

SETTE CRISTIANE. VERSO LA LORO CONCETTUALIZZAZIONE TEOLOGICA

PHILIP GOYRET

SOMMARIO: I. *Introduzione*. II. *Religione*. 1. Nell'antichità. 2. Nel medioevo. 3. Nell'età contemporanea. 4. Religiosità e settarismo. III. *Chiesa*. 1. Alcuni rilievi teologici. 2. Chiesa, ecclesialità e comunità. 3. Comunità ecclesiali e sette cristiane. IV. *Sette*. 1. Etimologia, terminologia e tipologia. 2. Tentativi di definizione. V. *Criteri di discernimento*. 1. Istituzionalità. 2. Sacramentalità. 3. Cattolicità. VI. *Rilievi conclusivi*.

I. INTRODUZIONE

UN'OCCIATA veloce al *Diccionario Enciclopédico de las Sectas*, pubblicato nel 1998, scopre nell'indice più di 1000 nomi delle sette allora esistenti. All'interno della voce "setta" si riporta una statistica tratta da un *Research Center* della *University of California*, dove risultano schedate più di 20.000.¹ I numeri sono molto appariscenti ma in realtà non dicono molto, o sono piuttosto ingannevoli, sia perché si tratta di una realtà in effervescenza (nessuno potrebbe dire esattamente quante sette esistono oggi), sia perché l'oggetto della statistica è in sé un oggetto confuso: di quali sette parliamo? Solo "cristiane" o anche "non cristiane"? Ma ché cosa è una setta? È lo stesso che un *cult* o un Nuovo movimento religioso? Dove si mette il confine fra le scuole di miglioramento del potenziale umano, i riti di magia e di scaramanzia, le sette, le tradizioni culturali di radice etnica, i movimenti orientali, ecc.? All'interno del cristianesimo, e anche della Chiesa cattolica, come si distingue un'aggregazione caratterizzata da qualche particolare sensibilità, dal fenomeno settario?

Dopo la seconda guerra mondiale il fenomeno ha avuto una crescita esponenziale, diventando addirittura oggetto accurato di ricerca. James R. Lewis, editore dell'*Oxford Handbook of New Religious Movements* (Oxford University Press, New York 2004), presenta nell'*overview* della sua opera l'inflessione verificatasi negli anni '70 a proposito della ricerca scientifica sulle "nuove religioni": mentre prima esse erano studiate in modo marginale in altre branche della scienza (come in Storia della Chiesa), a partire da quel momento la ricerca in quest'area diventa vera e autentica specializzazione, con le proprie cattedre e centri di ricerca.

¹ Cfr. M. GUERRA, *Diccionario enciclopédico de las sectas*, Bac, Madrid 1998, 824.

Le derive violente, o almeno minacciose per la società, in cui alcune sette sono state coinvolte – pensiamo alle diverse tragedie collettive che hanno scandito le ultime decadi del secolo scorso¹ – hanno incrementato l'interesse dal punto di vista criminologico, spingendo la ricerca sulla loro natura e sul modo di definirle e di tipificarle, per poter poi creare o perfezionare gli strumenti giuridici in vista di proteggere gli innocenti e punire i colpevoli.² Paradossalmente, converge in questo interesse anche lo sconcerto suscitato dal profilo di alcune delle attività dell'*anticult movement*.

La terminologia è estremamente scivolosa e confusa, anche perché da sé il termine “setta” ha una connotazione negativa. Ciò ha comportato una moltiplicazione dei nomi generici, avanzati sia dai loro seguaci, sia dagli studiosi di questo fenomeno: gruppi religiosi non cristiani, nuovi movimenti religiosi, nuove forme religiose, nuove religioni, religioni marginali, movimenti religiosi liberi, movimenti religiosi alternativi, gruppi religiosi marginali...³ La confusione aumenta ancora a proposito dei loro nomi specifici, la cui dicitura include spesso i termini “Chiesa”, “Cristo”, o altri vocaboli di origine cristiana. Questa “esplosione terminologica” si è diffusa attraverso miriadi di guide, manuali, *handbooks*, applicazioni e siti informatici, ecc., che il “mercato del trascendente” mette a disposizione della sensibilità religiosa dell'uomo postmoderno e postcristiano.

Ci troviamo dunque immersi in una foresta d'iniziative che in qualche modo si richiamano ad una realtà trascendente. La “foresta”, però, è tale non solo sotto il profilo numerico, ma soprattutto per il disordine, il mutamento e la confusione esistente: in essa, infatti, i confini fra psicologia, religiosità, emotività, movimenti religiosi, sette cristiane e non cristiane, Chiese e comunità antiche e nuove, ecc., sono molto fumosi e sollevano aspetti problematici. Se le forze dell'ordine devono proteggere i cittadini dalle attività pericolose delle sette (come s'ipotizza rispetto alla “manipolazione mentale”), occorre prima definire che cosa è una setta ed individuarle. La “definizione” è importante e precede la loro individuazione, anche perché siamo davanti ad un fenomeno in permanente evoluzione: in modo continuo sorgono nuove sette e spariscono altre. Per i semplici fedeli di una Chiesa tradizionale è pure importante poter distin-

¹ In 1978, 911 seguaci di Jim Jones, fondatore di *The Peoples Temple*, accettano di auto-avvelenarsi nella Guyana. Nel 1993, 84 fedeli del profeta David Koresh, della setta dei Davidiani, si lasciarono morire nel rogo della loro fattoria a Waco, Texas. Nel 1994, 48 iniziati dell'Ordine del Tempio Solare, sono assassinati/suicidati in Svizzera e nelle Alpi Francesi, per ordine del loro leader carismatico Luc Jouret. Altri 26 adepti si suicideranno tra il 1994 e il 1997 in Svizzera, Canada e Francia. Nel 1995, un attacco con gas sarin alla metropolitana di Tokio, ordinato da Shoko Asahara, leader religioso della setta *Aum Shinrikyo* (“Suprema Verità”), causa 12 morti e oltre 3000 intossicati. Nel 1997, 39 fedeli della setta tecnologico-esoterica *The Heavens' Gate*, si “liberano dei loro involucri materiali” per poter essere trascinati nella coda della Cometa Hale Bopp. Dati riportati in S. TAPIA, E. FIZZOTTI, *Sette e nuovi movimenti religiosi*, in G. CALABRESE, P. GOYRET, O.F. PIAZZA (edd.), *Dizionario di ecclesiologia*, Città Nuova, Roma 2010, 1321. La setta “Restaurazione dei Dieci Comandamenti di Dio” fece 1000 morti in Uganda nel 2000, cfr. R. DI MARZIO, *Nuove religioni e sette. La psicologia di fronte alle nuove forme di culto*, Edizioni Magi, Roma 2010, 32.

³ Cfr. GUERRA, *Diccionario enciclopédico de las sectas*, 8-9.

² Cfr. *ibidem*.

guere le realtà che si configurano come modalità particolari di una determinata tradizione ecclesiale, da quelle altre che costituiscono un'attività settaria, non compatibile con la propria fede. La "definizione" protegge pure gli appartenenti ad aggregazioni, movimenti, ecc., legittimamente costituite all'interno di una determinata Chiesa o religione, per non essere bollati come settari ed essere accusati di reati e conseguentemente puniti. Naturalmente, la definizione sarà molto diversa se proviene dalle tradizioni *mainstream* dalle quali le sette si sono separate (che le guardano come deviazioni), che se proviene dai membri delle sette, i quali anzitutto rifiuterebbero il nome "setta", in sé stesso spregiativo.

La "definizione" si può cercare e si può impostare da diverse angolature, tutte quante utili e legittime. La sociologia, l'antropologia, la psicologia, la giurisprudenza, e altre scienze ancora, hanno molto da dire e contribuiscono, ciascuna a modo suo, per chiarificare il tema. Eileen Barker, studiosa inglese, parla di tre prospettive di approccio allo studio dell'argomento: quello tipicamente sociologico, quello religioso-apologetico e quello legato ai gruppi anti-sette. Il primo si muove nel contesto delle scienze sociali e non è interessato all'aspetto dogmatico, cioè al grado di verità delle credenze professate. Il secondo invece formula giudizi di valore veritativo, basati sul proprio parametro teologico. Il terzo approccio ha un carattere più razionalista, che diffida di ogni esperienza religiosa troppo forte e coinvolgente, percepita come deviazione e "manipolazione mentale", indipendentemente dai contenuti dottrinali.¹ In questa sede, però, affronteremo la tematica da un punto di vista prevalentemente ecclesiologico, non concentrato sul valore veritativo delle dottrine professate nelle sette, ma sul concetto generale di "setta cristiana". Lo studio del tema, comunque, richiede nel ricercatore un atteggiamento di grande elasticità. Le "sette cristiane", infatti, si distinguono da quelle non cristiane, dalle "sataniche", e dalle iniziative che si riferiscono ad una realtà in qualche modo trascendente ma che non puntano verso la salvezza al di là della morte. Queste distinzioni, però, sono assai fumose e non di rado una setta ha diversi elementi caratterizzanti altri gruppi di sette. Spesso – o sempre – una "setta cristiana" è setta proprio perché include qualche elemento non cristiano. È dunque proprio l'oggetto in studio a esigere un approccio teologico di grande apertura mentale.

Come poi se evincerà lungo queste pagine, arrivare ad una vera e propria definizione teologica è troppo pretensioso; finora non esiste una definizione scientifica maggiormente condivisa. Incombe sull'argomento soprattutto una problematica metodologica elementare e di difficile soluzione: la setta è un fenomeno anomalo e come tale diventa difficile da inquadrare all'interno di un concetto razionale. Walter Kasper, in una relazione pronunciata presso l'assemblea plenaria del Pont. Consiglio per la Promozione dell'Unità dei Cristiani, avvertiva che «il concetto stesso di setta è molto difficile da definire e finora

¹ Queste idee furono formulate dall'autrice in una conferenza tenutasi a Londra nel 2001, e sono reperibili nel sito web del Cesnur. Vengono anche riportate da DI MARZIO, *Nuove religioni e sette*, 129-130.

teologi e sociologi della religione non sono pervenuti ad intendersi sull'argomento». ¹ Possiamo comunque tentare di offrire i criteri di discernimento che possano guidare la distinzione fra una setta e una "realtà religiosa tradizionale".

In vista di sviluppare l'argomento in cornice teologica, ho scelto una strada che non è sicuramente l'unica strada percorribile, ma che si presenta intuitivamente come un percorso promettente. L'intuizione è suggerita da una riflessione fatta in seno al Celam, una delle Conferenze episcopali a livello continentale più coinvolta in questa tematica. In un documento del 2003 si parla della «mancanza di chiarezza rispetto al concetto, alla classificazione e la differenza fra questi gruppi (Nuovi Movimenti Religiosi [= NMR] e sette) e quelli di religione e Chiesa»; e più avanti s'insiste ancora: «Il grande problema radica nella confusione fra termini chiave come Religione, Chiesa e sette o NMR». ² Cogliamo qui una prima indicazione generica per la convenienza di impostare questo studio iniziando dall'analisi del concetto di "religione" e delle posizioni che in qualche modo preparano il terreno per il germogliare delle sette. In modo relativamente parallelo potremmo procedere rispetto al concetto "Chiesa", ferma restando la distinzione fra le due realtà. Solo allora avremo gli elementi essenziali per inquadrare il concetto "setta", almeno nei suoi tratti più caratterizzanti. Arrivati a quel punto, tenderemo successivamente di mettere a fuoco i criteri di discernimento per distinguere il fenomeno settario dalle altre realtà di natura religiosa. ³

II. RELIGIONE

La stragrande maggioranza delle sette si autopresentano come "gruppi religiosi" o come "nuovi movimenti religiosi". Con ciò si solleva la questione della natura della religione e se è davvero lecito considerare le sette come realtà religiose. Per giungere ad un concetto ragionato di "setta religiosa", si dovrebbe prima chiarire che cosa si intende con l'aggettivo "religioso". Si tratta certamente di un percorso tortuoso e difficile, ma è necessario intraprenderlo, se vogliamo affrontare l'argomento da una prospettiva genuinamente teologica. Naturalmente, in questa sede non pretendo presentare l'intera storia del concetto di religione, e meno ancora risolvere la problematicità della sua definizione; vorrei soltanto mettere in rilievo alcuni elementi che ci servano per capire meglio il fenomeno settario.

Nell'introduzione all'*Enciclopedia delle religioni in Italia*, Massimo Introvigne manifesta il suo disagio davanti all'inesistenza di una definizione condivisa del concetto "religione" e davanti all'apparente impossibilità di trovarla; e contemporaneamente mostra le crude conseguenze di questa situazione sul piano giuridico: «diverse leggi e trattati internazionali concedono specifici vantaggi – non

¹ W. KASPER, *Relazione introduttiva*, «Il Regno - Documenti» 48 (2003) 21.

² F. NIETO, J. SORIANO (edd.), *Las sectas: análisis desde América Latina*, Celam, Bogotá 2003, 9 e 20.

³ Sono grato al neo-dottore Eli Ferreira Gomes, che con la sua tesi in teologia dogmatica *Seitas Cristãs. Confronto conceitual e noção teológica*, difesa nell'Università della Santa Croce e pubblicata a Roma nel 2015, è riuscito a mettere a fuoco molte delle idee chiave che si sviluppano in queste pagine.

soltanto fiscali – alle organizzazioni religiose rispetto a quelle semplicemente culturali e nello stesso tempo le escludono da alcune possibilità. I tribunali di numerosi Paesi hanno così dovuto decidere casi che hanno coinvolto la Chiesa di *Scientology* – che afferma con vigore di essere una religione e richiede i relativi vantaggi fiscali e di altra natura – e, all'estremo opposto, la Meditazione Trascendentale, che con altrettanta vigore nega di essere una religione e chiede di potere proporre i suoi corsi a scuole pubbliche o enti statali che non potrebbero accettare insegnamenti di natura religiosa».¹

A prendere atto adeguatamente della complessità del problema ci può aiutare un dato numerico: secondo Edoardo Scognamiglio, nel xx secolo furono sfornate più di 48 definizioni di religione, che si aggiunsero alle 200 già esistenti alla fine del xix secolo.² Incombe su questa problematica, come una spada di Damocle, la questione metodologica, perché quando si tenta di giungere alla definizione di religione in modo induttivo, a partire da un “minimo comune denominatore”, si arriva al dato statistico e sociologico, ma non concettuale; e quando si affronta il tema in modo deduttivo, viene sottovalutato il dato essenziale dell'esperienza religiosa, lasciando tutto in balia delle regole della logica. Sembra che la metafisica realista dovrebbe riprendere la sfida, senza però ignorare l'approccio fenomenologico: si tratta di una tematica che in questa sede non possiamo affrontare ma che interessa lasciare segnalata, per cogliere la misura della sua complessità.³ In realtà, la religione come concetto collettivo e astratto, intento a rilevare l'essenza comune a tutte le religioni, emerge solo in epoca moderna, ma lo fa emarginando le differenze «come accessori storicamente, socialmente e culturalmente contingenti», in modo tale che «questo atteggiamento illuministico è visto da uomini religiosi praticanti come un fraintendimento, anzi come una offesa, perché essi vedono che così non viene presa sul serio la loro prassi religiosa».⁴

In vista dell'oggetto di questo studio, vorremmo perciò semplicemente riferire i tentativi di definizione di religione, o le impostazioni che, nel corso della storia, hanno avuto una speciale incidenza e che contemporaneamente possono gettare luce sulla questione delle sette.

¹ M. INTROVIGNE ET AL., *Enciclopedia delle religioni in Italia*, Elledici, Leumann 2001, 15.

² E. SCOGNAMIGLIO, *Il volto di Dio nelle religioni. Una indagine storica, filosofica e teologica*, Paoline, Milano 2001, 69. In realtà, le 48 definizioni menzionate erano già “sfornate” agli inizi del secolo XIX: vedi l'elenco in J.H. LEUBA, *A Psychological Study of Religion*, The Macmillan Company, London 1912, Appendice. Il secondo dato trova la conferma di J. RIES, *Incontro e dialogo. Cristianesimo, religioni e culture*, 1/2, Jaca Book, Milano 2009, 72.

³ La bibliografia sull'argomento è sconfinata. Ci permettiamo di segnalare tre voci di dizionario che possono servire come primo approccio: G. FILORAMO, G. BOF, *Religione/religioni*, in G. BARBAGLIO, G. BOF, S. DIANICH (edd.), *Teologia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2002, 1245-1282; A. PORCARRELLI, *Religione*, in G. TANZELLA-NITTI, A. STRUMIA (a cura di), *Dizionario interdisciplinare di scienza e fede*, Urbaniana University Press - Città Nuova, Roma 2002, 1199-1218; C. DOTOLO, *Religioni*, in CALABRESE, GOYRET, PIAZZA (edd.), *Dizionario di ecclesiologia*, 1179-1192.

⁴ W. KASPER, *Chiesa cattolica. Essenza - Realtà - Missione*, Queriniana, Brescia 2012, 501.

1. Nell'antichità

Del periodo classico spicca nel I secolo a.C. la definizione elaborata da Cicerone, secondo cui *Religio est, quae superioris naturae, quam divinam vocant, curam caerimoniamque effert* (*De inventione* 2,161):¹ religione è tutto ciò che riguarda la cura e la venerazione rivolte ad un essere superiore la cui natura definiamo divina. Cicerone volle ad ogni costo distinguere la religione, che vede assolutamente necessaria per l'ordine della società, dalla superstizione, e perciò cercò di accentuare il rispetto che ogni uomo deve provare di fronte ad un essere che ne sia degno, in particolare verso il divino; tale rispetto si manifesta nella diligente cura dei riti.² In ambito cristiano, dove all'inizio il termine "religione" non aveva sempre buona accettazione, troviamo a cavallo fra il III e IV secolo la figura dirompente di Firmiano Lattanzio, insegnante di retorica e apologista convertito, il primo a considerare il cristianesimo come una religione. Egli lo fa, però, introducendo contemporaneamente la distinzione fra vera e falsa religione, e il nesso inscindibile fra religione e sapienza. Nel cap. IV del Libro IV (*De vera sapientia et religione*) del suo trattato *De divinis institutionibus*, nel quale spiega e difende la fede cristiana, egli infatti stabilisce che «religione e sapienza e sapienza e religione non possono disgiungersi in alcun modo, perché è il medesimo Dio che deve essere compreso, ciò che è proprio della sapienza; ed onorato, ciò che è proprio della religione».³ Come sottolineato da Gino Mazzoni nel prologo all'edizione da lui curata, «esso [il sommo bene nella vita] non può risiedere che nella conoscenza di Dio, nella virtù, nella sapienza vera che deriva appunto dalla nozione superiore e infallibile della divinità unica, onnipotente, cristiana. Quindi sapienza e religione costituiscono un nesso unico indissolubile: è questo l'argomento base del quarto libro».⁴ Per i cristiani, dunque, la "religione" non è solo rito, non è solo concetto, ma come vera sapienza comporta verità, virtù, felicità, ecc.: impernia cioè la persona nelle diverse dimensioni della sua interiorità.

Ancora un secolo più tardi troviamo sant'Agostino, per il quale l'etimologia del termine non proverrebbe da *re-legere* (nel senso di riconsiderare continuamente tutto ciò che riguarda il culto), come diceva Cicerone: nelle sue *Retractiones*, infatti, il santo vescovo d'Ipbona privilegia piuttosto la posizione di Lattanzio, facendo derivare *religio* da *re-ligare*, in riferimento al riallacciamento del legame di dipendenza dell'uomo con Dio, anche se menziona rispettosamente l'opinione degli «autorevoli studiosi della lingua latina [che] hanno proposto per questo vocabolo un'altra origine, supponendo che *religio* sia detto

¹ Testo riportato secondo l'edizione curata da W. HEINEMANN: *Harvard University Press*, London 1968, xxii.

² Cfr. M. DESPLAND, *Religione*, in P. POUPARD (ed.), *Grande dizionario delle religioni*, Cittadella - Piemme, Assisi - Casale Monferrato 1988, 1766.

³ Edizione curata da G. MAZZONI, I, Cantagalli, Siena 1937, 17.

⁴ Prefazione al Volume I, Cantagalli, Siena 1936, 18.

così perché *religitur* [è riletto, scelto di nuovo]». ¹ L'esercizio della religione sarebbe dunque un "tornare alla dipendenza da Dio dopo averlo abbandonato". L'argomento che sant'Agostino mette più a fuoco, però, è la consistenza reale della religione in sé stessa, alla quale dedica un'intera opera, *De vera religione*. Proprio nella sua prima riga leggiamo: «La via che conduce alla vita buona e felice risiede nella vera religione, con cui si onora l'unico Dio e, con purissima pietà, si riconosce in Lui il principio di tutte le creature, per il quale l'universo ha un inizio, un compimento ed una capacità di conservazione». ² Per Agostino la *vera religio* è solo il cristianesimo, perché solo in esso Dio ha dato compimento pieno allo spirito religioso dell'uomo mediante la rivelazione fatta in Cristo. ³ Anzi, secondo Antonio Pieretti, «nel *De vera religione* la filosofia neoplatonica è considerata come costitutivamente iscritta nell'orizzonte di verità che la fede cristiana dischiude». ⁴ Progredendo in questa direzione, il vescovo d'Ippona non esita a dire: «dobbiamo attenerci alla religione cristiana e alla comunione della sua Chiesa, che è cattolica ed è chiamata tale non solo dai suoi membri, ma anche da tutti i suoi nemici». ⁵ Solo in essa troveremo tutti gli elementi essenziali della religione; perciò, esorta Agostino, «tieni ben saldo ciò che hai riconosciuto come vero e attribuisilo alla Chiesa cattolica». ⁶

Nei tre autori evocati è possibile intravedere una evoluzione importante del concetto. Nel distinguere la religione dalla superstizione, Cicerone la colloca in un ambito più istituzionalizzato è tenuto quindi a seguire certe regole comportamentali. In Lattanzio la religione è considerata come una realtà più oggettiva, cioè non legata al pensiero individualistico e soggettivo che caratterizzava il culto pagano dell'impero romano. Con Agostino prende corpo l'idea del legame fra religione, verità e salvezza, legame che trova nella felicità umana la sua componente antropologica e che gli permette di unire gli aspetti soggettivo e oggettivo della religione: in lui, «conoscenza e venerazione non possono ormai essere più divise» ⁷. A ragione dice A. Strumia, sintetizzando questo periodo, che «la nozione di religione passa decisamente dal livello esteriore di insieme di regole rituali all'ambito della conoscenza di Dio». ⁸

¹ AGOSTINO D'IPPONA, *Retractationes* 1, 13, 9, in R. PICCOLOMINI (dir.), *Opere di sant'Agostino*, II (traduzione e note di U. PIZZANI), Città Nuova, Roma 1994, 79 (vedi anche nota 94).

² AGOSTINO D'IPPONA, *De vera religione* 1,1, in PICCOLOMINI (dir.), *Opere di sant'Agostino*, VI/1 (introduzione, traduzione e note di A. PIERETTI), Città Nuova, Roma 1995, 79 (vedi anche nota 94).

³ Cfr. P. O'CALLAGHAN, *Il cristianesimo è una religione? Violenza, mito e testimonianza*, in S. SANZ, G. MASPERO (edd.), *La natura della religione in contesto teologico*, Edusc, Roma 2008, 136.

⁴ A. PIERETTI, *Introduzione al De vera religione*, in *Opere di sant'Agostino*, VI/1, 6.

⁵ AGOSTINO D'IPPONA, *De vera religione* 7, 12, in *Opere di sant'Agostino*, VI/1, 37.

⁶ *Ibidem* 10, 20, in *ibidem*, 45.

⁷ A. STRUMIA, *San Tommaso d'Aquino e la natura della religione*, in G. TANZELLA-NITTI, G. MASPERO (a cura di), *La verità della religione. La specificità cristiana in contesto*, Cantagalli, Siena 2007, 59.

⁸ *Ibidem*, 58.

2. *Nel medioevo*

Consideriamo adesso l'idea di religione presso la scolastica, e più concretamente in san Tommaso d'Aquino. Nel primo capitolo dell'opera *Contra impugnantes Dei cultum et religionem* (n.1), si assume per primo l'etimologia agostiniana del *religare*, spiegandola nei seguenti termini: «si dice propriamente che viene legato ciò che viene stretto a una data cosa in modo da impedirgli la libertà di volgersi ad altre; ma la legatura reiterata implica l'idea che uno viene legato a un essere col quale prima era congiunto, e del quale si era separato. E poiché ogni creatura è esistita in Dio prima di esistere in se stessa, ed è promanata da Dio quasi distaccandosi da lui con l'esistenza mediante la creazione, una creatura ragionevole deve legarsi di nuovo a Dio stesso, cui era congiunta prima di esistere».¹ Contemporaneamente si colloca la religione come professione di fede («il primo legame che lega l'uomo a Dio è la fede»), nell'ambito dell'adorazione («la confessione di questa fede è un atto di latria, la quale presta a Dio il debito culto riconoscendolo quale principio supremo, cosicché la religione implica prima di tutto "latria", virtù che presta a Dio il debito culto col professare la vera fede».)²

Nella *Summa Theologiae* ritroviamo l'idea di religione inquadrata all'interno del trattato sulle virtù, come menzionato nell'opera appena rassegnata, e più concretamente come parte potenziale della giustizia. Ciò non impedisce al Dottore Angelico di affrontare l'argomento non solo come una questione morale, ma anche in prospettiva antropologica e metafisica. Come sottolineato da Jude Dougherty, in Tommaso la religione non è semplicemente un *actus hominis*, ma un *actus humanus*: coinvolge cioè l'intero uomo, includendo il livello non solo affettivo, ma prima ancora intellettuale e volitivo.³ In concreto, essa è espressa nel modo seguente: «Sia che religione derivi dalla frequente considerazione, oppure da una rinnovata elezione, o da un rinnovato legame, questa virtù propriamente dice ordine a Dio (*religio proprie importat ordinem ad Deum*). Egli infatti è colui al quale principalmente dobbiamo legarci come a un principio indefettibile; e verso cui dobbiamo dirigere di continuo la nostra elezione, come ad ultimo fine; è colui che perdiamo con la negligenza del peccato, e che dobbiamo recuperare credendo e prestando la nostra fede».⁴ Per l'Aquinate, il concetto di religione forma parte dell'uomo come tale e conseguentemente non può essere da lui disgiunto: la sua relazione con Dio è contemporaneamente originaria e trascendente. Questo approccio, di stampo tendenzialmente metafisico, è abbinato, come dicevamo, con quello morale e concretamente con la virtù della religione; perciò si dice, più avanti, che *religio est quae Deo debitum cultum affert*.⁵

¹ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Contra impugnantes Dei cultum et religionem* I, 1, in T. CENTI (ed.), *La perfezione cristiana nella vita consacrata*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1995, 33.

² *Ibidem*. Cfr. STRUMIA, *San Tommaso d'Aquino e la natura della religione*, 55-56.

³ Cfr. J.P. DOUGHERTY, *The Logic of Religion*, The Catholic University of America Press, Washington 2003, 12-13.

⁴ TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, II-II, q. 81, a. 1, c.

⁵ *Ibidem*, II-II, q. 81, a. 5, c.

Ciò che più colpisce dall'insieme dei testi tommasiani sulla religione è che, da una parte, ogni atto della religione coinvolge sempre l'intera razionalità dell'uomo, in ambito sia intellettivo sia volitivo. Con ciò egli si allontana da una concezione basata esclusivamente nella dimensione interiore dell'uomo, sebbene l'interiorità resti come elemento essenziale; in positivo, la religione, per essere pienamente tale, deve avere una manifestazione esteriore. La religione quindi oltrepassa assolutamente il solo "senso religioso".¹ D'altra parte, l'*ordo ad Deum* caratterizzante l'approccio tomista alla religione non resta ridotto esclusivamente all'aspetto di dipendenza costitutiva dell'essere umano rispetto a Dio, ma include anche un'autentica aspirazione di redenzione, un desiderio di salvezza. L'essenza della religione come *ordo ad Deum* non è solo una situazione esistenziale o della coscienza, ma comporta un rapporto di trascendenza rispetto a Dio, nel quale è coinvolto il problema della salvezza personale, con le componenti morali e culturali che incidono sulla strada da percorrere.²

3. Nell'età contemporanea

Anche se l'età moderna in Europa è stata molto segnata dalle "guerre di religione", con le categorie teologiche di oggi dovremmo parlare piuttosto da "guerre confessionali": il conflitto era anzitutto un conflitto fra cristiani. Il pensiero teologico, perciò, si concentrò più sulla Chiesa che sulla religione. Coloro che comunque svilupparono un pensiero legato al concetto di religione – come David Hume, per esempio –, non lo fecero da una prospettiva che in qualche modo potesse riguardare l'origine e la natura delle sette.

Nei secoli successivi, invece, troviamo diverse posizioni di autori protestanti che hanno influito notevolmente nel modo di concepire la religione e, in maniera riflessa e consequenziale, nel modo in cui emersero le sette cristiane. Fra questi autori spicca nell'ambito del nostro studio la figura di Friedrich Schleiermacher, a cavallo fra il XVIII e XIX secoli. Per lui, la religione è sostanzialmente *Anschauung und Gefühl*, intuizione e sentimento. Concretamente, nel secondo discorso (intitolato *L'essenza della religione*) della sua opera *Sulla religione. Discorsi a quegli intellettuali che la disprezzano* (Berlino 1799), troviamo il seguente testo, nel quale si sintetizza bene il suo pensiero: «In tal modo la religione, per entrare in possesso di ciò che le appartiene, rinuncia ad ogni pretesa su ciò che appartiene alla morale, e alla metafisica restituisce tutto ciò che le si è appiccicato addosso. Essa non brama di determinare e di spiegare l'Universo nella sua natura, come fa la metafisica; non ambisce, come la morale, a svilupparlo e a perfezionarlo in forza della libertà e del divino arbitrio dell'uomo. La sua essenza non è né pensare né agire, ma intuizione e sentimento».³

¹ Cfr. STRUMIA, *San Tommaso d'Aquino e la natura della religione*, 63-64 e 67.

² Cfr. G. TANZELLA-NITTI, *Lezioni di teologia fondamentale*, Aracne, Roma 2007, 28-30.

³ Testo tratto dall'edizione italiana curata da S. SPERA: F.D.E. SCHLEIERMACHER, *Sulla religione*, Queriniana, Brescia 1989, 72-73.

Balza subito agli occhi la riduzione del fenomeno religioso all'ambito soggettivo e interiore: si prende distanza sia dall'oggettività veritativa della rivelazione, ma anche dalla morale. Rispetto al primo aspetto, infatti, il teologo di Breslavia si domanda: «Ché significa rivelazione?», e risponde: «Ogni originaria e nuova intuizione dell'Universo lo è, e ognuno deve sapere bene cosa per lui è originario e nuovo e, se qualcosa di ciò che in lui era originario, è ancora nuovo per voi, allora si tratta di una rivelazione anche per voi».¹ Come commenta Gerhard L. Müller, «la dogmatica avrebbe il compito di mettere in rapporto la struttura fondamentale della coscienza religiosa con le forme cambianti della sua espressione nelle varie epoche: "Gli asserti della fede cristiana sono concettualizzazioni dei vissuti (*Gemütszustände*) religiosi cristiani articolati nel discorso"».² Rispetto alla morale, la prospettiva di Schleiermacher è diametralmente opposta a quella di Immanuel Kant – ricordiamo che le loro vite si sovrappongono durante l'ultimo terzo del XIX secolo –, per il quale la religione diventa sostanzialmente etica.

Una delle conseguenze dell'insieme del pensiero dell'autore è il suo disprezzo per la Chiesa: «In realtà – dice lui –, questa grande associazione sulla quale si appuntano precisamente le vostre critiche severe, ben lungi dall'essere una società di uomini religiosi, è piuttosto soltanto un'associazione di chi è ancora alla ricerca della religione, e quindi trovo perfettamente naturale che essa le si contrapponga quasi punto per punto». La vera religione – dovremmo parlare in realtà di religiosità – si troverebbe casomai «in singole comunità, separate, escluse per così dire dalla grande Chiesa, racchiusa in uno spazio determinato».³ In conclusione, nell'architettura filosofico-teologica schleiermacheriana, l'uomo non ha più bisogno di un'istituzione per raggiungere la salvezza: la religione non è né conoscenza razionale, né moralità, né culto, bensì «sentimento e gusto dell'infinito».⁴

Troviamo una posizione analoga presso il filosofo newyorkese William James (+ 1910), esponente di spicco del pragmatismo americano, autore di *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*, pubblicate nel 1902, una sintesi delle lezioni tenute a Edimburgo dall'anno precedente. Premessa fondamentale del suo pensiero è la presa di distanza dall'«intelletto teorizzante», il quale «tende sempre alla semplificazione dei suoi (oggetti) materiali. Questa – continua James – è la radice di tutto quell'assolutismo e dogmatismo unilaterale che ha afflitto sia la filosofia che la religione».⁵ Radicalizzandosi più ancora, dice: «l'intellettualismo in religione che intendo screditare pretende d'essere qualcosa di completamente differente (da quello successivo all'esperienza). Esso presume

¹ *Ibidem*, 116-117.

² G. MÜLLER, *Dogmatica cattolica. Per lo studio e la prassi della teologia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999, 41.

³ SCHLEIERMACHER, *Sulla religione*, 166-167.

⁴ Cfr. O'CALLAGHAN, *Il cristianesimo è una religione?*, 146-147.

⁵ W. JAMES, *Le varie forme dell'esperienza religiosa. Uno studio sulla natura umana*, Morcelliana, Brescia 1998, 43.

di costruire oggetti religiosi dalle risorse della sola ragione logica, oppure dalla ragione logica che trae rigorose inferenze da fatti non soggettivi. Esso definisce teologia dogmatica o filosofia dell'assoluto le sue conclusioni, secondo il caso [...]. Le raggiunge con metodo *a priori*, e ne garantisce la veracità».¹

Anche per James la religione è racchiusa nel soggettivismo e il sentimento è rialzato come «la sorgente più profonda della religione».² «La religione significherà per noi i sentimenti, gli atti e le esperienze di individui nella loro solitudine, in quanto comprendano di essere in relazione con qualsiasi cosa che possono considerare divino».³ Tuttavia, mentre Schleiermacher colloca il sentimento come componente della struttura ontologica dell'uomo, per James esso è esclusivamente un elemento della struttura psicologica. Il *feeling*, tuttavia, ha la precedenza sulla dimensione intellettuale, e perciò i contenuti dell'istituzione ecclesiastica, inclusi i principi teologici e morali, i sacramenti e le leggi canoniche, diventano assolutamente secondari.⁴ James conclude dicendo che, «se vogliamo raggiungere l'essenza (della religione), dovremmo considerare i sentimenti e la condotta, perché sono questi gli elementi più stabili»: ⁵ essi prevalgono su ogni forma di mediazione teologico-istituzionale. Detto ancora più radicalmente, e in chiara relazione col nostro argomento, «in un senso la religione personale (in contrasto con la "religione istituzionale") si dimostrerà più essenziale sia della teologia che dell'insieme delle strutture ecclesiastiche. Le Chiese, una volta istituite, vivono indirettamente sulla tradizione; ma i *fondatori* di ogni Chiesa dovevano i loro poteri originariamente alla loro personale e diretta comunione con il divino. Non solo i fondatori sovrumani – Cristo, Buddha, Maometto – ma tutti gli iniziatori delle sette cristiane sono stati in questa condizione; così la religione personale deve apparire tuttora la realtà primordiale».⁶

Una direzione somigliante ma ancora più radicale è quella di Rudolf Otto (+ 1937), pastore luterano tedesco e docente a Marburgo, che pubblicò nel 1917 l'opera *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. Sulla scia di Schleiermacher rispetto al ruolo del sentimento in ambito religioso, egli però va più in là e parla del "sentimento creaturale" (*Kreaturgefühl*), il quale a sua volta dipende da un altro sentimento più profondo, il *numinosum*. Quest'ultimo appartiene a una categoria inaccessibile alla comprensione concettuale e razionale e rappresenta l'elemento più intimo presente in tutte le religioni, con tratti bipolari di tremenda maestà, da una parte, e di fascino, dall'altra. Ossia, l'essenza del *numinosum* sarebbe caratterizzata per una struttura bipolare, ove esiste attrazione verso il *mysterium fascinans* del sacro e contemporaneamente timore reverenziale rispetto al *mysterium tremendum* dello stesso sacro.⁷

¹ *Ibidem*, 373-374.

² *Ibidem*, 372.

³ *Ibidem*, 47.

⁴ Cfr. *ibidem*, 46.

⁵ *Ibidem*, 430.

⁶ *Ibidem*, 46.

⁷ Cfr. R. OTTO, *Il sacro. Sull'irrazionale nell'idea del divino e il suo rapporto con il razionale*, Morcelliana, Brescia 2011, 31-32.52-81.

Ovviamente, il *trend* intrapreso da questi ultimi tre autori colloca l'intero discorso sulla religione su un piano estremamente fumoso, dove l'oggetto perde la sua oggettività: dalla religione si passa alla religiosità. Max Scheler, il grande fenomenologo tedesco e a suo modo ammiratore di *Das Heilige*, disse nel suo celebre libro *Vom Ewigen im Menschen* (1921), a ragione, che il sentimento, con tutti i suoi vantaggi, deve essere liberato dal soggettivismo di Schleiermacher e dal psicologismo di Otto: e ciò succede nella misura in cui esso è collocato nel contesto del dato oggettivo della rivelazione.¹ Secondo Ubaldo Pellegrino, l'editore della traduzione italiana dell'opera del filosofo bavarese, «per lui quindi tutte le teorie che deducono la religione dalla psiche umana (psicologismo), dalla natura fisica (materialismo), dalla cultura umana (storicismo) sono errate, perché non capiscono l'essenza dell'uomo e il significato ultimo della realtà, il cui fondamento è in Dio».²

La critica di Scheler a Schleiermacher è contundente: «Il primo e più grave errore di Schleiermacher consiste nel fatto che egli non sa dare alla sua fonte di conoscenza per l'eterno "intuizione e sentimento" altro oggetto che "l'universo": l'universo che, inteso come totalità, creerebbe nell'uomo un "sentimento di semplice dipendenza"».³ Anche contro Otto, critica il fatto «di definire l'atto religioso in modo unilaterale e precipuamente come un sentimento»,⁴ e aggiunge infine che «l'ultimo errore fondamentale commesso dallo Schleiermacher in questo contesto sta nel fatto che egli – reagendo qui in modo altrettanto unilaterale al falso moralismo kantiano di quanto aveva fatto, come teologo del sentimento, rispetto alla teologia razionale dell'illuminismo – disconobbe l'aspetto attivo della coscienza religiosa [...], scendendo così – similmente a quanto fece Lutero – funestamente la religione e la morale».⁵

Per Scheler, in contrasto con gli autori precedenti, «la distinzione di metafisica e religione non è tuttavia opposizione. V'è tra esse conformità, fondata sull'unità dello spirito e dell'oggetto, l'identico Dio cui termina l'atto religioso e quello metafisico. L'esperienza religiosa e quella metafisica hanno come oggetto l'identico Dio, noto sotto diversi profili, secondo una diversa capacità di cogliere l'essenza».⁶ In definitiva, e in termini generali, negli autori da lui criticati «si valorizza più l'esperienza religiosa che la riflessione concettuale».⁷ Sebbene Scheler, negli ultimi anni della sua vita, abbia sperimentato un'evoluzione di pensiero che l'allontanò dal cattolicesimo al quale si era convertito, finendo in posizioni panteiste e anticristiane, la sua valutazione, fatta da una prospettiva fenomenologica e metafisica, conserva una grande attualità e ci servirà per articolare il nostro approccio verso l'identità teologica delle sette cristiane.

¹ Cfr. l'Introduzione di U. PELLEGRINO a M. SCHELER, *L'eterno nell'uomo*, Logos, Roma 1991, 13.

² *Ibidem*, 7.

³ SCHELER, *L'eterno nell'uomo*, 294-295.

⁴ *Ibidem*, 297.

⁵ *Ibidem*, 299.

⁶ *Ibidem*, 21.

⁷ J. BOSCH, *Para conocer las sectas. Panorámica de la nueva religiosidad marginal*, Verbo Divino, Pamplona 2005, 37.

4. *Religiosità e settarismo*

Una prima constatazione che emerge da questa sintetica rassegna di posizioni sulla religione è la distinzione fra religione e religiosità, e l'incidenza che su questa distinzione ha la consapevolezza o meno di trovarsi davanti ad una verità rivelata. Chi considera la sua relazione col trascendente come una risposta ad un appello proveniente "dall'alto" considererà la religione in termini più oggettivi; non però eliminando necessariamente l'interiorità, ma integrando gli aspetti soggettivo e oggettivo. Chi invece cerca la trascendenza a partire dalla dimensione emotiva dell'uomo resta in preda del soggettivismo e sperimenta una grande difficoltà per raggiungere il realismo soprannaturale.

Si affaccia dunque, come idea utile alla nostra riflessione, il rapporto fra religiosità e settarismo, ma in modo articolato: potremmo ipotizzare che è la "religiosità senza religione" quella che offre il fianco alla derivazione settaria, in quanto l'oggetto universale della conoscenza resta fuori della portata della nostra capacità razionale, che addirittura viene eventualmente aggirata. Diversa è invece la situazione della "religione religiosa", la quale, lontana da una razionalità arida, sterile e statica, coinvolge l'intero soggetto nell'atteggiamento culturale demandato dall'oggetto.

Sebbene l'analisi finora condotta ha riguardato autori e atteggiamenti presenti nell'"occidente cristiano" – visto che vorremo gettar luce sul concetto di "setta cristiana" –, è interessante prendere atto del parallelismo esistente fra il binomio religiosità e religione, da una parte, e quello costituito da mistica e monoteismo, dall'altra, analizzato da Joseph Ratzinger nel suo articolo *Il posto della fede cristiana nella storia delle religioni*, pubblicato originalmente nel 1964 e ristampato con piccoli aggiornamenti nel 1997.¹ La "mistica" designa qui «una via presente nella storia delle religioni, una disposizione che non tollera nessuna realtà sovraordinata a sé, considerando in ultima analisi le esperienze ineffabili e misteriose del mistico come l'unica realtà vincolante nell'ambito del religioso»² ed è all'origine della maggior parte delle attuali religioni non monoteiste. «Nella mistica vige il primato dell'interiorità, l'assolutizzazione dell'esperienza spirituale. Questo implica che Dio sia puramente passivo in rapporto all'uomo e che il contenuto della religione non possa essere altro che l'immersione dell'uomo in Dio [...]. La via monoteistica parte da una convinzione opposta: passivo è l'uomo, sul quale Dio agisce [...]. Per tale ragione si potrebbe scegliere [...] anche la contrapposizione "mistica/rivelazione" [...]. La "mistica" avviene come esperienza spirituale dell'uomo e tale avvenimento viene considerato come l'ultimo e l'unico, in verità, perciò come l'avvenimento assoluto per la storia delle religioni. Stante questo punto di partenza, non può darsi nessuna "rivelazione"

¹ Usiamo qui la versione pubblicata all'interno della raccolta J. RATZINGER / BENEDETTO XVI, *Fede, ragione, verità e amore. La teologia di Joseph Ratzinger* (a cura di U. Casale), Lindau, Torino 2009, 627-651.

² *Ibidem*, 640.

zione” di Dio [...]. L'altra via (monoteistica) è caratterizzata dal fatto che è “rivelazione”, che c'è una chiamata di Dio e che, per l'umanità, questa chiamata è l'assoluto, da essa viene la salvezza per l'uomo». ¹

Inoltre, e in conseguenza, ogni religione (non monoteista) poggerrebbe sull'esperienza vissuta del mistico, il solo a conseguire il contatto diretto col divino, che poi andrebbe condiviso con quei altri a cui non è data una tale esperienza. Così, «la religione sussisterebbe nell'umanità in una duplice forma (e solo in una duplice forma): nella forma diretta della mistica, come religione “di prima mano”, e, in secondo luogo, nella forma indiretta della conoscenza soltanto “mutuata” dal mistico, vale a dire nella forma della fede come religione “di seconda mano”. La religione fatta di articoli e di formule dei molti sarebbe pertanto religione di seconda mano, mera partecipazione all'esperienza mistica vissuta di per sé ineffabile». ²

Se invece, come sostenuto in ambito monoteistico, ciò che è decisivo non è l'esperienza spirituale personale, ma la chiamata divina, allora tutti coloro che credono a questa vocazione, in ultima istanza, sono nella stessa condizione: ognuno è identicamente chiamato. Mentre nelle religioni mistiche il mistico è “di prima mano” e il credente “di seconda mano”, in assoluto “di prima mano” qui è solo Dio stesso. Gli uomini sono, tutti e ognuno, “di seconda mano”: al servizio della chiamata divina». ³

Se quest'analisi è giusta, il divario in occidente fra religiosità e religione, sopra indicato, ha un'origine somigliante a quello esistente fra le religioni mistiche e quelle monoteiste. In vista del nostro interesse finale, e cioè la natura della “setta cristiana”, e sebbene sia ragionevole ipotizzare che la “setta cristiana” sarà sostanzialmente diversa dalla “setta non cristiana”, dato che diversi sono i loro concetti della religione, contemporaneamente potremmo anche supporre che esisteranno molti aspetti somiglianti, come prospettato dalla riflessione realizzata. Occorre non dimenticare che, di fatto, la setta «è un fenomeno comune a quasi tutte le religioni, dalle quali esse (le sette) prendono alcuni dei suoi elementi e li interpretano in modo peculiare». ⁴

III. CHIESA

Molte delle sette cristiane includono la parola “Chiesa” nella loro denominazione ufficiale; nell'indice del *Diccionario enciclopédico de las sectas*, menzionato all'inizio di questo articolo, si trovano più di 180 nomi con questa dicitura, all'interno di un elenco di poco più di un migliaio, includente anche le sette non cristiane. Una lettura esclusivamente logica o sociologica, quella che classifica tutta la realtà come le specie all'interno del rispettivo genere, metterebbe sullo stesso piano le diverse aggregazioni religiose il cui nome generico coincide: per esempio, la Chiesa di tutti i mondi, la Chiesa cattolica e la Chiesa evangelica lu-

¹ *Ibidem*, 641.

² *Ibidem*, 635.

³ *Ibidem*, 647.

⁴ J. ESQUERDA BIFET, *Sectas*, in IDEM, *Diccionario de la evangelización*, Bac, Madrid 1998, 688.

terana. Da un punto di vista teologico, però, dovremmo chiederci se si tratta di una scelta legittima. Ossia, il termine “Chiesa” è equivalente a “aggregazione a scopo religioso” o implica qualcos’altro?

1. Alcuni rilievi teologici

Se rintracciamo l’etimologia del termine usato nelle lingue romanze, arriviamo facilmente al vocabolo latino *Ecclesia*, non esistente prima dal cristianesimo, ma nato allora come semplice traslitterazione di quello greco *Ekklēsia*. Occorre tener presente che stiamo davanti a un vocabolo la cui origine “evangelica” non è scontata. Intendo dire che nei quattro Vangeli troviamo questo vocabolo soltanto due volte, e proprio in quello di Matteo (16,18; 18,17), sulla cui lingua di prima redazione (aramaico o greco) esiste disparità di pareri fra i biblisti. Non abbiamo quindi buone garanzie sull’autenticità del termine usato da Matteo. Considerando invece l’intero Nuovo Testamento, è notevole il fatto che nello scritto ritenuto il più antico – la 1Ts –, già la settima parola è *ekklēsia*; il termine appare poi continuamente, alcune poche volte nel suo senso profano originale, come “assemblea” (per esempio, in At 19,32), ma il più delle volte col significato cristiano che oggi intendiamo con “Chiesa”.

Possiamo però supporre che proprio all’inizio, presso la primitiva comunità formata il giorno della Pentecoste, non esisteva un suo nome “ufficiale”; essa era semplicemente la comunità dei discepoli di Cristo morto e risorto, e perciò furono chiamati “cristiani”, come attestato in At 11,26. Tuttavia, appena si diffuse il Vangelo, si ebbe la necessità di un nome collettivo, e fu scelto — più come frutto di una consapevolezza che di una conclusione ragionata — l’etimo *Ekklēsia*, il quale godé subito di accettazione incontestata. Ma perché questo nome?

Etimologicamente il termine proviene dal verbo *ek-kaleo* (convocare fuori), sostantivato come il risultato dell’azione, cioè l’assemblea convocata. Più particolarmente, nel greco profano esso indicava l’assemblea popolare costituita dagli uomini liberi aventi diritto di voto, e veniva convocata per deliberare sui problemi della città; l’*ekklēsia* aveva dunque un carattere in prevalenza profano. Il vocabolo si riferiva limitatamente alla riunione stessa e non indicava l’insieme degli individui non riuniti, ma legati da vincoli sociali e quindi aventi diritto di partecipare all’assemblea.¹ In quasi tutti i passi del Nuovo Testamento in cui compare, il vocabolo *ekklēsia* ha tuttavia un significato specificamente cristiano. Questi designa sia la comunità dei credenti in Cristo in termini generali sia la comunità cristiana in un luogo, connotando spesso l’idea di assemblea.² In una serie di passi compare l’espressione “Chie-

¹ Cfr. J. ROLOFF, *Ekklēsia*, in H. BALZ, G. SCHNEIDER (ed.), *Dizionario Esetico del Nuovo Testamento*, 1, Paideia, Brescia 1995, coll. 1093.

² Cfr. D. MUÑOZ LEÓN, “*Ekklēsia*” y “*Ekklēsiai*” en el Nuevo Testamento, in PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Unité et diversité dans l’Eglise*, LEV, Città del Vaticano 1989, 113-126; ROLOFF, *Ekklēsia*, coll. 1092-1106.

sa di Dio”, che è l’espressione piena da sottintendere quando soltanto si dice *ekklêsía* in senso cristiano. È essenziale alla Chiesa essere la Chiesa di Dio, il quale ne è l’autore e la convoca.

Ma da dove prende il vocabolo la comunità cristiana? Perché mai si autocomprende come *ekklêsía* e si autodona questo nome? La stragrande maggioranza degli studiosi coincidono nel segnalare che il significato cristiano non si aggancia a quello profano ma proviene dalla traduzione greca dei LXX, dove rende l’ebraico *qâhâl*, che ha il senso di “assemblea, folla radunata”, come frutto di una convocazione di Dio: perciò spesso lo troviamo abbinato all’espressione “di Israele”, o “di Dio”. I primi cristiani assunsero questo termine per designare la comunità proveniente dal mistero pasquale, in preferenza all’espressione alternativa *synagoghê*, che pure nei LXX traduce spesso il vocabolo ebraico *qâhâl*, anche se il più delle volte rende l’altro vocabolo ebraico *edah*. Ossia, mentre *qâhâl* può essere reso con entrambi i vocaboli greci, *edah* non viene mai tradotto con *ekklêsía*. Nel linguaggio veterotestamentario, *edah* è il concetto che indica la comunità dell’alleanza come totalità, mentre *qâhâl* è l’espressione solenne per indicare la convocazione dell’assemblea, spesso in ambito culturale, come presso il Sinai. Se la Chiesa antica non designava se stessa come *synagoghê*, era dovuto al desiderio di sottolineare l’identità delle loro riunioni liturgiche, diverse da quelle delle sinagoghe giudaiche. Ma essi, come eredi delle promesse fatte ad Abramo, vollero anche sottolineare la continuità con il popolo eletto da Dio; «definendosi “Chiesa”, la prima comunità di coloro che credevano in Cristo si riconosce erede di quell’assemblea».¹ Tuttavia, a differenza della *qâhâl* antica, la Chiesa è consapevole di essere in modo permanente l’assemblea convocata al culto, non cioè limitatamente al momento rituale, come l’antico Israele. Si può fondatamente dire, dunque, che la primitiva comunità cristiana chiamò se stessa Chiesa di Dio in riferimento al popolo di Dio del quale si sentiva continuatrice, in quanto le promesse e annunci profetici di restaurazione messianica si avveravano nella Chiesa.²

L’origine così articolata del termine, più veterotestamentaria che ellenistica, ha per noi una grande importanza, perché sottolinea il fatto che l’iniziativa è di Dio: la Chiesa è l’assemblea (culturale e permanente) dei convocati da Dio. La Chiesa perciò non è un’“associazione”, nel senso di realtà aggregativa costituita da individui che decidono di associarsi in vista di un interesse comune; essa invece proviene “dall’alto”, è conformata da una vita anch’essa proveniente “dall’alto”, e anche intende sé stessa come puntando “verso l’alto”. Il “Nuovo Popolo di Dio”, nel richiamare l’eredità dell’Israele prescelto da Yahvé, chiamandosi “Chiesa”, riconosce questa sua dipendenza totale da Lui: la sua origine «scaturisce dall’amore nella sua fonte, cioè dalla carità di Dio Padre»,³ il quale «volle santificare e salvare gli uomini non individualmente e senza alcun lega-

¹ *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 751.

² Cfr. MUÑOZ LEÓN, “*Ekklêsía*” y “*Ekklêsiai*” en el Nuevo Testamento, 117.

³ CONCILIO VATICANO II, Decr. *Ad gentes*, 7 dicembre 1965, n. 2/2.

me tra loro, ma volle costituire di loro un popolo, che lo riconoscesse secondo la verità e lo servisse nella santità».¹

Oltre all'iniziativa assoluta di Yavhè all'origine della Chiesa, per ciò che riguarda il nostro argomento sono specialmente importanti altri due aspetti basilari dell'ecclesiologia cattolica: la natura comunionale della Chiesa e la sua sacramentalità. Dire che la Chiesa è una comunione non vuol dire semplice solidarietà o condivisione umana e neppure un certo consenso d'idee e di valori etici. Nella sua sostanza, comunione ecclesiale è partecipazione condivisa alla vita trinitaria, donata in Cristo per l'infusione dello Spirito.² Come partecipazione alla vita trinitaria, la Chiesa si capisce come comunione verticale con Dio; in quanto condivisa con gli uomini, si allarga in senso orizzontale: in modo tale da conformarsi come un intreccio relazionale. Perciò si è detto, a ragione, che «è essenziale alla visione cristiana della comunione riconoscerla innanzitutto come dono di Dio, come frutto dell'iniziativa divina compiuta nel mistero pasquale. La nuova relazione tra l'uomo e Dio, stabilita in Cristo e comunicata nei sacramenti, si estende anche ad una nuova relazione degli uomini tra di loro».³ Naturalmente, il concetto di Chiesa-comunione comprende altri importanti aspetti inerenti alla natura stessa della Chiesa, ma adesso, in vista dell'argomento in oggetto, possiamo soffermarci a questo primo livello di essenzialità: comunione ecclesiale è vita divina donata da Dio e condivisa dagli uomini, e perciò necessariamente relazionale. È precisamente questa una delle grandi conclusioni degli studi di J. Hamer sulla Chiesa come comunione: l'esistenza cristiana nella Chiesa è intrinsecamente relazionale, in essa esiste cioè «l'*esse relativum* di ogni fedele alla Chiesa», e «con questo *esse*, vi è in ciascun di noi una dipendenza in rapporto al tutto».⁴ Il vincolo e relazione, quindi, esistente fra i membri della Chiesa non nasce in modo associativo, non ha natura contrattuale, non consiste solo in sentimenti solidari o in idee comuni, ma è costituito dalla partecipazione condivisa del dono della vita trinitaria.

Il dono della comunione è conferito da Dio attraverso la stessa comunione: in questo la Chiesa riconosce la sua identità sacramentale. Essa è contemporaneamente mezzo e frutto di comunione; con parole della *Lumen gentium*, n. 1, «la Chiesa è in Cristo come sacramento, cioè segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano». Per la sua sacramentalità costitutiva essa manifesta la comunione e strumentalmente la diffonde fra gli uomini, mettendo gli elementi visibili che (in parte) la compongono al servizio della grazia invisibile di comunione. Paradigma privilegiato di questa sacramentale bidimensionalità è, ancora secondo la *Lumen gentium* (n. 8), il mistero del Verbo

¹ CONCILIO VATICANO II, Cost. dogm. *Lumen gentium*, 21 novembre 1964, n. 9/1.

² Cfr. G. CALABRESE, *Comunione*, in CALABRESE, GOYRET, PIAZZA (edd.), *Dizionario di ecclesiologia*, 270-273.

³ CONG. PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Lettera *Communio notio*, 28 maggio 1992, n. 3/2, in EV 13, 1776.

⁴ J. HAMER, *La Chiesa è una comunione*, Morcelliana, Brescia 1983, 176.207 (originale: Cerf, Paris 1962).

Incarnato: «Infatti, come la natura assunta è a servizio del Verbo divino come vivo organo di salvezza, a lui indissolubilmente unito, in modo non dissimile l'organismo sociale della Chiesa è a servizio dello Spirito di Cristo che lo vivifica, per la crescita del corpo (cfr. Ef. 4, 16)». A ragione afferma a questo proposito Gerard Philips, nel suo celebre commento a questo documento conciliare, che «la Chiesa è il segno della presenza dello Spirito Santo che in essa e per suo mezzo compie la salvezza degli eletti. Essere nello stesso tempo segno e causa di grazia è l'essenza stessa del sacramento o del mistero: segni visibili della forza divina invisibile».¹

2. Chiesa, ecclesialità e comunità

La sacramentalità della Chiesa, appena riferita, costituisce un tratto caratteristico dell'ecclesiologia cattolica, messa in grande evidenza dal Concilio Vaticano II. Essa è anche «il punto decisivo nel dialogo cattolico-luterano»,² un vero *departing of the ways*. L'ecclesiologia luterana prende decisamente un'altra direzione, e questo avrà le sue conseguenze a proposito delle sette cristiane, come vedremo. Possiamo addentrarci in questa questione ricordando la riluttanza di Lutero verso il termine "Chiesa" (*Kirche*), e le sue motivazioni.

Egli, infatti, non ama questa parola, ripiegandosi il più delle volte sul vocabolo tedesco (antico) *Gemeine* (per *Gemeinde*, comunità), e solo raramente su *Gemeinschaft* (comunione), il quale, a suo parere, solo tardivamente è usato nella teologia per significare la Chiesa,³ malgrado la sua presenza nel simbolo della fede. Nella sua traduzione del Nuovo Testamento al tedesco, egli usa *Gemeine* al posto di *Kirche* (per esempio in Mt 16,18; 18,17, At 19,39-40; 1Cor 1,2; Gal 1,2), in principio per evitare la confusione con l'edificio di culto, ma anche perché la parola Chiesa non significherebbe altro che un'assemblea generale.⁴ Con gli strumenti filologici allora disponibili, Lutero era dell'avviso che *Kirche* non era un termine originariamente tedesco, ma greco, derivato da *kuria* (*kuriaké*). Da qui la sua propensione ad associare *Kirche* con assemblea nel senso del latino *curia*, che non privilegia l'idea di una partecipazione comune ad una esperienza di vita, per dar luogo alla *congregatio fidelium*, ma, al contrario, indica piuttosto l'"ufficialità", l'insieme dei gerarchi, ma non l'intera comunità.⁵

¹ G. PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero nel Concilio Vaticano II. Storia, testo e commento della Costituzione Lumen Gentium*, Jaca Book, Milano 1989, 110.

² D. VALENTINI, citato da W. KASPER in *La successione apostolica nel ministero episcopale come problema ecumenico*, «Salesianum» 59 (1997) 399.

³ Cfr. *Resolutio Lutherana super propositione sua XII de potestate papae*, Weimar 2, 190.

⁴ Cfr. A. MAFFEIS, *Ecclesiologia luterana*, in CALABRESE, GOYRET, PIAZZA (edd.), *Dizionario di ecclesiologia*, 523.

⁵ Sull'origine del termine *Kirche* gli studiosi di oggi sono ancora di diversi pareri. Secondo B. GHERARDINI, *Creatura Verbi. La Chiesa nella teologia di Martin Lutero*, Vivere in, Roma 1993, 156, esso deriverebbe dal celtico *Kyrk* (non circoscritto); invece, secondo il *Deutsches Wörterbuch* curato da G. WAHRIG (Bertelsmann, Gütersloh 1971, c. 2030), *Kirche* proviene dal greco *kyriakon*, significando «*das zum Herrn Gehörige*» (= ciò che si relazione col Signore). Nel *Catechismo della Chiesa Cattolica*, al n. 751, si assume quest'ultima etimologia.

Non è solo una questione filologica. Senza usare mezze parole, per Walter Kasper «la traduzione di *ekklēsia* con comunità corrisponde alla tendenza fondamentale di Lutero a prendere le distanze dalla Chiesa istituzionale del suo tempo». Questa posizione comportò notevoli conseguenze teologiche. «Mediante questa terminologia – continua Kasper – la teologia liberale volle in seguito prendere le distanze dalla concezione cattolica antica della Chiesa come istituzione salvifica sacramentale e giuridica e dalla, come allora si diceva, giurisdizionalizzazione a ciò collegata della originaria concezione biblica della *ekklēsia*, e concepire la Chiesa come una entità spirituale e come un evento spirituale, che si verifica in occasione della predicazione della parola e dell'amministrazione dei sacramenti».¹

Naturalmente, non sarà proprio Lutero ad offuscare l'iniziativa di Dio nei confronti della nostra giustificazione; egli tuttavia, nel prendere distanza dalla mediazione ecclesiale, lascia la Chiesa in uno stadio di "soprannaturalità secondaria", se si mi permette l'espressione. Ossia, per la fede Dio giustifica l'uomo, il quale si ritrova così congregato con gli altri fedeli nella *Gemeine* per l'ascolto della parola e la partecipazione ai sacramenti. L'accento ricade in questo modo nella congregazione locale intesa esclusivamente come evento, e perciò nemmeno sarebbe costitutiva dell'ecclesialità l'unità di tutte le assemblee locali. Con parole di Joseph Ratzinger, «teologicamente (la Chiesa secondo Lutero) non assume valore in conformità dell'«Evangelo» se non la comunità che di volta in volta si riunisce, che si pone sotto la Parola».² Nell'articolo VII della *Confessio Augustana*, «il testo più autorevole, nel quale la visione luterana della Chiesa ha trovato espressione»,³ si dice, infatti: «La Chiesa è l'assemblea dei santi nella quale il Vangelo è insegnato nella sua purezza e si amministrano correttamente i sacramenti. E per la vera unità della Chiesa è sufficiente l'accordo sull'insegnamento del Vangelo e sull'amministrazione dei sacramenti».⁴ Contemplato in questa prospettiva, il vincolo ecclesiale, sia personale sia istituzionale, è decisamente allentato, e certamente non arriva mai ad una comunione capace di generare comunione, nel senso strumentale forte con cui è inteso nell'ecclesiologia cattolica. La comunità congregata non è più pensata in modo istituzionale, aprendosi così la strada verso il soggettivismo.

3. Comunità ecclesiali e sette cristiane

In questa sede non possiamo passare in rassegna la storia del luteranesimo e vedere in essa le oscillazioni di accento fra istituzione ed evento, e l'incidenza che esso ha avuto nelle comunità cristiane che in qualche modo risalgono alla Riforma del XVI secolo, come il congregazionalismo, le *Freikirchen*, il movimen-

¹ KASPER, *Chiesa cattolica. Essenza - realtà - missione*, 154-155.

² J. RATZINGER, *Elementi di teologia fondamentale*, Morcelliana, Brescia 2005, 210.

³ MAFFEIS, *Ecclesiologia luterana*, 527.

⁴ *Bekennnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche* 61, la cui traduzione all'italiano è riportata in *ibidem*.

to battista, le comunità avventiste, ecc. Possiamo però riscoprire questa tipica sottolineatura luterana della comunità cristiana intesa come evento nel fiorire del pentecostalismo protestante del xx secolo. Di questo fenomeno – le cui comunità vengono chiamate anche *evangelicals* –, il documento del Celam del 2003, già anteriormente citato, dice che «alcune denominazioni pentecostali si caratterizzano per un accentuato spirito settario». ¹ In ché senso si deve capire quest'affermazione? In quale modo possiamo distinguere il fenomeno settario dalle comunioni cristiane non cattoliche? Si tratta, com'è facile d'intuire, di un tema di capitale importanza per l'ecumenismo, esplicitamente segnalato al n. 35 del *Direttorio per l'applicazione dei principi e delle norme sull'ecumenismo* (1993). A ragione avvertiva Walter Kasper: «Il problema delle sette deve essere fundamentalmente distinto dalla questione dell'ecumenismo. Evidentemente il dialogo ecumenico presuppone reciproco rispetto. Sebbene docilità e carità possano rendere possibile molte cose, il dialogo rimane molto difficile se non spesso impossibile con le sette che affermano in modo aggressivo un esclusivismo fanatico della salvezza». ²

Stando alle loro autopresentazioni, il movimento pentecostale sarebbe un ritorno alle origini del cristianesimo, quello predicato dagli apostoli, ³ che già nel periodo subapostolico sarebbe affogato all'interno della sua istituzionalizzazione, la quale, con la *pax costantiniana* del IV secolo, avrebbe sperimentato un ulteriore e più amorfo sviluppo. Sebbene sia vero che la prima Pentecoste è una "Pentecoste permanente", oggi riscoperta, essa è purtroppo tradotta in un atteggiamento ben sintetizzato con i lemmi "più Spirito e meno Chiesa", "Spirito senza Chiesa", o addirittura "Spirito contro la Chiesa". In seno al pentecostalismo esiste, infatti, una sfiducia generale verso il "cristianesimo formale e dogmatico", privilegiando invece, come punto di partenza e in modo antagonista, l'esperienza intimista dell'incontro personale con Gesù, realizzato nello Spirito e confermato col battesimo nello Spirito. L'emotività e il soggettivismo prendono così il sopravvento a scapito della razionalità. In assenza di magistero istituzionalizzato, l'interpretazione letterale – anche "letteralista" – della Bibbia diviene di obbligo, portando all'estremo il principio della *sola Scriptura* e scivolando quindi verso il fondamentalismo. L'esperienza individuale del fedele prevale dunque sull'(eventuale) insegnamento istituzionale in seno alla comunità. Si capisce, all'interno di queste premesse, la tendenza innata alla frammentazione e, paradossalmente, la radicale "autosufficienza ecclesiale" delle singole comunità pentecostali. ⁴

¹ CELAM, *El fenómeno de las sectas*, 331.

² W. KASPER, *Relazione introduttiva all'Assemblea Plenaria del PCPUC del 2003*, «Il Regno - Documenti» 48 (2003) 653.

³ Cfr. J.F.U. GÓMEZ, *Movimenti evangelici e pentecostali*, «Religioni e sette nel mondo» 2 (2008) 37.

⁴ Questo contesto spiega, almeno in parte, perché in alcune sette nate nell'universo pentecostale-evangelico, si è creata una forte divisione tra coloro che vorrebbero essere una "denominazione" ed altri che cercherebbero semplicemente di essere riconosciuti come cristiani, rifiutando però qualsiasi denominazione ("movimento antidenominazionalista").

Come si sa, parallelamente al risveglio pentecostale del xx secolo sorse anche, all'inizio solo in ambito prevalentemente protestante, il movimento ecumenico, che con la costituzione del *World Council of Churches* (Amsterdam, 1948) trova una valida istanza di riferimento. Per la nostra problematica è interessante visionare, nella storia di questa istituzione, il tentativo di discernimento fra sette (che non andrebbero ammesse al WCC) e comunità ecclesiali. Per Gustave Thils, grande studioso di questo tema, la distinzione fu molto difficile da stabilire e non riuscì in modo soddisfacente, soprattutto perché il confine fra Chiese di proporzioni modeste e sette in sviluppo crescente è molto fumoso.¹ Sta comunque il fatto che nell'assemblea di Nuova Delhi di 1961, fu stabilito come vincolante e *conditio sine qua non* per l'appartenenza l'accettazione della seguente definizione: «Il Consiglio Ecumenico delle Chiese è una comunità fraterna di Chiese che confessano il Signore Gesù Cristo come Dio e Salvatore, secondo le Scritture, e si sforzano di rispondere insieme alla loro vocazione comune per la gloria di un solo Dio, Padre, Figlio e Spirito Santo».² Si tratta di una "base dottrinale" che deve essere *confessata*, e ciò comporta un certo impegno istituzionale. Come base *dottrinale*, l'accento si colloca, dunque, nell'ambito della fede e non nel numero: ossia, secondo questo *statement* del CEC, l'essere "Chiesa" o setta non dipende dal numero di aderenti, ma dall'autocomprensione di sé stessa e dalla fede cristologica e trinitaria. Potremmo dire che si stabilisce un'"ecclesiologia minima" come limite inferiore.

Se cerchiamo di mettere ulteriormente a fuoco la distinzione sette – comunità ecclesiali, potremmo esplorare l'area concettualmente adiacente delle eresie e dei scismi. L'argomento sarà affrontato più in profondità nella prossima sezione; ora comunque, occorre già anticipare, con parole del Card. Schönborn, che sebbene una setta non va omologata né allo scisma né all'eresia, «la setta è sempre connessa con l'eresia e lo scisma».³ Più in particolare, tenendo presente la distinzione ribadita dalla Dichiarazione *Dominus Iesus* (n. 17), fra Chiese e comunità ecclesiali («le comunità ecclesiali che non hanno conservato l'Episcopato valido e la genuina e integra sostanza del mistero eucaristico, non sono Chiese in senso proprio»), consideriamo che la "connessione" riferita da Schönborn è specialmente viva rispetto alle comunità ecclesiali.

Da una parte, secondo l'ecclesiologia cattolica, l'eresia e lo scisma sono fenomeni contrari alla comunione ecclesiale, ma non eliminano la radicale comunione proveniente dal battesimo e lasciano spazio per il ripristino dell'unità; come si dice nella *Lumen gentium* (n. 8), fuori dell'organismo visibile della Chiesa cattolica troviamo «parecchi elementi di santificazione e di verità, che, quali do-

¹ Cfr. G. THILS, *Religioni e cristianesimo*, Cittadella, Assisi 1967, 29.

² Articolo primo delle Costituzioni del CEC, cfr. CONSEIL OECUMENIQUE DES ÉGLISES, *Nouvelle-Delhi 1961. Rapport de la Troisième Assemblée*, W. VISSER'T HOOFT (ed.), Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1962, 147.

³ C. SCHÖNBORN, *Ci sono sette all'interno della Chiesa?*, «L'Osservatore Romano» 17 luglio 1997, reperibile in www.paginecattoliche.it.

ni propri della Chiesa di Cristo, spingono verso l'unità cattolica». Dall'altra parte, però, occorre prendere atto che, pur riconoscendo che le comunità ecclesiali non sono sette, la loro "anemia ecclesiale" le rende più vulnerabili. Nell'eresia e nello scisma s'incubano i germi che favoriscono il settarismo e portano perfino verso la costituzione di sette vere e proprie. I tratti caratterizzanti l'ecclesiologia protestante, e la teologia della religione emersa nei secoli XIX e XX in seno al luteranesimo, che abbiamo indicato in pagine precedenti, conformano, in definitiva, un *humus* specialmente fertile per il germogliare delle sette.

Emerge dunque, anche se in modo piuttosto sbiadito, un profilo della natura del fenomeno settario identificabile come un'anomalia proveniente più dalla religione che dalla Chiesa. Con questo intendiamo insinuare che, in senso stretto, non esisterebbero "sette ecclesiali", in modo analogo a come non esistono "scismi religiosi". Si tratta di una questione più concettuale che ideologica, legata alla relazione e la differenza fra religione e Chiesa, che ci fornisce un primo intuitivo quadro di riferimento. Ipotizziamo, cioè, che la setta è una patologia della religione, mentre che l'eresia e lo scisma lo sono della Chiesa: non perché storicamente le sette cristiane non provengano, il più delle volte, dal distacco da una "Chiesa stabilita", ma perché la loro "sostanza interna" ha che fare più con la religione che con la Chiesa.

IV. SETTE

Ci addentriamo ora più decisamente nel vivo dell'argomento, nel tentativo di arrivare ad un concetto di setta il più circoscritto possibile. Lo facciamo visionando in primo luogo gli aspetti etimologico, terminologico, e tipologico, i quali, come vedremo, non si riducono alla sola filologia o alla forma esterna.

1. *Etimologia, terminologia e tipologia*

Fra gli studiosi del termine esiste ormai un certo consenso sulla sua origine, non legata, come si diceva prima, al vocabolo latino *secare* (segare, tagliare, recidere),¹ ma a *sequor* (attaccarsi, essere al seguito di, seguire).² Sotto questo diverso allacciamento etimologico si nasconderebbe lo spostamento dell'accento semantico, che dall'idea di separazione si muoverebbe a quella di adesione. Non dovrebbe destare sorpresa, perciò, il fatto di trovare – non raramente nei testi classici – la traduzione del greco *airéseis*³ col latino *secta*.⁴ Inoltre, nel Nuovo

¹ Difende questa posizione E. DEGANO, *Sociedades prohibidas*, in G. PIZZARDO (ed.), *Enciclopedia cattolica*, Sansoni, Firenze 1948, 11, 1948, 868-869.

² Vedi la voce "setta" dell'*Enciclopedia Italiana*, XXXI, Roma 1936, 534, e del *Lessico Universale Italiano*, Roma 1978, XX, 634. Favorevole a *secare* come radice si manifesta M. GUERRA, nella voce *secta* del suo *Diccionario Enciclopédico de las Sectas*, 818.

³ Originariamente significando "scelta", il termine evolse verso l'idea attuale di eresia, in quanto si sceglie un aspetto della verità cristiana a scapito di altre aspetti essenziali, che restano esclusi.

⁴ Vedi, per esempio, le traduzioni dal greco originale alla vulgata latina di At 5,17 (a proposito della «setta dei sadducei»); 15,5 («setta dei farisei»); 24,5 («setta dei nazarei», applicata al cristianesimo);

Testamento *airéseis* e *sxismata* ricevono talvolta un uso indifferenziato e non direttamente legato a questioni di dottrina: per esempio, in 1Cor 11,18-19, sui disordini negli agapi, si dice prima «quando vi radunate in assemblea, vi sono divisioni (*sxismata*) tra voi», per aggiungere subito dopo «è necessario infatti che avvengano divisioni (*airéseis*) fra voi». I concetti di eresia e di scisma hanno subito una lunga evoluzione nel corso della storia della Chiesa, non sintetizzabile nello spazio disponibile in questa sede;¹ a poco a poco s'imposero i concetti conosciuti da san Girolamo, riportati come argomento di autorità da san Tommaso nella Somma Teologica: *haeresis perversa dogma habet, schisma ab Ecclesia separatum*.² A sua volta, il termine "setta" acquista sempre più un'accezione negativa, anche in ambito magisteriale.³

Dal punto di vista strettamente terminologico, e senza pretesa di esaurire l'argomento, occorre tener presente che in area cattolica il termine fu usato molto spesso in riferimento a tutte le comunità cristiane non cattoliche (eretice o scismatiche), insieme anche alle sette di estrazione atea. Nel Codice pio-benedettino di 1917 è questo il concetto di "setta acattolica".⁴ Più antico è l'uso della dicitura "sette cristiane" per riferirsi alle comunioni cristiane che risalgono alla Riforma del XVI secolo, insieme ad altre più moderne come i mormoni. Secondo Massimo Introvigne, fino al Concilio Vaticano II gli studiosi cattolici identificavano le "sette" con un qualsiasi gruppo religioso esistente fuori della Chiesa cattolica, includendo ogni tipo di eresia e scisma.⁵ Per Edoardo Sconamiglio, "secondo l'ecclesiologia cattolica preconciliare, le comunità cristiane che vivono al di fuori dell'unica Chiesa vera non possono venir qualificate con il nome di Chiesa. Eccezzuata la Chiesa di Oriente, sono delle *sectae acatholicae*, comunità ereticali, comunità religiose".⁶

Nel periodo posconciliare, in fedeltà ai principi sanciti dalla *Lumen gentium* e dall'*Unitatis redintegratio*, la terminologia in uso presso i cattolici ha assolutamente escluso l'applicazione di questo termine sia alle Chiese orientali che alle comunità ecclesiali che diretta o indirettamente risalgono alla Riforma del XVI secolo. In questo modo, si delinea l'uso del vocabolo "setta" esclusivamente per quelle realtà "religiose", anche con elementi cristiani, non appartenenti, nean-

26,5 (i farisei, la «setta più rigida della nostra religione»); 28,22 (usato dagli ebrei a proposito dei cristiani). In At 24,14 Paolo denuncia il mal uso del termine "setta" (*aireseis*) per parlare dei cristiani. In 1Pt 2,1, in ambito cristiano, si avverte contro «i falsi maestri che introdurranno fazioni perniciose», dove "fazioni" rende il *sectas* della vulgata e il *aireseis* del testo greco.

¹ Su quest'argomento, cfr. Y. CONGAR, *Schisme*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, 14/1, Paris 1939, 1286-1311.

² Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, II-II, q. 39, a. 1, ad. 3.

³ Cfr. BONIFACIO VIII, Bolla *Saepe Sanctam Ecclesiam*, 1 agosto 1296 (in DH 866), in cui si condannano come "eretiche" le "sette laicali" (quelle in cui l'assoluzione dei peccati non era riservata ai presbiteri). Vedi anche CONCILIO DI VIENNE, Cost. *Ad nostrum qui*, 6 maggio 1312 (in DH 899).

⁴ Cfr. DEGANO, *Sociedades prohibidas*, 868.

⁵ M. INTROVIGNE (ed.), *I nuovi movimenti religiosi. Sette cristiane e nuovo culti*, Elledici, Leuman 1990, 15.

⁶ E. SCONAMIGLIO, *Catholica. Cum ecclesia et cum mundo*, Messaggero, Padova 2004, 204.

che parzialmente, alla Chiesa: ancora con parole di Schönborn, «le sette si trovano fuori della Chiesa».¹ Con il movimento pentecostale esiste un'insipiente tendenza a non usarlo, finora però rinchiusa in ambito esclusivamente accademico. Nel 1991, in una relazione rivolta ai cardinali riuniti in Concistoro Straordinario, Francis Arinze suggerì di evitare il termine, per le sue connotazioni negative e perché non sempre corrisponde ad aggregazioni religiose di piccole dimensioni; propose allora la dicitura “Nuovi movimenti religiosi”, di carattere più neutrale e che includerebbe sia i movimenti di origine protestante, sia quelli con *background* cristiano, sia quelli di origine africano o orientale, sia, infine i gruppi di natura gnostica o esoterica.²

In ambito anglosassone, la terminologia ha subito un'altra sterzata nei confronti del termine *cult*. I sociologi della religione Rodney Stark e William Sims Bainbridge proposero nel 1985 la distinzione fra “sette” e “culti” parlando di “gruppi religiosi devianti all'interno di una tradizione non deviante” e “gruppi religiosi devianti all'interno di una tradizione deviante”.³ Su questa scia, per alcuni, *cult* sarebbe semplicemente un sinonimo di setta; altri, più maggioritari, seguono l'idea coniata da Milton Yinger nel 1957, secondo cui i *cults* sarebbero «gruppi che sono simili alle sette, ma che tuttavia rappresentano una rottura più netta, in termini religiosi, dalla tradizione religiosa dominante di una società»; altri ancora differenziano le sette dai *cults* perché «le sette sono un prodotto di uno scisma all'interno di una tradizione religiosa di una particolare società, mentre i culti rappresentano l'importazione di una tradizione religiosa estranea».⁴

Il fenomeno settario è spesso abbinato al fondamentalismo, il quale presenta anch'esso una sua evoluzione terminologica. A proposito della tendenza a parlare dei gruppi “fondamentalisti” come “sette intraecclesiali”, ricordiamo che originariamente il primo termine indicava il movimento religioso nato negli USA agli inizi del xx secolo, in difesa dell'interpretazione letterale della Bibbia e particolarmente dei racconti sulla creazione, prendendo distanze dal liberalismo estremo. Divenne successivamente un movimento collettivo conservatore e protestante, permeato da un certo rigorismo morale e molto critico rispetto agli eccessi della società dei consumi. È stato solo in un secondo momento, nell'Europa degli anni '80, quando la dicitura “fondamentalismo religioso”, in modo confuso e impreciso, è applicata indifferentemente all'estremismo fanatico islamico, all'impegno di cristiani per conservare la fede tradizionale, e ai cattolici contrari al Vaticano II, sia come atteggiamento ecclesiale, sia come scisma canonico.⁵

¹ SCHÖNBORN, *Ci sono sette all'interno della Chiesa?*, 1,1.

² F. ARINZE, *La sfida delle sette o nuovi movimenti religiosi: un approccio pastorale* (Relazione generale del 5 aprile 1991 al Concistoro Straordinario, Città del Vaticano 1991), in M. INTROVIGNE (ed.), *La questione della nuova religiosità*, Cristianità, Piacenza 1993, 60-63.

³ R. STARK, W. SIMS BAINBRIDGE, *The Future of Religion. Secularization, Revival, and Cult Formation*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1985, 24-26.

⁴ M. HILL, *Setta*, in M. ELIADE (ed.), *Enciclopedia delle religioni*, Jaca Book, Milano 1996, 603.

⁵ Cfr. C. SCHÖNBORN, *Ci sono sette nella Chiesa?*

Se ci spostiamo verso la tipologia, troviamo una grande varietà di proposte. Nella relazione di Francis Arinze, anteriormente citata, si menzionano due classificazioni delle sette. La prima è basata sul loro rapporto col cristianesimo: i nuovi movimenti provenienti dalla Riforma protestante, le sette con radici cristiane ma con considerevoli differenze dottrinali, i movimenti provenienti da altre religioni, quelli derivati da un retroterra umanitario o solo interessati al cosiddetto “potenziale umano”, e i movimenti derivanti da un “potenziale divino”, particolarmente presenti nelle tradizioni religiose orientali. La seconda classificazione dipende (confusamente) dal sistema di conoscenza: i movimenti basati sulla Sacra Scrittura (perciò cristiani o derivati dal cristianesimo); quelli derivati da altre religioni; un terzo gruppo semi-pagano, di scadente teologia creazionista, intriso da elementi di magia, superstizione, astrologia, spiritismo, stregoneria, politeismo e perfino culto satanico; infine un quarto gruppo comprendente le sette gnostiche.¹ Da parte sua, M. Guerra privilegia una classificazione tripartita basata sul tipo di credenza: le sette “religiose” si articolano attorno ad un sistema di verità da credere, un insieme di norme etiche, alcuni riti da celebrare e il rapporto verso una realtà trascendente; le sette “magiche” gravitano attorno l’uomo, sono chiuse alla trascendenza e più interessate all’immediato, da ottenere attraverso la manipolazione rituale delle forze sovraumane; e per ultimo le sette “ideologiche”, miranti a proporzionare il rimedio per i mali dell’umanità, del mondo o almeno dei suoi aderenti.²

2. Tentativi di definizione

Nel 1912 Ernst Troeltsch, filosofo e sociologo tedesco, sulla scorta dei suoi studi sulle sette del tardo medioevo, ma con ipotetica applicabilità al suo tempo, propose la distinzione dei gruppi religiosi cristiani fra il tipo-Chiesa (aggregazione maggioritaria in armonia con la società circostante), il tipo-setta (minoranza in conflitto con la società circostante) e il tipo-mistico (più concentrato sul autoperfezionamento individualista dei suoi aderenti).³ In particolare, egli conia la definizione secondo la quale «la setta è la libera riunione di cristiani rigidi e coscienti, che si raccolgono insieme come veracemente rigenerati, si separano dal mondo, restano limitati a piccoli gruppi, invece della grazia insistono sulla legge e nel loro gruppo instaurano con maggior o minore radicalismo l’ordine cristiano della vita ispirato all’amore, tutto ciò come avviamento e nell’attesa dell’imminente regno di Dio». ⁴ Si tratta di una definizione in gran parte debitrice di quella immediatamente precedente di Max Weber, ritenuto il padre della sociologia moderna, per cui «setta è un’associazione volontaristica formata esclusivamente (per sua natura) da persone qualificate sul piano etico-religioso; in essa si entra spontaneamente, quando con libera decisione vi si è accolti in

¹ ARINZE, *La sfida delle sette*, 63-65.

² Cfr. GUERRA, *Secta*, 818.

³ E. TROELTSCH, *Le dottrine sociali delle Chiese e dei gruppi cristiani*, 2, La Nuova Italia Editrice, Firenze 1960, 684 (originale: Tübingen 1923).

⁴ *Ibidem*.

forza della propria provata religiosità». ¹ Per Weber, dunque, la Chiesa è inclusiva, nel senso di apertura costitutiva all'intera umanità, e l'uomo ne appartiene fin dalla nascita a partire da condizioni oggettive; la setta, invece, è esclusiva, nel senso di essere ridotta ad una comunità selezionata con criteri rigidi, alla quale si appartiene quando si riesce a superare tali criteri di selezione. Le definizioni non coincidono completamente, ma la sintonia è evidente.

Com'è stato poi giustamente criticato, si tratta di concetti oggi non più applicabili, data la forte evoluzione del fenomeno settario, spesso consistente in una quantità di aderenti di gran lunga superiore alle Chiese tradizionali e perfettamente integrate nella società. ² Le tre categorie di Troeltsch non sono, inoltre, compartimenti stagni e frequentemente si ritrovano in un unico gruppo. ³ La distinzione di Troeltsch fu definitivamente abbandonata già negli anni '60 del secolo scorso, ma – insieme a quella di Weber – era stata già duramente criticata da Dietrich Bonhoeffer verso la fine degli anni '20, proprio perché si procede da una prospettiva sociologica, non teologica. Ma neanche dal punto di vista sociologico sarebbe esatta, «perché rientra nella natura anche della comunità ecclesiastica il fatto di essere una comunità fondata sulla volontà». Sia nella Chiesa sia nella setta esiste l'atto di volontà «fino a quando esso si orienta sulla Parola di Dio». ⁴

Anche se siamo abituati a pensare alle sette come fenomeni minoritari, occorre dunque prendere definitivamente atto che esistono sette quantitativamente molto più grandi di tante comunità ecclesiali tradizionali. Com'è giustamente avvertito, ⁵ *quantitas non mutat speciem*: è necessario perciò arrivare al “settarismo costitutivo” delle sette, se vogliamo uscire dall'orbita sociologica e addentrarci in quella teologica. In questa direzione alcuni autori hanno avanzato delle definizioni che in qualche misura si agganciano meglio alla teologia. In questa sede vorrei mettere in evidenza quella di Konrad Algermissen, scritta prima del Concilio Vaticano II, e quella di Manuel Guerra, emessa verso la fine del secolo scorso, e quindi una riflessione fatta quando la diffusione delle sette a livello mondiale era già una realtà consolidata.

Algermissen insegnò teologia dogmatica a Hildesheim in Germania fino agli anni '50, con speciale dedizione all'apologetica e all'ecumenismo. La sua opera più diffusa, *Konfessionskunde*, pubblicata per prima volta a Paderborn in 1930, appartiene al genere della “simbolica”, sulla scia della celebre *Symbolik* di J.A. Möhler del secolo precedente: senonché, invece di mettere a confronto le dottrine cattolica e quelle delle diverse confessioni protestanti, come fece il teologo di Tübingen, l'Algermissen estende la sua ricerca a tutte le comunioni cristiane,

¹ M. WEBER, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, 1, Möhr, Tübingen 1920, 211.

² Cfr. M. INTROVIGNE, *Le “nuove religiosità” e la religione*, in SANZ, MASPERO (edd.), *La natura della religione in contesto teologico*, 95-96.

³ Cfr. DI MARZIO, *Nuove religioni e sette*, 30.

⁴ D. BONHOEFFER, *Sanctorum communio. Una ricerca dogmatica sulla sociologia della Chiesa*, Herder-Morcelliana, Roma-Brescia 1972, 208.

⁵ Cfr. GUERRA, *Secta*, 815.

comprese anche quelle orientali. Nella prima parte del volume, su aspetti generali, dedica un intero capitolo alle differenze fra le nozioni di Chiesa, di Chiesa “libera”, e di “setta”. In questa cornice si sviluppano i diversi elementi che poi, sintetizzati verso la fine del capitolo, compongono la seguente definizione: «Setta è una comunità cristiana retta individualisticamente, che si oppone non solo alla vera Chiesa universale di Cristo, ma anche alle altre Chiese di popolo: vuol essere Chiesa d'indipendenti, unisce al concetto donatistico di Chiesa e al rigorismo etico, l'interpretazione arbitraria della Bibbia, il proselitismo, il fanatismo orgoglioso per certe osservazioni particolari, l'attesa del prossimo ritorno di Cristo, con una tinta millenaristica e avversa alla cultura».¹ Con le categorie della sua epoca, per l'Algermissen una setta, «in quanto poi si allontana dalla verità della Chiesa di Cristo, verifica anche il concetto di “eresia”; in quanto si oppone all'unità della Chiesa è “scisma”»². Conviene qui prendere nota dall'impronta profondamente particolarista dei diversi elementi della definizione: la “regia” individualistica, la tendenza verso l'appartenenza riservata ai “prescelti”, ai “non macchiati dal peccato”, l'ermeneutica biblica arbitraria, l'ossessione per alcuni adempimenti e per attirare i nuovo aderenti: ovviamente, il settarismo è caratterizzante della setta.

Da parte sua, nel *Diccionario Enciclopédico de las Sectas*, Manuel Guerra avanza la sua definizione, da lui stesso ritenuta «reale ma solo descrittiva», secondo la quale «una setta è la chiave esistenziale, teorica e pratica, di coloro che appartengono ad un gruppo autonomo, non cristiano, fanaticamente proselitista, esaltante dello sforzo personale e in attesa di un cambiamento straordinario, sia collettivo – dell'umanità –, sia individuale, dell'uomo in una specie di superuomo».³ Per gli aderenti, dunque, essa diventa essenziale e omnicomprensiva della loro esistenza, sia a livello ideologico, sia nella vita vissuta: tutto è pensato e realizzato secondo l'ottica settaria, che in certo senso potenzia le risorse psichiche e incrementa la speranza, stimolata dall'attesa di eventi straordinari come la fine del mondo. Non è poi da poco conto il carattere “non cristiano” conferito da Guerra al fenomeno che in queste pagine abbiamo riferito come “sette cristiane”. Non sarebbe cristiano per tre motivi fondamentali: 1) non ammettere il “minimo dogmatico cristiano” (il mistero della Ssma. Trinità, la divinità di Gesù Cristo, il battesimo); 2) relativizzare il carattere inclusivo definitivo della rivelazione divina, compiuta in Cristo e trasmessa dagli apostoli; e 3) relativizzare il valore della Bibbia, specialmente nei confronti di altri scritti che assumono carattere normativo e determinante⁴. La posizione rispetto alla rivelazione risale in ultimo termine a ciò che la Commissione Teologica Internazionale, in un documento di 1996 intitolato *Il cristianesimo e le religioni*, chiama “teocentrismo pluralista”, per il quale Gesù Cristo non sarebbe essenzialmente costitutivo per la salvezza (la sua mediazione non sarebbe universale), sebbene egli sia ritenu-

¹ K. ALGERMISSEN, *La Chiesa e le Chiese*, Morcelliana, Brescia 1942, 66 (originale: Paderborn 1930).

² *Ibidem*, 61-62.

³ GUERRA, *Secta*, 818.

⁴ *Ibidem*, 821.

to chi meglio la esprima (sarebbe il caso denominato “normativo”):¹ non desta meraviglia che in questo terreno scivoloso si sbandi facilmente verso il relativismo religioso. Rispetto al terzo motivo, è evidente la sua riconducibilità al secondo, ma si fa bene a metterlo in risalto: perché la questione sulla rivelazione non rimane a livello solo teorico, ma si traduce in una rivalutazione delle fonti concrete della conoscenza del sacro, sia nei testi scritti, sia nei “nuovo profeti”, i *leader* visionari spesso all’origine fondazionale delle sette.

Infine, sembra conveniente distinguere, senza incastrarsi in inutili bizantinismi, fra setta, settarismo, e comportamento settario. Il “settarismo” indica, a mio parere, la “sostanza teologica” caratterizzante una setta, ed è proprio per questo che ci accingiamo ad affrontare, nell’ultima parte di questo studio, i “criteri di discernimento” del settarismo, più che l’identificazione concreta della setta. Esiste però, ed è importante tenerne conto, anche il “comportamento settario”, che facilmente si può infilare all’interno di “realità religiose non settarie” e che può fungere da germe di settarismo. Come giustamente si dice nel documento di lavoro emanato dal Segretariato per l’Unità dei Cristiani (3-V-1986), «lo spirito settario, cioè un atteggiamento d’intolleranza unito ad un proselitismo aggressivo, non è necessariamente il fatto costitutivo di una setta e, in ogni caso, non è sufficiente per caratterizzarlo». ² Lo “spirito settario”, dunque, può riscontrarsi dappertutto.

V. CRITERI DI DISCERNIMENTO

Dall’analisi finora fatta emerge la grande difficoltà per definire teologicamente, in modo convincente, la setta cristiana; ma emergono anche diversi elementi che ci aiutano a formulare alcuni criteri di discernimento fra il settarismo e l’ecclesialità. Si noti che usiamo un linguaggio volutamente astratto, invece di parlare di discernimento fra setta e Chiesa: interessa cioè distinguere la “sostanza teologica” di una e altra realtà. In questo marco, occorre anche ricordare che ci muoviamo in “contesto cristiano”; le virgolette sono d’obbligo, perché nelle sette cristiane riscontriamo, come già ricordato, alcuni elementi cristiani mescolati con altri non cristiani. Ma inoltre, il contesto cristiano è proprio “contestuale”, perché in realtà, come vedremo, non esiste autentico cristianesimo che non sia contemporaneamente ecclesiale. Conviene infine tener presente già fin d’ora che i seguenti “criteri” vanno intesi nel loro insieme. Non sono, cioè, una serie di requisiti, ma variegati aspetti di un’unica realtà.

1. Istituzionalità

Quando si studia una delle ali più estreme del primo protestantesimo, gli anabattisti – nati a Zurigo sotto la guida di Konrad Grebel e combattuti dallo stesso

¹ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Il cristianesimo e le religioni*, 30 settembre 1996, n. 12, in EV 15, 997.

² Cfr. Documento di lavoro *Il fenomeno delle sette o nuovi movimenti religiosi. Una sfida pastorale*, «L’Osservatore Romano», 7 maggio 1986.

Lutero e soprattutto da Zwingli –, notiamo che, oltre alle questioni più prettamente dottrinali che la separava non solo dai cattolici, ma anche dai luterani, esisteva in loro un atteggiamento visceramente antiecclesiale, specialmente vivo nel filone “spiritualista” iniziato con Gaspere Schwenckfeld. Nella sostanza, la loro “antiecclesialità” non era primariamente una posizione di ostilità contro la Chiesa cattolica, ma contro l’idea della Chiesa come istituzione salvifica. Per raggiungere la salvezza, non sarebbe necessaria un’istituzione, se non quel minimo d’organizzazione a livello congregativo per facilitare l’esperienza interiore di essere divenuti figli di Dio e di aver ricevuto lo Spirito Santo.¹ L’odierno lemma “Cristo sì, Chiesa no” è già presente in questa forma radicale della Riforma protestante, aggiungendo alla rottura teologica lo sfascio ecclesiologico. Non si tratta cioè solo del rifiuto dell’aspetto strumentale della Chiesa nell’elargizione dei beni salvifici – l’eccliesialità tipicamente protestante, intesa come *fructus salutis* ma non come *medium salutis* –, ma dell’eliminazione della stessa eccliesialità, cioè dell’aspetto ecclesiale della salvezza. La questione ha una grandissima importanza, sia per distinguere le sette anabattiste dalle comunità ecclesiali uscite dalla Riforma – detto con linguaggio attuale –, sia per prendere atto che già negli albori del protestantesimo si manifestò la sua tendenza verso il settarismo.

Esiste un altro “annientamento ecclesiologico” tipicamente settario ma diametralmente diverso all’idea di riforma promossa da Lutero. Il monaco sassone, come sappiamo, non ha mai voluto né fondare una nuova Chiesa, né di ri-fondarla, e perciò ha sempre rifiutato il titolo di “fondatore”. Lui pretendeva riformare la Chiesa nel senso stretto del termine, il che comporta riconoscere una continuità fra la Chiesa fondata da Cristo e quella del secolo XVI (è la stessa Chiesa), sebbene nel corso dei secoli la “forma” si era progressivamente distorta e quindi bisognava “raddrizzarla”. Nel settarismo di cui adesso ci riferiamo, invece, non esisterebbe continuità; già dall’inizio la comunità dei fedeli avrebbe preso una piega istituzionalista contraria al voler di Cristo, e perciò “bisogna ricominciare da capo”, da quando cioè non c’era struttura di nessun tipo, ma tutto si risolveva nell’incontro personale con il Signore. La Chiesa non va riformata ma rifondata.² Questa radicale rottura ecclesiologica comporta inesorabilmente una rottura anche teologica, la quale, paradossalmente, conduce queste comunità verso posizioni ormai non cristiane, benché nascono come desiderio di ritorno alla purezza del cristianesimo primitivo. Il settarismo trova qui uno dei suoi punti più algidi. La “rottura teologica” è tanta, da far dire a al Card. Schönborn: «una setta è caratterizzata soprattutto mediante l’abbandono della comune verità biblico – apostolica e dei contenuti centrali della fede».³

Naturalmente, anche presso le sette – antiche e moderne – esiste un minimo d’istituzionalità: esiste, per esempio, un *leader*, i pastori, un luogo per radunarsi,

¹ Cfr. M. INTROVIGNE, P. ZOCCATELLI (edd.), *Le religioni in Italia*, Elledici, Torino Leumann 2006, 359-360. Vedi anche J.F. MAYER, *Le sette. Non conformismi cristiani e nuove religioni*, FdF, Milano 1989, 22-27.

² Cfr. M. INTROVIGNE, *Le “nuove religiosità” e la religione*, 144.

³ SCHÖNBORN, *Ci sono sette nella Chiesa*, 1.1.

ecc., ma, con la sola eccezione della Sacra Scrittura, sarebbero solo elementi necessari per motivi di sociologia umana. Nella Chiesa, l'aspetto visibile sarebbe interamente "d'istituzione ecclesiastica", potremmo dire usando terminologia cattolica. Ma nella realtà di fatto, nel settarismo si sviluppa inevitabilmente una «avversione per l'elemento istituzionale», vantandosi di essere «religione senza istituzione»¹. In questa cornice, la lettura dell'unico elemento "istituzionale" rimasto in piedi, la Bibbia, scivola verso il fondamentalismo, perché non ammettendo nessun tipo di tradizione ecclesiale d'interpretazione, tutto resta in balia dell'esperienza interiore e la literalità del testo prende il sopravvento. Come sottolineò in un documento la Pont. Commissione Biblica, la lettura fondamentalista «esclude ogni sforzo di comprensione della Bibbia che tenga conto della sua crescita nel corso della storia e del suo sviluppo»,² e in questo modo, paradossalmente, «storicizza ciò che non aveva nessuna pretesa di storicità».³ Perciò «il fondamentalismo è spesso antiecclesiale, ritenendo come trascurabili i credo, i dogmi e le pratiche liturgiche che sono diventate parte della tradizione ecclesiastica, così come la funzione d'insegnamento della Chiesa stessa».⁴

Troviamo qui uno degli elementi più chiarificanti che distinguono le sette dalle Chiese. In queste ultime, e molto particolarmente nella Chiesa cattolica, esiste un aspetto visibile d'istituzione divina; detto in negativo, non esiste una correlazione assoluta visibile/umano – invisibile/divino. Secondo la teologia cattolica, un aspetto visibile essenziale, ritenuto d'istituzione divina, è senz'altro la successione apostolica nei vescovi, per cui esiste identità fra la Chiesa fondata da Gesù sugli apostoli e la Chiesa di oggi presieduta dai vescovi: come ribadito al Vaticano II, «Questa è l'unica Chiesa di Cristo, che nel simbolo professiamo una, santa, cattolica e apostolica, e che il salvatore nostro, dopo la sua risurrezione, diede da pasce a Pietro (cfr. Gv 21,17), affidandone a lui e agli altri apostoli la diffusione e la guida (cfr. Mt 28,18), e costituì per sempre la colonna e il sostegno della verità (cfr. 1Tm 3,15). Questa Chiesa, in questo mondo costituita e organizzata come una società, sussiste nella Chiesa cattolica, governata dal successore di Pietro e dai vescovi in comunione con lui» (LG 8).⁵

Alla luce di quanto detto, si capisce che il Card. Arinze abbia affermato, senza timore di fraintendimenti, che le sette «propongono una comunità religiosa fatta dall'uomo piuttosto che quella della Chiesa istituita dal Figlio di Dio. Vogliono che la gente fondi la propria credenza religiosa e le proprie regole di comportamento sulle idee o le "visioni" del fondatore del movimento più che sulla rivelazione divina manifestata in Gesù Cristo, l'unico Salvatore di tutta l'umanità».⁶

¹ W. KASPER, *La Chiesa di Cristo. Scritti di ecclesiologia*, Queriniana, Brescia 2011, 381.

² PONT. COMMISSIONE BIBLICA, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, 15 aprile 1993, in EV 13, 2971.

³ *Ibidem*, 2975.

⁴ *Ibidem*, 2979.

⁵ CONCILIO VATICANO II, *Lumen Gentium*, 21 novembre 1964.

⁶ ARINZE, *La sfida delle sette*, 75.

2. Sacramentalità

Sebbene sia ricorrente ripetere, con parole autorevoli del Sinodo straordinario dei vescovi di 1985, che «l'ecclesiologia di comunione è l'idea centrale e fondamentale dei documenti conciliari»,¹ possiamo completare quest'affermazione dicendo che la *chiave teologico-ermeneutica* dell'ecclesiologia del Vaticano II è la sacramentalità della Chiesa,² e non è un caso che di essa se ne parli proprio a capo della *Lumen gentium*, al n. 1, con «il compito di descrivere programmaticamente la natura della Chiesa».³ Il testo conciliare dice: «la Chiesa è in Cristo come sacramento, cioè segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano». Da una parte, non è sacramento, ma *come* sacramento: siamo dunque nell'ambito dell'analogia, della cui *analogatum princeps* è Cristo, sacramento primordiale. Infatti, sebbene il testo suggerisca più direttamente i sette sacramenti come termine dell'analogia, in esso si dice esplicitamente che la Chiesa è «*in Cristo* come sacramento». Perciò, la nozione di sacramentalità della Chiesa – descritta qui con una formula sintetica e naturalmente senza entrare in discussioni di scuola, come l'essere «segno e strumento» della comunione con Dio e con gli altri uomini – trova la sua spiegazione più compiuta, in sintonia con *Sacrosanctum Concilium*, n. 5, nella stessa *Lumen gentium*, al n. 8, sull'analogia col mistero del Verbo Incarnato, proprio perché stiamo parlando di sacramentalità della Chiesa *in Cristo*. Questo testo è «una delle migliori descrizioni della Chiesa come "sacramento"»,⁴ secondo Erio Castellucci, sebbene in esso non appaia esplicitamente la parola sacramentalità. Vale la pena citare l'intero brano: «La società costituita di organi gerarchici e il corpo mistico di Cristo, l'assemblea visibile e la comunità spirituale, la Chiesa della terra e la Chiesa ormai in possesso dei beni celesti, non si devono considerare come due realtà, ma formano una sola complessa realtà risultante di un elemento umano e di un elemento divino. Per una non debole analogia, quindi, è paragonata al mistero del Verbo incarnato. Infatti, come la natura assunta è a servizio del Verbo divino come vivo organo di salvezza, a lui indissolubilmente unito, in modo non dissimile l'organismo sociale della Chiesa è a servizio dello Spirito di Cristo che lo vivifica, per la crescita del corpo (cfr. Ef. 4,16)». Il paragone analogico si fa, dunque, fra la natura umana di Cristo e la Persona del Verbo, da una parte, e fra l'organismo visibile della Chiesa e lo Spirito, dall'altra. Il grande commentatore della Costituzione conciliare, Gerard Philips, dice a questo proposito che «la Chiesa è segno della presenza dello Spirito Santo che in essa e per suo mezzo compie la salvezza degli eletti. Essere nello stesso tempo segno e causa della grazia è l'essenza stessa del sacramento o del mistero: segni visibili della forza divina invisibile».⁵

¹ *Relatio finalis*, in EV 9, 1800.

² In questa direzione si muove anche S. PIÈ NINOT, *Eclesiología. La sacramentalidad de la comunidad cristiana*, Sígueme, Salamanca 2007, 189-193.

³ E. CASTELLUCCI, *La famiglia di Dio nel mondo. Manuale di ecclesiologia*, Cittadella, Assisi 2008, 419.

⁴ *Ibidem*.

⁵ PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero*, 110.

Questa succinta presentazione della sacramentalità della Chiesa dovrebbe far scattare nelle nostre menti il suo legame costitutivo con l'aspetto istituzionale, di cui abbiamo parlato nella sezione precedente; e contemporaneamente dovrebbe anche risultare più chiaro perché il settarismo è nemico acerrimo della sacramentalità. Paradossalmente, la sacramentalità è in realtà proprio ciò che allontana la Chiesa dall'ecclesiocentrismo e la rende cristocentrica, perché ciò che si mette in evidenza nella Chiesa-sacramento è la presenza di Cristo in essa: non agisce Lei, ma Lui, la vera *lumen gentium*, mentre Lei è solo, come dicevano i Padri antichi, il *mysterium lunae*, senza luce propria, riflettendo esclusivamente l'unica luce, quella di Cristo. Con fine acutezza disse Walter Kasper: «questa sua definizione come sacramento dello Spirito Santo esclude i due estremi: l'estremo dell'entusiasmo fanatico, che esclude la mediazione sacramentale e ministeriale, e l'estremo di una visuale puramente gerarchica e istituzionale, che la identifica con il suo *establishment* ecclesiale e ignora di conseguenza il carattere puramente simbolico e ministeriale dell'istituzione».¹

Ci troviamo così nuovamente in situazione paradossale, perché nella posizione la cui bandiera è “Cristo sì, Chiesa no”, si rifiuta la mediazione ecclesiale della grazia, e tuttavia la sacramentalità è proprio ciò che riconduce la mediazione ecclesiale a quella di Cristo. Addirittura anche l'aspetto della sacramentalità come segno la allontana dall'ecclesiocentrismo, perché, com'è stato giustamente ricordato in sede di teologia fondamentale, la Chiesa rende credibile la Rivelazione anche «con la sua capacità, come ogni sacramento, di rimandare al di là di sé stessa [...]». La Chiesa è capace di segnalare il mistero, indirizzarvi a chi a lei si avvicina e rivelarlo a chi ne ascolta il messaggio. In tal senso, la Chiesa rimanda a qualcosa e a Qualcuno che la trascende, Qualcuno che essa può continuare a indicare nonostante le limitazioni e le colpe degli uomini che la compongono».² La Chiesa-sacramento, in definitiva rende presente, in forma storicamente sperimentabile, la salvezza invisibile.³ Si tratta di un punto decisivo, assolutamente non percepito dal settarismo.

Non si può concludere questa sezione senza un cenno alla Chiesa «sacramento universale di salvezza» (LG 48/2), espressione che ci introduce nel prossimo argomento, sulla cattolicità, e che costituisce l'altro lato della medaglia dell'assioma patristico *extra Ecclesiam nulla salus*. Ogni salvezza è sempre ecclesiale, lo potremmo tradurre, perché la grazia che ci salva è la medesima grazia che ci congrega nella Chiesa. E di questa “salvezza congregante”, non sempre visibilmente percepita, la Chiesa è il sacramento, anche all'insaputa dei beneficiati.⁴ La Chiesa sacramento, quindi, è sempre Chiesa rivolta all'universale, è chia-

¹ KASPER, *Chiesa cattolica*, 232.

² TANZELLA-NITTI, *Lezioni di teologia fondamentale*, 352.

³ Cfr. M. SEMERARO, *Mistero, comunione e missione. Manuale di ecclesiologia*, Edb, Bologna 2001, 231.

⁴ L'argomento, naturalmente, è complesso e troppo complicato per essere affrontato in questa sede. Rimandiamo al quaderno monografico *Extra Ecclesiam nulla salus* in *Annales theologici* 25 (2011) 319-422.

mata a portare il Vangelo a tutti gli uomini di tutti i tempi senza discriminazione: l'unica e universale mediazione di Cristo si rende operativa nella Chiesa e attraverso la Chiesa. Come risulta dallo studio della dottrina del Vaticano II, «la manifestazione dinamico-salvifica della sacramentalità (della Chiesa) è uno sviluppo della cattolicità». ¹

3. Cattolicità

L'“allergia” del settarismo nei confronti della sacramentalità della Chiesa lo rende proclive all'esclusivismo salvifico, perché, conseguentemente al legame sacramentalità-universalità appena accennato, rifiutando la sacramentalità si oscura perciò l'universalità della missione salvifica. Evidentemente, l'intenso spirito proselitista esistente presso la stragrande maggioranza delle sette deporrebbe a favore dell'universalità della loro missione, almeno astraendo le connotazioni negative spesso legate al loro modo di fare proselitismo e al fatto che, in tantissimi casi, si tratta di una “universalità limitata”, circoscritta cioè ad una razza, ad una regione, ad una classe sociale, ecc. La differenza più grande, però, è l'esclusività salvifica nell'ambito dell'appartenenza visibile alla setta. In definitiva, l'universalità salvifica (eventualmente) sostenuta dalle sette sarebbe valida esclusivamente all'interno di ciascuna setta, mentre chi rimane fuori è irrimediabilmente dannato.

Anche la tradizione cattolica ha conosciuto un certo orientamento esclusivista, il cui acme può essere collocato nel celebre testo (risalente a Fulgenzio di Ruspe) della Bolla *Cantate Domino* del Concilio di Firenze (a. 1442), sull'unione con i copti e gli etiopi, quando si dice: «La Chiesa crede fermamente, confessa e annuncia che “nessuno di quelli che sono fuori della Chiesa cattolica, non solo i pagani, ma anche i giudei o gli eretici e gli scismatici, potranno raggiungere la vita eterna, ma andranno nel fuoco eterno, preparato per il diavolo e per i suoi angeli”, se prima della morte non saranno stati ad essa riuniti»². In questa sede non possiamo entrare in profondità sui motivi di questa posizione estrema; basta adesso tener presente che si trattava di un documento di unione rivolto ad una comunità scismatica in vista della sua adesione alla piena comunione ecclesiale, e di un frangente storico in cui c'era l'idea, posteriormente scoperta sbagliata, di che ormai l'evangelizzazione era arrivata ad ogni angolo della terra e quindi, chi non abbracciava il Vangelo nella sua pienezza, liberamente e consapevolmente lo rifiutava. ³

Comunque sia, già da molto tempo la Chiesa cattolica ha presso distanza dall'ecclesiocentrismo esclusivista, come risulta da diversi documenti, fra cui si possono citare la Lettera del Santo Ufficio al Arcivescovo di Boston, nel 1949,⁴ esautorando l'interpretazione rigorista dell'assioma *extra Ecclesiam nulla salus*

¹ D. SALADO MARTÍNEZ, *Catolicidad y sacramentalidad, dos líneas convergentes en la eclesiología del Concilio Vaticano II*, Calatrava, Salamanca 1974, 20.

² DH 1351.

³ Per un approfondimento dell'argomento, cfr. P. GOYRET (ed.), *Extra Ecclesiam nulla salus*, «Annales theologici» 25 (2011) 319-422.

⁴ Cfr. DH 3866-3873.

sostenuta da Leonard Feeney, professore gesuita del Boston College; e *Lumen gentium* 16, quando si dice: «quelli che senza colpa ignorano il vangelo di Cristo e la sua Chiesa, e tuttavia cercano sinceramente Dio, e sotto l'influsso della grazia si sforzano di compiere con le opere la volontà di Dio, conosciuta attraverso il dettame della coscienza, possono conseguire la salvezza eterna». Con ciò non si rinuncia alla necessità della Chiesa per la salvezza, ma si prende atto che l'ecclesialità della salvezza non è sempre visibile e non è sempre esplicita; detto in positivo, ogni salvezza è necessariamente ecclesiale.

Occorre anche accorgersi del parallelismo di opposizione fra la composizione interna della cattolicità e la natura del settarismo. Perché l'universalità dei mezzi di salvezza, affidati alla Chiesa (cattolicità "intensiva") deve giungere a tutti gli uomini di ogni epoca e condizione (cattolicità "estensiva"), il cattolico sviluppa una mentalità "aperta": il tutto per tutti richiama un senso di totalità. "Parallelamente", nell'ambito del settarismo, al suo esclusivismo salvifico è abbinato, non casualmente, l'esclusione della dipendenza rispetto al tutto. Come diceva Yves Congar con buon acume, «ciò che costituisce la setta è la mancanza di riferimento alla totalità»¹. Perciò si scivola spesso in un dualismo esasperante, a volte quasi manicheo, sia in ambito teologico e biblico, sia in rapporto col mondo e la società. In contrasto, chi vive da cattolico vive in un'unità di comunione, come affermato da J. Hamer nel testo anteriormente citato, e perciò, per i cattolici «il tutto è la misura e la regola delle parti, il loro asse di riferimento».² Per noi cattolici, in definitiva, «l'esistenza cristiana nella Chiesa è relazionale», e così «"il tutto", la Chiesa del Cristo risorto, condiziona fin d'ora il nostro comportamento».³ Potremmo dire, risalendo all'etimologia dei termini, che vivere da cattolico è vivere "secondo la totalità", mentre vivere da settario è vivere chiuso nella particolarità. A ragione è stato osservato che «uno è cattolico nell'ultima postazione missionaria del mondo, perché si porta in sé il principio dell'universalità, perché vede il tutto nella parte. Invece uno è settario non, come pensano erroneamente alcuni, per appartenere ad un piccolo gruppo, ma perché si vuol vedere il tutto a partire dalla parte, a partire dalla sua parte».⁴ In definitiva, la "onnicomprensività" caratterizzante la cattolicità è l'aspetto più contrario ad ogni forma di settarismo.

VI. RILIEVI CONCLUSIVI

Alla fine di questo travagliato e articolato percorso, vorrei ricordare sinteticamente gli elementi principali emersi lungo la nostra indagine, per mettere a fuoco i progressi e i limiti della nostra approssimazione all'argomento. Consapevoli, poi, di non esserci giunti ad un'identificazione precisa del fenomeno settario,

¹ Y. CONGAR, *Proprietà essenziali della Chiesa*, in J. FEINER, M. LÖHER (edd.), *Mysterium salutis*, VII, Queriniana, Brescia 1972, 596.

² HAMER, *La Chiesa è una comunione*, 176.

³ *Ibidem*, 180.

⁴ O. SANTAGADA, *Caracterización y contenido de las sectas en América Latina*, in O. SANTAGADA et alii (edd.), *Las sectas en América Latina*, Claretiana, Buenos Aires 1984, 13-14.

è comunque opportuno presentare in modo facilmente afferrabile un concetto di “setta cristiana” che possa essere utile fino a quando non si arrivi ad una vera e propria definizione. Occorre infine menzionare alcuni “sintomi” che possano aiutare a distinguere senza grandi difficoltà il fenomeno settario da altre realtà di natura religiosa.

Lo studio del concetto “religione” ha messo in evidenza la sua distinzione dalla religiosità, specialmente nella sua deriva sentimentalista ed esperienziale. Senza niente togliere alla validità della soggettività nel processo della conoscenza e dello sviluppo della personalità, per lo spirito umano il soggettivismo emotivo si alza in opposizione alla verità oggettiva, alla tradizione, e alla razionalità. Dall'altra parte, le nostre riflessioni sulla Chiesa e sull'ecclesialità hanno messo allo scoperto la debolezza congenita delle comunità ecclesiali di origine protestante nei confronti col settarismo. Mentre le ferite nella comunione gerarchica delle “Chiese in senso stretto” le rendono sostanzialmente scismatiche, quelle corrispondenti alle comunità ecclesiali sono di natura prevalentemente eretiche, sebbene ogni ferita della comunione gerarchica comporti, almeno minimamente, entrambe le patologie. Quando la tipologia di religiosità soggettivista, sentimentalista ed esperienziale, appena menzionata, è pensata e vissuta in seno ad una comunità ecclesiale, si creano le condizioni favorevoli al settarismo. In questo modo, sebbene si debba affermare, seguendo la teologia cattolica proclamata nell'ultimo Concilio, che «lo Spirito di Cristo non ricusa di servirsi di esse (delle comunità ecclesiali) come di strumenti di salvezza» (UR 3), dobbiamo contemporaneamente riconoscere che l'origine prevalentemente protestante delle “sette cristiane” è dovuta in gran parte alla costituzione interna di queste comunità.

In questa prospettiva, potremmo dire, quasi come punto di arrivo delle nostre considerazioni, che una “setta cristiana” è un'associazione religiosa di *background* originariamente protestante, nella quale però gli elementi cristiani – né soli, né tutti – si strutturano in modo diverso al *mainstream* del cristianesimo, in vista di costituire una via di salvezza non necessariamente cristologica, né costitutivamente aperta a tutti gli uomini.

Da un punto di vista scientifico, i “criteri di discernimento” dell'istituzionalità, della sacramentalità e della cattolicità si costituiscono come tratti caratterizzanti dell'autentica ecclesialità, nei confronti del fenomeno settario. Per chiarezza pastorale occorre però segnalare che una qualsiasi aggregazione di natura religiosa autodefinita cristiana può essere ritenuta settaria quando in essa non troviamo il battesimo nella modalità ritenuta valida secondo i canoni cristiani, o dove mancasse la professione trinitaria e cristologica, o dove non si accettasse che la rivelazione divina *pubblica e vincolante* sia definitiva e completa nel periodo subapostolico, in modo tale che «non è da aspettarsi alcuna nuova rivelazione pubblica prima della manifestazione gloriosa del Signore nostro Gesù Cristo» (DV 4/2).

Aggiungiamo, anche per utilità pastorale, che per trovare Dio senza restare rinchiuso nell'ambito esclusivamente razionale non è necessario abbracciare il

fenomeno settario. Con buoni motivi ha potuto scrivere Blaise Pascal che «il Dio dei cristiani non è semplicemente un Dio autore delle verità geometriche e dell'ordine degli elementi: questa è la parte dei pagani e degli epicurei. Né è solamente un Dio il quale eserciti la sua provvidenza sulla vita e sui beni degli uomini, per donare una felice serie di anni a coloro che lo adorano; questa è la parte degli Ebrei. Ma il Dio di Abramo, il Dio di Isacco, il Dio di Giacobbe, il Dio dei cristiani, è un Dio di amore e di consolazione: un Dio che riempie l'anima e il cuore di coloro che possiede; un Dio che fa loro sentire interiormente la loro miseria e la sua infinita misericordia; che si unisce al fondo della loro anima; che la colma di umiltà, di gioia, di fiducia, di amore; che li rende incapaci di altro fine che non sia lui medesimo».¹

Infine, come già detto, questa indagine è ancora un *work in progress*. Per la ricerca teologica, il raggiungimento di una vera e propria definizione di "setta cristiana" è una sfida provocante, ed è da auspicare che la comunità scientifica offra una risposta all'altezza delle circostanze. Con essa avremmo certamente uno strumento efficace per evitare le problematiche menzionate nell'introduzione a queste pagine, ma avremmo anche, per contrasto, una conoscenza migliore della nostra Chiesa.

ABSTRACT

Contemporaneamente alla crescita esponenziale sperimentata dal fenomeno delle sette, il loro sviluppo è stato scandito da non poche tragedie ed episodi di natura criminale. Il cristianesimo ha visto emigrare una non piccola parte dei suoi fedeli verso le sette. Emerge in questa situazione la convenienza di definire il concetto di "setta", e più concretamente quello di "setta cristiana". L'Autore si concentra sulla prospettiva teologica, partendo dall'analisi della natura della religione e della Chiesa, per approdare a tre importanti criteri di discernimento (istituzionalità, sacramentalità e cattolicità) e infine a una propria definizione, consapevole però di non essere ancora giunto a un traguardo definitivo.

While the sects have been growing very fast, at the same time there have been several tragic events and crimes linked to their development. Christianity has seen a great number of its faithful moving away to the sects. It seems convenient, then, to give a definition of the concept of "sect", and especially of "Christian sect". The Author works within a theological perspective, analysing the nature of religion and of the Church, arriving finally at three criteria of distinction (institutionality, sacramentality and catholicity) and to his own definition, presented merely as a first stage towards the definitive goal.

¹ B. PASCAL, *Pensieri*, n. 556, traduzione di F. DE POLI, Gulliver, Milano 1986, 174.