

GREGORIANUM 103, 2 (2022) 287-307  
Stefania DE VITO

## «Scandalo di pochi, mediocrità di molti»<sup>1</sup>. Sulle dinamiche di guarigione ecclesiale dagli abusi a partire da Rm 6,1-14

### I. INTRODUZIONE

Il 24 giugno 2019, la CEI divulga le *Linee guida per la tutela dei Minori e delle persone vulnerabili*<sup>2</sup>, che si mostrano parte integrante di una prassi procedurale resasi necessaria con i fatti di cronaca che avevano sconvolto le comunità cattoliche negli USA e nell'America Latina. Le linee guida rispondono in maniera pragmatica e programmatica al problema dell'abuso e denunciano l'urgenza di un rinnovamento ecclesiale, possibile solo con il concorso dell'intero popolo di Dio<sup>3</sup>. Nel gennaio di quello stesso anno, veniva istituito il Servizio Nazionale per la Tutela dei Minori e delle persone vulnerabili (SNTM) con lo scopo di prevenire ogni forma di abuso mediante indicazioni pratiche e procedurali, percorsi formativi ed informativi<sup>4</sup>. Sino ad ora, il SNTM ha pubblicato tre sussidi<sup>5</sup>. Nel presente articolo, presteremo attenzione a due di questi documenti: *Le ferite degli abusi* (23 settembre 2020) e *La formazione iniziale in tempo di abusi* (9 marzo 2021). Essi manifestano la necessità di guardare alle ferite degli abusi nella loro realtà oggettiva e riconoscere in una cultura della mediocrità l'origine delle varie forme di abusi presenti nella realtà ecclesiale e secolare. Entrambi i documenti sottolineano come gli abusi non siano semplicemente episodi sporadici, riconducibili alla sfera del giuridicamente perseguibile<sup>6</sup>. Questa prospettiva, possibile ma riduttiva, non

<sup>1</sup> Cf. SNTM, *Le ferite degli abusi*, 49.

<sup>2</sup> Cf. CEI, *Linee Guida*.

<sup>3</sup> Cf. PAPA FRANCESCO, *Lettera al Popolo di Dio*.

<sup>4</sup> Cf. SNTM, *Regolamento*.

<sup>5</sup> Cf. Oltre al sussidio già citato, ricordiamo anche SNTM, *Buone prassi di prevenzione*; SNTM, *La formazione iniziale*.

<sup>6</sup> «Va sempre ricordato che non sono esclusivamente i criteri oggettivi, secondo le norme

DOI: 10.32060/Gregorianum.103/2.2022.287-307

rende giustizia agli abusati e si mostra incapace di produrre effetti duraturi; per tale motivo, si vuol promuovere una lettura sistemica del dramma degli abusi, appellandosi al principio della sinodalità e della corresponsabilità<sup>7</sup>.

Il primo sussidio propone un'approfondita fenomenologia dell'abuso: dedica molto spazio alle violenze di natura sessuale e, per la prima volta, parla anche di altre forme di abusi (psicologici, morali e spirituali), la cui gravità è paragonabile a quella delle violenze fisiche. Infatti, il principio che distingue un comportamento abusante da un altro non è quanto prescritto dalla legge di uno Stato, ma quanto viola la dignità della persona, secondo le sensibilità personali e culturali di ognuno<sup>8</sup>. La violenza sessuale, con o senza contatto fisico, si estende a tutte le dimensioni dell'individuo e della sua vita di relazione<sup>9</sup>.

---

vigenti, a definire un vero e proprio abuso, ma il vissuto soggettivo, la sofferenza e le conseguenze che permangono nella vita della persona che ne è stata vittima. [...] non tutti i comportamenti immorali hanno rilevanza penale, ma sempre determinano conseguenze negative per la persona abusata. Va sempre ricordato che non sono esclusivamente i criteri oggettivi, secondo le norme vigenti, a definire un vero e proprio abuso, ma il vissuto soggettivo, la sofferenza e le conseguenze che permangono nella vita della persona che ne è stata vittima» (SNTM, *Le ferite degli abusi*, 13-14).

<sup>7</sup> «C'è infatti un pericolo – che vorremmo evitare – tipico di queste situazioni d'emergenza, quello d'una risposta immediata, più o meno radicale e circoscritta ai singoli eventi in questione e a chi ne è stato autore, ma che non tiene sufficientemente conto dell'insieme (o del sistema) e non può dunque produrre effetti duraturi [...] Altro rischio possibile in queste circostanze è quello di intendere il problema solo dal punto di vista giuridico e della gestione del processo, delegando di fatto la questione al giurista e concentrando tutta l'attenzione sulla verifica della responsabilità penale e l'eventuale sanzione. Ovvio che ciò non può mancare, ma l'attenzione va anzitutto a ciò che è avvenuto prima, alla causa, al contesto individuale e sociale, comunitario ed ecclesiale, alla formazione, iniziale e permanente, se si vuole che non avvenga più» (SNTM, *La formazione iniziale*, 12-13). Cf. anche SNTM, *Le ferite degli abusi*, 45-53.

<sup>8</sup> «È molto importante sapere che l'abuso sessuale, in genere, è l'ultimo anello di una catena di abusi sull'altro: sulla sua sensibilità e sulla sua coscienza, sulla sua libertà e i suoi sentimenti, sulle sue scelte e i suoi giudizi. Proprio a tale motivo si parla di abuso di relazione, di fiducia, di ruolo, di potere, o di abuso verbale, emotivo, fisico, psichico, sessuale e anche spirituale. Particolare attenzione va data a quello che viene definito abuso emotivo: svergognare, ridicolizzare, disprezzare, compiere gesti minacciosi. L'abuso emotivo è sempre presente nei soggetti abusanti assieme ad un ricatto affettivo che ha molta presa su minori e persone vulnerabili: privilegiare la persona attraverso regali e forme diverse di preferenza, condividere segreti, mantenere legami di controllo. Questa forma, già espressione di un abuso di potere, può essere presente contemporaneamente all'abuso fisico e sessuale ed è comunque in sintonia con esso» (SNTM, *Le ferite degli abusi*, 25).

<sup>9</sup> Cf. SNTM, *Le ferite degli abusi*, 16-19. «Un'attenzione particolare richiedono gli atti senza contatto fisico perché spesso non vengono riconosciuti come abuso sessuale, mentre lo sono o lo possono essere. Ecco alcuni esempi per comprenderne la gravità: discorsi che alludono alla sessualità per provocare curiosità o interesse. Si tratta in questi casi di molestie verbali che mirano all'abuso con il coinvolgimento diretto del minore. Altrettanto sono da considerare come abuso sessuale la derisione e la svalutazione dei minori circa la loro identità sessuale attraverso



Esso è l'ultimo anello di «una catena di abusi sull'altro: sulla sua sensibilità e sulla sua coscienza, sulla sua libertà e i suoi sentimenti, sulle sue scelte e i suoi giudizi. Proprio a tale motivo si parla di abuso di relazione, di fiducia, di ruolo, di potere, o di abuso verbale, emotivo, fisico, psichico, sessuale e anche spirituale»<sup>10</sup>.

Il punto nevralgico del sussidio è rappresentato dal capitolo 5: «Caratteristiche dell'abuso». Esso segna il passaggio dalla descrizione fenomenologica al tentativo di elaborare una prassi teologica e pastorale che affronti le ferite dell'abuso. Si tenta di osservare le prassi abusanti nella prospettiva dell'abusato per meglio comprendere le conseguenze esistenziali, psicologiche e spirituali della violenza subita. Questo approccio risponde a quella rinnovata attenzione all'abusato, già presente nel Pontificato di Benedetto XVI e di Francesco e ben esplicitata nel capitolo 9 del sussidio. La centralità dell'abusato non rientra semplicemente in una compartecipazione emotiva alle ferite subite, ma aiuta l'attuarsi di quel principio *ecclesia semper reformanda* che spinge verso «una vera conversione personale e comunitaria [...] condizione imprescindibile per ogni trasformazione ecclesiale e sociale»<sup>11</sup>. Su questa scia, i capitoli finali del sussidio vogliono favorire uno stile ecclesiale responsabile e trasparente e una cultura del dialogo e della prevenzione. Si tratta di una presa in carico della ferita dell'abuso, possibile con il rifiuto di una lettura riduttiva di questa realtà e la consapevolezza che la ferita, inferta da alcuni, è ferita dell'intera comunità ecclesiale all'intera comunità ecclesiale.

Quest'ultimo orizzonte è esplicitato nel sussidio *La formazione iniziale in tempo di abusi*: «[...] tutta la Chiesa, a tutti i livelli e coinvolgendo veramente tutti, è chiamata a elaborare la piaga dell'abuso, a integrarla positivamente nei vari suoi aspetti»<sup>12</sup>. Siamo soliti pensare che il percorso di guarigione debba essere attuato solo per l'abusato, che sceglie di sopravvivere alla violenza subita e di integrarla in una prospettiva pasquale. Ma il sentire collegiale, che si invoca in questi sussidi, corrisponde ad un cammino di guarigione ecclesiale: il documento esplicita che l'integrazione della ferita subita, da parte dell'abusato, può avvenire soltanto in un contesto ecclesiale, che è stato il luogo, fisico e relazionale, in cui l'abuso si è consumato<sup>13</sup>. È bene notare che la stessa

---

commenti verbali o non verbali: sguardi, gesti, atteggiamenti, ammiccamenti, ma anche una presenza oppressiva o una vicinanza ossessiva che tende a controllare e a invadere la vita della vittima provocandole disagio e fastidio» (SNTM, *Le ferite degli abusi*, 17).

<sup>10</sup> SNTM, *Le ferite degli abusi*, 25.

<sup>11</sup> Cf. SNTM, *Le ferite degli abusi*, 55.

<sup>12</sup> SNTM, *La formazione iniziale*, 16.

<sup>13</sup> Cf. SNTM, *La formazione iniziale*, 63-65. «Tali atteggiamenti e interventi potranno anche consentire alla Chiesa intera d'integrare la ferita dolorosa di questi terribili eventi, perché aprano un'era nuova nella vita della Chiesa, di conversione e purificazione, di testimonianza più trasparente e verace, specie da parte dei suoi ministri. Solo all'interno di questa integrazione

realtà ecclesiale, che inconsapevolmente ha promosso alcune prassi abusanti, ha bisogno per se stessa di avviare un processo di guarigione e di integrazione, in prospettiva pasquale, che prepari all'ascolto autentico dell'abusato e delle sue domande essenziali, che riconosca le fragilità dell'abusante e individui la matrice di quella *povertà educativa*, nel mondo secolare e nella realtà ecclesiale, che sono alle base della catena degli abusi. La piaga dell'abuso chiede una presa in carico, da parte dell'intero popolo di Dio e, dunque, anche della riflessione teologica.

Il presente articolo accoglie la sfida e si chiede in che modo la Scrittura possa aiutare la Chiesa ad intraprendere un processo, che si faccia carico degli abusati, degli abusanti e di quel sistema mediocre che ha «incentivato e protetto» alcune dinamiche<sup>14</sup>. In questo percorso, saremo accompagnati da B.J.F. Lonergan: questi non ha riflettuto sul tema degli abusi, ma la sua proposta di una teologia, che si muove secondo due onde, è utile per favorire il passaggio dal momento ermeneutico-interpretativo, che recupera significati dal passato, ad una teologia che accoglie le istanze drammatiche del presente<sup>15</sup>. L'articolo seguirà il movimento di queste due onde e proporrà una riflessione che dia ragione di una teologia che media ed è mediata<sup>16</sup>.

La prima tappa è di tipo ermeneutico-interpretativa: proporremo, in maniera essenziale, l'esegesi di Rm 6,1-14. Questo primo momento corrisponde ad una teologia che media l'incontro con i testimoni autorevoli del Cristo. Ogni riflessione esegetica comincia dalla coesione e dalla coerenza interna della pericope, garantite da strutture grammaticali e sintattiche, riprese argomentative, inclusioni, variazioni nei modi verbali e nell'uso dei pronomi personali, ricorrenze semiotiche e uso di *hapax legomena*. Tutto questo è parte della strategia comunicativa di un autore; rappresenta lo sviluppo logico della sua argomentazione e mostra la sua capacità di uscire da sé e consegnare ai suoi lettori la propria prospettiva<sup>17</sup>. L'espressione linguistica di un significato comunica, così, l'interiorità di un autore e rappresenta un ponte relazionale con

---

“ecclesiale”, e grazie a essa, sarà possibile anche per le vittime integrare questa dolorosissima personale ferita, e non esser più vittime, bensì persone che sono “sopravvissute” alla violenza subita, non continuando a “subirla”, ma dandole un senso, un senso pasquale [...]» (SNTM, *La formazione iniziale*, 78).

<sup>14</sup> «L'osservazione sistemica ci aiuta anche a vedere anche come la negligenza da parte dei responsabili giochi un ruolo grave nella reiterazione di abusi. [...] L'uso del potere per proteggere l'istituzione-Chiesa non corrisponde al comandamento di Gesù di amare e servire il prossimo con l'esempio della lavanda dei piedi» (SNTM, *Le ferite degli abusi*, 51). Cf. anche SNTM, *La formazione iniziale*, 16.

<sup>15</sup> Cf. B.J.F. LONERGAN, «Method (continued), Functional Specialties», 454.

<sup>16</sup> Cf. B.J.F. LONERGAN, *Method in Theology*, 132-138.

<sup>17</sup> Cf. B.F.J. LONERGAN, «The Analogy of Meaning», 196.



il suo lettore<sup>18</sup>. Quest'ultimo "passeggia" nella "materialità testuale" per tentare di entrare nel mondo linguistico ed interiore dell'autore. In quest'ottica, secondo la prospettiva lonerganiana, il problema ermeneutico assume un risvolto esistenziale, che chiede di essere conosciuto intellettualmente e vissuto responsabilmente:

He can succeed in acquiring that habitual understanding of an author that spontaneously finds his wavelength and locks on to it, only after he has effected a radical change in himself. This is the existential dimension of the problem of hermeneutics. It lies at the very root of the perennial divisions of mankind in their views on reality, morality, and religion. Moreover, insofar as conversion is only the basic step, insofar as there remains the labor of thinking out everything from the new and profounder viewpoint [...] <sup>19</sup>.

La seconda tappa della presente riflessione corrisponderà al momento lonerganiano di una *teologia mediata*, che si apre al futuro e cerca di rispondere alle esigenze dei Cristiani che vivono nel tempo presente, interagiscono con le realtà del mondo e provano a cercare e trovare Dio in tutte le cose. Essa richiede una riforma epistemologica del processo esegetico per una interazione rinnovata tra l'esegesi biblica e la riflessione sistematica<sup>20</sup>. Anche in questo caso, ci lasceremo guidare dalla prospettiva di B. Lonergan, che abbandona la "dimostrazione" tipica di un certo classicismo a favore della conversione (morale, intellettuale e religiosa), raggiungibile attraverso l'auto-trascendenza del teologo<sup>21</sup>. Cogliere la dimensione esistenziale della questione ermeneutica permette la ricerca di "temi antropologici" e una disponibilità a lasciarsi interrogare dal modo in cui alcuni "valori" sono stati mediati dagli autori sacri

<sup>18</sup> «In the use of language, and particularly in the use of everyday language, one can distinguish three components, three vectors, three dimensions. First, even though the first person may not be expressed, language usually has a component of the first person; it is expressive of the person; it is somehow in an optative mood, manifesting his desires of his fears or his tendencies. Again, language is in the indicative mood; it sets forth, proposes, it expresses not merely the subject, but also something, it proposes something; as this dimension tends to a pure form, it moves to the third person, the *impersonal*. Finally, language *impresses*; as it expresses the speaker, so it impresses on the hearer; it is addressed *to* a second person; it has the imperative mood» (B.J.F. LONERGAN, «The Analogy of Meaning», 185).

<sup>19</sup> B.J.F. LONERGAN, *Method in Theology*, 153.

<sup>20</sup> Cf. B.J.F. LONERGAN, *Method in Theology*, 129.

<sup>21</sup> «The aim of systematics is not to increase certitude but to promote understanding. It does not seek to establish the facts. It strives for some inkling of how it could possibly be that the facts are what they are. [...] Basically the issue is a transition from the abstract logic of classicism to the concreteness of method. On the former view what is basic is proof. On the latter view what is basic is conversion. Proof appeals to an abstraction named right reason. Conversion transforms the concrete individual to make him capable of grasping not merely conclusions but principles as well» (B.J.F. LONERGAN, *Method in Theology*, 311.313).

e come quelle prassi “comunicative” abbiano permesso la costruzione dell’identità cristiana<sup>22</sup>. In tal modo, l’incontro con le figure “autorevoli” del passato ci apre ad una sfida: «In what manner or measure am I to carry the burden of continuity or to risk the initiative of change? That decision, however, is primarily not a theological but a religious event [...]»<sup>23</sup>.

Proprio questi interrogativi, ci consentono un confronto rinnovato con la lettera ai Romani, che non tratta di violenze, abusi e guarigioni; Paolo si rivolge ad una comunità che vive una grave crisi identitaria: ad essa propone un cammino di auto-consapevolezza a servizio della giustizia e della verità (cf. Rm 6,12-14; 22-23). La lettera, perciò, essere utilizzata, in modo analogico, per leggere la realtà cristiana contemporanea e quella esigenza di conversione comunitaria, invocata dai sussidi già citati. Questi ultimi comprendono gli abusi come espressione di un sentire e di un vivere antievangelico<sup>24</sup> e, dunque, un segnale di una crisi d’identità in atto, che richiede il recupero della identità e della comunità cristiana, senza cui non può esistere una prassi cristiana di “cura” dell’abuso.

## II. MOMENTO ERMENEUTICO-INTERPRETATIVO

Ogni testo nasce da una rete di relazioni, interne ed esterne ad esso; per tale motivo, nessuna adeguata comprensione di un brano può avvenire senza una conoscenza del suo co-testo, ovvero l’occorrenza concreta di parole, forme grammaticali e sintattiche che costruiscono il percorso attraverso il quale l’autore si manifesta. Con la ricostruzione del co-testo, il lettore si muove alla ricerca dell’autore che, nel testo, ha disseminato la sua presenza e la sua attenzione comunicativa: ciò consente al testo di vivere, nell’ambiente relazionale che lo ha generato<sup>25</sup>. Per tale motivo, attraverseremo il co-testo del nostro brano, a partire dal *praescriptum* epistolare sino a Rm 5.

### 1. *La dimensione comunicativa e teologica della lettera ai Romani*

Il prescritto di Romani è in discontinuità con gli schemi retorici del tempo e con quelli impiegati da Paolo, nelle altre lettere<sup>26</sup>. Le epistole del periodo ellenista erano tutte introdotte da un *praescriptum* dalla struttura tripartita, contenente mittente, destinatario e saluti. La sua funzione era strumentale:

<sup>22</sup> Cf. S. DE VITO, «The Truth of Scripture».

<sup>23</sup> B.J.F. LONERGAN, *Method in Theology*, 129.

<sup>24</sup> Cf. SNTM, *La formazione iniziale*, 31.

<sup>25</sup> Cf. S. DE VITO, *La schiavitù via di pace*, 85-109.

<sup>26</sup> Cf. J.-N. ALETTI, «Rm 1,18-3,20», 47-62; J.-N. ALETTI, «La dispositio rhétorique», 385-401; R. PENNA, «La questione della *dispositio rhetorica*», 61-88.



esso serviva ad individuare il mittente e il destinatario e, per tale motivo, aveva una estensione esigua<sup>27</sup>. Questo schema tripartito è rispettato nella lettera ai Romani, con qualche singolarità; infatti il nome del mittente (cf. Rm 1,1) dista ben sei versetti dal nome del destinatario (v. 7a), seguito dalla formula di saluti e benedizioni. In questa anomalia, è particolare il titolo con cui sono menzionati i destinatari: «tutti quelli che sono a Roma, amati da Dio e santi per chiamata» (Rm 1,7a).

Dal punto di vista strutturale osserviamo l'assenza dell'appellativo *ekklēsia*, presente in altri *praescripta* paolini<sup>28</sup>. Secondo alcuni autori, la mancata designazione di «comunità ecclesiale» è indizio di una strategia retorica, con cui Paolo suggerisce che il gruppo manca del pilastro fondamentale della cristianità: la comunità. Questa frammentazione è evidente nei capitoli finali della lettera (cf. Rm 14,12-23; 15,1-13). La comunità di Roma aveva perso il fondamento della propria identità cristiana e, perciò, appariva come un agglomerato urbano, senza i tratti tipici della *ekklēsia*. I due appellativi, «amati da Dio» e «santi per chiamata», servono a ridestare la memoria della loro esperienza ecclesiale, nata dall'amore di Dio e dalla comune chiamata alla santità<sup>29</sup>. In tal modo, il prescritto conserva una originaria funzione informativa, a cui se ne aggiunge una appellativa, *ad intra* della comunità romana<sup>30</sup>.

Altro dato importante si trova nei vv. 5-6. L'esperienza paolina della grazia dell'apostolato ha come fine l'obbedienza alla fede di *ta ethne*, di cui fanno parte tutti quanti si trovano a Roma. L'identità di questi *ta ethne* viene svelata progressivamente. Si parte dall'ambiguo uso di questa espressione, impiegata sia nella Settanta che nel mondo ellenista laico per descrivere gli *outsiders*. Secondo una mentalità giudaica, infatti, il termine descriveva quanti erano fuori dall'esperienza religiosa di Israele e, perciò, segnati dall'idolatria e dall'immoralità in materia sessuale<sup>31</sup>. Nella cultura greca antica, questo termine era originariamente impiegato per indicare un gruppo etnico, caratterizzato da una identità comune, dalla condivisione di una storia ancestrale, di leggi e esperienze religiose. Con il tempo, già a partire da Aristotele, l'espressione indicò tutti quelli che erano fuori dall'esperienza etnica dei Greci<sup>32</sup>.

L'apostolo Paolo, cresciuto in Asia Minore, conosceva l'ostilità crescente tra Ellenisti e Giudei<sup>33</sup>. Lungo i crocicchi di Tarso, avrà certamente appreso che il termine *ta ethne* era la manifestazione di una polemica tra Giudei

<sup>27</sup> Cf. P.L. TITE, «How to Begin?», 57-99; J.L. WHITE, *Light from Ancient Letters*, 253-268.

<sup>28</sup> Cf. 1Cor 1,1; 2Cor 1,1; 1Ts 1,1 e la lettera a Filemone (v. 2).

<sup>29</sup> Cf. C.H. TALBERT, *Romans*, Atlanta 2002, 33-34.

<sup>30</sup> Cf. N. ELLIOTT, *The Rhetoric of Romans*, 269-104.

<sup>31</sup> Cf. P. TREBILCO, «Creativity at the Boundary», 185-201.

<sup>32</sup> Cf. P. TREBILCO, *Outsider Designations*, 113-149.

<sup>33</sup> Cf. J.D. HAYS, «Paul and the Multi-Ethnic First-Century World», 76-87.

e Greci. Ognuno, infatti, proclamava la propria superiorità, guardando con disprezzo quanti non ritenevano idonei alla loro casta religiosa o culturale. La frammentazione della comunità di Roma ha le sue radici in questo atteggiamento (cf. Rm 14,10). Da qui nasce, l'impiego ironico dell'espressione *ta ethne*: mentre ogni gruppo tacciava di estraneità l'altro, sono tutti diventati degli *outsiders*, rispetto alla buona novella di Gesù. Così, si spiega l'assenza del titolo *ecclesia* e la particolare descrizione dei destinatari proposta da Paolo (vv. 6.7a). Essa è la memoria di una identità cristiana perduta e l'invito alla consapevolezza di questa crisi identitaria<sup>34</sup>.

Il percorso di auto-consapevolezza ha inizio con il racconto della storia di salvezza di Rm 1,18–3,20, costruita per affermare: l'universalità del peccato, l'inclinazione dell'uomo ad esso e il ruolo della giustizia di Dio, in questa storia di salvezza<sup>35</sup>. È di rilievo Rm 1,18-32, in cui Paolo solleva un problema di natura teologica e antropologica: la verità è prigioniera dell'ingiustizia, di una falsa conoscenza di Dio e di una non adeguata consapevolezza della bellezza antropologica-teologica dell'umanità<sup>36</sup>.

Paolo, inoltre, mostra che la grande divisione del mondo religioso ed etnico in Giudei e Pagani è un'immagine molto sbiadita della realtà ecclesiale, in Roma. Una simile organizzazione mentale nasconde una contraddizione relazionale con il Signore che si manifesta anche nella vita di relazione interpersonale. Così, l'espressione paolina «siamo tutti peccatori» (cf. Rm 2,7) è indizio di una conoscenza realista della situazione romana. Essa, però, non rappresenta l'ultima parola in questa storia di salvezza, piena di contraddizione. La svolta avviene a partire da Rom 3,21a: «Ora invece, indipendentemente dalla legge, si è manifestata la giustizia di Dio». Si introducono due nuovi aspetti, che aiutano la comprensione del nostro brano e del suo tono pareneti-

<sup>34</sup> Cf. P.F. ESLER, *Conflict and Identity in Romans*, 1-18.

<sup>35</sup> Cf. J. MURRAY, *The Epistle to the Romans*, 34-35; D.J. MOO, *The Epistle to the Romans*, 99; J.-N. ALETTI, *Israël et la loi*, 42-47; J.-N. ALETTI, «Comment Paul voit la justice», 359-375.

<sup>36</sup> «Il tema dell'ira di Dio introdotto dal v. 18 domina tutto il brano [...]. Il tema è funzionale e correlativo a quello dell'idolatria, cioè al dato della falsificazione di Dio, e di conseguenza ai suoi deprecabili esiti morali. L'ira di Dio perciò non è gratuita, immotivata, ma è collegata e subordinata all'imperfetta conoscenza di lui e anzi allo scambio della sua identità. Detto in termini antropomorfici, succede per lui ciò che prova chiunque di noi, se veniamo scambiati per un altro da quello che siamo, soprattutto se ciò avviene in senso riduttivo. Il problema affrontato è dunque essenzialmente teologico. La dimensione antropologica del discorso risulta come una sua sotto-struttura; l'idea di Dio produce (o presuppone?) una consimile qualità di uomo [...] Tuttavia, il discorso di Paolo in questo momento della sua argomentazione non implica un giudizio negativo sull'umanità in generale, poiché non riguarda tutti gli uomini, ma solo quelli che detengono la verità nell'ingiustizia, a prescindere dal fatto che essi siano gentili o giudei» (R. PENNA, *Lettera ai Romani 1-5*, 168-169). L'impatto di una distorta immagine di Dio sulle scelte etiche degli uomini è un tema sviluppato sino alla fine della sezione. Cf. R. PENNA, *Lettera ai Romani 1-5*, 163-203.



co. La capacità di risposta alla giustizia di Dio non è stata persa: essa si fonda sulla fede e ha come suo perno l'evento della morte e resurrezione del Cristo, ad opera di Dio (cf. Rm 3,22a). La descrizione iniziale «tutti quelli che sono a Roma» (cf. Rm 1,7a) rappresenta il segnale di una divisione interna della comunità; ora, l'espressione «tutti quelli che credono» per mezzo della fede in Cristo Gesù indica lo strumento di guarigione di un gruppo lacerato. Le divisioni etniche, che avevano reso tutti estranei alla comunità cristiana, vengono superate nella fede e nell'esperienza della grazia ricevuta gratuitamente per mezzo di Cristo Gesù.

Così, le coordinate temporali diventano teologiche: il tempo di Dio, nella morte e resurrezione di Gesù, è il tempo di una nuova storia<sup>37</sup>. Qui si incontrano la fede dell'uomo e la giustizia di Dio<sup>38</sup>; la consapevolezza di una storia di salvezza, vissuta nell'incontro tra l'uomo e Dio, consente a Paolo di impiegare, per la prima volta nell'epistola, l'uso del pronome «noi» tra Rm 4,25 e Rm 5,1. Esso rappresenta una nuova prospettiva ermeneutica, che si estenderà anche ai capitoli successivi: l'apostolo e la comunità romana convergono in un «noi», costruito sulla fede in Cristo<sup>39</sup>. Lo scivolamento tra il «tutti» dei capitoli precedenti e il «noi» della nuova sezione rappresenta un progresso pragmatico e apre alla parenesi della lettera. La parola di Vita, pronunciata dal Signore, nella vicenda storica di Abramo, ha il potere di trasformare l'identità credente da fedele a giusto. Questa forza performatrice si applica a tutti quanti nutrono fede nel Dio della Vita. Dall'espressione «giustificati dunque per la fede, noi siamo in pace con Dio per mezzo del Signore nostro Gesù Cristo» (cf. Rm 5,1a), apprendiamo che la giustizia è il sentiero sul quale l'uomo cammina, dalla propria risposta di fede verso Dio. Ciò lo sottrae dal rischio dell'auto-isolamento e gli consente di rinnovare le sue dinamiche relazionali.

## 2. Rm 6,1-14: coesione e coerenza del brano

Dal punto di vista lessicale, due inclusioni in Rm 6,1 e Rm 6,14 (il peccato/la grazia) ci permettono di individuare l'inizio e la fine del brano e i temi fondamentali che si intrecciano. Il primo termine era già stato già introdotto nei capitoli precedenti (cf. 3,9; 5,12-21); a partire da Rm 5,20-21, Paolo in-

<sup>37</sup> «Quando Paolo scrive, Gesù è già morto da una ventina d'anni, eppure il presente inizia-tò allora continua. È una tematica tipica di Paolo, presente nella Prima lettera ai Corinzi per i quali è giunto il compimento dei tempi, un'idea originale rispetto sia al concetto di tempo della grecità, che d'Israele. In Israele il tempo si compirà, nella grecità il tempo è ciclico, gira continuamente su se stesso, quasi senza passato né futuro. Nel cristianesimo il tempo assume una connotazione nuova. Il tempo ha avuto una sua preparazione e ha adesso delle prospettive ulteriori». (R. PENNA, *La lettera di Paolo ai Romani*, 47).

<sup>38</sup> Cf. J.-N. ALETTI, *La lettera ai Romani*, 257.

<sup>39</sup> Cf. H. BOERS, «The Structure and Meaning of Romans 6:1-14», 668.

tesse il tema della “grazia” con quello della resurrezione e della liberazione dal peccato (cf. vv. 6-7.10-11). In tal modo, il lettore può comprendere che la “grazia” non è l’antagonista del peccato, ma un’esperienza concreta che il credente vive nella partecipazione alla resurrezione di Gesù e nella liberazione dal potere del peccato<sup>40</sup>.

Il tema è introdotto da due domande retoriche che coinvolgono il lettore a livello esistenziale: vivere secondo la grazia rappresenta uno stile di vita credente alternativo e non compatibile alla vita nel peccato. Così, Paolo chiede il superamento di una adesione puramente intellettuale al tema della grazia in favore di una partecipazione autentica all’esperienza del Battesimo in Cristo Gesù<sup>41</sup>.

Nel v. 4, l’apostolo costruisce un parallelismo tra l’esperienza di Resurrezione di Gesù e il camminare nella novità di vita del credente. In questa affermazione, colpisce la presenza del verbo camminare e del sostantivo novità<sup>42</sup>. Nella letteratura biblica, questa espressione verbale ha un importante valore simbolico: può tradursi con vivere perché fa riferimento a scelte concrete attraverso cui si realizza l’adesione profonda al Signore (cf. Sal 16,11; 119,9.15; Es 18,20; Ger 6,16; 25,5). Il sostantivo, invece, indica una qualità moralmente rilevante o una “freschezza” di vita, che si conquista lungo un processo di trasformazione. Assumendo questo orizzonte, il camminare nella “novità di vita” non allude ad una realtà escatologica, da attendere<sup>43</sup>: è una trasformazione che l’uomo stesso può realizzare, con le proprie scelte credenti, nel tempo presente. Il verbo *syntháptō* (essere sepolti con) ci introduce in un nuovo percorso esistenziale, grazie alla presenza, al v. 5, di *symphýō*: esso fa riferimento alla

---

<sup>40</sup> «Collective identity involves a sense of place within an ongoing story of a group. “We” are “us” because people and events in the past have made us what we are. This past not only informs our self-understanding in the present, but also carries narrative momentum that creates expectations of future continuity. Furthermore, a communal narrative defines a group within a certain kind of world. A narrative, after all, consists of particular sorts of characters involved in meaningful events that take place within specific settings. Woven together, these characters, events, and settings form a plot. But descriptions of characters, whether individual or collective, carry with them evaluative overtones that tell us more about the characters than mere facts; they tell us what kind of people inhabit this world. In addition, events become imbued with significance through their relationship to one another. Such events also contribute to our interpretation not only of the characters (individual and collective) in this narrative, but for understanding the world within which these events take place. In effect, a communal narrative provides a “point of view” on the world. Rooted in a particular recounting of events, characters, and settings, such a narrative cannot be anything but an evaluative recounting of the story of what brought us to where we are in the present» (J.C. MILLER, «Paul and His Ethnicity», 41).

<sup>41</sup> Cf. J.H. LEE, *Paul’s Gospel in Romans*, 34-35; R.N. LONGENECKER, *The Epistle to the Romans*, 604; D.J. MOO, «Exegetical Notes», 215-220; S.E. PORTER–M.B. O’DONNELL, «Conjunctions, Clines», 3-14.

<sup>42</sup> Il termine è presente solo due volte nel NT: Rm 6,4; 7,6.

<sup>43</sup> Cf. T.R. SCHREINER, *Romans*, 257.



pratica contadina dell'innesto di due piante, diverse tra loro, che favorisce un processo di crescita insieme<sup>44</sup>. Singolari sono altre due espressioni verbali in *syn* (con), presenti nel brano: *synestauro* (Rm 6,7: essere co-cricifissi), *suze-somen* (Rm 6,4.8: vivere con). Sembra che l'apostolo Paolo fosse un profondo estimatore dei termini composti in *syn*, che lo aiutano a rendere bene l'idea della partecipazione alla morte di Gesù: la vita cristiana, innestata nella morte del Cristo, è un processo di crescita *insieme*, a partire dal momento della crocifissione, attraverso il sepolcro, la resurrezione e la vita nuova.

Al v. 11, assistiamo ad un cambiamento nel registro comunicativo: l'uso dell'imperativo, che dominerà i versetti terminali del brano. Questo rappresenta un *vis-à-vis* tra la morte e Resurrezione del Cristo e la partecipazione reale e personale del credente a questo evento<sup>45</sup>. Al v. 14, con l'antitesi sotto la legge/sotto la grazia, viene introdotto un nuovo tema che dominerà la lettera fino al capitolo 7: la compartecipazione alla morte e resurrezione di Gesù è una esperienza di appartenenza alla Grazia<sup>46</sup>.

### 3. Ricostruire la teologia di Rm 6,1-14

In questo brano, troviamo un continuo rimando ad una esperienza di fede già nota, con l'amara consapevolezza che essa non è perfettamente integrata nella vita credente della comunità romana. Ciò conduce il lettore a prestare attenzione a quelle dinamiche relazionali, che spesso i Romani avevano trascurato. Il verbo *logizomai* (cf. Rm 6,11; 3,28; 8,18) è un appello esplicito all'auto-coscienza: il recupero delle cose già note non è uno sforzo di memoria, fine a se stesso. È un riconoscersi quale si è: innestati in Cristo che ci fa essere con Lui nella morte, sulla croce, nel sepolcro e nella Resurrezione, operata da Dio, per camminare in una novità di vita. In Rm 6,3, l'espressione «essere battezzati in Cristo Gesù», costruita con la particella *eis*, indica un passaggio di proprietà, un'adesione piena e profonda al Battesimo nella morte di Gesù. Ciò consente di guardare alla morte di Cristo come luogo della redenzione e, di conseguenza, suggerisce una partecipazione reale a questa morte redentiva, esplicitata dai verbi in *syn* del brano. Il battesimo è nella morte, da cui deriva un reale impegno etico: esso determina la partecipazione alla resurrezione che brilla nella novità di vita.

Come alla morte-sepolcra di Cristo seguì la sua inedita risurrezione, così alla nostra morte-sepolcra con lui deve seguire qualcosa di nuovo nella vita vissuta. In questo modo Paolo precisa la risposta all'obiezione iniziale del v. 1, dimostrando

<sup>44</sup> Cf. Zc 11,2; Ezra 7,7.8 ; Am 9,13; 3Mc 3,22, tutte secondo la versione della Settanta; Lc 8,7; Rm 6,5.

<sup>45</sup> Cf. S. LÉGASSE, «Etre baptisé dans la mort du Christ», 546-547.

<sup>46</sup> Cf. D.J. MOO, «Exegetical Notes», 220.

non solo di ancorare le sue richieste morali su qualcosa di più profondo dell'etica, cioè sulla morte di Cristo, ma anche di non essere affatto un antinomista «libertino». In effetti, la condivisione della sorte gloriosa di Cristo da parte del cristiano si limita al piano morale; è solo a questo che si rapporta quella risurrezione secondo una funzione di esemplarità<sup>47</sup>.

La morte nel Battesimo si estende fino alla Resurrezione, ma interpella il Cristiano a vivere in maniera adeguata, in questa vita, la partecipazione all'esperienza vitale del Cristo Risorto. L'essere morti al peccato (cfr. Rm 6,2.6.7) corrisponde ad una camminare nella novità di vita (v. 4b), che ha due condizioni di possibilità: 1. la partecipazione integrale all'evento della morte e risurrezione di Gesù; 2. il vivere con Cristo (v. 8) e per Dio (v.10). «Noi siamo cresciuti insieme (= ci siamo uniti) e precisamente (si noti il perfetto!) in un evento unico e irripetibile i cui effetti perdurano tuttora»<sup>48</sup>. Assumere la forma della morte del Cristo (v. 5) non corrisponde *sic et simpliciter* a partecipare della morte, che si è consumata sul Golgota: è vivere profondamente quell'esperienza che fa stare sulla croce e nel buio del sepolcro, là dove sembra non esserci più vita<sup>49</sup>.

L'uso dei verbi in *syn* e del pronome personale «noi», in questo brano, hanno un risvolto teologico ed ecclesiologico: l'innesto, con il Battesimo, nell'evento redentore della morte del Cristo permette la nascita del «noi» cristiano e, dunque, la rinascita della comunità di Roma. La condizione di possibilità, in quel dato contesto storico di fede, è saper individuare quale uomo vecchio far pendere sul legno della croce. Nel caso della comunità di Roma, esso è il vuoto di memoria dei Romani, l'essere battezzati ma agire senza battesimo, il soffocare la verità nell'ingiustizia, il giudizio e la condanna degli altri, il vivere da agglomerato urbano senza essere comunità. Il «noi» frammentato guarisce in un «noi» ricostituito, la cui risurrezione si esprime in uno stile di vita comunitario diverso. Proprio dai versetti finali del brano, comprendiamo che

<sup>47</sup> R. PENNA, *Lettera ai Romani*, 27-28.

<sup>48</sup> H. SCHLIER, *La lettera ai Romani*, 329.

<sup>49</sup> «The power of sin is broken by our dying with Christ to sin, but the freedom we gain thereby is a freedom to choose to whom we present our members as instruments. The implication is that prior to our dying with Christ to sin we had no freedom to choose whom we would serve. The only freedom we had was a freedom to sin. After dying with Christ to sin, our freedom from sin is not automatic but must be chosen. With the power of sin broken, we have the freedom to make a choice for righteousness. "Your members" refers not just to one's body parts but to the various facets of one's personality or self. Do not, said Paul, give the various parts of your selves to sin so that they are instruments of wickedness. Rather present the various parts of your selfhood to God as instruments of righteousness. This is possible, he said, because sin will have no dominion over those who have died with Christ and live under grace. Being dead to sin and alive to God means that one obeys God in the concrete decisions of everyday existence» (C.H. TALBERT, *Romans*, 166).



esiste una “corporeità” del peccato e una “corporeità” della grazia; l’adesione all’esperienza del peccato e della grazia non è ideologica, ma si concretizza in scelte, parole o mutismi, stili di vita ed omissioni. Anche la grazia ha bisogno della nostra corporeità, perché possa essere visibile e agire nell’orizzonte del riconoscimento del decadimento nella storia, della promozione del progresso per una redenzione dell’umanità a cui appartiene la Chiesa stessa<sup>50</sup>.

### III. DIMENSIONI DELLA RISPOSTA COLLEGIALE AGLI ABUSI: UNA TEOLOGIA MEDIATA

Le testimonianze bibliche ci aiutano a riconoscere i dinamismi di accompagnamento, immaginati da Paolo per il suo uditorio, e possono incentivare nel teologo un’esperienza religiosa di profondo rinnovamento che consente il passaggio dalla prima alla seconda fase della teologia.

B. Lonergan insiste su un metodo teologico centrato sul teologo che fa esperienza di sé come *knower*. Nel riconoscere la svolta esistenziale del problema ermeneutico, individua gli effetti negativi di una teoria cognitiva e di una epistemologia erronee. Entrambe sfociano in idealismo<sup>51</sup> ed alienazione<sup>52</sup>, in una non adeguata conoscenza dei propri processi cognitivi e della realtà<sup>53</sup>,

<sup>50</sup> «τό σῶμα, secondo Paolo è 1. l’elemento costitutivo dell’uomo in quanto persona: anche i risorti vivranno in un «corpo» (1Cor. 15,35 ss.); 2. l’elemento che costituisce la persona umana nel senso che l’uomo non solo ha un corpo ma è anche «corpo» (cfr., ad es., Rom. 6,12 s.; 12,1s.); σῶμα è dunque l’uomo corporeo; 3. ma l’uomo è «corpo» nel senso che tramite il suo corpo ha un rapporto con se stesso, può fare di sé l’oggetto del proprio agire e sperimenta se stesso come oggetto di una sopportazione o sofferenza (cfr. 1 Cor. 9,27; 13,3; Phil. 1,20 e Rom. 6,12 e 8,13: il corpo esegue azioni; l’uomo può «uccidere» le azioni). In altri termini: il corpo è l’uomo nella sua realtà fisica che è a lui sottratta e della quale tuttavia può disporre. E questo «corpo» (che è un «corpo del peccato» cioè la realtà corporea dell’uomo segnata e improntata dal peccato) in quanto tale è stato «distrutto» nel battesimo» (H. SCHLIER, *La lettera ai Romani*, 333).

<sup>51</sup> «Knowing [...] is not just seeing; it is experiencing, understanding, judging, and believing. The criteria of objectivity are not just criteria of ocular vision; they are the compounded criteria of experiencing, of understanding, of judging, and of believing. The reality known is not just looked at; it is given in experience, organized and extrapolated by understanding, posited by judgment and belief. The consequences of the myth are various. The naïve realist knows the world mediated by meaning but thinks he knows it by looking. The empiricist restricts objective knowledge to sense experience; for him, understanding and conceiving, judging and believing are merely subjective activities. The idealist insists that human knowing always includes understanding as well as sense; but he retains the empiricist’s notion of reality, and so he thinks of the world mediated by meaning as not real but ideal» (Cfr. B.F.J. LONERGAN, *Method in Theology*, 224).

<sup>52</sup> Cf. B.F.J. LONERGAN, *Method in Theology*, 54.

<sup>53</sup> Cf. B.F.J. LONERGAN, *Method in Theology*, 34-35.

in una fuga da se stessi e dal mondo<sup>54</sup>. Perdere il contatto con se stessi e con il mondo genera processi decisionali erronei e poco incisivi<sup>55</sup>, che minacciano la comunità e la costruzione del suo vero bene<sup>56</sup>. Per tale motivo, è opportuno comprendere il metodo in teologia, proposto da B. Lonergan, come un metodo da vivere nell'orizzonte esistenziale e di fede, e non come una prassi metodologica da applicare scrupolosamente.

Il teologo canadese riconosce nella teologia classica «a blind spot with regard to concrete human living»<sup>57</sup>. Intravede, invece, nella coscienza storica il desiderio di conoscere l'uomo, nelle situazioni concrete<sup>58</sup> e comprende l'esperienza religiosa come uno sperimentarsi «innamorati di Dio»<sup>59</sup>. Le due istanze vengono presentate in una prospettiva armonica e non contraddittoria. Confluiscono in una esperienza della Grazia, che genera uno stato dinamico di coscienza che, nella lotta dialettica tra autenticità e inautenticità, si manifesta in decisioni libere e concrete<sup>60</sup>.

To be in love is to be in love with someone. To be in love without qualifications or conditions or reservations or limits is to be in love with someone transcendent. When someone transcendent is my beloved, he is in my heart, real to me from within me. When that love is the fulfilment of my unrestricted thrust to self-transcendence through intelligence and truth and responsibility, the one that fulfils that thrust must be supreme in intelligence, truth, goodness. Since he chooses to come to me by a gift of love for him, he himself must be love. Since loving him is my transcending myself, it also is a denial of the self to be transcended. Since loving him means loving attention to him, it is prayer, meditation, contemplation. Since love of him is fruitful, it overflows into love of all those that he loves or might love. Finally, from an experience of love focused on mystery there wells forth a longing for knowledge, while love itself is a longing for union; so for the lover of the unknown beloved the concept of bliss is knowledge of him and union with him, however they may be achieved<sup>61</sup>.

L'appello alla conversione è il filo rosso che tiene insieme, nel presente articolo, la lettera ai Romani, il metodo teologico di B. Lonergan e i sussidi del SNTM. Nella lettera ai Romani, l'esperienza della conversione religiosa è compresa come un lasciarsi trasformare dalla grazia, ricevuta da Dio in Cristo (cf. Rm 5,5.11): l'incontro reale con il Cristo morto e risorto ha una dimensione operativa, che consiste nell'offrire le proprie membra come strumento della giustizia di Dio (cf. Rm 6,13).

<sup>54</sup> Cf. B.F.J. LONERGAN, «Beyond Extrinsicism», 103-127.

<sup>55</sup> Cf. B.F.J. LONERGAN, *Method in Theology*, 330.

<sup>56</sup> Cf. B.F.J. LONERGAN, *Method in Theology*, 333.336.

<sup>57</sup> B.F.J. LONERGAN, «Transitions and Thematizations», 164-165.

<sup>58</sup> Cf. B.F.J. LONERGAN, «Transitions and Thematizations», 156-181.

<sup>59</sup> Cf. B.F.J. LONERGAN, *Method in Theology*, 100-104.

<sup>60</sup> Cf. B.F.J. LONERGAN, *Method in Theology*, 105-106.

<sup>61</sup> B.F.J. LONERGAN, *Method in Theology*, 105-106.



Questa riflessione biblica riconosce una necessaria tensione tra il momento della conversione religiosa, nell'appartenenza al Cristo, e la fase operativa della fede, nella costruzione e nella custodia della comunità. Questa dimensione non è lontana da quella di B.J.F. Lonergan. Nelle pagine finali di *Method*, questi afferma che la base ideale della società è la comunità, che ha la sua ragione d'essere in un principio morale, secondo cui gli uomini sono responsabili individualmente di ciò che fanno di sé e collettivamente per il mondo in cui vivono. Per il credente, questa conversione morale è supportata da una conversione religiosa, che sorge dall'amore di Dio riversato nel cuore degli uomini (cf. Rm 5,5)<sup>62</sup>. «So faith is linked with human progress, and it has to meet the challenge of human decline. For faith and progress have a common root in man's cognitional and moral self-transcendence»<sup>63</sup>. Questa convergenza di pensieri spinge la riflessione teologica ad elaborare la realtà dell'abuso, senza minimizzarla o esasperarla, e a farsene carico nell'ottica di fede<sup>64</sup>.

Il capitolo 8 del sussidio *Le ferite degli abusi*, «Significato dell'abuso nella Chiesa oggi», presenta l'abuso come un problema ecclesiale e vuol sviluppare un sentire *cum ecclesia*, capace di fronteggiare questo complesso problema nell'ottica della sinodalità e della collegialità<sup>65</sup>. Tra le righe del documento, leggiamo un appello alla riforma ecclesiale, in tutte le sue strutture. Il problema dell'abuso, infatti, è sintomo e non può essere collocato solo nella sfera della formazione e dell'integrazione della persona. Il documento lancia un appello perché la Chiesa rifletta su se stessa, nella sua *missio formativa ad intra e ad extra*. La corresponsabilità, richiesta per far fronte alle ferite, richiede una conversione individuale e collettiva e non un semplice attivismo pragmatico. Per avviare questo percorso e comprenderne la portata ci è utile leggere l'odierna realtà ecclesiale, innanzi alla ferita degli abusi, attraverso la lente di quella triplice consapevolezza, descritta da Paolo: la perdita dei fondamenti della comunità cristiana, l'essere tutti peccatori e poter essere, tutti i credenti in Cristo, giustificati dalla sua opera di redenzione.

Questo percorso di auto-coscienza rappresenta il primo *step* di una lenta trasformazione da agglomerato urbano a comunità cristiana, che sarà, poi, visibile nel vivere da risorti, per Dio, sotto il regno della Grazia. I sussidi, citati all'inizio dell'articolo, chiedono una conversione ecclesiale e, implicitamente,

<sup>62</sup> Cf. B.F.J. LONERGAN, *Method in Theology*, 101-104.

<sup>63</sup> B.F.J. LONERGAN, *Method in Theology*, 113.

<sup>64</sup> Cf. SNTM, *Le ferite degli abusi*, 45-47.

<sup>65</sup> «Tali letture sono riduttive, poiché mirano a ridimensionare il fenomeno e attenuare il problema, ridurne portata e gravità, conseguenze e sofferenze per chi le ha subite; ma sono anche difensive, poiché non prendono nemmeno in considerazione l'ipotesi di un coinvolgimento collettivo, di una lettura sistemica come ha chiesto papa Francesco» (SNTM, *Le ferite degli abusi*, 46). Cf. anche PAPA FRANCESCO, *Lettera ai Vescovi del Cile*.

riconoscono un momento di crisi visibile sia negli eventi degli abusi, realmente registrati in alcune prassi ecclesiali, sia nel modo con cui queste ferite sono state accolte e comprese, nel passato. Una risposta, maturata soltanto a livello della morale sessuale e della procedura giuridica, indica un atteggiamento miope della comunità ecclesiale e una certa frammentazione relazionale. Al contrario, una trasformazione identitaria che permette alla Chiesa di declinare il «noi», anche innanzi alla piaga dell'abuso, è già segno di un processo di guarigione ecclesiale e di sinodalità. Affinché ci sia una guarigione, nelle maglie relazionali con il Signore e tra i vari membri della Chiesa, si chiede alla realtà ecclesiale contemporanea di riconoscere *l'uomo vecchio* da far pendere dal legno della croce. Esso corrisponde con quella mediocrità, che ha prestato *le proprie membra* come strumenti del peccato, favorendo alcune pratiche abusanti. Secondo alcuni dati statistici, i fenomeni dell'abuso sessuale sono numericamente pochi. Ma la quantità esigua di questi eventi *luttuosi* non autorizza a ridimensionare la complicità connivente di altre strutture ecclesiali, che non hanno impedito il dilagare di un certo stile abusante.

Le letture riduzioniste negano l'atteggiamento della coscienza storica. Traggono origine da una conoscenza della realtà dell'abuso, deviata da un modo di conoscere assimilato ad uno sguardo gettato su qualcosa che giace fuori, innanzi a noi. Questo tipo di conoscenza non è molto diversa dallo sfogliare pigramente le pagine di un quotidiano. La pigrizia del lettore può apparire superficiale, ma innocua. In realtà, ad ogni lettura corrisponde una elaborazione dei dati e un processo decisionale, allora nessuna lettura è davvero innocua: se essa si fa trascinare dalla pigrizia di uno sguardo gettato dal di fuori, genera una acquisizione approssimativa dei dati e una loro rielaborazione che non corrisponde al vero, fa sorgere risposte inadeguate e un processo decisionale non autentico. D'altro canto, proprio Rm 6,1-14 sostiene questa prospettiva: l'uomo non può affermare la propria bellezza cristologica senza prima riconoscere il *corpo* del peccato, che, messo in croce, muore e non vive più. Una conoscenza realista e critica della realtà dell'abuso ci aiuta a comprendere quale corpo del peccato deve morire sulla croce con Cristo e l'impegno concreto alla novità di vita, che reclama la Resurrezione.

In un passaggio molto incisivo, il documento lancia l'urgenza di un atteggiamento sistemico con queste parole: «Scandalo di pochi, mediocrità di molti»<sup>66</sup>. Con questa consapevolezza, la teologia, in ascolto del passato e dei segni dei tempi, può svolgere ancora un ruolo importante a servizio della Chiesa e della società credente e non credente. Essa, infatti, può aiutare il corpo ecclesiale in una presa in carico responsabile della sua azione redentiva e costruttiva, capace di farsi carico dell'altro<sup>67</sup>. Sebbene la realtà degli abusi non

<sup>66</sup> SNTM, *Le ferite degli abusi*, 49.

<sup>67</sup> Cf. B.F.J. LONERGAN, *Method in Theology*, 335.



esaurisca l'identità della Chiesa, risulta essere un punto di frammentazione: un vuoto di memoria identitario, che ha fatto cadere predatori e i loro ipotetici difensori in una crisi identitaria non riconosciuta. Senza scadere nella condanna, la Chiesa, e la teologia con essa, si può chiedere come riparare quelle maglie relazionali lacerate, quale percorso pedagogico-spirituale realizzare per costruire una rinnovata identità cristiana, al servizio di chi non ha voce e di chi, pur sapendo urlare, non osa farlo.

Il discorso si articola su più livelli. Si tratta di ricostruire la relazione con gli abusati, perché, violati, si sentano ancora amati da Dio e chiamati alla santità. È un riconoscere un volto ecclesiale tumefatto, che può salire ancora sulla ruvida croce del Cristo, scendere nel freddo buio del sepolcro e vivere una novità di vita con i segni della Resurrezione nei palmi delle mani. È tendere la mano ai predatori, la cui condotta rimane deprecabile, ma che hanno bisogno anch'essi di essere amati e guariti dalla Grazia.

Plenty of people suffer terrible injustice closer to home, in all our countries: abused women and children, oppressed minorities, homeless people, immigrants. Engaging them puts us in touch with the world, with ourselves, and with divine mercy. It puts us in touch with the world. The victims draw us into the central drama of life. They show us that the world is a much crueler place than we supposed, but also that there is something going on that is far more wonderful than we dared to imagine. When the poor insist on celebrating life no matter how bad things are, and on sharing what little they have, they communicate hope. [...] There is more here than meets the eye. Sin abounds, but grace abounds even more (Rom. 5:20). Engaging the outcast puts us in touch with ourselves. The outcast calls forth from within us parts of ourselves that we have banished into unconscious exile, and heals us. [...] Finally, the victims place us before divine mercy. [...] In such encounters, the poor masses of the world emerge from "anonymity and take on flesh and blood as three-dimensional human beings". Actually, there are more than three dimensions here. The eyes of victims beckon like bottomless wells. The outcast is like a door that opens out to the divine Mystery<sup>68</sup>.

#### IV. CONCLUSIONI

Le conclusioni del presente articolo hanno il volto della transitorietà, perché aprono a numerose altre riflessioni, di carattere teologico e pastorale. La realtà dell'abuso è complessa e non può ridursi ai casi di violenza sessuale, registrati all'interno delle mura ecclesiali. In essa, infatti, confluiscono varie altre forme di prassi abusanti che, ancora con molta difficoltà, vengono riconosciute come tali. Le violenze di carattere psicologico, morale e spiri-

<sup>68</sup> D. BRACKLEY, *The Call to Discernment*, 35-36.

tuale hanno, innanzitutto, una difficile riconoscibilità da parte della vittima. Mancano, infatti, di una immediata evidenza causa-effetto e questo ne rende difficoltosa ed affannosa l'individuazione e l'accettazione. Nonostante ciò, si tratta di ferite "vere" che procurano profonde lacerazioni nel vissuto relazionale dell'abusato. Inoltre, nella gamma delle ferite, quelle non riconducibili alla sfera fisica e sessuale sembrano non meritare un adeguato diritto di cittadinanza tra gli eventi abusanti.

Oltre a questo ulteriore elemento di criticità, ricordiamo che la ferita dell'abuso non è soltanto un calcolo numerico di eventi, ma rappresenta la punta dell'*iceberg* di un sistema ecclesiale, pedagogico ed educativo che, non sempre, si è lasciato interrogare dai segni dei tempi. Riconoscere la piaga degli abusi come una ferita ecclesiale favorisce un processo di guarigione ecclesiale, che merita tempi lunghi, non meglio precisati, una creatività teologica e pastorale che siano in grado di superare le classiche dicotomie tra il momento intellettuale della fede e quello esistenziale. Favorire, oggi, un processo di armonizzazione ed integrazione della riflessione teologica, della spiritualità e delle prassi pastorali dell'accompagnamento può contribuire a ridestare quel volto della Chiesa, nata dal costato trafitto del Cristo, capace di generare ancora, proprio nelle ferite, vita nuova.

Pontificia Università Gregoriana  
P.zza della Pilotta 4  
00187 Roma  
s.devito@unigre.it

Stefania DE VITO

## RIASSUNTO

Il presente articolo parte dalle riflessioni sugli abusi nella Chiesa, maturate dal Servizio Nazionale per la Tutela dei Minori e delle Persone Vulnerabili. Riconosce, dietro all'appello alla sinodalità, alla corresponsabilità e all'urgenza di una lettura sistemica degli abusi, un necessario processo di conversione individuale e collettivo che miri alla riscoperta della identità cristiana, alla lettura pasquale delle ferite degli abusi per avviare un processo di guarigione ecclesiale. La riflessione è supportata biblicamente da Rm 6,1-14 e si muove verso una sintesi sistematica, secondo il modello lonergiano di una teologia che media ed è mediata.

*Parole chiave:* lettera ai Romani, B. Lonergan, abusi nella Chiesa, conversione, sinodalità, corresponsabilità



## ABSTRACT

The article begins from the reflections developed by the Italian “Servizio Nazionale dei Minori e delle Persone Vulnerabili” on abuses in the Church. Behind the appeal to synodality, to co-responsibility, and to the urgency of a systemic reading of the abuses, it is necessary that there be a process of individual and collective conversion, which aims at a rediscovery of Christian identity by paschal reading of the wounds. By this process, the Church can begin the process of ecclesial healing. The reflection in the article is supported by Roman 6:1-14 and from that point it moves to a systematic synthesis, based on a Lonerganian model of a mediating and mediated theology.

*Keywords:* Epistle to the Romans, B. Lonergan, abuses in the Church, conversion, synodality, co-responsibility

## BIBLIOGRAFIA

- ALETTI J.-N., «Rm 1,18–3,20. Incohérence or cohérence de l’argumentation paulinienne», *Biblica*, 69 (1988) 47-62.
- , «La *dispositio* rhétorique dans les épîtres pauliniennes. Propositions de méthode», *New Testament Studies*, 38, (1992) 385-401.
- , «Comment Paul voit la justice de Dieu en Rm. Enjeux d’une absence de définition», *Biblica*, 73 (1992) 359-375.
- , *La lettera ai Romani e la giustizia di Dio*, Roma: Borla 1997.
- , *Israël et la loi dans la lettre aux Romains*, *Lectio Divina* 173, Paris: Les Editions du Cerf 1998.
- BOERS H., «The Structure and Meaning of Romans 6:1-14», *Catholic Biblical Quarterly*, 63/10 (2001) 664-682.
- BRACKLEY D., *The Call to Discernment in Troubled Times. New Perspectives on the Transformative Wisdom of Ignatius of Loyola*, New York: The Crossroad Publishing Company 2004.
- CEI, *Linee Guida per la tutela dei Minori e delle persone vulnerabili* [ultima consultazione: 29.05.2021], <<https://www.chiesacattolica.it/wp-content/uploads/sites/31/2019/06/27/Linee-guida-per-la-tutela-dei-minori-e-delle-persone-vulnerabili.pdf>>.
- DE VITO S., *La schiavitù via di pace. Una prospettiva pragmatolinguistica di Rm 6,15-23*, Roma: G&B Press 2016.
- , «The Truth of Scripture, Pragmatolinguistics, and the Functional Specialty of Communications», in J.K. Gordon, ed., *Critical Realism and the Christian Scriptures: Foundations and Applications*, Milwaukee: Marquette University Press 2022 (in corso di pubblicazione).
- ELLIOTT N., *The Rhetoric of Romans. Argumentative Constraint and Strategy and Paul’s Dialogue with Judaism*, *New Testament Studies Supplement Series* 45, Sheffield: Sheffield Academic Press 1990.

- ESLER P.F., *Conflict and Identity in Romans. The Social Setting of Paul's Letter*, Minneapolis: Fortress Press 2003.
- HAYS J.D., «Paul and the Multi-Ethnic First-Century World: Ethnicity and Christian Identity», in T.J. BURKE – B.S. ROSNER, ed., *Paul as Missionary. Identity, Activity, Theology, and Practise*, New Testament Studies 420, London: Bloomsbury T&T Clark 2011, 76-87.
- LEE J.H., *Paul's Gospel in Romans: A Discourse Analysis of Rom. 1:16-8:39*, Linguistic Biblical Studies 3, Leiden–Boston: Brill 2010.
- LÉGASSE S., «Etre baptisé dans la mort du Christ. Etude de Romains 6,1-14», *Revue Biblique*, 98/4 (1991) 544-559.
- LONERGAN B.F.J., «The Analogy of Meaning», in R.C. CROCKEN – F.E. CROWE – R.M. DORAN, ed., *Philosophical and Theological Papers 1958-1964*, Collected Works of Bernard Lonergan 6, Toronto: University of Toronto Press 1996, 183-213.
- , «Beyond Extrinsicism and Immanentism», in R.M. DORAN – R.C. CROCKEN, ed., *Early Theological Method 1*, Collected Works of Bernard Lonergan 22, Toronto: University of Toronto Press 2010, 103-127.
- , «Method (continued), Functional Specialties, and an Introduction to Horizons and Categories», in R.M. DORAN – R.C. CROCKEN, ed., *Early Works on Theological Method 1*, Collected Works of Bernard Lonergan 22, Toronto: University of Toronto Press 2010, 441-472.
- , «Transitions and Thematizations», in R.M. DORAN – R.C. CROCKEN, ed., *Early Theological Method 1*, Collected Works of Bernard Lonergan 22, Toronto: University of Toronto Press 2010, 156-181.
- , *Method in Theology*, Collected Works of Bernard Lonergan 14, Toronto: University of Toronto Press 2017.
- LONGENECKER R.N., *The Epistle to the Romans*, New International Greek Testament Commentary, Michigan: Grand Rapids 2016.
- MILLER J.C., «Paul and His Ethnicity. Reframing the Categories», in T.J. BURKE – B.S. ROSNER, ed., *Paul as Missionary. Identity, Activity, Theology, and Practise*, New Testament Studies 420, London: T&T Clark 2011, 37-50.
- MOO D.J., «Exegetical Notes. Romans 6:1-14», *Trinity Journal*, 3/2 (1982) 215-220.
- , *The Epistle to the Romans*, Grand Rapids, Michigan–Cambridge 1996.
- MURRAY J., *The Epistle to the Romans. The English Text with Introduction, Exposition and Notes*, I, New International Greek Testament Commentary, Michigan: Grand Rapids 1959, 2002<sup>9</sup>.
- PAPA FRANCESCO, *Lettera ai Vescovi del Cile*, (08.04.2018) [ultima consultazione: 29.05.2021], <[http://www.vatican.va/content/francesco/en/letters/2018/documents/papa-francesco\\_20180517\\_lettera-vescovi-cile.htm](http://www.vatican.va/content/francesco/en/letters/2018/documents/papa-francesco_20180517_lettera-vescovi-cile.htm)>.



- PAPA FRANCESCO, *Lettera al Popolo di Dio*, (20.08.2018) [ultima consultazione: 29.05.2021], <[https://www.vatican.va/content/francesco/it/letters/2018/documents/papafrancesco\\_20180820\\_letterapopolo-didio.html](https://www.vatican.va/content/francesco/it/letters/2018/documents/papafrancesco_20180820_letterapopolo-didio.html)>.
- PENNA R., «La questione della *dispositio rhetorica* nella lettera di Paolo ai Romani: confronto con la lettera 7 di Platone e la lettera 95 di Seneca», *Biblica*, 84/1 (2003) 61-88.
- , *Lettera ai Romani 1–5*, Scritti delle Origini Cristiane 6, Bologna: EDB 2004.
- , *La lettera di Paolo ai Romani. Guida alla lettura*, Bologna: EDB 2018.
- PORTE, S.E. – O'DONNELL M.B., «Conjunctions, Clines and Level of Discourse», *Filologia Neotestamentaria*, 20 (2007) 3-14.
- SCHLIER H., *La lettera ai Romani*, Brescia: Paideia 1982.
- SCHREINER T.R., *Romans. Baker Exegetical Commentary on the New Testament*, Baker Exegetical Commentary on the New Testament 6, New York: Baker Editions 1998, 2008<sup>2</sup>
- SNTM, *Buone prassi di prevenzione e tutela dei minori in parrocchia* [ultima consultazione: 29.05.2021], <<https://tutelaminori.chiesacattolica.it/wp-content/uploads/sites/51/2-Buone-prassi-di-prevenzione-e-tutela-dei-minori-inparrocchia.pdf>>.
- , *La formazione iniziale in tempo di abusi. Sussidio formativo per i candidati agli ordini sacri* [ultima consultazione: 29.05.2021], <<https://tutelaminori.chiesacattolica.it/un-sussidio-formativo-per-i-candidati-agli-ordini-sacri>>.
- , *Le ferite degli abusi* [ultima consultazione: 29.05.2021], <<https://tutelaminori.chiesacattolica.it/wp-content/uploads/sites/51/1-Le-ferite-degli-abusi.pdf>>.
- , *Regolamento* [ultima consultazione: 29.05.2021], <<https://tutelaminori.chiesacattolica.it/reolamento>>.
- TALBERT C.H., *Romans*, Atlanta: Scholars Press 2002.
- TITE P.L., «How to Begin? Diverse Functions of the Pauline Prescript within a Greco-Roman Context», in S.E. PORTER – S.A. ADAMS, ed., *Paul and the Ancient Letter Form*, Pauline Studies 6, Leiden – Boston: Brill 2010, 57-99.
- TREBILCO P., «Creativity at the Boundary, Features of the Linguistic and Conceptual Construction of Outsiders in the Pauline Corpus», *New Testament Studies*, 60/2 (2014) 185-201.
- , *Outsider Designations and Boundary Construction in the New Testament: Early Christian Communities and the Formation of Group Identity*, Cambridge: Cambridge University Press 2017.
- WHITE J.L., *Light from Ancient Letters*, Philadelphia: Fortress Press 1986.