





*Nella stessa serie:*

*Diaconia ed esistenza della chiesa. La rivista valdese "Diakonia"  
(antologia 1960-1966)*

a cura di Patrizia Barbanotti e Gabriele De Cecco

# **DIACONIA, COMUNITÀ E TESTIMONIANZA**

La rivista “Diakonia”  
(antologia 1967-1985)

a cura di Patrizia Barbanotti  
e Gabriele De Cecco

**CLAUDIANA - TORINO**

*Da un'idea di Marco Jourdan che ha coordinato la parte tecnica e amministrativa del progetto.*

**Marco Jourdan**, diacono valdese emerito, ha diretto il Gould di Firenze e il Centro diaconale “La Noce” di Palermo. È stato membro del Bord di Eurodiaconia, vice-presidente della Federazione delle chiese evangeliche in Italia, presidente della CSD-Diaconia valdese. Ha promosso, insieme ad altri, varie iniziative di formazione in ambito diaconale, fra queste il Centro per la formazione diaconale di Firenze attivo dal 1989 al 2003.



*Questo volume è stato pubblicato con il contributo dell'8‰ della Chiesa evangelica valdese (Unione delle chiese valdesi e metodiste) cui va il nostro ringraziamento.*

#### Scheda bibliografica CIP

Diaconia, comunità e testimonianza : la rivista “Diakonia” (antologia 1967-1985) / a cura di Patrizia Barbanotti e Gabriele De Cecco

Torino : Claudiana, 2026

440 p. ; 21 cm.

ISBN 978-88-6898-462-5

1. Chiesa Evangelica Valdese - Stampa periodica - 1967-1985

075.09046 (ed. 23) - Giornalismo e giornali in Italia. 1960-1969

075.09047 (ed. 23) - Giornalismo e giornali in Italia. 1970-1979

075.09048 (ed. 23) - Giornalismo e giornali in Italia. 1980-1989

© Claudiana srl, 2026  
Via San Pio V 15, 10125 Torino  
Tel. 011.668.98.04  
[www.claudiana.it](http://www.claudiana.it)  
[info@claudiana.it](mailto:info@claudiana.it)  
Tutti i diritti riservati. Printed in Italy

Progetto grafico: Vanessa Cucco

Stampa: Geca - Divisione Libri di Ciscra Spa, Arcore (MB)

# 1. SERVIZIO, COMUNITÀ, CONTESTAZIONE

## ALLA RICERCA DI MODELLI ALTERNATIVI

Tra l'ottobre e il dicembre del 1967 escono due doppi numeri di "Diakonia" che, di fatto, aprono una nuova serie. Vi si affronta il tema cruciale del contrasto allo strapotere del denaro e della ricerca di modelli di vita conseguenti. Emergono due angolazioni diverse: nel primo numero si rende conto dell'esperienza dei *gruppi di servizio*, mentre nel secondo si affronta il problema dell'impatto sulla chiesa dell'aspetto economico, analizzando le implicazioni teologiche insite nell'approccio alle questioni finanziarie.

I *gruppi di servizio* erano un luogo, uno spazio fisico, in cui si cercava di vivere il rapporto con il denaro in modo nuovo. Erano nati negli anni Sessanta ad opera di membri di chiese evangelici, valdesi in particolare, e in essi si sperimentava la contestazione della società, la critica all'istituzione ecclesiastica e il servizio per l'altro in forme nuove.

Il primo numero della nuova serie di "Diakonia" riporta i contenuti di un incontro, avvenuto ad Agape tra il 25 agosto e il 2 settembre del 1967 a cui partecipano diversi *gruppi di servizio* provenienti da contesti molto differenti.

In realtà molti gruppi erano sorti proprio in seguito all'impulso dato da Tullio Vinay e dal centro di Agape da lui fondato. È presente il *Servizio Cristiano* di Riesi, anch'esso fondato da Vinay, e i gruppi di Kriftel e di Pachino, sorti sull'onda del lavoro di Agape che, nel 1961 aveva invitato a formare *gruppi di servizio* di giovani. Ci sono poi altri gruppi, che costituivano altrettanti tentativi di vivere la propria fede in parallelo, o anche in alternativa, rispetto alle attività ecclesiali classiche.

Tourn, commentando sulla rivista quell'incontro, introduce una distinzione tra *gruppi di servizio* e *gruppi comunitari*: i primi partono dalla testimonianza e sentono la necessità di vivere una realtà

comunitaria; i secondi partono dall'esigenza di esprimere le fede in forma comunitaria e giungono, in seconda battuta, a forme di servizio. Il giudizio di Tourn è articolato: a suo parere, si tratta di esperimenti che danno giusta voce all'inquietudine e alla critica a modelli che devono essere cambiati, ma che poi non riescono né a costituire una vera alternativa, né a portare rinnovamento nella struttura ecclesiale. L'autore appare preoccupato anche per il fondamento teologico, a suo parere non sempre chiaro, su cui si basa la ricerca, pur interessante. Criticamente si chiede se si tratti di avanguardie lanciate alla scoperta di novità o di comunità impegnate nella riscoperta dei fondamenti della chiesa. Ciò che Tourn valorizza come l'elemento più significativo, e che emerge dal documento finale dell'incontro di Agape, è la dimostrazione di serietà e la ricerca di comunione messa in atto dai vari gruppi.

È interessante notare come anche a livello organizzativo quell'incontro fosse stato preparato attraverso la collaborazione dai vari gruppi, con contributi autonomi. Oltre al consueto impegno di Agape, c'è un importante contributo dei gruppi siciliani (Riesi, Palermo, Pachino, Catania), che producono un documento preparatorio<sup>1</sup> rielaborando riflessioni svolte in incontri precedenti. Pubblichiamo questo documento, prima della relazione finale, anche se al tempo rimase inedito e non comparve sul numero di "Diakonia". Ci pare infatti che contribuisca utilmente a una ricostruzione autentica dei vissuti, delle esperienze e delle idee che circolavano all'epoca, e che inquadri bene una riflessione piuttosto diffusa nelle chiese (non solo evangeliche). Non è difficile notare gli elementi comuni (ma anche interessanti differenze teologiche) rispetto ai movimenti post-conciliari, di parte cattolica, a partire dalle Comunità di Base.

La ricomparsa della rivista "Diakonia", dopo mesi di silenzio, coincide con il tentativo di creare un collegamento più efficace delle realtà "sperimentali" tra di loro e con la chiesa. Il tutto mentre ci si impegna a convincere il Sinodo sull'opportunità di costituire un Centro Diaconale (inteso non solo come forma istituzionale organizzativa, ma anche come segnale forte della ripresa di una riflessione teologica e sociologica).

<sup>1</sup> F. GIAMPICCOLI, *Lettera ai gruppi comunitari*, 25/6/67 e *Documento preparatorio*, in Archivio Tavola valdese, s. V, f. 17.

Al campo dei centri di servizio ad Agape lo studio presentato da Werner Licharz<sup>2</sup> del gruppo di Kriftel, dimostra, in modo chiaro, il tono, lo stile e lo scopo di quell'incontro: farsi interrogare e confrontarsi sulle difficoltà reali, esposte senza reticenze né chiusure ideologiche.

Licharz mette in guardia dall'appiattimento delle chiese sul modello di vita e di lavoro socialmente egemoni; confessando al contempo l'esistenza delle contraddizioni e delle criticità anche all'interno del proprio *gruppo di servizio*, che si vorrebbe alternativo, ma ha difficoltà nel costruire qualcosa di effettivamente diverso. Ci racconta come la profonda necessità di non adattarsi acriticamente a paradigmi sociali e di lavoro, che lasciano il cristianesimo nella sfera del privato, era stata riscoperta dal gruppo attraverso le pagine della *Dogmatica* di Barth<sup>3</sup> sulla *tribolazione* (afflizione). Essa, si dice seguendo il teologo svizzero, caratterizza la vita cristiana di quanti si rendono testimoni e si espongono a ciò che succede attorno a loro; si può evitare solo tentando di nascondere la lampada sotto il moggio, solo immaginandosi in un'isola deserta a coltivare private esperienze e sentimenti. Seguendo Barth, si specifica correttamente che non è l'afflizione a renderci cristiani (non si tratta di qualcosa di necessario, né di una prova della propria salvezza); il cristiano è posto nella relazione tra Dio e mondo, è testimone in essa; in questo, la sua vicenda non è un affare privato, ma di interesse pubblico e persino universale (non riguarda solo lui, ma tutti gli altri uomini, persino quelli che questa afflizione la provocano, come dice Barth). Nessuno può essere cristiano senza confrontarsi con questa *afflizione*, non desiderandola o cercandola, ma neppure nascondendosi per evitarla. Essa può consistere in una tensione latente, come un'abitudine piuttosto tollerabile, ma non sentirla e non confrontarcisi potrebbe anche segnalare che il sale della testimonianza ha perso il suo sapore, che la comunità

<sup>2</sup> Werner Licharz (1938-2015), pastore evangelico, teologo e pedagogista tedesco, è stato vicedirettore dell'Accademia evangelica in Assia e Nassau e della Goethe University di Francoforte sul Meno, docente di Teologia protestante e Scienze applicate a Darmstadt, e docente nella parrocchia evangelica di Kriftel. È autore, tra l'altro, di *Dialog mit Martin Buber* (Haag und Herchen, Frankfurt a.M. 1982).

<sup>3</sup> Ispirandosi esplicitamente al vol. 4 3/2, §71.

credente non abbia nulla da dire, fino a portarla a chiedersi se, e fino a che punto, sia veramente cristiana.

Licharz rimane correttamente nella prospettiva di un'azione e di una testimonianza cristiana che non sono determinate da quanto abbiamo intorno (perché è l'Evangelo che ci spinge e ci colloca nella relazione con Dio e il mondo), ma che necessariamente devono entrare in una sorta di risonanza con quanto il contesto ci propone (e dunque con quanto bisogna mettersi nelle condizioni di vivere, capire e valutare).

Bisogna avere qualcosa da dire, perché il mondo che abbiamo intorno ci mette sotto pressione e ci spinge a testimoniare. Come membro di un gruppo che operava nella allora DDR, Licharz testimonia come ciò resti vero sia in un mondo caratterizzato dal prevalere di una visione "cristiana", sia in uno dove è diffusa una visione "socialista". In entrambi, un cristianesimo religioso può essere tollerato e non suscitare problemi. In entrambi i "mondi", però, si possono trovare gruppi e uomini, anche cristiani e marxisti, che abbandonano le ideologie e si orientano verso un futuro diverso, un tempo in cui siano superati gli antagonismi e si cerchino nuove strade.

Anche nel documento preparatorio, scritto dai gruppi siciliani, è palpabile la ricerca di porsi consapevolmente in un rapporto di servizio e di testimonianza, dentro una relazione con il mondo che Dio ha amato. Il problema è come farlo a partire da lentezze o immobilismi che si registrano nelle proprie comunità di provenienza. Non prevale, almeno nel '67, un atteggiamento di allontanamento dalle realtà in cui si vive, né una sottovalutazione di quello che significherebbe una rinuncia di principio ai rapporti esistenti con le strutture delle chiese. Le difficoltà con le chiese locali, in molti gruppi, non precludono una ricerca di modelli positivi per strutturare il rapporto e fortificarlo. Si avverte la necessità di un rinnovamento della presenza comunitaria, che rischia di perdere forza e contenuti, ma non si cede a una tendenza individualista nel vivere la propria fede, né a propositi astratti e velleitari di semplice abolizione delle forme classiche della partecipazione ecclesiale.

Le cose si evolveranno in modi diversi in seguito, ma fino a questa data, non prevale né l'isolamento rispetto alla realtà in cui si vive, né una sottovalutazione di quello che significherebbe una rinuncia di principio ai rapporti esistenti con le strutture delle

chiese. Non appare ancora un'eccessiva qualificazione settaria dei gruppi, né vi sono segnali di confusione tra il sentirsi una cellula politica e il vivere la comunione in Cristo.

Esistono linee, che i gruppi si sono dati, attraverso un lavoro di riflessione e di decisione comune, che risultano ben definite e comportano anche un livello piuttosto alto di adesione e impegno personale, tuttavia rimane decisamente visibile il rispetto per percorsi e modi diversi di vivere le scelte; trovano spazio anche posizioni divergenti, che vengono comunque accolte come forme diverse di esprimere l'appartenenza agli stessi gruppi. Si rileva una decisa e attiva volontà di apertura, nei rapporti e nella collaborazione, con le comunità più tradizionali, a volte mostrando anche senso di responsabilità, volontà di farsi carico della maturazione della comunità locale, promuovendo un dialogo che resti fecondo.

La diaconia ricopre un ruolo fondamentale. Il centro di servizio viene interpretato come la sede per una ricerca di nuovi rapporti interpersonali, un servizio reciproco che cambi i rapporti tra i vari componenti del gruppo di servizio. Questo atteggiamento sperimentale, che potremmo definire "labororiale", non era affatto fine a sé stesso, ma considerato piuttosto un percorso privilegiato, finalizzato al rapporto con la società; un modo per conoscerla più a fondo, per poterla valutare criticamente e poterci stare dentro come testimoni.

La presenza critica e militante all'interno della società si esprime anche in una profonda messa in discussione dei suoi fondamenti e dei suoi valori, che usa gli strumenti della lotta non violenta e arriva alla disobbedienza civile.

In questa fase la scelta di campo che caratterizza la costituzione di questi gruppi, e ne costituisce la profonda identità, è sociale più che politica, mette al centro il servizio e non smette mai di sperimentarsi nel complesso rapporto di questo con la testimonianza. Emergeranno, in un secondo tempo, scelte politiche molto più profilate e non omogenee tra i vari gruppi, che saranno nel tempo causa di un confronto tormentato, con posizioni sempre discutibili e discusse.

Il Documento finale dell'incontro del '67 lascia alle chiese un messaggio esplicito, diretto, e condiviso. Annuncio, servizio, comunità: questi i punti sui quali si chiedeva un ripensamento di fondo da parte delle chiese, in vista di un più sollecito impegno

(diaconale) in una realtà di cui si coglieva l'urgenza di cambiamenti e di scelte.

Una richiesta di concretezza, rispetto a una comunione dei credenti che si percepiva come eccessivamente "spiritualizzata"; questo termine in realtà veniva usato con un'accezione particolare per indicarne la rarefazione, il divenire astratta e formale. Questo linguaggio deve rendere avvertiti che questi testi devono essere letti ponendo una particolare attenzione al contesto militante e alla tempeste del periodo. Infatti, per quanto riguarda il contenuto, emerge una proposta che oggi non esiteremmo a definire "spirituale".

Proprio per ritrovare concretezza, il documento propone ai gruppi di mettere al primo posto: la testimonianza a Cristo in atti e parole, la *ricerca biblica*, l'impegno necessario a ciascuno per lasciarsi porre in questione dalla Parola. Solo così, si afferma, possono essere creati e ricreati i gruppi e le comunità. Indica come stile di vita una povertà che serva a rendersi disponibili verso il prossimo e una vita in comune (o comunque un percorso decisionale comune) che preveda continuo scambio di informazioni.

Il secondo numero del '67 di "Diakonia" riprende in qualche modo l'esigenza di una povertà come testimonianza e disponibilità, cercando di affrontare il tema cruciale del denaro nella comunità<sup>4</sup>. Si tenta sostanzialmente di entrare nell'analisi non semplice dei dati relativi al difficile stato economico delle chiese valdesi e metodiste, riportando le principali prese di posizione sinodali del dopoguerra e intervistando il presidente della Conferenza Metodista Mario Sbaffi<sup>5</sup> e il moderatore della Tavola valdese Neri Giampiccoli<sup>6</sup>.

Dopo tante cifre e tabelle il commento finale a cura di Giorgio Tourn è una preziosa occasione di riflessione teologica e di prospettiva rispetto ai rapporti reali tra la società e chiesa. Troppo spesso, scrive, la scarsità delle risorse e la loro cattiva gestione

<sup>4</sup>G. TOURN, *Una comunità cristiana di fronte al denaro*, "Diakonia" 3-4 (1967). Oltre a questo tema ci sono notizie e note varie.

<sup>5</sup>Mario Sbaffi, pastore metodista, primo presidente della Federazione delle Chiese Evangeliche in Italia (1969-1973). È stato per più mandati presidente della Chiesa evangelica metodista in Italia.

<sup>6</sup>Neri Giampiccoli (1914-1989), pastore valdese, fu presidente della Commissione Permanente per i Ministeri e moderatore della Tavola valdese (1965-1972).

viene valutata in modo sbagliato, magari partendo da premesse giuste come quelle della necessità dell'impegno e della serietà nel portare avanti le cose. Frasi che vengono frequentemente ripetute, come «le contribuzioni sono il termometro della fede», tradiscono la paura che la chiesa nutre per la sua stessa sopravvivenza: allora si intensificano gli appelli a una maggiore spiritualità e generosità, a una migliore cura d'anime, a una più efficace azione informativa... tutte cose che ottengono generalmente risultati assai scarsi. Tourn allora va al centro della questione: «Ci si domanda come la chiesa debba raccogliere ed amministrare il suo denaro, anziché domandarci che debba fare e che debba essere una comunità cristiana». La questione non è priva di conseguenze, la prima è che la «testimonianza cristiana nel campo del denaro si riduce ad un problema individuale» e «non interessa il modo in cui il credente guadagna e spende il suo denaro nella vita, ancor meno di quanto interessi la sua professione», ciò che è al centro dell'interesse è che si faccia un'offerta congrua a permettere la sopravvivenza della chiesa (fatta con umiltà e gioia!). «In sostanza quando si parla di proprio denaro la chiesa parla di sé stessa» e «le spese sono in misura preponderante, quasi assoluta, spese di amministrazione, di locali, di personale: nel loro complesso le comunità evangeliche risultano essere comunità che mantengono sé stesse e i propri servizi». Vero è, si potrebbe obiettare, che le spese per il personale servono anche per l'evangelizzazione, ma Tourn invita ad ammettere onestamente che il tempo dedicato dai pastori all'evangelizzazione è davvero minimo e «le spese per l'evangelizzazione hanno una incidenza minima, irrilevante». La conclusione è assai netta: «in tema finanziario, la chiesa traduce esattamente quella che è la sua visione missionaria o la sua mancanza di visione missionaria».

Si ritiene spesso che esista un problema di incompetenza dei pastori nella gestione delle finanze (oggi si parlerebbe di scarse competenze manageriali) e che sarebbe opportuno avvalersi di tecnici laici. Non sembra invece che le comunità siano sfiorate dal dubbio che «i credenti non abbiano a seguire dei criteri propri, un metodo adeguato alla propria vocazione. Non ci si domanda se il criterio fondamentale del profitto, che regge ogni comunità umana produttiva, non debba essere sostituito, nella comunità di Cristo, dal criterio diverso, della carità per esempio».

Non solo la chiesa è autocentrata e scarsamente impegnata nel suo ruolo di testimonianza, ma anche quando si sforza di farlo, lo fa in modo “statico” potenziando strutture amministrative e edifici. La testimonianza stessa produce da una parte «una serie di impegni culturali: predicazioni, conferenze, dibattiti, studi, stampa, pubblicazioni ecc., dall’altra impegni di natura sociale. Nell’un caso come nell’altro, si tratta di impegni di evangelizzazione [...]. Non si è pensato al fatto che il denaro in sé stesso possa rappresentare una realtà dinamica di evangelizzazione, che cioè la testimonianza dell’Evangelo possa essere espressa dal modo di spendere o non spendere denaro in certe circostanze».

In una società che ha visto il denaro farsi capitale, e dunque diventare qualcosa di diverso da ciò che era, occupando un ruolo *primario* nel rapporto sociale, la chiesa è chiamata a cercare criteri e metodi più adeguati alla propria vocazione, proprio nel confrontarsi con il denaro, perché *Mammona è opposto a Dio* e «La testimonianza cristiana nel campo del denaro sarà dunque essenzialmente una presenza dell’Evangelo in seno ai problemi economici della nostra generazione».

I problemi della chiesa sono assai più legati alla difficoltà di assumere una posizione chiara sui temi economici piuttosto che alla scarsità delle contribuzioni e bene ha fatto il Sinodo del ’67 a ricordare «a tutta la Chiesa la necessità di vivere nella sobrietà e nella solidarietà, per dare anche in questo campo testimonianza della nostra fede nel Regno di Dio», per tentare di cambiare prospettiva.

## LA KOINONIA E LA CHIESA

Significativamente il ’68 della rivista si apre con due articoli, di Franco Giampiccoli e Giorgio Tourn, che affrontano il tema della *koinonia* e che riportiamo.

Giampiccoli definisce *koinonia* come: «aver parte con qualcuno a qualcosa o far parte a qualcuno di qualche cosa». Essa, scrive, è da intendersi, alla luce della Bibbia, come comunione con il Cristo, il suo abbassamento e la sua risurrezione, dunque come il legame con quanti hanno quella stessa relazione con Lui.

Un concetto da rendere più concreto, rifiutando divisioni tra *spirituale* e *materiale*, magari traducendo il termine, oltre che con *comunione*, anche con *vita comunitaria*, con un riferimento a *Vita comune* di Bonhoeffer, più volte citato. Il Cristo sta tra me e il prossimo. Egli rappresenta una rinuncia *ai miei appassionati tentativi* di decidere al posto dell’altro e, sostanzialmente, dominarlo. Svolge una critica a ogni genere di costruzione di servitù, laiche o religiose, che sono *la caricatura* della comunità in cui è Cristo l’unico mediatore. Dunque non si può parlare di comunione se non nel contesto del servizio (*diakonia*) e della testimonianza (*martyria*). Coinvolgendo nel discorso anche una riflessione su possibili forme di comunione dei beni (anche materiali). Una delle domande che Giampiccoli lascia volutamente aperte è quanto la *koinonia* sia riservata ai credenti.

Il tema viene ripreso dal successivo articolo di Tourn, sulle orme di una conferenza del vescovo anglicano Robinson<sup>7</sup>. L’esordio è molto crudo: si constata che tutti, in qualche modo, cercano di adoperarsi per un “rinnovamento” della chiesa, mentre nessuno pensa che si possa anche parlare, senza scandalo, della morte della chiesa. Morire, anzitutto, come *istituzione sociale* che oggi, grazie all’affermazione del pluralismo, perde la posizione che ha avuto per secoli. In secondo luogo morire come *istituzione religiosa*, in quel suo pretendersi risposta alla “naturale” religiosità dell’essere umano, anziché annunciare Cristo. In terzo luogo morire come comunità, cioè come risposta in qualche modo sociologica e organizzativa, come “struttura” comunitaria.

*Koinonia*, sostiene Robinson ripreso dallo scritto di Tourn, è l’equivalente del Regno, non della chiesa. Si è stabilita la differenza tra credenti e non credenti tracciando delle frontiere, mentre in realtà quello che conta è il centro, che per il credente è la vita in Cristo. I confini, sostiene l’articolo, devono rimanere aperti e la preoccupazione di rinforzare le frontiere spesso non è altro che un sintomo di debolezza del legame con il centro. La chiesa, per rendere visibile quanto ha appreso, ha creato istituzioni per-

<sup>7</sup> John Arthur Thomas Robinson (1919-1983), teologo ed esegeta inglese, vescovo anglicano di Woolwich e decano del Trinity College di Cambridge, è stato esponente della corrente liberale e del movimento per un cristianesimo di apertura e di progresso.

nenti incongrue con quanto l’evangelo ci chiede: rendere visibili nel mondo profano, i segni e le parabole del Regno. Tutto ciò non significa che la chiesa debba distruggere le proprie strutture, ma che deve essere pronta ad affrontare anche questa eventualità, ricordandosi che alla morte segue la risurrezione.

In questo quadro è interessante notare come lo stesso Tourn, sul primo e secondo numero di “Diakonia” del ’68, riporti la riflessione sulla istituzione ecclesiastica e la vita comunitaria al tema che aveva caratterizzato la nascita della rivista: il ruolo del pastorato. Ci limitiamo qui a sintetizzarne qualche punto significativo.

Ancora una volta, proprio come aveva fatto otto anni prima il primo editoriale di “Diakonia”, si prendono le mosse dalle critiche generalmente rivolte ai pastori e dalla questione fondamentale che era rimasta sempre al centro del dibattito: «bisogna sapere prima di tutto che cosa deve essere la chiesa e quale è il suo compito; in caso contrario si rischia di porre l’accento in modo eccessivo ed unilaterale sul ministero, perdendo di vista il quadro generale in cui esso va inserito»<sup>8</sup>.

Tourn riprende qui un autore che gli è caro, e che evidentemente seguiva con particolare interesse, George Crespy<sup>9</sup>, riassumendone un recente articolo<sup>10</sup>. In una situazione di diaspora della chiesa le singole attività pastorali si vanno dislocando e disgregando. L’insieme delle attività richieste ai pastori (e ora anche alle pastore!) è diventata così dispersiva che incide sulla qualità della loro vita e sulla loro autoformazione. Tourn cita alcune inchieste francesi secondo cui le letture teologiche dei pastori occupano in

<sup>8</sup> G. TOURN, *Ministero pastorale tra ieri e domani* (prima parte), “Diakonia” 1 (1968), p. 13.

<sup>9</sup> George Crespy, professore di Teologia alla Facoltà Riformata di Montpellier.

<sup>10</sup> Cfr. G. TOURN, *Note marginali a una discussione ecclesiologica sulle valli valdesi* (IV) cit., pp. 13-26. Tourn citò l’articolo di Crespy *Introduction à une socio-psycologie du métier de Pasteur*, apparso su “Etudes Théologiques et Religieuses” 1 (1963), pp. 19-32, e pubblicato in due parti da “Diakonia”, cfr. G. CRESPY, *Il mestiere di pastore*, “Diakonia” 3-4 (1963), pp. 11-18, e 1 (1964), pp. 13-17. Qui si fa invece riferimento a un nuovo articolo, *Remarques sur les conditions actuelles du métier de pasteur*, “Etudes Théologiques et Religieuses” 3 (1967), pp. 197-228.

media 26 minuti al giorno e la preparazione della predicazione 42 minuti al giorno<sup>11</sup>.

Secondo gli autori i pastori vivono *di rendita* sul bagaglio acquisito nel periodo degli studi universitari; sono cronicamente in ritardo rispetto alla ricerca teologica; i loro studi a favore della comunità non sono basati su una “teologia pratica” aggiornata. Si adombra già, in questo contributo di Tourn, quello che diventerà un problema sempre più frequente e di gravità crescente: il burnout di chi si dedica alla professione pastorale. Una delle cause, si dice, è che egli finisce per vivere spesso nell’isolamento. Di fronte alle lacune della vita comunitaria e nel tentativo di ricreare rapporti significativi, la strategia di moltiplicare le visite domiciliari non porta al risultato desiderato: di per sé, essa non contribuisce a ricostituire la comunità, perché non ottiene l’esito di mettere i membri in contatto tra loro, ma ciascuno si relaziona, individualmente, esclusivamente con il pastore. Non si può prescindere dalla creazione di legami tra le persone, scrive Tourn, rilanciando la proposta di una pastorale di tipo diverso: «fa notare il Crespy che questa cura d’anime presuppone l’esistenza di una rete di contatti, di legami, di intenti comuni, di attività, una vita comune insomma»<sup>12</sup>.

Questo contributo riprende, esplicitamente, l’insistenza con cui la rivista “Diakonia” aveva sempre propugnato una diversa concezione e valorizzazione dei ministeri e il conseguente impegno formativo nei confronti dei laici. D’altra parte ha come riferimento implicito la questione (allora attualissima) dei *Gruppi di servizio* e delle esigenze variamente espresse dagli stessi, di una pienezza della vita comunitaria.

<sup>11</sup> Il dato scandalizza Crespy e Tourn che avevano come riferimento la loro esperienza e standard che già allora risultavano, evidentemente, molto peggiorati. Oggi le considerazioni andrebbero aggiornate rispetto a una prosecuzione del trend di contrazione dei tempi. L’assenza di dati aggiornati sulla questione non ci permette di sviluppare ulteriormente la riflessione.

<sup>12</sup> G. TOURN, *Ministero pastorale tra ieri e domani* (seconda parte), “Diakonia” 2 (1968), p. 10.

Nel numero successivo della rivista<sup>13</sup>, Franco Giampiccoli<sup>14</sup> ritorna sullo stesso articolo di Crespy, sottolineando le necessità di un'analisi che, oltre all'approccio teologico, sappia utilizzare anche quello sociologico.

Senza alcuna pretesa velleitaria di sostituire la teologia, occorre ammettere, scrive Giampiccoli, che un ripensamento del ministero pastorale *nella* situazione si fa urgente. In particolare, a suo parere, è opportuna una riflessione su quella che è stata la trasposizione, piuttosto meccanica, del modello "parrocchia" nella città, senza sostanziali cambiamenti di struttura rispetto all'organizzazione di tipo rurale e valligiana. L'inevitabile scotto è stato la difficoltà di mantenere un contatto con la classe operaia e di non tenere nel debito conto la dispersione della popolazione protestante. Il pastore, facendo riferimento alla propria esperienza professionale e ai suoi tentativi di creare comunità, ricorda la difficoltà nel riprodurre nelle città, dove i rapporti di vicinato sono molto meno significativi, schemi operativi elaborati in tutt'altro contesto; si tratta di un'operazione con nulle probabilità di successo.

La ricerca di un cambiamento della società dalla struttura verticale a un modello fondato su rapporti orizzontali, che si afferma come vero centro della spinta del movimento studentesco, lascia inoltre il pastore tra i pochi, residuali, baluardi del paternalismo; con il difficile compito di reinventare e ricostruire un proprio ruolo significativo.

Giampiccoli discute criticamente le tesi sostenute dall'articolo di Crespy perché non condivide il ripiegamento, proposto dall'autore, sulle competenze teologiche, come area specialistica della professione di pastore; né condivide «l'amputazione draconiana di determinate operazioni», ma sostiene una ridefinizione del ruolo del pastore «nel contesto di un ripensamento dello scopo della Chiesa, o meglio della missione della Chiesa che deve forse

<sup>13</sup> Da segnalare in questo terzo numero del 1968 anche uno studio di Alberto Ribet sul pastorato e i ministeri nella Chiesa valdese, che invita a una rivalutazione dei Consigli di Chiesa per consentire al pastore, secondo il pensiero riformato presbiteriano, di essere inserito all'interno di una Chiesa la cui autorità si esprime attraverso una gerarchia di assemblee (A. RIBET, *Appunti sul problema del pastorato*, "Diakonia" 3 [1968], pp. 1-21).

<sup>14</sup> F. GIAMPICCOLI, *Un nuovo pastorato in nuove strutture*, "Diakonia" 3 (1968), pp. 22-34.

essere diversamente strutturata rispetto al tempo della chiesa di Calvin». Non si tratta più di riformare, come nella Ginevra del Cinquecento, un popolo per mezzo della predicazione, dell'esortazione, dell'insegnamento, dell'ammonizione: «il nostro compito oggi è di operare con nuove strutture il collegamento tra la risposta data all'annuncio per fede, e per nessun'altra ragione che non la fede, e l'indispensabile impegno di servizio e di testimonianza in una dimensione comunitaria»<sup>15</sup>. Giampiccoli riprende poi una proposta che era stata già avanzata in precedenza da Tourn<sup>16</sup>: interrompere il meccanismo di adesione “automatica” alla chiesa, cioè sospendere per qualche anno le “confermazioni”, concepite come rito di passaggio, più che come assunzione di responsabilità nei confronti della chiesa locale. L'autore ipotizza un percorso alternativo: «la comunità deve essere strutturata in gruppi che assumano precisi impegni e responsabilità [...] L'inserimento dei credenti deve avvenire non in una comunità astratta e secondo un impegno vago e uniforme, ma in uno di questi gruppi [...] I gruppi devono strutturarsi, sulla base di un culto-studio biblico, che sia in gran parte in relazione con l'impegno del gruppo [...] I gruppi devono cioè diventare i centri di vita della comunità [...] una volta al mese i gruppi devono riunirsi per un'assemblea»<sup>17</sup>. È in una tale struttura che ha senso la proposta di Crespy, rispetto al ruolo pastorale come formatore-teologo all'interno dei gruppi.

La passata esperienza di membro della Commissione per i Ministeri porta Giampiccoli a sostenere polemicamente che «non si può procedere con una solita commissione sinodale che studia riferisce e si siede (o è fatta sedere)»<sup>18</sup>, ma che occorra piuttosto costruire sperimentazioni concrete sul piano locale.

Intanto, nel secondo numero della rivista, “Diakonia” dà ampio resoconto di uno scritto che Giorgio Peyrot<sup>19</sup> ha indirizzato alla

<sup>15</sup> Ivi, p. 30.

<sup>16</sup> G. TOURN, *Note marginali a una discussione ecclesiologica sulle valli valdesi* (IV) cit., p. 25.

<sup>17</sup> F. GIAMPICCOLI, *Un nuovo pastorato in nuove strutture* cit., pp. 31-32.

<sup>18</sup> Ivi, p. 34.

<sup>19</sup> Giorgio Peyrot (1910-2006), docente di Diritto ecclesiastico alla Facoltà valdese di Teologia e all'Università di Perugia, libero docente all'Università di Roma «La Sapienza», è stato uno studioso delle relazioni tra società civile e religiosa in Italia. Fece parte della delegazione della Tavola valdese che, con quella governativa, elaborò l'Intesa nel 1984.

Commissione Ministeri<sup>20</sup>. In esso, prendendo spunto dall'apertura sinodale verso i cosiddetti "laici"<sup>21</sup>, analizza la situazione di questi ultimi, evidenziando come spesso non siano al corrente dei problemi che si dibattono e non siano in grado di dare un apporto effettivo; sono pochi a intervenire alle discussioni sinodali, non sono quasi mai in grado di seguire le procedure, non sono consapevoli della nostra ecclesiologia; non sempre sono in grado di cogliere il senso delle varie correnti di pensiero.

Occorre dunque un'informazione aggiornata su quanto avviene, perché la chiesa è un corpo vivo e chi non coltiva la propria preparazione ne rimane estromesso. In particolare per i ministeri diaconali è importante fare in modo che le vocazioni di servizio trovino collocazione nella chiesa. Vanno dunque rimossi i preconcetti che impediscono un'impostazione più dinamica e modulare, rimanendo fermi all'idea che non si possa servire a pieno tempo se non facendo il pastore e che non ci sia modo di utilizzare pienamente le proprie capacità professionali in un'attività di servizio della chiesa. Si deve rimediare alla scarsa conoscenza degli sbocchi di lavoro che offrono gli istituti e le attività ecclesiastiche e alla scarsa considerazione per la preparazione di giovani desiderosi di servire nella chiesa, diversamente da quella che si ha per i giovani che si avviano al pastorato.

Le preoccupazioni di Peyrot su questo punto si possono porre in relazione a quanto abbiamo ricordato a proposito del Centro Diaconale, proposto al Sinodo del '67, come abbiamo ricordato, senza troppa convinzione e senza provvedere risorse adeguate.

<sup>20</sup> REDAZIONE, *Responsabilità e impegno dei laici nella chiesa*, "Diakonia" 2 (1968), pp. 1-6.

<sup>21</sup> Viene riportato l'art. 40 di quel Sinodo: «Il Sinodo, su istanza dei deputati delle chiese e delle Conferenze chiede alla Tavola di diffondere con criteri di attualità e di incisività i problemi della vita ecclesiastica fra i membri di chiesa maggiormente impegnati. Vista inoltre la necessità di una maggiore estrinsecazione delle vocazioni a tutti i livelli, compreso quello diaconale, invita la Commissione permanente per i ministeri a voler raccogliere in seno a tutte le Comunità, nel modo che sarà ritenuto più opportuno, una indagine fra tutti i membri di chiesa per conoscere la loro disponibilità di impegno ed il campo nel quale questa può essere utilizzata con la dovuta competenza».

## IL VENTO DELLA CONTESTAZIONE

Nell'ultimo numero del 1968, "Diakonia" pubblica alcuni volantini e interventi che riassumono i contenuti della contestazione traendone lo spunto per alcune considerazioni. Sceglieremo di riportare qui l'editoriale di quel numero e il volantino del *gruppo giovani evangelici* di Torino del Natale 1967, che anticipa il movimento giovanile che sta per affacciarsi sulla scena.

Non è questa la sede per entrare nel merito di quel movimento e degli aspetti legati ai giovani delle chiese evangeliche e valdese in particolare, tuttavia è importante soffermarsi su due questioni che sono qui rilevanti ed è bene tenere presenti. La prima questione è il grado di continuità con la critica alla staticità della chiesa / istituzione avanzata dalla rivista "Diakonia" fin dagli inizi degli anni Sessanta e con i tentativi di cambiamento interni alla Chiesa valdese, che molto dovevano a quel lavoro teorico. A questo proposito, l'editoriale osserva che chi si è lasciato cogliere di sorpresa dai moti di contestazione, anche interni alla chiesa, era stato un lettore assai poco attento della rivista, confermando che molti temi ora rimessi al centro dell'attenzione, erano già stati trattati. Nello stesso tempo, lo stesso articolo mette però in guardia a non essere frettolosi nell'evidenziare gli elementi di continuità. Cambiano le caratteristiche, l'impostazione e le peculiarità. Il giudizio sul dibattito degli anni Sessanta e sui tentativi di rinnovamento si fa piuttosto severo e si ha una certa presa di distanza da risultati percepiti come scarsi e insoddisfacenti.

I materiali pubblicati danno il senso dei cambiamenti tumultuosi che si stavano verificando o che comunque venivano auspicati. La discontinuità si avverte anche a livello linguistico: il linguaggio cambia, facendosi più esplicito e meno prudente, correndo indubbiamente il rischio di diventare meno preciso e avvertito. Si allarga decisamente il coinvolgimento e la frequenza dei contatti sia a livello intra evangelico sia con il mondo cattolico del dissenso. Sicuramente un nuovo clima di confronto stimolante, ma l'opportunità di confronto non sempre porta all'esito sperato di una crescita; non sempre le contraddizioni vengono affrontate con il dovuto metodo, ma semplicemente giustapposte; talvolta vengono risolte in modo frettoloso o semplicemente ignorate.

Emergono difficoltà di tenuta nella coerenza del discorso teologico che, progressivamente, si fa più incerto e meno condiviso.

La seconda questione che qui interessa è lo sviluppo del tema di quella che oggi chiameremmo diaconia “politica”, “sociale”, “comunitaria”. In quegli anni ormai viene data per acquisita la coscienza di vivere, come chiese, dentro un mondo che occorre conoscere. Allo stesso modo è acquisita la consapevolezza che, volenti o nolenti, si è coinvolti socialmente e politicamente nelle vicende di questo mondo e che la propria posizione ha comunque un impatto. Questi temi, considerati materia da trattarsi con cautela in ambito ecclesiastico nei primi anni Sessanta, divengono (almeno per qualche tempo) un punto di partenza largamente condiviso. Il discorso sulla diaconia prosegue dunque a partire da queste premesse, interpretando la partecipazione all’evoluzione sociale e politica del proprio tempo come espressione naturale del modo di essere della chiesa. Il tutto, però, non era poi così chiaro e scontato come dovette sembrare ad alcuni, tanto che non si evitarono scossoni e dolorosi contraccolpi. Il radicalismo di alcune prese di posizione e il tenore polemico di alcuni attacchi alla chiesa provocarono, come era prevedibile, reazioni e chiusure di segno opposto.

Un esempio che aiuta a comprendere l'*impasse* ci è fornito dal volantino che pubblichiamo. I giovani torinesi, provocatoriamente, avevano invitato a non frequentare la chiesa a Natale nel caso in cui i partecipanti non si fossero impegnati, in precedenza, nel lavoro per la pace, evitando così di avere le mani sporche di sangue. Ci furono naturalmente reazioni scandalizzate sia da parte di benpensanti borghesi, che non erano certo tra i più propensi ad accogliere il punto di vista dei giovani, sia da parte di coloro che erano ideologicamente convinti di essere dalla parte dei “buoni”, giustamente in guerra contro i “cattivi”. Il problema era, e fortunatamente ci fu chi lo evidenziò, che, al di là delle considerazioni politiche, si rischiava di allontanare quanti traevano dalla teologia riformata l’idea che la chiesa è fatta di peccatori e non di militanti che hanno preventivamente aggiustato la propria coscienza.

Il finale del volantino ricordava, è vero, l’annuncio del perdono gratuito e misericordioso di Dio, ma in quel contesto rischiava fortemente di avere il retrogusto di un proclama retorico più che di essere incardinato nel tessuto del discorso. Quando poi, nel

rispondere alle critiche, si affermò che datore di lavoro e operaio non possono sedere sullo stesso banco di chiesa, il riferimento teologico si fece ancora più equivoco. L'effetto cercato era quello di aprire gli occhi sulla questione sociale e sullo sfruttamento dei lavoratori, ma il paradosso era che, di fronte a una chiesa "religiosa", giustamente criticata per la sua insensibilità, si proponeva un modello astratto che sembrava costituirsi intorno a principi etico-politici, anziché intorno a Gesù Cristo.

Dalle pagine di "Diakonia" riceviamo notizia di un altro episodio in cui fu protagonista il Movimento Cristiano Studenti (M.C.S.), particolarmente attivo in quegli anni. Durante il culto di Pasqua del '68, tenuto presso la chiesa valdese di Piazza Cavour a Roma, un suo esponente intervenne per illustrare un documento, poi distribuito all'uscita. Nel testo era presente una forte critica alle chiese colpevoli di inerzia interclassista, anche se si dichiarava di non voler «fare distinzioni tra veri e falsi credenti. Questo giudizio non ci appartiene». Il documento ridimensionava il «concetto di vocazione» che, si affermava, non è centrale rispetto al prendere posizione, accanto ad altri, nella lotta al capitalismo. L'impegno, si legge ancora, è quello di compiere scelte storiche e contingenti, perché aderire alle lotte «non significa avere il Regno di Dio in tasca», anche se «le difficoltà e le sconfitte che comportano hanno una prospettiva finale nel Regno di Dio»<sup>22</sup>.

Sempre presso quella chiesa il 15 giugno si tenne poi una manifestazione interdenominazionale. La lettera che la indice, e che invita alla partecipazione, contiene una proposta per ripensare al culto in modo che sia calato nella realtà: non si tratta di riformarlo, si dice, ma di trasformarlo nel momento in cui «la comunità *ascolta* la Parola di Dio, cioè si interroga sui *fatti* e sulle *azioni* che rendono reale tale ascolto». Al termine di quell'incontro vengono proposte delle "Tesi" che presentano una lettura della realtà basata sulla lotta di classe, e, in base ad essa, si analizzano le modalità di impegno e azione. Viene chiarito che le tesi «non pretendono di fondarsi su di una incontrovertibile interpretazione corretta della Scrittura» e che «la scelta del socialismo è solo una delle scelte possibili, da parte di coloro che pretendono di ascoltare la volontà di Dio», una

<sup>22</sup> M.C.S. ROMA, *Manifestino distribuito nel culto di Pasqua*, "Diakonia" 4 (1968), pp. 7-9.

scelta che ricade sotto il giudizio di Dio. Se è vero che le chiese rappresentano anche uno strumento di consenso del potere, tuttavia la scelta di uscirne viene ritenuta in quel momento come non corretta. Non si può credere di avere «il monopolio di Dio» e non si può giudicare «della natura attuale delle nostre chiese a cuor leggero». Risuona nelle tesi il *“sola fide”* che chiama alle proprie responsabilità in ogni scelta, ma anche alla necessità di mettere in campo attivamente queste scelte responsabili: «presupporre che si debbano accettare gli avvenimenti come rivelazione di una presunta volontà divina, significa rifiutare di essere testimoni di come questi avvenimenti vengono giudicati dalla Parola di Dio»<sup>23</sup>.

Al Sinodo valdese di quell'anno vari cartelli vennero esposti nell'aula sinodale, diversi interventi animarono il pubblico dibattito e fu affisso un manifesto dei giovani sulla predicazione. Questo manifesto sosteneva la necessità che la predicazione non fosse astratta, ma si radicasse alla specifica situazione e costringesse la chiesa a «prendere sul serio la sua vocazione il che significa chiedersi insieme che cosa oggi il Signore ci chiede». Veniva poi ripreso il sermone di apertura in cui il pastore Tullio Vinay aveva chiesto di predicare l'agape di Dio e, si diceva, questo «non significa né la conservazione della società esistente né la rivoluzione socialista. Questo vuol dire che significa qualche cos'altro. Ma se non sappiamo trovarlo insieme è inutile che ci rifugiamo dietro una formula sacra perché ciascuno intenda ciò che vuole». L'invito al Sinodo fu cioè quello di porsi la domanda su cosa è agape di Dio oggi<sup>24</sup>.

Durante i lavori del Sinodo una *Commissione sulla Predicazione* produsse anche un documento che, richiamandosi alla Riforma, affermava che una «rottura della tradizionale forma del culto può avere oggi un carattere altrettanto riformatore» e invitava il Sinodo a «consigliare alle chiese di dare un carattere sperimentale e continuato a dei culti tenuti sulla base della discussione». Viene affermato inoltre che proprio la predicazione dell'agape costringe la chiesa «a tener conto del contesto storico in cui essa deve rendere la sua testimonianza»<sup>25</sup>.

<sup>23</sup> M.C.S., *Tesi per l'incontro del 15 giugno*, *“Diakonia”* 4 (1968) pp. 9-13.

<sup>24</sup> AA.VV., *Il manifesto dei giovani*, *“Diakonia”* 4 (1968), pp. 17-18.

<sup>25</sup> AA.VV., *Relazione della commissione nominata dal seggio sulla predicazione*, *“Diakonia”* 4 (1968) pp. 18-19.

Durante la discussione sulla predicazione il Sinodo deliberò che il Seggio potesse dare la parola a tutti i presenti nell'aula sinodale, anche al pubblico seduto in galleria. Alla fine, dato il numero notevole di interventi e «il divario tra le posizioni», il moderatore Neri Giampiccoli chiese l'invio degli atti alle chiese per una discussione capillare e decentrata<sup>26</sup>.

Il materiale che “Diakonia” raccoglie in quel numero finale del '68 si chiude con una valutazione che non intende chiudere il discorso ma rimane sostanzialmente aperta. Si prende atto dell'analisi marxista presente in tutti i documenti, che riecheggia il lavoro svolto dalla rivista “Gioventù Evangelica” fin dai primi anni Sessanta, dell'analisi della situazione ecclesiastica accusata di essere spesso contigua alle forme di oppressione sociali e politiche, dello smascheramento di posizioni che si pretendono apolitiche e immaginano una unità della chiesa su un piano astratto e spirituale.

Da un lato, accanto a questa analisi politica, sembrano aprirsi possibili sviluppi tendenti al recupero di un discorso teologico più avveduto e di una tensione tra momenti e livelli diversi, una presa di distanza e un rifiuto di «teologie false» che mascherano la realtà di lotta di classe, come quella della “Teologia della rivoluzione” che legge «la rivoluzione come forma di azione di Dio nel mondo»<sup>27</sup>.

Dall'altro lato ci sono affermazioni che considerano il momento politico come «già momento teologico» che contiene in sé «la peculiarità della ricerca teologica» e dunque «la teologia sta già nella scelta operativa, nell'analisi e nel fare».

Questa fotografia di fine anno '68 che compare sulle pagine di “Diakonia” è cosciente di cogliere una situazione in movimento. È ancora forte l'impronta di un precedente lavoro teorico, prevalente tra alcuni gruppi più coscienti e attivi, mentre emergono posizioni nuove, meno profilate teologicamente che lasciano affiorare semplificazioni sconcertanti. Coloro che si affaticavano a precisare i fondamenti e a puntualizzare certi distinguo, non vengono capitati e vengono posti in discussione, le questioni che sollevano vengono considerate a volte come “sottigliezze” di secondaria importanza

<sup>26</sup> Seduta pomeridiana 28/8/68, in Archivio Tavola valdese, Consultazione, Atti Sinodi, Sinodo 1968, pp. 14-17.

<sup>27</sup> G. TOURN, *Valutazione provvisoria di un problema aperto*, “Diakonia” 4 (1968), pp. 20-22.

rispetto alle urgenze di altro tipo, o peggio una “zavorra” di cui liberarsi<sup>28</sup>.

Le chiese spesso dimostravano scarsa reattività nell'accettare un confronto aperto e per quanto sia agevole individuare i danni prodotti da approcci fortemente ideologici, resta il fatto che quelli erano tempi di una ricerca appassionata e combattuta; purtroppo il dialogo, che avrebbe potuto essere arricchente per tutti, non trovò canali per essere realmente produttivo. Come esempio possiamo citare il caso delle “Tesine”, non riportate da “Diakonia”, del campo estivo giovanile di Adelfia 1968<sup>29</sup>. In esse si denuncia la discriminante economica che favorisce la lotta di classe per poi passare con disinvoltura da questa analisi ad affermare che questo impedisce la riconciliazione tra fratelli e allora essi non sono «neppure riconciliati in Cristo». Ovvero si parte da una lettura storico-sociologica e da una posizione politica lecita, per trarre poi conclusioni, non solo sulla predicazione, ma sull'oggetto stesso della testimonianza, fino a deduzioni teologiche circa la possibilità o meno dell'operare di Gesù Cristo... Eppure, proprio un documento che arriva a questi livelli di perentorietà si chiude affermando: «Noi vogliamo che ognuna di queste tesi s'intenda abrogata qualora si riveli contraria alla parola di Dio e su questo fondamento venga rifiutata». Non si può fare a meno di pensare che colpevole non era solo la superficialità di quei giovani, ma anche la latitanza di chi avrebbe dovuto e saputo rispondere.

Le provocazioni dei giovani vennero considerate sbandamenti teologici scarsamente interessanti ed ebbero, per lungo tempo, l'effetto di precludere esiti più costruttivi e un dialogo autentico. Sarebbe stato possibile un esito diverso? Gli sbandamenti indubbiamente non mancarono e alcune posizioni erano difficilmente riconducibili a un dialogo teologico, eppure esisteva un confronto più serio che forse avrebbe meritato maggiore spazio. Molto tempo

<sup>28</sup> Rimandiamo su questo alle considerazioni presenti in G. DE CECCO, *Fede e impegno politico. Un percorso nel protestantesimo italiano*, Claudiana, Torino 2011, in particolare alle pp. 118-120.

<sup>29</sup> Campo dal titolo «Fede e rivoluzione», tenutosi a fine luglio 1968 ad Adelfia, centro giovanile della Chiesa valdese fondato in Sicilia, Scoglitti - Ragusa, nel 1948.