai fatti non si può dunque rispondere con proteste dogmatizzanti o con autoaccuse che rimarrebbero superficiali e rischierebbero di essere soltanto parole. Bisogna invece immergersi nella domanda per scoprirvi non solo una situazione di fatto, ma una situazione di fede legata alla condizione storica della nostra relazione.²⁶

L'esperienza cristiana è pure una questione di linguaggio, tema fondamentale per De Certeau, perché il linguaggio ci spiega la fede e dunque credere è «trovare la parola» e trovare la parola è «mistero cristiano».

Credere non è adottare un programma; è, innanzitutto, trovare la parola. I credenti considerano la loro vita sotto una nuova luce quando diviene la loro risposta a qualcuno. Percepiscono dentro di sé ciò che non avrebbero mai conosciuto senza il misterioso interlocutore che glielo rivela; o ancora (il che è lo stesso), riconoscono quanto ciò valga di fronte alla novità

25 «Il riconoscimento di ciò che gli altri vedono del cristianesimo, l'ammissione dei fatti costatati o denunciati da scienze estranee alla fede ma “autonome”, irriducibilmente differenti, sono per la Chiesa esattamente ciò che le permette di dar conto di sé, di spiegare la verità che annuncia e di rispondere a quella che è la vera domanda: “Chiesa, cosa dici di te stessa?”. Riconoscere, come la Samaritana, “Non ho marito” - non sono innocente, ho peccato contro l'alleanza di Dio con l'uomo, non ho per l'uomo la totale fedeltà che gli ho promessa - non significa soltanto costatare un fatto, ma restaurare il principio dell'Alleanza, scoprire in una critica umana un'interpellazione divina; significa anche, per la Chiesa, riscoprire, sulla base della carenza che altri le rivelano ed alla quale la riconducono, il desiderio che in essa a nulla può essere paragonato, un desiderio che le istituzioni o le formule tradiscono continuamente esprimendolo, un desiderio che è Spirito. Significa dunque “convertirsi nel cuore” alla libertà sempre sorpresa e rinnovata dal fatto e dal senso della differenza; significa, infine, manifestare la fede, relazione con l'Altro, attraverso la dialettica umana e spirituale di un'unione basata sul rispetto degli altri e sulla reciprocità della nascita a se stessi. In tal modo la confessione del fatto diventa professione di fede. E rende operante la “missione” della Chiesa, che consiste nel “manifestare il mistero di Dio” e “rivela nello stesso tempo all'uomo il senso della sua esistenza”. Diventa un riconoscimento fra soggetti, principio e frutto di un riconoscimento di Dio», *ivi*, 97-98.

26 *Ivi*, 99.

che egli “svela” come una voce ancora insospettabile in loro ed ormai tanto essenziale che, fuori di qui, vivere non avrebbe più senso per loro. Se la fede è vera, è di una verità interiormente legata all’incontro che la fa nascere e di cui rimane l’eco. Per il credente, tutta la densità ancora oscura della sua vita è contenuta nella parola che rivolge a qualcuno, ed egli scopre se stesso nella misura in cui diviene qualcuno che risponde.²⁷

Nell’età secolare si determina nella società, nelle sue istituzioni, una frattura, soprattutto quella tra l’istituzione scientifica e le credenze delle chiese, che le priva della gestione intellettuale dei loro saperi, re-interpretandoli in modo diverso da come esse si pensavano. Il fenomeno religioso, spirituale e mistico viene dunque reinterpretato e “reinventato” negli ambiti delle varie discipline storiche, sociali e psicologiche divenendo dipendente dalla critica storica, dalla patologia, dall’etnologia.

Ed è per questo che De Certeau si fa viaggiatore percorrendo i territori delle varie discipline scientifiche; grazie alle sue ricerche sulla mistica constata che la storia risente di questa frattura con il passato, ma essa è continuamente rimessa in gioco; essa ritorna per dare forma al presente e dice «non sono questo». Nello stesso tempo è costretta a confessare sono «determinata da ciò che denego» *un’identità nella differenza*,²⁸ tale è l’operazione storio-grafica:²⁹ la scrittura della storia che tiene insieme due termini antinomici quello della realtà e del discorso e li rimette in gioco, in relazione tra loro e anche quando ciò non fosse possibile agisce come se li articolasse ugualmente in una finzione.

27 M. DE CERTEAU, «Esperienza cristiana e linguaggi della fede», in *La fede in Gesù Cristo*, M. DE CERTEAU [et. al.], editrice Ave, Roma 1968, 20.

28 CERTEAU, *La scrittura della storia*, 58.

29 E continua: «A partire da tale prospettiva, l’ “etica dell’alterità” sembra ampiamente riducibile a un’attitudine o a una disposizione: una rinuncia ai preconcetti, una disponibilità a farsi sorprendere, una resistenza a chiusure premature, una consapevolezza dei limiti e dei «punti morti» del testo scritto. E ancora, nell’antinomia fra etica e dogmatismo sembra essere in gioco qualcosa di più di una certa modestia o umiltà di fronte allo scarto fra discorso e realtà. Come si è visto, De Certeau dice che “L’etica è articolata mediante operazioni valide e definisce la distanza tra ciò che è e ciò che dovrebbe essere”. La distanza tra ciò che è e ciò che dovrebbe essere non equivale allo scarto esistente tra il discorso e il reale: “ciò che dovrebbe essere” non è “la realtà passata” ma il futuro possibile. L’affermazione di De Certeau, secondo cui l’etica “designa lo spazio all’interno del quale dobbiamo agire”, suggerisce un’attività, un laboratorio per la trasformazione e non semplicemente un atteggiamento di apertura. Infine, il dogmatismo non è semplicemente la mancanza o il rifiuto di impegnarsi con il diverso: è la diffusione di un’illusione o di un inganno al servizio del potere dominante», A. BAIRD, «Etica e luogo della storia», in *Sulla traccia di Michel de Certeau. Interpretazioni e percorsi*, in «Discipline filosofiche», XVIII (2008) I, 56-57.

A partire dallo scarto tra questi due termini tra loro in antitesi realtà e discorso, storia e scrittura si inserisce *l'etica dell'alterità* che diviene lo spazio in cui agire; praticare l'alterità è dunque non appena un'apertura, una frattura, ma il luogo di una trasformazione, di tattiche, di laboratori di nuove invenzioni. Il fare autorizza un dire, un credere, un narrare, una *fabula mistica*: «Il “nuovo Israele” cristiano sembra raggiungere l'antico Israele in esilio e nella diaspora». ³⁰

Ed è proprio nella situazione di esilio, dovuta ad un *Christianisme éclaté*, che viene a trovarsi la stessa fede; pure essa si dà nel luogo di una frattura, spinta ad una partenza da un'invenzione scaturita nelle relazioni di pratiche comunitarie, poiché il suo atto è interlocutorio e relazionale essa sa che *fare*

30 «La spiritualità cristiana, di cui le innumerevoli scritture offrono, attraverso così tanti percorsi, un immenso repertorio della differenza, non ha mai cessato di criticare questa tentazione; in modo del tutto particolare essa ha insistito nel rifiutare al credente la possibilità di fermarsi sul “momento preciso” della frattura - una pratica, una partenza, un'opera, un'estasi- e nello smontare ogni identificazione della fede con un luogo. Siamo oggi più radicalmente obbligati, per la grazia che ci viene dalla storia, a prendere sul serio questa lezione. Riguarda la Chiesa stessa, che va perdendo i suoi beni terreni. Il “nuovo Israele” cristiano sembra raggiungere l'antico Israele in esilio e nella diaspora. Come gli ebrei privati del paese, senza un proprio e dunque senza storia (c'è storia là dove c'è un luogo) dopo la distruzione del Tempio, i credenti sono consegnati alla strada con dei testi come bagaglio. I duemila anni necessari a questo secondo esilio avrebbero avuto come risultato di trasfigurare la “lettera” della Legge nel “poema” della differenza. Il lavoro cristiano, in tutto questo tempo, avrebbe prodotto questa conversione della legalità del testo, cioè di ciò che gli restava come forza, nella debolezza di una fabula; l'alfabeto delle sapienze divine nella scrittura di una “follia”; la verità dei pensieri e delle pratiche date dal Libro in quella di un “sogno” che spezza i pensieri e le pratiche. L'essenziale, allora, non è ciò che resta dei beni immobiliari ecclesiali - luogo che funziona ormai come associazione finanziaria, latenza storica o prestigio culturale - e tanto meno i sostituti ideologici di questo corpo di senso - comunità di enunciazione, fatti storici, positività “antropologiche”. È invece l'operazione che traccia nei luoghi effettivi delle nostre inserzioni sociali il loro mettersi in relazione con la frattura di cui la fabula evangelica è per noi la condizione di possibilità, attraverso le sue scritture di ieri e di oggi. [...] Una meditazione effimera e parziale non potrebbe dire la situazione del cristianesimo. Essa non è altro che il racconto di un credere, così come si scrive a partire da un luogo, di solidarietà e di amicizie, di pratiche scientifiche e sociali. È anche un di più, il “sogno” che traccia una frattura cristiana nella mia topografia immaginaria di acque e di pietre, di liquidità e di solidità. Testo fragile e fluttuante, testimone solo di se stesso, e perciò perduto nel rumore innumerevole del linguaggio, e dunque perituro. Ma lo statuto di questa fabula annuncia la gioia di perdersi in ciò che essa raffigura, di tornare al lavoro anonimo da cui essa nasce, di convertirsi a quell'altro che essa non è. La scrittura credente, nella sua debolezza, appare sull'oceano del linguaggio solo per sparirvi, presa essa stessa nel lavoro di svelare in altre scritture il movimento attraverso cui, senza fine, esse “vengono” e “se ne vanno”. Secondo un'espressione dei mistici, è “una goccia d'acqua nel mare”», CERTEAU - DOMENACH, *Cristianesimo in frantumi*, 91-92.

è *decidere e decidere* è *scegliere* dove vivere e dove fare l'esperienza di vita cristiana³¹ di sinodalità anche, dimorando e abitando i luoghi di una frattura instauratrice.³²

Il *quod creditur* (ciò che viene creduto) è disgiunto dalla *fides qua creditur* (la fede che fa credere), si trasforma in «credenza», nel senso oggettivo del termine. Il contenuto della credenza si presenta all'analisi, partendo da un distanziamento nei confronti dell'atto di credere. La religione tende a diventare un oggetto sociale, e dunque un oggetto di studio, cessando di

31 «Porsi il problema del divenire del cristianesimo è domandarsi che cosa si deve fare per rimanere cristiani, perché la verità del cristianesimo è una verità da fare. Fare significa decidere; decidere significa scegliere. Innanzitutto si tratta di scegliere dove vivere, con chi mettersi in comunità per fare una autentica esperienza di fede e di vita cristiana. [...] Un cristiano che non si rassegna all'insignificanza dovrà avere come prospettiva un'agire specifico nel mondo e nella storia. E, dato che, il cristianesimo non ha più un significato sociale, universalmente riconosciuto egli sarà costretto ad inventare, nella relazione con gli altri cristiani, la specificità di questo agire cristiano, una specificità che non significa differenza ma autenticità. La decisione di vivere da cristiano e di portare al mondo un messaggio cristiano è a questo prezzo. Il cristiano assumerà le sue responsabilità storiche, se gli è possibile, nella fedeltà all'istituzione e sotto la protezione della sua dottrina; se questo non gli è possibile, secondo l'espressione e la scelta di De Certeau, lo farà allo scoperto, senza la protezione di una ideologia garantita da un'istituzione, sotto forma di un viaggiatore. [...] Questo lavoro d'invenzione del cristianesimo, un cristiano non lo fa mai da solo ma insieme agli altri cristiani, non è mai totalmente nuovo, come se il cristianesimo non fosse mai esistito, ma si colloca nella sua tradizione», J. MOINGT, «Un théologie de l'exil», in *Michel de Certeau ou la différence chrétienne*, du Cerf, Paris 1991, 136 e137-138.

32 «Senza dubbio essa designa un meccanismo ricorrente dalle origini del cammino della storia, che si tratti di un essere vivente, di una popolazione, di una religione, di un mondo. Per un tempo, un "sistema" progressivamente si costruisce con gli elementi delle credenze e della cultura di un'epoca, funziona bene e le parole per dirlo sono pertinenti. Due fattori tuttavia l'usurano a poco a poco. Uno positivo: l'arrivo di elementi nuovi, frutto della creatività del sistema stesso, ne richiedono la riformulazione. L'altro negativo: gli errori e le colpe nella gestione del sistema, così come l'incapacità di riformarsi a partire dalla novità generata, ne segnano la condanna. Giunge allora un "momento", che può essere breve - una rivoluzione - o lento - una lunga usura -, in cui il sistema giunge alla morte. Ma, proprio lo stesso processo della morte crea delle aperture; qualcosa nasce che contemporaneamente raccoglie e trasforma il dato precedente e insieme disegna una nuova figura di un movimento che, in questo senso, "si piega e non si spezza". Certeau ha ragione, credo, a dire che questa frattura instauratrice è di volta in volta riconosciuta e messa in opera da piccoli gruppi che si parlano, si confrontano, raccontano, immaginano, si collegano, agiscono e sperano. Almeno abbiamo in questo una chiave possibile per la comprensione di ciò che accade. È proprio questa chiave, utilizzata in modi diversi, che oggi come nel passato tenta di chiudere le porte che non conducono altro che contro un muro o sul vuoto e di aprire quelle che permettono di continuare con speranza», G. LAFONT, «Postfazione» a CERTEAU - DOMENACH, *Cristianesimo in frantumi*, 110-111.

essere per il soggetto quello che gli permette di pensare o di condursi.³³

La fede è considerata non tanto nell'oggetto che crede ma nel modo dell'affermarla: la fede con cui si crede: «È dunque importante interrogarsi sulle metamorfosi del credere della nostra società e sulle pratiche di cui esse sono all'origine».³⁴ Il credere è legato dunque ad una prassi e la sua narrazione inventa una poetica, innesta cioè un dire su di un fare, si situa tra un enunciato e la sua messa in atto è dunque interlocutorio o relazionale e pertanto è un atto sociale.

È dunque il credere un atto di sapere pratico, ricorda S. Morra, sperimentabile, ma questo processo non è più evidente nell'età secolare, occorre porlo a tema, smontarlo e rimontarlo per rendere il cristianesimo non solo pensabile ma plausibile, per renderlo di nuovo praticabile; questa è stata una questione decisiva per De Certeau, il suo cammino.

Nella fede dei mistici³⁵ egli vide non un'esperienza ecclesiale riservata a pochi, ma la stessa relazione, il movimento che fonda l'esperienza del credere, «una esperienza che, biograficamente e storicamente percorsa da alcuni, diventa “luogo ecclesiale”, cioè paradigma e modello di vie e vite cristiane possibili».³⁶

La fede cristiana legata all'*evento cristico* che viene a noi come un *ladro di notte*,³⁷ o come un *forestiero*, un *ebreo marginale*,³⁸ ha la sua forza proprio nella marginalità in cui è stata confinata dalla modernità che la considera una fede tra le altre credenze, da cui la modernità si è distaccata.

33 CERTEAU, *La scrittura della storia*, 160.

34 CERTEAU, *L'invenzione del quotidiano*, 252.

35 «È mistico colui o colei che non può fermare il cammino e, con la certezza di ciò che gli/le manca, di ogni luogo e oggetto sa che non è questo, che qui non si può risiedere né contentarsi di quello. Il desiderio crea un eccesso. Eccede, passa e perde i luoghi. Fa andare più lontano, altrove. Non abita da nessuna parte», CERTEAU, *Fabula mistica*, 404-405.

36 «La mistica apre una falla nell'interno stesso della modernità che la fa nascere a se stessa e contemporaneamente la respinge nella sua notte e abita il suo presente al modo di un fantasma. Essa è una ferita e una domanda impercettibile nel cuore stesso di ogni dispositivo ben installato. Il contributo essenziale di De Certeau è lì, in questa storicizzazione della mistica», S. MORRA, «“La debolezza del credere.” Abitare le rovine, convertiti ai barbari. La fede, la parola e l'istituzione leggendo Michel de Certeau», in *Vita Monastica*, 242, (aprile-giugno 2009), [testo digitale].

37 “Ecco, io vengo come un ladro” (Ap 16,15; cf. 3,3), in CERTEAU, *Mai senza l'altro*, 113-119.

38 È il titolo dell'opera monumentale in cinque volumi di J. MEIER, *Un ebreo marginale. Ripensare il Gesù storico*, Queriniana, Brescia 2001-2009.

Essa diviene così, immagine della *santità ospitale del Nazareno*³⁹ e prende la forma, nell'esistenza eucaristica dei discepoli di cui è condizione, di un'*umanità ospitale*; presenza rivelativa di Gesù come forma dell'umano, dell'uomo nuovo e istanza critica nel praticare l'ospitalità nella pluralità e frammentazione del quotidiano verso tutti coloro a cui le istituzioni della modernità, anche ecclesiali, hanno reso muti.⁴⁰

Una «fede muta», ricorda ancora De Certeau, si sta estendendo e non può essere lasciata fuori dalle questioni religiose o pastorali ed è quella «esperienza dove abbiamo potuto vedere di volta in volta una tensione, una caduta, un risentimento o un diritto».⁴¹

39 «Pur avendo lui stesso udito la voce del Padre, al punto da essere totalmente modellato da essa (cf. Lc 9,28-36) - e come non essere integralmente segnato da una simile parola, anche o proprio se essa non rivela che ciò che è? -, Gesù sa e al tempo stesso apprende che nessuno può intenderla al posto di un altro. La sua ospitalità è tale da suscitare, risvegliare e rivelare in coloro che egli incontra l'“elementare” che ho già analizzato, al punto precedente, in termini etici. Questo elementare contiene per ognuno un ultimo “possibile” di ordine teologico - il mutamento del proprio rapporto con la morte - che, proprio grazie a ciò che viene inteso in se stessi, si rivela, in tale situazione, a propria misura. L'ascolto della beatitudine sulla bocca di Gesù o dei suoi compagni rappresenta allora un'autentica vittoria sulla menzogna ed è ciò che suggerisce il termine di “con-vinzione”; ma questa non è veramente “con-vinzione” se non proviene al tempo stesso dal più profondo di colui che ascolta il “beati!”: deve veramente sentirlo dire a se stesso, dal più profondo di sé, per esserne convinto. Tutto quindi avviene come se la credibilità della parola “beato” detta da Gesù e la credibilità della sua santità ospitale derivassero dal fatto che egli non si attribuisce mai la capacità di convincere dall'esterno i suoi interlocutori, crea invece le condizioni in cui la vittoria sulla menzogna diventa possibile e manifesta ciò che già abita la loro coscienza e il loro cuore: una fede di cui riconosce così che ha origine in colui che egli chiama Padre», in CH. THEOBALD, *Il cristianesimo come stile. Un modo di fare teologia nella postmodernità*. 1, Dehoniane, Bologna 2009. 76-77.

40 «La santità ospitale di Gesù lo rivela come colui che ha consegnato interamente “ciò che gli assomiglia” alla creazione e a ogni creatura nella loro più stretta autonomia», *ivi*, 84.

41 «Per ragioni che è impossibile precisare qui, certi credenti oggi si chiedono se possono parlare onestamente della loro fede, se dispongono di un reale strumento di analisi e di comunicazione, insomma se hanno qualcosa da dire. Al limite, si chiedono cosa sia per loro credere, e se ‘credono’ secondo la definizione che fino a ieri è stata loro data del termine. Vedono incrinarsi la fiducia che riponevano nell'insegnamento ricevuto fino ad allora. Il linguaggio che essi stessi, o i loro padri, hanno parlato si stacca da loro. Vi ritrovano poco o male le urgenze della propria coscienza. Non che dubitino di tali urgenze, che per loro sono evidenti. Ma se non le riconoscono - se non riconoscono più se stessi - in questa lingua un tempo familiare, a maggior ragione non sanno in nome di cosa potrebbero opporgliene un'altra, più ‘cristiana’. La loro fede è ancora la fede? Non possono più affermarlo, ma non osano ancora negarlo. [...] Il nostro commercio (inteso nel senso originale di scambio, di reciprocità e di colloquio) intende essere un commercio nella verità. Siamo incaricati di annunciare, effettuare e accrescere l'*admirabile commercium*

Ma proprio questa marginalità della credenza cristiana - che Certeau assimila volentieri a quella del folle, dell'infante, o a quella dei mistici del secolo XVII da lui studiati con tanta passione - sembra costituirne la forza. Nella misura in cui il cristiano è capace di "smettere di supporre universale (vera per tutti) questa opzione singolare che è la fede cristiana", è capace di condividere con altri l'idea che "nessun gruppo particolare è abilitato a fornire risposte alle questioni radicali dell'uomo", la sua marginalità si fa istanza critica, si trasforma in esperienza di ospitalità nei confronti dell'altro - da intendersi, qui, come ciò a cui le istituzioni della modernità, chiese cristiane comprese, hanno tolto la parola.⁴²

Il credere del cristiano ha la stessa dinamica del credere e dell'affidarsi umani, che inizia già istintivamente nel bambino, con l'uscire da sé e praticare sempre di nuovo l'alterità attraverso la sua capacità di fare credito.⁴³ Non per assimilare l'altro, ma per fare alleanza con lui.

La fede, proprio nell'esperienza umana suppone una fiducia che non ha garanzia perché non si possiede l'altro, si può solo comunicare con lui, seguirlo «in un cammino oscuro!», direbbe De Certeau, «non tracciato» sostenuto dal desiderio di «non restare mai senza l'Altro», ma al tempo stesso «mai separato da Lui».

Chi conosce l'alterità di Dio in Gesù Cristo sa riconoscere anche gli altri in questa frattura ed accoglierli nella forma di una unione nella differenza: tale è l'esperienza dell'amicizia e dell'amore umano, questa è proprio l'esperienza nostra e d'altri della conversione e della *sequela Iesu*.

che manifesta tra fratelli il mistero dell'uomo-Dio. Di conseguenza la domanda di tutti ha per il credente una serietà particolare; è una domanda per noi: il fallimento di questo commercio non è il fallimento della verità? Quando il pubblico ci viene meno, quando il linguaggio dell'intesa è contraddetto dalla realtà del malinteso, quando l'annuncio della comunicazione diventa un segno incomprensibile, come non vedervi i sintomi inquietanti di un male che affliggerebbe la verità o i suoi testimoni? Nessuna affermazione potrebbe cancellare simili realtà», CERTEAU, *Lo straniero*, 136 e 140.

42 G. LEGHISSA, «Introduzione» a CERTEAU, *La pratica del credere*, edizioni Medusa, Milano 2007, 22.

43 «La sfida teologica consiste nel riconoscere l'urgenza di scommettere su una "fede" che certamente esiste sotto molteplici forme culturali, ma che riguarda una struttura elementare d'ordine antropologico. La si può svelare interrogando le nostre lingue e istituzioni indoeuropee circa l'associazione dei due termini "credenza" e "credito" [...] Una "soglia" deve effettivamente essere varcata in ogni esistenza umana in via di umanizzazione, ma anche da parte di gruppi interi e società in conflitto, quando la paura o la violenza, legate alla vulnerabilità, devono cedere il posto alla fiducia. [...] Ma un tale "credito" fatto all'avvenire diviene possibile solo grazie alla presenza di altri, di "traghettatori" o mediatori, che già lo incarnano nella loro personale esistenza», THEOBALD, *Il cristianesimo come stile*, I, 146.

L'accoglienza dell'altro, nel pensiero di Levinas, corrisponde all'accettazione della Torah nel deserto in cui il fare precede il dire; un *fare* prima di *comprendere*, un *obbedire* prima di *ascoltare*: «noi faremo e ascolteremo» (Es 24, 7).⁴⁴

Come a dire che la comprensione, l'intelligibilità di una situazione in vista di una decisione avvengono dopo aver praticato la corresponsabilità; nel lasciarsi sorprendere dall'evento che ha chiamato a sé convocando;⁴⁵ così la pratica *sinodale* nel quotidiano, «esperienza collettiva di un gruppo sorpreso da ciò che avviene al suo interno»⁴⁶ diviene opportunità per passare oltre, perché qualcosa d'altro si era manifestato.

L'essenziale risiede nella pratica comunitaria, nell'operazione organizzatrice di effetti di senso, nel gesto creatore di arabeschi, e non nelle opere o nei segni lasciati dall'azione. Ciò che è importante non sono le tradizioni o i ricordi che si depositano nel movimento, ma la possibilità per il gruppo di produrre se stesso, di nascere, di cambiare, di vivere, producendo dei segni. Non si tratta della reliquia di ciò che è passato, ma dell'atto di passare oltre, non un passato acquisito ma un passaggio interminabile.⁴⁷

44 Cf. E. LEVINAS, *Quattro letture talmudiche*, Il Melangolo, Genova 1982.

45 «Vi sono nella storia personale, e nella storia dell'umanità, delle rotture, momenti privilegiati e che appaiono come tali. Avviene qualcosa che sorprende e che pone un inizio. Forse c'è qui uno degli aspetti più caratteristici dell'evangelo: i discepoli, gli apostoli, i testimoni non cessano di comprendere solamente più tardi, ciò che è successo loro. Il senso e l'intelligenza vengono dopo l'evento, così come la percezione del colpo segue la vista del gesto di colpire. C'è un ritardo dell'intendere. Dio passa e non lo si riconosce se non "di spalle", ci dice la Bibbia, cioè quando è passato, a cose fatte (questo dopo può essere il fatto della durata o il fatto della vista, del ritardo della percezione o della distanza, di un allontanamento necessario alla coscienza). Questo vale indubbiamente per il rapporto fra la venuta di Gesù, un momento, e l'insieme della storia. Ma ogni esperienza personale segue il medesimo ritmo e presenta tempi e rilievi particolari nel dispiegarsi della nostra vita», CERTEAU, *Mai senza l'altro*, 24.

46 «Che cosa sono questi momenti? Una rottura, un'esplosione, un infrangersi dei limiti. Avviene un po' nell'esperienza quel che succederebbe se sbucando da un incrocio, vedessimo tutt'a un tratto il mare anziché un palazzo ben noto. Succede, all'improvviso, "qualcosa d'altro". È qualcosa che non si può esprimere. Lo si sperimenta, e basta. Al posto di ciò che ci attendevamo, là, nel mezzo della cornice abituale, ecco il mare! Ogni esperienza, quella narrataci dall'evangelo o quella che ci raccontano tanti mistici, comporta questi momenti. "Estasi" personale, se si vuole, o esperienza collettiva di un gruppo sorpreso da ciò che avviene al suo interno, illuminazione intellettuale in certi casi, brusca intuizione che spiazza (senza che ancora si sappia bene come) l'organizzazione di una vita e il tipo di relazioni che si ha con gli altri. Avviene uno squarcio. Un'irruzione apre una breccia. Il paesaggio, di colpo, muta, lasciandoci nello stupore. Ecco, questo è un luogo. Nell'esperienza individuale come nella storia ci sono momenti che fanno dire: "Dio è là"», *ivi*, 25.

47 CERTEAU - DOMENACH, *Cristianesimo in frantumi*, 47.

È l'esperienza del sogno di Giacobbe, il suo essere sorpreso da quel momento di visione, sulla soglia della porta del cielo esclamerà: «Certo, il Signore è in questo luogo e io non lo sapevo», (Gn 28,16): qui è detta un'assenza si riferisce a un passato; in quel luogo innalza una stele di pietra, una finzione di presenza, una presenza assente.

Ed è subito una partenza perché qualcosa di impercettibile si è aperto, si è modificato, una frattura instauratrice è avvenuta; lo dice il cambiamento del nome del luogo da Luz il cui senso è luogo chiuso impenetrabile, a Bethel che dice un'eccedenza di presenza quella appunto di trovarsi sulla soglia della casa di Dio: «Dio è al di là».

Ne *Le leggende degli ebrei* di Louis Ginzberg si racconta di Giacobbe e della pietra che gli fece da cuscino «nata da dodici pietre», quasi a ricordarci già in modo simbolico nella storia dei patriarchi uno stile e una pratica sinodale.

Ci è dato di riconoscere anche qui un appello che viene da lontano, l'esperienza dell'unione nella differenza, del Dio che viene sempre come uno *sconosciuto* ma anche che è *misconosciuto* dai suoi, ci ricorda De Certeau.⁴⁸

Giacobbe prese allora dodici pietre dall'altare sul quale suo padre Isacco era stato legato per il sacrificio, e disse: «Benché fosse nel disegno di Dio far sorgere dodici tribù, né Abramo né Isacco le hanno generate.

48 «Come dice Giovanni, non è “accolto” in casa propria, dai suoi (cf. Gv 1,11). Ed è su questo, alla fine, che saremo giudicati, questo è l'esame definitivo della vera vita cristiana: abbiamo accolto l'estraneo, frequentato il prigioniero, dato ospitalità all'altro (cf. Mt 25,35-36)? Bisogna essere realisti. La chiesa è una società. Ora, ogni società si definisce per ciò che essa esclude. Si costituisce differenziandosi. Formare un gruppo significa creare degli estranei. C'è qui una struttura bipolare, essenziale a ogni società: essa pone un “di fuori” perché esista un “fra noi”, delle frontiere perché si delini un paese interno, degli “altri” perché prenda corpo un “noi”. Questa legge è anche un principio di eliminazione e di intolleranza. Essa porta a dominare, in nome di una verità definita dal gruppo. Per difendersi dall'estraneo, lo si assorbe oppure lo si isola. [...] Proprio perché è anche una società, benché di un genere particolare, la chiesa è sempre tentata di contraddire ciò che afferma, di difendersi, di obbedire a questa legge che esclude o sopprime gli estranei, di identificare la verità con ciò che essa dice della stessa, di contare i “buoni” in base ai propri membri visibili, di ricondurre Dio a non essere nient'altro che la giustificazione e l'“idolo” di un gruppo esistente. La storia dimostra che questa tentazione è reale. Ciò pone un grave problema: è possibile una società che testimoni Dio e non si limiti a fare di Dio il proprio possesso? L'esperienza cristiana rifiuta profondamente questa riduzione alla legge del gruppo, e ciò si traduce in un movimento di superamento incessante. Si potrebbe dire che la chiesa è una setta che non accetta mai di esserlo. Essa è attirata costantemente fuori di sé da quegli “estranei” che le tolgono i suoi beni, che sempre sorprendono le elaborazioni e le istituzioni faticosamente acquisite, e in cui la fede viva riconosce a poco a poco il Ladro, il Veniente», CERTEAU, *Mai senza l'altro*, 12-13.

Se ora queste dodici pietre si uniranno e diventeranno una sola, questo sarà il segno che sono io il predestinato a divenire il padre delle dodici tribù. Ed ecco il secondo prodigio: le pietre si unirono in una sola, e con questa Giacobbe si fece un capezzale, che a contatto col suo capo divenne morbido e soffice come un cuscino di piuma. [...] Giacobbe si svegliò di soprassalto, negli occhi la terrificata visione del Tempio distrutto, e gridò: “Quanto è degno di venerazione questo luogo! Questo non è altro che la casa di Dio e la porta del cielo attraverso la quale la preghiera sale a Lui”. Poi prese *la pietra nata da dodici* che gli aveva fatto da capezzale e versò dell’olio sulla sua sommità stillato giù dal cielo apposta per lui. Dio allora sprofondò quella pietra consacrata nell’abisso, perché diventasse il centro della terra. Essa è la pietra di fondamento che corrisponde al centro del Santuario, sulla quale è inciso il Nome Impronunciabile.⁴⁹

L’esperienza cristiana stessa «esiste solo se si iscrive in pratiche e in un linguaggio»,⁵⁰ il vivere ed il credere comportano, direbbe ancora De Certeau, l’esperienza del *non senza l’altro* si coniuga in essa in molteplici modi anche in quello di organizzare una comunità. Il vivere cristiano comporta un gesto ed un luogo: il gesto è quello del partire che dice l’orientamento escatologico dell’esperienza «superamento di ogni oggettività»; il luogo sono le pratiche comunitarie del comunicare e condividere la verità attraverso un fare ed agire insieme. Si potrebbe allora declinare l’esistenza cristiana con gli stessi elementi attraverso cui De Certeau descrive l’esperienza religiosa: un gesto e un luogo.⁵¹

Da una parte, è un gesto; dall’altra è un luogo. Il gesto è quello di partire, e non è mai terminato. Il luogo è una pratica comunitaria, una condivisione attiva, l’instaurazione di un “fare insieme”, e anche questo è continuamente da riprendere. Partire significa rompere con una sede, un luogo stabile, per mettersi ad avanzare, fare un passo in più per andare avanti, non fidarsi

49 L. GINZBERG, *Le leggende degli Ebrei. 2. Da Abramo a Giacobbe*, Adelphi, Milano 1995, 157-159.

50 CERTEAU - DOMENACH, *Cristianesimo in frantumi*, 73.

51 «Il luogo e l’itinerario sono strettamente connessi. L’esperienza cristiana non può essere ridotta né all’uno né all’altro. Senza un momento privilegiato non vi sarebbe un cammino. Il luogo, come una partenza, rende possibile l’itinerario della ricerca. Ma non si può restare attaccati a quel luogo, fissarvi e ricondurre l’esperienza a uno di quei momenti. Con il suo primo termine, il luogo, questa tensione raggiunge l’aspetto propriamente mistico della tradizione spirituale: Dio è là, Emmanuele, dato e ricevuto nella luce di un giorno. Con il suo secondo termine, l’itinerario, essa ristabilisce il significato escatologico dell’esperienza cristiana, il superamento di ogni oggettività: Dio non è là, “egli viene”, atteso fino all’ultimo giorno, sorprendendo sempre i desideri che lo annunciano», CERTEAU, *Mai senza l’altro*, 27-28.

del supporto di parole garantite per confrontarle o condurle ad una pratica, non confondere la fede con la solidità delle istituzioni installate, preferire all'opulenza delle apologetiche o degli insediamenti la povertà del viaggio. Oggi la promessa dei "voti" [l'impegno battesimale per noi] è un gesto di partenza; consiste nel passare una soglia, e nel conservare questo stesso gesto come un modo di vita, come ciò che dovrà essere sempre rifatto, domani, dopodomani, in altri giorni e in altri modi. Ma questo non è possibile se non insieme, in una pratica comunitaria.⁵²

La vita trinitaria è modello paradigmatico della vita comunitaria, è generatrice di pratiche comunitarie che a loro volta ne permettono altre in vista della comunione.

Il prefazio liturgico nella solennità della santa Trinità rende grazie al Signore, Padre santo, Dio onnipotente ed eterno e lo celebra unitamente con il suo unico Figlio e con lo Spirito Santo come un solo Dio, un solo Signore, non nell'unità di una sola persona, ma nella Trinità di una sola sostanza.

La vita trinitaria è al suo interno, se così si può dire, segnata da una necessità, quella della relazione, una comunione nella differenza, un'unità nella distinzione. La Trinità ci ha ricordato il grande padre Atanasio é

quella che è distinta nel Padre e nel Figlio e nello Spirito Santo, e non ha nulla di estraneo o di aggiunto dal di fuori, né risulta costituita del Creatore e di realtà create, ma è tutta potenza creatrice e forza operativa. Una è la sua natura, identica a se stessa. Uno è il principio attivo e una l'operazione. Infatti il Padre compie ogni cosa per mezzo del Verbo nello Spirito Santo e, in questo modo, è mantenuta intatta l'unità della santa Trinità. Perciò nella Chiesa viene annunciato un solo Dio che è al di sopra di ogni cosa, agisce per tutto ed è in tutte le cose (cfr. Ef 4, 6). È al di sopra di ogni cosa

52 E continua: «La partenza trascina altrove, verso lo spazio illimitato, infinito, che apre l'esperienza della fede; ma non ha realtà se non nel viso a viso, nello scambio e nella condivisione. Altrimenti si tratta di viaggi non veri. Così la pratica della comunicazione è il luogo reale della vita religiosa. Ogni partenza cambia, allarga, rinnova questo luogo, che tuttavia resta il riferimento e la posta in gioco di una verità che non appartiene a nessuno in particolare. La comunità è alla fine la regola di tutti i gesti che sembrano in qualche modo minacciarla: la relazione è la legge, nella vita di gruppo come nell'esperienza della fede. Qui non c'è più posto per l'individualismo che accorda a un uomo solo il privilegio di definire la verità diventandone proprietario, l'eremita o il tiranno del gruppo. La verità religiosa non si capitalizza. Si può solo condividere. Essa condivide. Così la pratica comunitaria consiste nel fare insieme questa verità e nel mettere in comune l'atto del credere. Colui che pensa di poter essere separato dai suoi fratelli senza essere separato da Dio, o che crede di poter tenere in prigione i suoi fratelli senza fare di Dio il proprio idolo, si sbaglia e non è più religioso», CERTEAU, *Debolezza del credere*, 4-5.

ovviamente come Padre, come principio e origine. Agisce per tutto, certo per mezzo del Verbo. Infine opera in tutte le cose nello Spirito Santo.⁵³

Qui sta l'origine e la sorgente che autorizza e permette ogni altra forma di vita comunitaria. Nel Roveto inestinguibile di verità e d'amore, come canta la liturgia, che ravviva nei credenti la gioia dell'agape fraterna sta il principio e la sorgente della comunione, quella che non è mai senza l'altro ed ogni credente chiede: *rivelaci il tuo volto* e che *non sia mai separato da te*; così scrive De Certeau:

effettivamente, fin dalle sue origini, fin da quando esiste, il cristianesimo suppone, con tutto il suo funzionamento, un'articolazione fondamentale tra l'unica Autorità e la diversità dei suoi testimoni, tra il singolare di Dio e il plurale della storia.⁵⁴

La forma di una umanità ospitale è plurale, non si dà mai senza gli altri, perché è plasmata a immagine e somiglianza di quella santità ospitale del Dio trinitario rivelatasi nella umanità ospitale di Gesù che permette anche fuori di sé il dono e il compito di pratiche comunitarie.

La pratica dell'autorità è il permettere;⁵⁵ l'autorità è il dono *originario* ma al tempo stesso *indisponibile* dell'altro,⁵⁶ istituisce la relazione con la sua *esteriorità infinita*, direbbe ancora E. Levinas.

È il dono o meglio «l'avvenimento» che determina «una verifica»,

53 ATANASIO, *Lettera I a Serapione*, 28-30; PG 26, 594-595. 599.

54 CERTEAU, *Debolezza del credere*, 104.

55 *Ivi*, 111.

56 «L'autorità è il grado zero di una serie (non scientifica, ma esistenziale), qualcosa di originario, ma anche di impossibile da «trattenere». Ciò che fa essere l'azione è esattamente ciò che le manca. Ciò che io faccio di più vero, non lo posso senza di te, ma contemporaneamente, non posso ricondurti a ciò che io faccio o a ciò che so. L'autorità non può essere ridotta all'atto nuovo che permette, che la manifesta e che, prima che fosse posto, era imprevedibile. Essa è indicata da ognuno degli atti che a turno vi rinviano, benché differentemente, e che la riconoscono o la confessano. In ultima analisi, il riconoscimento dell'amore o la confessione della fede si dicono allo stesso modo: "Tu mi manchi". Due parole, una doppia negazione, indicano la forza di questa esperienza: "Non senza" [*pas sans*, ndt]. È impossibile senza di te. Questa doppia negazione designa egualmente la relazione di fede e la relazione di carità. Per enunciare con pudore e precisione il movimento della sua fede, con timore o con sicurezza a seconda del caso, il cristiano parla al Signore come l'innamorato o l'amico: No, non senza te. "Che io non sia separato da te". Ma egli si rivolge allo stesso modo agli altri: Non senza di voi. Non sarei altro che il difensore di una società e del mio proprio successo, senza di voi», *ivi*, 102.

«l'apertura di uno spazio»,⁵⁷ che permette il vivere comunitario, che mette in movimento una storia e una storia di pratiche di salvezza attraverso un continuo alternarsi dell'essere autorizzati a prendere posto e dell'autorizzare a fare posto all'altro.

Anche Gesù sta dentro questa dinamica relazionale, fa quello che il Padre gli ha concesso di fare ed opera le stesse pratiche del Padre; con la sua morte fa posto al Padre e alla venuta dello Spirito il quale, nella Pentecoste, fa posto nella Chiesa a tutti i popoli. Essa infatti è nata per essere segno di Colui che gli è stato sottratto, sacramento «di ciò che le manca»⁵⁸ e che con la sua morte le ha lasciato il posto per essere il germe e l'inizio del regno di Dio che si realizza in una pluralità di autorità, di scritture e di pratiche di comunità che continuamente rimandano alla fede che le ha fondate.⁵⁹

57 *Ivi*, 190 e 193.

58 «Si tratta, per ogni cristiano, per ogni comunità e per il cristianesimo intero, di essere il segno di ciò che gli manca, a riguardo della fede o di Dio. Questa “mancanza” non è una mancanza da riempire, ma un limite attraverso cui ogni testimone confessa pubblicamente la sua relazione con l’“autore” della fede, la sua legge interna (che lega una morte alla necessità di far posto ad altri) e la natura [del] suo legame con gli spazi imprevedibili e sconosciuti che Dio apre altrove e altrimenti. Il limite articola il linguaggio cristiano, sociale, liturgico, teorico, ecc. Esso pone il senso. Ma si riferisce all’atto che ha permesso i vangeli e che essi raccontano: la morte di Gesù. Morire, per Gesù, significa “far posto” al Padre nello stesso tempo in cui “fa posto” alla comunità poliglotta della Pentecoste e al plurale delle Scritture. Con questo gesto di far posto alla molteplicità delle istituzioni ecclesiali e dell’invisibilità dello Spirito - e cioè alla lettera e al senso della comunicazione -, è inaugurato lo spazio in cui, ogni volta, permettere significa morire. Nell’itinerario personale, nella trasmissione pedagogica, nell’organizzazione sociale, la verità spirituale ha ormai come traccia la relazione effettiva tra la cancellazione di una singolarità e ciò che essa rende possibile: una manifestazione disseminata nella pluralità della “vita comune” (Ruusbroec)», *ivi*, 197-198.

59 «Effettivamente, fin dalle sue origini, fin da quando esiste, il cristianesimo suppone, con tutto il suo funzionamento, un’articolazione fondamentale tra l’unica Autorità e la diversità dei suoi testimoni, tra il singolare di Dio e il plurale della storia. Così l’esperienza comunitaria fa di ciascuno dei suoi membri qualcuno a cui gli altri mancano e che manca agli altri - poiché nessuno si può identificare o può essere identificato a colui che “autorizza” di sua propria iniziativa. Ma ogni generazione, a sua volta, intrattiene lo stesso rapporto con quelle che l’hanno preceduta e con quelle, imprevedibili, che la seguiranno. Nessuna di esse, neppure la prima, può essere considerata come la vera espressione di colui che la permette e che, a questo titolo, essa manifesta. Essa è rinviata ad altro nel nome stesso di colui che essa confessa, dato che si tratta di Dio. La Chiesa sarà dunque “missionaria” perché la sua realtà effettiva si situa a fianco ad altri gruppi, come vicina o lontana da ciò che le manca. Per la Chiesa, essere “missionaria” è essere destinata ad altre generazioni, a culture diverse, a nuove ambizioni umane: “Tu mi manchi”, non come il proprietario parla del campo del vicino, ma come l’innamorato. Quando essa è qualificata come “Cattolica”, essa è definita

Nell'organizzazione della comunità, non c'è nulla di cristiano senza gli altri, e nessuna comunità potrebbe pretendersi cristiana senza esservi autorizzata da un rapporto necessario all'altro del passato e ad altri gruppi (coesistenti o futuri). Allo stesso modo, nei Vangeli, Gesù non è senza il Padre (che parla in lui) né senza i discepoli (che compiranno altre opere e più grandi delle sue). Così si sviluppa, attraverso la pratica comunitaria o nella teologia trinitaria, la morte di Gesù, «verifica» della sua relazione al Padre che la autorizza e alla Chiesa che egli permette. L'avvenimento si distende (si verifica) nel modo della sparizione nella differenza che rende possibile. Il rapporto all'"origine" è un processo di assenza. In ognuna delle sue figure, questa relazione dell'"inizio" alla sua "verifica" non ha altra forma che quella plurale. Essa è di tipo scritturale piuttosto che visionario, se si intende con questo che la molteplicità prevale sulla singolarità, o l'unione sull'unità. In effetti, c'è la sparizione di un «idolo» che potrebbe bloccare lo sguardo; lo svanire di ogni oggetto speculare e «primitivo» suscettibile di essere circoscritto da un sapere; perdita di un «essenziale» dato immediatamente nell'Immagine o nella Voce. Al contrario, una *kenosi* della presenza dà luogo a una scrittura plurale e comunitaria. Già una serie di luoghi, di opere o di formazioni storiche, che essa ha reso possibile, ne sono la traccia. La verifica non ha come segno una firma particolare, oggi non più di ieri. Essa è costituita da spazi aperti all'eloquio e alla prassi. Si potrebbe parlare di una sintassi di questi spazi, poiché essi sono tra loro articolati. L'articolazione non è certamente identificabile con un elemento comune, culturale, ideologico o pratico, in cui essi si aprono, o che lo riempiranno. Nulla di paragonabile a uno sviluppo omogeneo e lineare. Essa riguarda la relazione - che organizza il tutto - tra una singolarità che sparisce permettendoli e la molteplicità che manifesta il suo senso esattamente nel differenziarsi.⁶⁰

dall'alleanza tra l'unicità di Dio e la pluralità delle esperienze umane: senza fine chiamata a convertirsi a Dio (che essa non è e senza il quale non è nulla), essa risponde rivolgendosi verso altre regioni culturali, verso altre storie, verso altri uomini che ancora mancano alla manifestazione di Dio. L'organizzazione delle autorità cristiane ha come scopo e come senso il rendere percorribile e reperibile questo rinvio di segni gli uni agli altri nel nome stesso del loro rapporto alla unica e vera autorità», *ivi*, 104.

60 E continua: «Che il cristianesimo sia ancora suscettibile di aprire un nuovo spazio, che renda possibile una mutazione nella pratica del discorso e nel rapporto del locutore al linguaggio, che insomma esso "permetta" dei credenti, ecco in ultima analisi la reale "verifica", quale che ne siano il modo e i luoghi. Ogni figura dell'autorità, nella società cristiana, è segnata dalla fede di [ciò] che la fonda. Che si tratti della Scrittura, delle tradizioni, del concilio, del papa o di qualsiasi altra cosa, ciò che la permette gli manca. Ogni autorità manifesta ciò che essa non è. Da qui l'impossibilità per ciascuno di essere il tutto, il "Centro" o l'unico. Solo una irriducibile pluralità di autorità può indicare il rapporto che ciascuna di esse intrattiene con ciò che essa stessa postula come "cristiano". In quanto autorità, né il papa, né la Scrittura, né l'una

In questa prospettiva e nel cono di luce dell'ecclesiologia conciliare, *ecclesia de Trinitate* dicono i Padri, in cui il rapporto all'origine autorizza tutto il processo della missione ecclesiale; in una relazione che articola il singolare dell'inizio e la pluralità delle tradizioni che non possono fare a meno l'una dell'altro e che costituiscono la parte mancante, per significare e tendere verso una pienezza. In tale prospettiva sarà necessario riprendere alcuni punti nodali che strutturano la forma e lo stile dell'istituzione chiesa.

Già alcuni temi della *Lumen gentium* avevano riequilibrato il rapporto istituzionale e misterico della chiesa: *realità visibile e spirituale*, non più compresa nella prospettiva di una *societas* ma in quella storico, salvifica e sociale del popolo di Dio peregrinate con l'umanità verso il Regno. Una chiesa relativa al mistero che l'ha permessa e generata, sacramento dunque in cui il primato e la centralità spettano al Cristo, luce delle genti e alla Parola di Dio.

Essa è detta dalla simbolica del *mysterium lunae*, e dunque colta nella differenziazione del processo delle sue fasi, segnata e resa possibile da un'assenza, dalla mancanza della luce dell'altro sole, quello di giustizia e, al tempo stesso, nelle sue fasi mai senza la luce dell'altro che le resta nascosta alle spalle e dunque ugualmente essa resta il sacramento di ciò che le manca.

Un primo elemento è rappresentato da una prassi sinodale non solo tra l'esercizio del primato e la collegialità episcopale, ma anche all'interno della chiesa locale tra il vescovo e il suo presbiterio e la porzione di popolo a lui affidata. S. Dianich⁶¹ ha sottolineato la necessità di scelte significative circa la questione del laicato nella vita della chiesa ricordando l'importanza di un *empowerment* dei laici e si potrebbe specificare della ministerialità della donna. Il termine ha il senso proprio di autorizzare, conferire ad altri la possibilità di agire con autorevolezza, riconoscendone le competenze e la capacità di auto-determinarsi per i carismi di cui sono detentori.

Un uscire dalla tutela per partecipare ad una reale corresponsabilità ecclesiale è il secondo elemento: anche questo rientra nell'indicazione dell'*Evangelii gaudium* di una chiesa in uscita.

o l'altra tradizione, sono sufficienti; le altre le mancano. La sua relazione necessaria agli altri fa e dice la natura della sua relazione all'Altro che la autorizza. Il plurale è qui la manifestazione del senso. Il linguaggio cristiano non ha (e non può avere) che una struttura comunitaria: solo la connessione dei testimoni, dei segni o dei ruoli diversi enuncia una "verità" che non può essere ridotta all'unicità di un membro, di un discorso o di una funzione. Dato che questa «verità» non appartiene a nessuno, essa è detta da molti. Poiché è la condizione inafferrabile di ciò che essa rende possibile, non ha come traccia che una molteplicità di segni: una superficie di luoghi articolati la designa, piuttosto che una «gerarchia» piramidale generata a partire dal suo sommo», *ivi*, 194-196.

61 Cf. S. DIANICH, «La chiesa dopo la chiesa», in *il Regno attualità*, 14 (2013), 463-475.

Dianich auspica proprio questa auto-riforma in senso sinodale ma essa sarà possibile solo grazie ad una «polivalenza istituzionale, cioè la logica per cui occorre un'arte del fare diversamente, in modo plurale e plenario (L. Sartori). Ancora una sorta di ossimoro, di tensione irrisolvibile, dove pluralità e diversità sono il motore della plenarietà e non il loro contrario».⁶²

Non può essere disattesa neppure l'istanza conciliare, ed è un altro elemento ricordato da Dianich, di una chiesa povera così come è stata auspicata in *LG 8*: «Come Cristo ha compiuto la redenzione attraverso la povertà e le persecuzioni, così pure la Chiesa è chiamata a prendere la stessa via per comunicare agli uomini i frutti della salvezza».

Tale istanza andrebbe verificata ed attuata proprio a livello istituzionale. Emerge infatti la necessità di maturare la coscienza di una «precarità istituzionale, dove l'unico primato stabile è quello che sta fuori dall'istituzione stessa, quello di Dio, mentre l'erosione delle forme ha come legge l'incarnazione e la storicità».⁶³

Questo comporta ricezione, sviluppo nella riflessione ecclesologica conciliare e al tempo stesso in riferimento alla comprensione dell'autorità: come capacità di fare posto all'altro, il non ritenersi proprietari delle autorità cristiane come un proprio possesso ma solo fruitori, di passaggio, per permettere ad altri un'ulteriorità ed un altrove della ricchezza del vangelo. Quella di De Certeau è stata sicuramente una presenza che inquietava nella chiesa del suo tempo e forse anche oggi.

La sua è stata un'opzione preferenziale per quelle pratiche comunitarie generate dall'invenzione del quotidiano nelle fratture esistenziali e storiche del credere: in situazione di secolarità, pluralità e contrapposizione delle credenze, in un regime spesso di rifiuto dell'altro e tra le istituzioni culturali, sociali e religiose che tendono a sviluppare una potente forza di esclusione per difendere le loro identità.

Il suo grande amico e confratello Joseph Moingt ci ha ricordato che De Certeau aveva accordato «la priorità alla solidarietà con gli uomini piuttosto che alla solidarietà con le istituzioni religiose ma sempre legato con altri cristiani egualmente impegnati nelle responsabilità della storia»: e questo a fronte di una esperienza dolorosa quella di aver constatato la spiacevole propensione nella chiesa ad «identificare il suo messaggio con la sua struttura gerarchica», ponendo «la coscienza in opposizione con l'autorità»,

62 S. MORRA, *Pas sans toi. Testo, parola e memoria verso una dinamica della esperienza ecclesiale negli scritti di Michel de Certeau*, Pontificia università gregoriana, Roma 2004, 188.

63 *Ivi*, 187-188.

mettendo in crisi allo stesso tempo «la natura della verità cristiana e quella della società ecclesiale». ⁶⁴

Tuttavia quest'opzione preferenziale e questa priorità accordata alle pratiche plurali che lo dislocavano continuamente come un viandante di luogo in luogo delocalizzandolo in continuazione, non fu mai contro l'istituzione ma in complementarietà ad essa. Così ricorda J. Moingt:

glielo si è rimproverato in tutti i luoghi, istituti del sapere universitario o ecclesiastico. Non si sapeva mai dove egli fosse, dato che era dappertutto senza essere identificato in nessun luogo. Era forse perché non ne aveva alcuno? Secondo me, egli ha sempre avuto un luogo proprio, uno solo, ed era la tradizione, più precisamente la tradizione cristiana, o meglio la tradizione dell'esperienza cristiana. [...] I suoi scritti sulla tradizione cristiana rappresentano la spina dorsale e la preoccupazione costante del suo lavoro di scrittura. ⁶⁵

In un testo già riportato, ma tutto da approfondire, *Autorités chrétiennes* inizialmente apparso come articolo di rivista ⁶⁶ e ora inserito in *Debolezza del credere*, De Certeau è ben consapevole di portare la riflessione cristiana in «un'articolazione pericolosa» con la domanda: «Una autorità, al singolare, o delle autorità al plurale? [...] Domanda inedita da quando sono nate le scienze sociali, scienze che sono oggi chiamate in causa». ⁶⁷

J. Moingt ⁶⁸ vi rileva una specifica argomentazione teologica e biblica a dimostrazione dell'articolazione tra il singolare di Dio e il plurale della storia, della circolazione tra loro delle diverse autorità della fede e del fatto che la comunicazione implica il pluralismo non solo di testimoni che autorizzano, ma anche riguarda i criteri di verità.

Questo a partire da *Dei Verbum* 10, in cui si afferma che le *Autoritas* cristiane: la Tradizione, la Scrittura, con tutta la Chiesa, magistero e consenso dei fedeli, sono tra loro correlate, connesse e congiunte tanto che una non sussiste senza le altre.

L'argomentazione indaga anche la prassi di Gesù il quale voleva eser-

64 J. MOINGT, «Une théologie de l'exil, in Michel de Certeau», in *Ou la différence chrétienne*, Acte de colloque "Michel de Certeau et le Christianisme", édités par C. GEFFRÉ de Cerf, Paris 1991, 135-136.

65 J. MOINGT, «Respecter les zones d'ombre qui décidément résistent», in *Recherches de science religieuse [RSR]*, 91 (2003), 582-583.

66 M. DE CERTEAU, «Autorités chrétienne», in *Etudes*, 332 (février 1970), 384-373.

67 CERTEAU, *Debolezza del credere*, 97 e 69.

68 J. MOINGT, «L'ailleur de la théologie», in *RSR*, 76 (1988)3, 365-380.

citare la sua autorità *non senza* gli altri, *non senza* la relazione al Padre, *non senza* quella con i discepoli, *non senza* la relazione con la gente che incontrava o lo seguiva. Tutti infatti hanno accesso all'autorità, ma sono autorizzati in modo parziale, poiché tutti sono segnati da una assenza; la Parola di Dio che li autorizza è quella stessa che non può essere trattenuta, ne tantomeno appropriarsene e dicendo un'assenza senza la quale non si può vivere.

Non si potrà allora parlare dell'autorità della chiesa al singolare, ne tantomeno sostituirsi all'unica autorità della parola di Dio che tutti hanno in comune.

L'esperienza cristiana stessa, afferma De Certeau, crea questa articolazione con il prendere la forma comunitaria di un noi che, solo, permette l'audacia di parlare di "padre nostro". Questo è il suo luogo proprio, nodo di singolare e di plurale. Questo luogo gli è necessario: la Chiesa vi si tiene come al mistero stesso che ella confessa. Ma è mobile, perché si estende e si sposta con le storie degli uomini, che cambiano; non è chiuso da alcun passato, né congelato dentro ad alcun presente.⁶⁹

L'altrove della teologia: è in questo senso che si potrebbe parlare di uno smarrimento della teologia, nel senso di un attraversamento ed esplorazione di «luoghi di transito»,⁷⁰ di un esodo nei luoghi dell'altro, nelle fratture della modernità in quelli dell'interdisciplinarietà legati alle scienze sociali.

Una teologia dell'esilio così la definisce J. Moingt in una rilettura de *La faiblesse du croire*.⁷¹

69 *Ivi*, 97.

70 [De Certeau] «apprese, infatti, a esplorare quelle zone sensibili, quei "luoghi di transito", come dirà più tardi, dove si cercano domande inedite, dove si inventano risposte improbabili. Darei un valore politico a tale ciclo di apprendistato, anche se esso incorporava un certo numero di fattori più personali», L. GIARD, «Segnali di un domani nascente. Presentazione» a *La presa della parola e altri scritti politici*, Meltemi editore, Roma 2007, 15.

71 «Teologia dell'esilio nel senso che [De Certeau] percepisce il destino del cristianesimo come un destino d'esilio. Un destino che può leggersi come una fatalità storica quando si osservano le derive del passato e le fratture del presente. Ma che può e deve leggersi come una vocazione critica, un appello a lasciare le dispute del dogma, i campi chiusi del religioso, e le ebrezze della pietà, i dialetti familiari, per assumere la storia degli altri là dove essa è vissuta, per cercare la domanda di Dio là dove essa si pone nell'angoscia, nella rivolta e negli interrogativi degli uomini del nostro tempo, appello a passare dall'altra sponda. Come le profezie dell'esilio, questa teologia è dura e minacciosa, è a ben guardarla l'esilio della teologia, un'anti-teologia, denuncia di una teologia di Stato che pretende di possedere un sapere universale, mentre essa arriva solo a rallegrarsi di possedere una verità che non è condivisa. La teologia dell'esilio è invito rivolto a questa teologia a imparare a parlare altre lingue, sotto la minaccia di spegnersi in un

De Certeau è per una teologia della differenza⁷² e questo a fronte di una malattia che è causata dal bisogno di essere identici.⁷³

Se la teologia è il compito di dare ragione all'intelligibilità di un avvenimento, essa è un *logos* che postula un *kairos*, direbbe De Certeau, crea un legame tra le comunità e l'origine che le ha rese possibili, pertanto interpreta «una relazione di diversità e di fedeltà a una storia che prende insieme la forma (attuale) di un atto di fede postulato ovunque dal discorso senza essergli identico».⁷⁴

In questo orizzonte tra un fondamento che autorizza un discorso e la distanza dai linguaggi trasmessi per trovare senso nell'oggi, la fede ha la forma di una «frattura senza tregua instauratrice» poiché la teologia ricostruisce di nuovo il rapporto tra «un'intelligenza cristiana con le sue origini passate e la possibilità presente di prassi che permettano l'apparire di nuovi modi di intelligibilità».⁷⁵

Il dire della fede rinvia sempre a un fare della fede; non c'è fede senza linguaggio come essa non è senza le opere, ma al tempo stesso come la fede non è identificabile con le sue opere così non è riducibile ai suoi linguaggi.

È la comunità il luogo teologico fondamentale e la prassi comunitaria ne è l'atto comunicativo: questa non può essere ridotta a semplice vissuto ne semplicemente al suo discorso ma si dà nell'articolazione di vissuto e discorso. L'essenziale nell'atto comunicativo è la relazione che accade in esso: «l'inter-detto», che è al tempo stesso un'esclusione ed un essere dentro.

L'essenziale non è dunque mai già «dato» in un discorso, sia pure «primitivo» o accreditato da una lunga tradizione. È la prassi comunitaria stessa. L'atto di comunicazione è l'operazione discorsiva sempre originaria. Siccome implica una pluralità di interlocutori, è per questo riguardo il modello del discorso.⁷⁶

mormorio inudibile. Esilio del cristianesimo nella storia e nella società, esilio della teologia cristiana nella cultura del tempo, questi sono i due aspetti di questa teologia. Essa è contemporaneamente analisi di un fatto storico e di un messaggio portatore di una chiamata. Due aspetti piuttosto che due oggetti, poiché il fatto cristiano è l'esistenza storica di un discorso, e il pensiero cristiano è il prodotto di una storia vissuta nella dispersione dei tempi e delle culture», MOINGT, «Une théologie de l'exil», 132-133.

72 CERTEAU, *Mai senza l'altro*, 90.

73 *Ivi*, 99.

74 CERTEAU, *Politica e mistica*, 400.

75 *Ivi*.

76 *Ivi*, 401-402.

Per De Certeau la prassi è campo teologico,⁷⁷ luogo di elaborazione della pastorale,⁷⁸ aggiornamento dell'istanza veritativa il cui ambito è però «la parzialità in relazione».⁷⁹

77 «Il passaggio dalla prassi alla teoria significa partire da una conversione quella della nostra relazione con gli altri e con noi stessi. Tuttavia, bisogna sin d'ora rilevarne il movimento essenziale: una conversione intellettuale del rapporto fra la teoria e la prassi. Più profondamente, una conversione spirituale che si esprime come una relazione con gli altri e con se stessi. Il Concilio, inoltre, non aveva il compito di esplicitare la teologia del suo procedimento, bensì doveva mantenere, in quanto necessario alla fede, un insegnamento tradizionale che i cristiani debbono ormai rileggere nella prospettiva in cui si è concretamente collocato il Vaticano II. Posta sotto il segno della partecipazione, questa prospettiva non cancella, com'è evidente, un passato dottrinale, ma costringe a cercarne il senso in modo nuovo, sulla base di una situazione umana riconosciuta e di iniziative che rispondano a quel passato. Sotto questo aspetto, è totalitaria, ha una logica, implica un atteggiamento che non può non estendersi a tutto, è sostenuta da urgenze collettive e spirituali di cui il Concilio si è fatto portatore e garante, persino quando dava ad esse giustificazioni ancora (e fatalmente) non adeguate al tipo di problemi che intendeva porre. Si può qualificare questa conversione con una parola: mentre certi tipi di impegno erano dedotti da una dottrina, la prassi diviene "campo teologico" e definisce l'elemento nel quale ed in funzione del quale si ha la chiarificazione dottrinale. Si è detto per esempio che il Concilio, con la *Lumen Gentium*, ha dichiarato solennemente che la Chiesa è "*sacramentum unitatis*", "legata" attraverso Cristo all'intera storia dell'uomo ed all'"uomo considerato nella sua unità e nella sua totalità". Ciò è oggetto di fede, di una fede che afferma contemporaneamente, in nome dell'unicità divina, l'unità del genere umano e la natura sacramentale della Chiesa in rapporto a tale unità», CERTEAU, «Dalla partecipazione al discernimento», 93 s.

78 «Ma cosa dicono i fatti? Questa è la domanda che il Concilio si pone. Problema "pastorale", se si vuole; problema di prassi. C'è di che modificare il modo di comprendere e di praticare una "verità di fede". Perché, di fatto, le istituzioni e le formulazioni cristiane rimangono troppo estranee alle scoperte ed alle sventure, ai pionieri ed agli scomunicati della civiltà moderna. C'è, e si può costatare, una carenza di partecipazione. [...] Una maggiore partecipazione ai compiti del presente impone un'intelligenza della missione e del "mistero dell'uomo". Del resto, il fatto di costatare con i Padri del Concilio che "una società di tipo industriale ... trasforma radicalmente le concezioni e le condizioni secolari della vita in società" (Gs 6,2) e che un nuovo tipo di scambi comporta una modificazione nei modi di pensare, non equivale ad ammettere che accade la stessa cosa in tutte le società, compresa la Chiesa, e che l'estensione della vigilanza e della collaborazione cristiana deve "trasformare" anche l'espressione e l'esperienza della fede? La prassi, qui, è proporzionata ad un sincero esame della situazione; essa costringe a considerare diversamente il paradosso della Chiesa *sacramentum unitatis*. La particolarità, le fissazioni storiche e le difese sociali del cristianesimo - ma anche le "liberazioni" che richiedono dai cristiani - non permettono più di considerare prioritario il lavoro che fornisce le sue giustificazioni ed i suoi riferimenti alla definizione che stabilisce una solidarietà di diritto, ma piuttosto quello che cerca il senso del movimento suscitato dalle distanze fisiche e mentali. Queste carenze, segno di una divisione fra le istituzioni cristiane e la civiltà contemporanea, non sono anche il segno di una divisione interna? Ciò che separa la Chiesa dagli altri, la separa da se stessa. La natura delle sue relazioni effettive è qualcosa che viene costantemente messo in discussione», *ivi*, 96 e 94.

79 Su *universalità e verità* nel cristianesimo in De Certeau cf.: S. MORRA, «Raccogliendo frammenti. Introduzione» a: CERTEAU - DOMENACH, *Cristianesimo in frantumato*, 12-17.

Nell'atto comunitario del credere sta l'autentico cominciamento del dire teologico.⁸⁰

Il compito del teologo, se non vuole essere anche lui come lo storico smarrito,⁸¹ non deve considerare la teologia come una «piramide del sapere» rovesciata sul suo vertice, il Gesù storico;⁸² né può fondarla come se ciò che l'origina e la permette fosse un oggetto di cui poter rendere conto con una pratica storiografica. La sua teologia non può risolversi ritornando al passato e fare riferimento a «proposizioni anteriori» perché «il suo punto di inizio è un punto di fuga».

Si supera la frattura con il passato non solo rimandando alla tradizione ma riconoscendola realtà che occupa già l'oggi del credere; il credente, infatti, non abita più dei luoghi ecclesiali ma delle relazioni in cui si elaborano i compiti e le tattiche del credere. L'efficacia del vangelo, «la storia degli effetti», è stata sottratta dalla società civile alle istituzioni religiose e con essa la definizione dei compiti e degli statuti.

Spetterà allora ai singoli credenti il rischio di ridefinire i confini e di precisare il contenuto della loro fede instaurando, a partire dalla frattura del passato, nuove pratiche e istanze e risposte veritative credenti non più affidate all'istituzione, ma scaturite dall'esistenza stessa dei cristiani nel loro mettere in rapporto «tradizione evangelica e un agire effettivo».⁸³

80 «L'atto comunitario della fede, più ancora che la decisione personale, è il fatto storico iniziale che consente al teologo di enunciare un senso e di articolarlo in un linguaggio. Il teologo sarebbe dunque un illuso se “dimenticasse” quest'atto, che è il suo vero cominciamento, e se volesse fondare su una lettura di documenti primitivi, o di proposizioni tradizionali, una affermazione di senso che egli avrebbe eliminato dal suo presente. Il rapporto con l'avvenimento non è un oggetto di conoscenza che concluderebbe un'operazione scientifica come suo risultato, esso è posto all'inizio appunto dell'impresa, e postulato lungo tutto il suo svolgimento, attraverso l'articolazione del discorso con l'esperienza di fede partecipata, o, se preferiamo, con l'iscrizione di una pratica teologica all'interno di una pratica ecclesiale», CERTEAU, *Politica e mistica*, 402.

81 D. NAPOLI, *Michel de Certeau; lo storico smarrito*, Morcelliana, Brescia 2014.

82 «Gesù non ci è accessibile se non attraverso i testi che, parlando di lui, raccontano ciò che lui ha risvegliato, e “primitivo” o “apostolico”, rappresenta altro che una “modificazione” (una scrittura) resa possibile da un appello senza obiettività enunciabile in termini propri e riconosciuto solo progressivamente attraverso conversioni successive. Il “Seguimi” ci viene da una voce che è sparita, mai più recuperabile, svanita nei cambiamenti che gli fanno eco, annegata nella folla delle risposte», CERTEAU, *Debolezza del credere*, 262.

83 «Delle misure che sembravano caratterizzare l'intervento cristiano nelle pratiche rimane dunque un corpo di cui le parti vive e quelle inerti variano secondo gli individui, e che connota, o illustra solamente, due aspetti formali di questo intervento: da una parte, essa gioca sui limiti del dato che essa riceve dalla società, essa smuove le sue frontiere; dall'altra parte, essa deve avere, oggi come ieri, una “storia degli effetti (*Wirkungsgeschichte*) del

L'origine è già implicata dall'atto presente che è l'inizio del cammino teologico. La fede è già postulata dal teologo nella misura in cui egli si iscrive in una comunità che afferma (almeno nel suo principio) il rapporto tra dei testi (evangelici) e un «senso proprio per noi». Ma questa origine non può ridursi all'attuale. Sua manifestazione è tutto il dispiegarsi della pratica ecclesiale; il presente dà l'«obiettività» dell'evento particolare a cui rimanda. Allo stesso modo, il senso non può essere ridotto alla forma in cui oggi si afferma, e nemmeno all'una o all'altra delle sue forme precedenti; è rivelato dal rapporto che c'è tra queste. E sostanzialmente questo rapporto è reso manifesto dalla pluralità dei linguaggi iniziali («apostolici» e «evangelici») che parlano ciascuno in modo diverso dell'origine o dell'evento unico (Gesù) che tutti li ha resi possibili e che tuttavia non è dato da nessuno di questi, per quanto «primitivi» o «storici» essi siano.⁸⁴

Proprio perché quella di De Certeau è una riflessione che vede il singolo in relazione, mai senza gli altri, nell'attitudine di saperli ascoltare e nel saper fare insieme, avendo vivo il senso del linguaggio ed il suo utilizzo narrativo nel quotidiano; si potrebbe dire che questa teologia dell'esilio è aperta e predisposta ad essere il luogo di una spiritualità e teologia della fraternità.

Essa avrebbe il compito, narrando, di predisporre all'incontro; un dire

Vangelo», cioè un rapporto tra la tradizione evangelica e un agire effettivo. È una prassi. Non c'è «fede» senza «opere». Ma non c'è più nulla che regoli il compimento obiettivo di queste due necessità. In un primo tempo, la società civile ha rimpiazzato la Chiesa nel ruolo di definizione dei compiti e degli statuti per non lasciare ad essa che la possibilità marginale di correggerne o superarne i confini. Oggi, il luogo ecclesiale dove poteva essere decisa una tattica omogenea di questi *border-lines* si dissolve a sua volta e lascia a ogni credente il rischio di doverli precisare. Ciò che sopravvive all'affondamento progressivo del «corpo» - problema centrale di ogni evoluzione presente - è un rapporto formale tra il superamento di una situazione e la decisione di «fare» la fede. Appartiene al credente prenderselo in carico e provvederlo di un «contenuto». Nella misura in cui il «corpo di senso» ecclesiale esce dalla effettività, l'articolazione di questo «modello» sulle situazioni effettive torna in mano ai cristiani stessi. Questo «modello» rinvia all'articolazione neotestamentaria tra il «seguire» (Gesù) e la «conversione» - tra la *Nachfolge* e la *metanoia*: il primo termine indica un superamento, che apre il nome di Gesù, e l'altro, una trasformazione della coscienza e della condotta, che gli corrisponde. Un eccesso che nella storia si chiama Gesù richiede una decisione che si iscrive come rinnovatrice nell'obiettività delle situazioni. L'appello a «seguire» e la possibilità di «cambiare» intrattengono una relazione formale di cui nessuna espressione concreta può essere la verità. In effetti, l'appello, principio di questa relazione, è conosciuto solo nella risposta che gli è data. Non ha espressione propria. Gesù non ci è accessibile se non attraverso i testi che, parlando di lui, raccontano ciò che lui ha risvegliato, e «primitivo» o «apostolico», rappresenta altro che una «modificazione» (una scrittura) resa possibile da un appello senza obiettività enunciabile in termini propri e riconosciuto solo progressivamente attraverso conversioni successive», *ivi*.

84 CERTEAU, *Politica e mistica*, 403.

rinvenuto, *inventus*, nel praticare l'altro che viene, *adventus*: un incarnazione nel quotidiano generativa di una mistica del corpo.

In tale prospettiva il criterio distintivo di una spiritualità e di una teologia non sarà tanto nella sacralità impersonale o nell'uniformità veritativa, ma nella corporeità⁸⁵ delle persone e nella pluridimensionalità del reale che invoca una pratica comunitaria e pertanto uno stile sinodale.

Il corpo, il volto dell'altro, il creato stesso, diventano il luogo di una eccedenza, dell'esteriorità indisponibile dell'altro, del suo volto senza volto, che venendo determina una frattura nel soggetto attraverso cui può uscire da sé per intraprendere un viaggio,⁸⁶ per imparare a vivere attraverso questo esodo, la libertà dell'alleanza, lo stile del vivere in fraternità.⁸⁷

Karl Rahner, in due saggi sulla pietà e sul futuro della teologia, ha evidenziato la necessità che la teologia presenti con più immediata evidenza un carattere «mistagogico e missionario» e che la via mistica sia compresa come la stessa via della fede, poiché la mistica non è altro che «la fede nel santo Pneuma».

È questa comprensione mistica ed esperienziale dell'esistenza che ci fa uscire dalla speculazione e ci dà la possibilità di dare a Dio un'effettivo valore di realtà. Il credente di domani, scrive ancora Rahner, o sarà un "mistico", uno cioè che ha "sperimentato" qualche cosa, o cesserà d'essere un credente,⁸⁸ tale intuizione sembra essere significativamente esplicitata entro il breve tracciato con cui si sono presentate alcune emergenze, traccie, orme, nella pluralità e diversità tematiche del pensiero di De Certeau.

85 A conclusione de *Fabula mistica* De Certeau aggiunge un'appendice che titola *Ouverture a una poetica del corpo*, e interpretando il poema di Chaterine Pozzi scrive: «La frammentazione del corpo e lo sgretolamento del tempo in istanti faranno inspiegabilmente posto alla "viva unità senza nome e senza volto". Di strofa in strofa, si disegna così un itinerario che è il senso dell'esperienza. Con certezza, ma senza causa né ragione, esso associa l'"io" spezzato alla sua ricreazione da parte dell' "altissimo amore". La verità che il canto ha disfatto (come la passione disfa una capigliatura) è sostituita da questa forma che orienta la storia d'amore verso il sole dove si compie e si perde: "Voi". Nella danza dell'"io" e del "voi", uno dei partners si dissolve per rinascere dall'altro. Passione amorosa. Passione mistica», 403.

86 Michel de Certeau. *Voyage mystique*, in 1 *RSR* 76 (1988) 2; 2 *RSR* 76 (1988) 3.

87 Queste ultime riflessioni nascono dalla lettura di un testo di Ch. Theobald il quale analizzando lo stile di papa Francesco mette in luce l'influsso di De Certeau sul suo pensiero, spiritualità e sulla sua prassi pastorale: Ch. THEOBALD, «Mistica della fraternità. Lo stile nuovo della Chiesa e della teologia nei documenti programmatici del pontificato», in *il Regno attualità e documenti*, 9 (2015), 581-588.

88 K. RAHNER, «Pietà in passato e oggi», in *Nuovi saggi II. Saggi di spiritualità*, Paoline, Roma 1968, 9-35; ID., «Sulle vie future della teologia», in *Nuovi saggi*, V, Paoline, Roma 1975, 51-93.

L'incontro con l'altro che manca, ma al tempo stesso senza il quale non posso vivere, genera un'esperienza, di missione e una mistagogia che è un agire in relazione al mistero dell'Altro/altri sempre eccedente la nostra capacità di definirlo, di enunciarlo al di là in una esterioresità non riducibile a noi e alla coscienza che ne possiamo avere e dunque capace di invenzione creatrice, di stili eccelsiali nuovi di evangelizzazione e testimonianza.

La fede come pratica nel quotidiano dell'alterità è allora quella relazione nella differenza non solo capace di generare consenso nel credere, ma di permettere l'esperienza della *conspiratio plurium in unum* che è il praticare nelle comunità una permanente sinodalità, il nome stesso, della Chiesa. (Giovanni Crisostomo).

Mi sembra significativo che il messaggio del convegno di Firenze si possa riassumere nella consegna di due parole chiave per un nuovo umanesimo, che contraddistinguono uno stile e un metodo di lavoro ecclesiale: *concretezza e alleanze* per un nuovo umanesimo (relazione Mauro Magatti). L'invito è ad un gesto concreto quello di una ripartenza e ad un luogo non luogo delle pratiche comunitarie, uno stile sinodale per vivere noi nella *chiesa in uscita* con una coscienza ed umanità ospitali.

Quando nel 1974 un organismo pubblico commissionò a Michel de Certeau una ricerca sui problemi della cultura e della società in ambito francese, i cui contributi confluirono nel testo de *L'invenzione del quotidiano*, la sua riflessione cerca di trovare una propria strada anche andando contro le ricerche classiche della sociologia del tempo.

In questo lavoro seminariale, egli individua quale fosse il problema di fondo quale la domanda che avrebbe permesso uno spostamento di attenzione nell'indagine: dall'oggetto di studio, nel suo caso il consumo, al soggetto, al consumatore, dai beni alla differenziazione del loro uso e alla creatività e inventività anonima di coloro che ne fruivano.

Questo determinò un rovesciamento di prospettiva nella stessa domanda che doveva guidare la sua ricerca, dall'«imperiosa urgenza di cosa creare e come a quella più indiscreta di come creare se stessi».⁸⁹

Un'attenzione maggiore alle pratiche di sinodalità dei soggetti, ai loro racconti,⁹⁰ circa le loro pratiche comunitarie plurali e differenziate e non

89 L. GIARD, «Storia di una ricerca», in CERTEAU, *L'invenzione del quotidiano*, XXII.

90 Sul valore e sulla forza comunicativa e performativa del racconto si ha presente «Lo spazio del racconto» in CERTEAU, *L'invenzione del quotidiano*, 174-194. «Nell'Atene di oggi, i trasporti pubblici si chiamano *metaphorai*. Per andare al lavoro o rientrare a casa, si prende una "metafora" un autobus o un treno. I racconti potrebbero portare anch'essi questo bel nome: ogni giorno, attraversano e organizzano dei luoghi; li selezionano e li collegano fra loro; ne fanno frasi e itinerari. Sono dunque percorsi di spazi (173) [...] Il racconto non esprime una pratica. Non si accontenta di dire un movimento. Lo compie. Lo si comprende

appena attenzione alla sinodalità come oggetto di studio. Non potrebbe essere questo un metodo altro per aprire ambiti di indagine ecclesiale capaci di ricreare campi d'azione, pratiche che producono conoscenze e nuove intelligibilità? Un dire la sinodalità attraverso un fare?

La domanda conclude questo percorso ma al tempo stesso, proprio perché pone una questione, lo riaprirà altrove.

pertanto se si partecipa alla danza» (129), il racconto «dischiude un teatro di legittimità a delle azioni effettive» (185). Ecco la sua pretesa, far accadere un'incontro, creare umanità reale un dire attraverso un fare, coinvolgendo nella danza della narrazione perché ogni racconto dice un viaggio, narra di passi che calcano altri passi proprio nel quotidiano, novità e notizie buone nelle pratiche di ogni giorno: «Sai cosa mi è accaduto e chi ho incontrato oggi? Sai cosa mi ha detto?» Si pensi alla narrazione evangelica giovannea: «Il giorno dopo Gesù volle partire per la Galilea; trovò Filippo e gli disse: “Seguimi!”. Filippo era di Betsàida, la città di Andrea e di Pietro. Filippo trovò Natanaele e gli disse: “Abbiamo trovato colui del quale hanno scritto Mosè, nella Legge, e i Profeti: Gesù, il figlio di Giuseppe, di Nàzaret”. Natanaele gli disse: “Da Nàzaret può venire qualcosa di buono?”. Filippo gli rispose: “Vieni e vedi”» (Gv 1, 43-46). Come le parabole i racconti provocano partenze, organizzano cammini e pratiche di sequela. Per De Certeau «il racconto ha un ruolo decisivo è un atto culturalmente creativo» (183); è performativo: fa ciò che dice, aprendo nuovi spazi verso un più umano, permettendo la condivisione dell'umano quotidiano. Il racconto ha anzitutto «una funzione di autorizzazione, di fondazione»; pratica su pratica «crea un teatro di azioni» (184); dà spazio alle azioni che legittima ad azioni effettive, crea un campo di azione che permette pratiche sociali in cui ci si rischia e si decide qui e ora. Il racconto crea confini, ma di interazioni, mette in contatto con la creatività d'altri. L'albero fa da confine mediatore o diventa spazio del radunarsi insieme; il racconto lo fa parlare, così la narrazione diventa l'interprete del senso nascosto delle parole e della parola di Dio che si fa racconto, parabola del suo Regno, del suo agire e del suo esserci tra la gente. Per questo la narrazione in parabole non è un rendere semplici e comprensibili discorsi altrimenti difficili da spiegare e neppure lo sminuzzare una rivelazione di Dio troppo alta per chi è piccolo o non comprende. Le parabole dicono lo stile singolare e la creatività sorprendente di Gesù nella vita delle persone, nel rivelare e far presente l'umanità di Dio che è venuto ad abitare in mezzo a noi. Come i racconti, esse dicono l'impossibilità di dissociare il contenuto dell'annuncio dall'atto che lo realizza. Nella parabola del Samaritano amare non resta solo un comandamento ma diviene una libertà che reagisce nel contingente a ciò che accade e a chi l'interpella. Una libertà, una coscienza che autorizza determinate azioni anche fuori dal contesto delle regole sociali, culturali, religiose infrangendole e ribaltandole anche; rivelando così un nuovo modo di appartenersi: il modo di Dio di legarsi a noi.

UNA POLENTA CONVIVIALE¹

Chi ama le storie ama la saggezza
poiché le storie generano stupore.²

È il racconto della vecchia tartaruga che riuscì, là dove i grandi animali della foresta avevano fallito a superare, con stile sinodale, le prove che Dio aveva richiesto per sposare sua figlia.

La Chiesa, diceva Giovanni Crisostomo, ha nome Sinodo e la sinodalità è stile e pratica di missionarietà. Proprio con questa storia e il suo stile missionario che don Alberto³ ha ricordato alla chiesa locale di Ferrara-Comacchio che: «C'è una sola conclusione: lavorare tutti insieme, sapendo di poter fare grandi cose». E ancora ricordava un proverbio di Kamituga, la sua missione:

nguzo moja hauwezi kujengeshha njumba

Con un solo palo non si può sostenere il tetto di una casa.

Tanto tempo fa Dio viveva con gli uomini sue creature. Egli aveva una figlia molto bella e volle darla in moglie a qualcuno che fosse degno di lei. Egli disse: colui che riuscirà a cucire questo vestito lungo 300 metri sposterà mia figlia.

L'elefante si presentò per primo e ricevette da Dio una lunga pezza di stoffa. Si mise al lavoro immediatamente. Ma non aveva ancora terminato i primi tre metri che si scoraggiò, abbandonò il lavoro e partì senza neppure prendere congedo.

Il leone pretese di riuscire, ma non fece meglio dell'elefante.

1 «Racconto africano: la sapienza del popolo. Dio, la tartaruga e ... la forza dei popoli», in *Voce di Ferrara*, 2, 17 gennaio 1981, 3.

2 «In fondo, questa è una vecchia storia. Il vecchio Aristotele, che tutto pare fuorché un funambolo, amava perdersi nel più labirintico e sottile dei discorsi. Aveva allora l'età della *mêtis*: "più divento solitario e isolato, più mi piacciono le storie" (ARISTOTELE, *Fragmenta*, ed. Rose, Teubner, Lipsia 1886, fragm. 668). E ne aveva spiegato mirabilmente la ragione; come per il vecchio Freud, si trattava di un'ammirazione da intenditore per il tatto creatore di armonia e per la sua arte di farlo attraverso la sorpresa: "Chi ama il mito in certo senso ama la saggezza poiché il mito è fatto di stupori", (ARISTOTELE, *Metafisica*, A. 2, 982 b 18.)», «Il tempo delle storie», in CERTEAU, *L'invenzione del quotidiano*, 140.

3 Don ALBERTO DIOLI, (1922-1989) missionario ferrarese in Africa, ha tradotto per il settimanale diocesano il seguente racconto dalla lingua parlata in Zaire.

Arrivarono gli altri animali della foresta, ma non ebbero migliore fortuna.

Una vecchia tartaruga, informata della disavventura toccata ai suoi fratelli animali disse: «Che posso fare per sposare questa bella ragazza?» Dopo aver riflettuto a lungo prese un grosso recipiente, vi nascose dentro 299 tartarughe, lo richiuse con diligenza e si mise in viaggio. Strada facendo incontrò il vecchio elefante. «Dove vai figliuolo?» chiese l'elefante. «Caro padre, rispose la tartaruga, ho saputo che Dio ha una bella figlia da maritare e io vorrei essere il fortunato che la sposa». L'elefante rise di gusto: «Abbiamo fallito noi grandi e forti, riuscirai tu piccolo come sei?». Rispose la tartaruga: «Non rinuncerò prima di aver tentato!» ... E continuò il suo viaggio verso il villaggio dove Dio abitava.

Anche gli uomini, avendo saputo lo scopo del suo andare, fecero i loro commenti definendo la tartaruga: animale stolto e presuntuoso. Quella sera ebbe da mangiare e da dormire.

La mattina dopo Dio le diede la pezza di stoffa di 300 metri. Lo scaltro animale distribuì le tartarughe lungo i 300 metri e a ciascuna assegnò ago, filo e ... un metro di lavoro da fare.

Cucirono, cucirono talmente bene e senza rumore che prima del tempo stabilito il lavoro era finito e la gente credeva che la tartaruga avesse fatto tutto da sola.

L'animale trionfante portò allora il lungo vestito a Dio, tra la meraviglia generale. Dio allora diede ordine di uccidere 300 galline e di preparare 300 piatti di bugali (il bugali è una specie di polenta fatta con farina di manioca e tiene il posto del nostro pane alla mensa dell'africano – ndr).

Quando tutto fu pronto disse che la tartaruga doveva mangiare tutto quel cibo nello spazio di un'ora, altrimenti non avrebbe visto la sposa. La tartaruga distribuì ancora il cibo tra le sue 299 compagne e dopo mezz'ora il bugali era finito.

Dio allora diede alla tartaruga la bella figlia come sposa e per tre giorni e tre notti la foresta risuonò di canti e di suoni di festa. Insegnamento: anche i deboli possono riuscire ... se stanno uniti.

QUADERNI CEDOC SFR

1. *Bibliografia di Antonio Samaritani*, a cura di A. ZERBINI, Cedoc SFR, Ferrara 1995, [esaurito]; aggiornamento al 2009 in edizione digitale.
2. A. ZERBINI, *Ambiti, figure e tappe della ricezione conciliare nella Chiesa di Ferrara (1954-1976)*, Cedoc SFR, Ferrara ristampa 2008.
3. *Alla Scuola del Priore. A 40 anni dalla morte di don Lorenzo Milani. Testimonianze ferraresi*, a cura di A. ZERBINI, Cedoc SFR, Ferrara 2007.
4. *Nel segno della parola e dell'uomo, scritti di E. G. MORI*, a cura di A. ZERBINI, Cedoc SFR, Ferrara 2007.
5. *Ferrara-Comacchio: una Chiesa locale nel tempo e nella storia (1954-2004). Cronologia comparata e testi*, a cura di A. MAZZETTI e A. ZERBINI, Cedoc SFR, Ferrara 2011².
6. *Prete così. Piero Tollini gli anni di Borgo Punta (1971-1998)* a cura di A. ZERBINI, Cedoc SFR, Ferrara 2008.
7. *Cammina umilmente con il tuo Dio. 25 anni di vita pastorale a S. Francesca Romana 1983-2008*, a cura di A. ZERBINI, Cedoc SFR, Ferrara 2008.
8. *Nella stessa speranza si passano la Parola di Dio. Atti dell'Incontro "Nel Segno della Parola e dell'Uomo", nel ricordo di mons. Elios Giuseppe Mori, Palazzo Bonacossi - sabato 17 novembre 2007*, a cura di A. ZERBINI, Cedoc SFR, Ferrara 2008.
9. A. BURIANI, *Una Regola obbediente al Vangelo. Gli aspetti dell'obbedienza e del servizio nella Regola di San Benedetto*, Cedoc SFR, Ferrara 2009.
10. *Per tutti è il Regno dei cieli. A 50 anni dalla morte di don Primo Mazzolari*, a cura di A. ZERBINI, Cedoc SFR, Ferrara 2009.
11. A. MAZZETTI, *Una santa tutta missionaria. Maria Chiara Nanetti; con un testo di G. FANTINATI, Religione, Religioni e Annuncio del Vangelo in Cina*, a cura di A. ZERBINI, Cedoc SFR, Ferrara 2009.

12. *Scandalo e riconciliazione nelle Chiese. Atti del XVII Convegno di Teologia della Pace. Casa Giorgio Cini, Ferrara, 25 settembre 2010*, a cura di A. ZERBINI, Cedoc SFR, Ferrara 2010.
13. A. MAZZETTI, *Ambiti, figure e tappe della ricezione conciliare nella Chiesa di Comacchio (1954-1986)*, a cura di A. ZERBINI, Cedoc SFR, Ferrara 2011.
14. *Ferrariensis et Comaclensis de plena Dioecesium unione. "Ecco il dovere di camminare insieme... Andando a tutti". 25° Anniversario del provvedimento di fusione dell'Arcidiocesi di Ferrara e della Diocesi di Comacchio 1986 - 2012*, a cura di A. ZERBINI, Cedoc SFR, Ferrara 2012.
15. *Forma facti gregis - piero tollini 1921-2007* a cura di A. ZERBINI, Cedoc SFR, Ferrara 2012.
16. F. TASINI, *L'organo Giovanni Andrea Fedrigotti (1657) di Santa Francesca Romana in Ferrara. Storia e restauri*, a cura di A. ZERBINI, Cedoc SFR, Ferrara 2012.
17. F. FRANCESCHI, *Sulla barca del Concilio. Un vescovo al servizio della fede. Antologia di testi*, a cura di A. ZERBINI, Cedoc SFR, Ferrara 2012.
18. F. VIALI, *La Chiesa mistero evangelizzante nell'episcopato di mons. Filippo Franceschi*, a cura di A. ZERBINI, Cedoc SFR, Ferrara 2012.
19. *La preghiera unisce o divide? Luoghi di preghiera per tutte le religioni nella città. XVIII Convegno di Teologia della Pace. Sala Martin Luther King Chiesa Evangelica, Ferrara, 8 ottobre 2011*, a cura di A. ZERBINI, Cedoc SFR, Ferrara 2012.
20. F. LAVEZZI, *La partecipazione di mons. Natale Mosconi al Concilio Vaticano II (1958-1965)*, a cura di A. ZERBINI, Cedoc SFR, Ferrara 2013.
21. G. CENACCHI, *Una voce tra le pagine. Antologia di testi 1*, a cura di A. ZERBINI, Cedoc SFR, Ferrara 2013.
22. G. CENACCHI, *Una voce tra le pagine. Antologia di testi 2*, a cura di A. ZERBINI, Cedoc SFR, Ferrara 2013.
23. *Beatitudini vangelo di mondialità. Atti del Convegno interparrocchiale, S. Francesca Romana - Ferrara - 16 novembre 2013*, a cura di A. ZERBINI, Cedoc SFR, Ferrara 2014.

24. N. MARTUCCI, *Aprire la porta al mondo. La parrocchia di Sant' Agostino, un attore della recezione del Concilio Vaticano II a Ferrara (1974-1988)*, prefazione di M. TURRINI, a cura di A. ZERBINI, Cedoc SFR, Ferrara 2014.
25. A. DIOLI, *Fidei donum. Lettere e antologia di testi*, 1, presentazione di F. FORINI, a cura di A. ZERBINI, Cedoc SFR, Ferrara 2014.
26. A. DIOLI, *Fidei donum. Lettere e antologia di testi*, 2, a cura di A. ZERBINI, Cedoc SFR, Ferrara 2014.
27. P. GIOACHIN, *La chiesa ferrarese nel biennio 1943-1945*, prefazione di M. TURRINI, a cura di A. ZERBINI, Cedoc SFR, Ferrara 2014.
28. G. BIGONI, *Mons. Ruggero Bovelli. Pastor bonus in populo*, prefazione di A. ZERBINI, Cedoc SFR, Ferrara 2014.
29. P. GIOACHIN, *Il clero della provincia di Ferrara tra il 1943 e il 1945 nelle carte della Questura e della Prefettura*, prefazione di M. TURRINI, a cura di A. ZERBINI, Cedoc SFR, Ferrara 2014.
30. *Acti laboris comes est laetitia. Bibliografia di mons. Samaritani*, a cura di A. ZERBINI, Cedoc SFR, Ferrara 2015.
31. *Quid ultra? oltre l'informatizzazione*, a cura di A. ZERBINI, Cedoc SFR, Ferrara 2015.
32. A. ZERBINI, *Beatitudini sotto l'albero del pastore, uno stile pastorale*, Cedoc SFR, Ferrara 2015.
33. A. ZERBINI, *Praticare la sinodalità. Dalla partecipazione al discernimento. Note di lavoro sulla scrittura di Michel de Certeau*, Cedoc SFR, Ferrara 2015.



Il crocifisso nel cortile della parrocchia di S. Bianca (Bondeno Fe) dopo il terremoto del 2012: "frattura instauratrice"

foto az