

## ***Rinnovata presenza della comunità cristiana nel mondo della salute***

### **1. Introduzione**

Nell'impostare questa mia relazione teologica e, specificamente, ecclesiologicala penso siano necessarie un paio di premesse<sup>1</sup>.

La prima è che assumerò il termine “mondo della salute” nell'accezione più ampia possibile di questo lemma di uso pastorale: intendendo, cioè, tutte le situazioni di difficoltà, di disagio, di malattia, sia di tipo fisico, sia di tipo psichico o morale. E lo farò, evidentemente, non potendo addentrarmi in alcuna considerazione di tipo tecnico, esulando assolutamente dalle mie competenze. Spero, tuttavia, di poter offrire degli elementi di riflessione a chi, tra voi, non solo ha competenze specifiche in tale settore; ma spende molte energie, di vario genere, per la cura della salute altrui.

La seconda premessa, che mi pare fondamentale, concerne la messa in guardia da un possibile pericolo, nel momento in cui si parla oggi di una chiesa che si rivolge alle “periferie esistenziali” o che si occupa di ambiti di disagio antropologico. Si tratta della tentazione di ritenere che tali “periferie esistenziali” o tale mondo di disagio antropologico sarebbero da rintracciare solo fuori di una chiesa che, beneficamente e in modo munifico, si troverebbe nella condizione di dover solo aiutare altri: quasi che non si avesse a che fare con una comunità di donne e uomini che, essi per primi, hanno invece bisogno a diversi livelli di cura, solidarietà e compassione. Una tentazione, teologicamente deleteria, quando si consideri che potrebbe addirittura portare a parlare di una presenza della chiesa che prescindere da quanto anzitutto Cristo, nello Spirito, opera nei suoi confronti; e che potrebbe, proprio per questo, indurre a considerare tale presenza in modi non cristologicamente determinati.

Sulla base di queste premesse, proverò a sviluppare il mio intervento in tre momenti

---

<sup>1</sup> Il presente testo è il frutto della conferenza tenuta al Convegno della Pastorale della Salute della C.E.I. Si è mantenuto qui lo stile più colloquiale assunto nel corso della relazione orale; per questo si sono anche segnalati in nota i soli testi (e pochissimi altri) cui si è ricorsi per delle citazioni esplicite.

tra essi connessi. In prima battuta, cercherò di mostrare come la comunità cristiana abbia la sua sorgente, tra il resto, in Cristo che ha rivelato il Padre, mostrando anzitutto compassione e cura verso i sofferenti; fino a quel vertice rappresentato dalla sua consegna sulla croce. Si tratta di qualcosa che, nello Spirito, continuamente costituisce la comunità cristiana.

In un secondo momento, cercherò di far vedere come a partire da qui la comunità cristiana si deve strutturare in una scelta privilegiata degli ultimi, tra cui hanno posto anche i sofferenti. E lo fa e lo deve fare in quanto comunità cristiana, con tutto ciò che questo implica.

In un terzo ed ultimo passaggio, proverò a mostrare come questa attenzione e tale cura si debbano svolgere secondo uno stile ben preciso, che esprimerei in termini di reciprocità, per quanto asimmetrica.

## **2. Chiesa che nasce dalla compassione**

La Chiesa ha le sue radici in Cristo, che ne è il fondamento.

E' quanto ha permesso di rimettere in piena evidenza la prospettiva del mistero ecclesiale, ratificata in particolare nel primo capitolo della *Lumen gentium* il Vaticano. Il Risorto è, pertanto, perennemente presente nella Chiesa, come assicura del resto lo stesso Signore nelle parole che concludono il vangelo di Matteo.

Ciò significa che per penetrare la sua identità, occorre guardare a quel che Gesù è stato; al modo in cui ha rivelato Dio, in tutto il suo essere: nella sua parola così come nella sua prassi.

Pur essendo consapevoli che i Vangeli non ci consegnano una biografia di Gesù, ma una testimonianza ecclesiale già profondamente segnata dalla esperienza della Pasqua, della resurrezione di Cristo e, dunque, della sua piena rivelazione e della adesione a Lui nella fede, non si può dimenticare che essi rappresentano in ogni caso anche una testimonianza delle parole, dell'atteggiamento e della prassi di Gesù. Non ci può essere nessuna opposizione, in altri termini, tra il Cristo professato nella

Pasqua e il Gesù che ha calpestato le strade della Palestina. Perché, come afferma Duquocq, si deve considerare come «l'evento pasquale, che costituisce la base della testimonianza apostolica, lungi dal cancellare la figura storica di Gesù, abbia spinto la comunità primitiva ad assicurarsi i ricordi sul conto di Gesù»<sup>2</sup>.

E se si va a rintracciare questi ricordi di cui i Vangeli ci danno testimonianza, si deve osservare un aspetto estremamente significativo in ordine al tema che ci interessa. Si tratta del fatto che Gesù appare anzitutto interessato alla sofferenza degli uomini che incontra; di un interesse carico di benevolenza, di compassione e di desiderio, al tempo stesso, di offrire gesti di sollievo e di redenzione rispetto a quella sofferenza.

Mi pare estremamente significativa, a tal proposito, l'osservazione fatta da Metz nel suo recente *Memoria passionis* in cui, sulla base del tentativo di fare una teologia dopo Auschwitz e quel cumulo di male e di sofferenza che ha rappresentato, torna a rileggere i Vangeli. E osserva quanto segue: «Faccia a faccia con la catastrofe di Auschwitz non si tratta in primo luogo, per la teologia cristiana, della questione della colpa e del perdono degli artefici, ma della questione della salvezza delle vittime, della giustizia per gli innocenti che soffrono. Non si tratta neppure in primo luogo di soteriologia, ma di teodicea. Da dove deriva l'impressione che la chiesa riesca a gestirsi sempre meglio con i colpevoli artefici che con le vittime innocenti? Non è la nostra cristologia talmente sovradeterminata in senso soteriologico che non ammette proprio più la questione della teodicea (...)? La questione, che inquieta la fede d'Israele, della giustizia per gli innocenti che soffrono, nel cristianesimo fu mutata e trasformata troppo velocemente nella questione della redenzione dei colpevoli. La questione della sofferenza finì in un circolo soteriologico, la cristologia come soteriologia pose sotto silenzio la questione della teodicea. Con ciò il peculiare significato della passione e della croce di Cristo, come in generale il peso della colpa e del peccato all'interno del messaggio di Gesù, non devono assolutamente essere posti in questione. Qui, semmai, dobbiamo venire interpellati unicamente noi

---

<sup>2</sup> C. DUQUOCQ, *Gesù uomo libero. Lineamenti di cristologia*, Queriniana, Brescia 2007, p. 167.

cristiani: abbiamo forse – nel corso del tempo – interpretato il cristianesimo troppo esclusivamente come religione sensibile al peccato e perciò troppo poco come religione sensibile alla sofferenza?»<sup>3</sup>.

Quanto Metz rileva, in altri termini, è il fatto che una certa interpretazione della questione soteriologica, interamente riferita al perdono dei peccati, ha soppiantato la questione della sofferenza. Come se, in altri termini, una certa teologia cristiana avesse letto i Vangeli più preoccupata di vedere come Gesù ci liberi dal peccato e tratti la nostra colpa e sia stata molto meno capace, proprio per questo, di vedere come quello stesso Gesù si interessi anche però alla sofferenza degli uomini. Senza negare, con ciò, come dice esplicitamente Metz da più parti, che esista anche il problema del peccato e, dunque, della remissione della colpa!

Su questa stessa linea, può essere utile riascoltare la critica mossa da un altro teologo, Jon Sobrino, che nella prospettiva specifica (con virtualità e limiti) della sua teologia ha notato come il simbolo cristologico per eccellenza, quello della croce e di Gesù Crocifisso, sia spesso servito a cercare di acquietare il dolore e la sofferenza dei tanti crocifissi della storia. Egli nota, in altri termini, una sorta di eterogenesi dei fini: invece di servire per far vedere meglio tutti quanti portano il peso della stessa croce, fatta per lo più di una sofferenza innocente e dovuta anche alla ingiustizia degli uomini, la croce di Cristo è spesso servita nei paesi dell'America Latina a ingenerare soltanto la rassegnazione di fronte alla sofferenza e alla ingiustizia subita.

Ora, queste critiche, rappresentano delle opportunità per ritornare a vedere come Gesù, se è stato sensibile al peccato degli uomini ed abbia sferzato tutto quanto di cattivo esce dal cuore dell'uomo, ciò non di meno ha avuto anche e, forse soprattutto, uno sguardo di benevolenza e di compassione, unito ad un atteggiamento di sollievo nei confronti dell'uomo sofferente. Gesù si lascia toccare dal male subito che vede e che schiaccia gli uomini, sia che si tratti della mancanza del necessario per vivere, sia che si tratti di malattia o di condizioni che rendono la vita disumana. Senza che ciò

---

<sup>3</sup> J. B. METZ, *Memoria passionis. Un ricordo provocatorio nella società pluralista*, Queriniana, Brescia 2009, pp. 61-62.

sia di impedimento alla sua capacità di vedere anche quel male, ugualmente disumanizzante, che è il peccato dell'uomo!

Possono essere paradigmatici di ciò, un episodio raccontato dal **Vangelo di Marco** ed una parabola riportata dall'evangelista Luca. Il racconto di Marco è quello del capitolo **2,-3-4**:

«Si recarono portando un paralitico, sorretto da quattro persone. Non potendo però portarglielo innanzi, a causa della folla, scoperchiarono il tetto nel punto dove egli si trovava e, fatta un'apertura, calarono la barella su cui era adagiato il paralitico».

Si tratta di un paralitico, dunque, bloccato nei suoi movimenti; pertanto, in una situazione di sofferenza che disumanizza, perché blocca una dimensione fondamentale dell'essere uomini, che è la libertà. Ma ciò che Gesù dice all'uomo è sconcertante, perché gli dice che gli sono rimessi i suoi peccati. Segno che, appunto, egli guarda a quella malattia che è il peccato, ovvero la situazione di sofferenza e di disumanizzazione data dall'essersi posti nella lontananza da Dio e nella sfiducia in Lui. Ma questo non è il tutto dello sguardo di Gesù. Subito dopo, egli esprime la sua *exousia*, la sua autorità, prendendosi cura della sua malattia, con un gesto che è di visione della sofferenza, di compassione e di intervento di liberazione. Commenta giustamente Piero Coda, questo porsi di Gesù di fronte al soffrire dell'uomo: «Non basta rimettere in piedi l'uomo fuori, impegnandosi sul livello fisico, concreto e palpabile, ma dimenticando che l'uomo è pure altro. Ma non basta neppure rimettere in piedi l'uomo dentro, occupandosi soltanto della sua anima, offrendo ragioni consolatorie e rinviando all'altra vita: anche così si dimentica che l'uomo è pure altro. Nella scena del paralitico Gesù affronta la questione del soffrire in un modo che è al tempo stesso unitario – perché guarda al “chi è” della persona – e articolato – perché non dimentica i diversi e intrecciati livelli del suo concreto esistere»<sup>4</sup>.

Altrettanto paradigmatico è il racconto di Gesù della cosiddetta **parabola del buon samaritano**. Molti esegeti concordano nel mostrare che tale parabola è il racconto di

---

<sup>4</sup> P. CODA, *Quando a soffrire è il Figlio dell'uomo*, Edizioni Camilliane, Cuneo 2009, p. 15.

quel che Gesù stesso è. Letta in tal modo, si vede ciò che spesso Gesù lascia trasparire: il suo interesse principale a colui che soffre e la sua premura perché la sofferenza sia lenita; in un modo che lo porta a farsi carico, a pagare il prezzo necessario in termini di dono e offerta di sé, perché le ferite vengano curate. Ciò che primariamente interessa il samaritano (come Cristo) davanti al malmenato, non è chi abbia commesso il male e la punizione che egli deve ricevere, ma come curare chi è stato bastonato. Anche in questo caso, però, ciò non significa che la colpa non sia vista e condannata. Il medesimo racconto è proprio volto a smascherare la situazione di chi non si fa prossimo del malcapitato, rimanendovi indifferente, come situazione di disumanizzazione; ed è evidente che ancora più disumana appare, alla luce di ciò, la situazione di chi non solo non allevia le sofferenze dell'altro, ma addirittura le procura e le infligge.

Si potrebbe perciò sinteticamente dire che non pare di vedere nell'atteggiamento di Gesù davanti al soffrire dell'uomo nessun appiglio ad una superficiale "etica del dolorismo". Per Gesù il soffrire è realtà da contrastare, o per lo meno da riconoscere come realtà che svilisce e ferisce l'uomo.

Non si può, però, fare un discorso teologico sul Cristo davanti alla sofferenza dell'uomo senza considerare come Gesù non si sia limitato a contrastare il male che attanaglia l'uomo: Egli vi è entrato dentro e lo ha attraversato fino in fondo. Come realtà non cercata, ma accolta per esprimere tutta la sua piena e definitiva dedizione a Dio e ai fratelli. E mostrando, in questa piena dedizione di sé, l'identità del Dio che è Amore, nell'atto stesso in cui viene mostrata anche la più grande tragedia della sofferenza umana che sta proprio nella domanda del perché di questa stessa sofferenza. Mi pare che il luogo paradigmatico di questo suo entrare dentro il soffrire degli uomini sia offerto dal senso del suo grido.

L'evangelista Marco riporta, nel racconto della passione, il particolare del grido del Crocifisso morente. «Quando fu mezzogiorno, si fece buio su tutta la terra fino alle tre del pomeriggio. Alle tre Gesù gridò con voce forte: *Eloì, Eloì, lemà sabactàni?*,

che significa: *Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?»* (Mc 15,33-34)<sup>5</sup>. Gesù entra nella sofferenza più grande che ci possa essere, il soffrire la sensazione di abbandono di Dio e il percepire la domanda aperta del perché del soffrire. Ma proprio in questo si rivela che Dio è l'Amore che vuole redimere la sofferenza, anche nella sua estrema conseguenza data dalla morte. E in tal modo, tale sofferenza rappresenta anche il luogo del dono dell'amore, che permette di vivere in modo nuovo ogni sofferenza umana.

Tutto ciò è determinante per comprendere anche l'identità della Chiesa, quando si pensi che essa deve se stessa alla perenne relazione con il Risorto; il Quale Altri non è che Colui che ha vissuto in compassione rispetto a tutte le sofferenze dell'umanità dei suoi fratelli, fino a quel vertice rappresentato dalla sua consegna sulla croce che, non a caso, è anche l'apice della sua rivelazione. La chiesa deve, allora, sempre se stessa a questa compassione. Il che equivale a dire che i gesti della chiesa attraverso cui il Signore risorto, rendendosi presente, raccoglie il popolo di Dio e ci rende chiesa debbono essere visti anche come gesti di compassione e di cura nei confronti delle nostre infermità.

Il che equivale a riconoscere che una chiesa incapace di vedere anzitutto le sue infermità e il suo bisogno della compassione del suo Signore molto difficilmente sarà poi capace di esprimere una cura che sia autenticamente cristiana ed ecclesiale. Il primo moto che dovrebbe contraddistinguere una chiesa che vuole davvero prendersi cura delle sofferenze e delle ferite dell'umanità, dovrebbe essere il moto della passività: di donne e uomini che si fanno, essi stessi e in molteplici modi, feriti dalla sofferenza; e che attingono alla vita del Risorto quella compassione divina che permette loro di vivere nella speranza.

### **3. Comunità cristiana e cura delle infermità**

---

<sup>5</sup> Rossé fa notare come «soltanto il racconto di Marco (e di Matteo che lo segue) contiene il grido d'abbandono». G. ROSSÉ, *Maledetto l'appeso al legno. Lo scandalo della croce in Paolo e Marco*, Città Nuova, Roma 2006, p. 31.

Il fatto che Gesù sia il fondamento della chiesa anzitutto in questo dinamismo di compassione per chi è nella sofferenza dice qualcosa di fondamentale per il modo di strutturarsi della comunità cristiana. Essa si potrà costituire solo sulla base di una accoglienza privilegiata di tutti quanti sono in una situazione di sofferenza, di precarietà e di fatica nel vivere.

Non si tratta di una questione prima di tutto morale, ma ontologica. Come Gesù ha raccolto in sé il popolo di Dio avendo uno sguardo privilegiato sugli ultimi affinché si potesse davvero manifestare il volere salvifico universale di Dio, così la chiesa non può strutturarsi se non cominciando dalle sue stesse periferie.

E poiché questo riguarda il soggetto chiesa, questa attenzione è qualcosa che dovrebbe caratterizzare l'identità di tutta la comunità cristiana.

Il Vaticano II ha rimesso in evidenza come la chiesa in quanto soggetto storico è tutto il popolo di Dio: in cui tutti hanno pari dignità e pari responsabilità in ordine alla missione della chiesa. Di particolare importanza, com'è risaputo, è in tal senso il II capitolo di L.G.

Alla luce di ciò, si può riconoscere che se le periferie sono centrali per l'essere della chiesa, questo deve toccare non solo qualcuno dei credenti in Cristo, ma tutta la comunità cristiana.

Si tratta del modo di ripensare la pastorale: le priorità debbono essere decise sulla base di ciò che si è; e debbono coinvolgere tutta la comunità cristiana nel suo modo di strutturarsi (nelle scelte dei tempi, delle energie, ecc.). E ciò al fine di manifestare che la chiesa è realmente anzitutto il frutto della compassione di Cristo, che guarda agli ultimi e ha cura dei sofferenti.

Al contempo, c'è una certa priorità che, anche nel suo dinamismo di estroversione, la comunità deve esprimere rispetto alle diverse situazioni di sofferenza. Anche laddove la chiesa, nel suo essere sacramento di salvezza, si pone a servizio del mondo deve agire sulla base del fatto che essa potrà manifestare la salvezza portata da Cristo solo

se riesce a vivere la medesima compassione. Detto in altri termini, le Beatitudini evangeliche si realizzano oggi per mezzo della presenza della chiesa, in cui e per mezzo di cui Cristo continua a portare la sua salvezza. Per questo, essa nel suo servizio al mondo non può non prendersi cura, come comunità, delle situazioni di sofferenza, di pianto, di malattia, di sconfitta, di tribolazione. E dovrà, anche in questo caso, farlo come comunità cristiana: poiché solo nella comunità in quanto tale è presente la totalità dei doni di quello Spirito che porta la presenza di Cristo.

Come pensare, però, una tale presenza della comunità? Per farlo, può essere utile fare una osservazione. Si tratta di una osservazione volta a farci comprendere che quando parliamo di comunità cristiana, di chiesa, parliamo sempre di un soggetto collettivo, formato da diversi soggetti.

Il che significa che la considerazione della priorità del noi ecclesiale rispetto alla fede dei singoli così come la priorità della unità del popolo di Dio rispetto ai carismi e ai ministeri di ciascuno, lasciata a se stessa e non riflessa ulteriormente, potrebbe tuttavia rischiare una certa astrattezza. Data la novità conciliare costituita dal rimettere in evidenza la pari dignità di tutti i cristiani e la loro *vera aequalitas* (*Lumen gentium*, 32) per il fatto di costituire l'unico popolo di Dio, si può ben comprendere come l'accento di molta riflessione ecclesiologicala postconciliare sia stato posto proprio su ciò che accomuna i cristiani in forza del loro battesimo. Questo non può significare, tuttavia, che si tratti di una unità che prescindere dalla diversità con cui, nella concretezza, si è cristiani.

Se è infatti vero che ciascun cristiano aderisce nella fede a Gesù Cristo partecipando, in tal modo, al credo della Chiesa, è altrettanto vero che egli lo fa in una singolarità che non è sorpassabile; e se è vero che ciascuno è cristiano in quanto appartiene al popolo di Dio, è altrettanto vero che tale appartenenza non può non risentire della unicità di ognuno. Si tratta di quella differenza fondamentale, spesso teologicamente poco riflessa, dell'essere uomini e donne; come di quella diversità che è data dall'appartenere ad un dato contesto geografico, etnico, culturale, oltre che da quella

specificità costituita dalla storia vissuta da ciascuno, che è così importante da determinare la stessa identità personale. Si ascolta e si accoglie nella fede la Parola fatta carne e si appartiene, infatti, al popolo di Dio in quel preciso punto prospettico in cui ciascuno è collocato quanto a identità sessuale, cultura, etnia di appartenenza, località, storia vissuta. Tali differenze non possono che colorare in modi diversificati l'unico popolo di Dio e non possono che fare della Chiesa un soggetto collettivo che è, però, abitato e fatto da una pluralità di soggetti. Del resto, una riflessione autentica sul carisma di ciascun cristiano, non può prescindere dalla considerazione della singolarità umana di ciascuno, riconsiderata però nell'orizzonte della propria adesione a Cristo e della appartenenza alla sua Chiesa. I carismi, in altri termini, non possono venire pensati al margine di quanto ciascuno è, in una singolarità data dall'identità sessuale, dalla storia vissuta, dalla cultura di appartenenza dentro cui soltanto si è uomini e donne e, dunque, cristiani<sup>6</sup>. Si tratta piuttosto di questa stessa singolarità assunta, però, nel quadro della propria consegna, nella fede, a Cristo e dell'essere appartenenti al popolo di Dio. Essi sono il modo in cui ciascun cristiano vive ciò che è a gloria di Dio, nel servizio degli altri e nella condivisione della missione della chiesa.

In tal senso si può pensare che vi siano, nella comunità cristiana, alcuni cristiani che hanno ricevuto il carisma della cura e della compassione verso le diverse forme di sofferenze e di patimenti, presenti nell'umanità. Non tutti, nella comunità cristiana possono svolgere tutto.

Ciò implica che una comunità, anche attraverso i suoi organi consultivi, operi un discernimento di chi ha ricevuto questi speciali carismi. D'altro canto, proprio perché si tratta di carismi ecclesiali, ovvero che formano l'unica comunità cristiana, essi richiedono di essere vissuti sempre in rappresentanza della comunità; e in strutturale

---

<sup>6</sup> Vale la pena di rileggere quanto Cirillo di Gerusalemme metteva in evidenza, parlando dell'azione dello Spirito santo attraverso la simbologia dell'acqua che, unica nell'aspetto ha, però, una molteplice virtù operativa a seconda di ciò su cui si posa e alla natura delle cose che la ricevono. «Così anche lo Spirito Santo –afferma Cirillo–: pur essendo uno solo [...] pure conferisce a ciascuno la grazia secondo che vuole». CIRILLO DI GERUSALEMME, *Catechesi*, Paoline 1966, p. 329 (Catechesi XVI, § 12).

relazione agli altri carismi e agli altri compiti della comunità.

#### **4. In stile di reciprocità**

Ci si può, infine, domandare secondo quale modalità la chiesa possa esprimere tale compassione.

Mi pare che sia fondamentale riconoscere che essa rappresenta una forma particolare di dono. Ora, caratteristica del dono è, ovviamente, di essere libero e gratuito e, dunque, scevro di qualunque richiesta di contraccambio. Un dono fatto con l'intenzione di ricevere a propria volta, infatti, non è dono ma entra nel circolo economico.

Una considerazione un po' superficiale di tale gratuità e libertà potrebbe tuttavia spingere a far pensare che perché ci sia davvero dono – nella fattispecie, della compassione – non ci debba essere alcuna reciprocità. In verità, un tale modo di pensare è così vittima del pensiero economico da non riconoscere che non ogni scambio è necessariamente scambio commerciale. Al contrario, una compassione che non preveda, strutturalmente alcuna forma di reciprocità, può portare alla più totale indifferenza nei confronti dell'altro in quanto altro: egli è, infatti, tale anche in quanto capace, a sua volta, di donare; non foss'altro che per il fatto che con la sua passività e recezione offre la possibilità che gli sia fatto dono della compassione.

Si può addirittura dire che la compassione trova il suo pieno compimento quando lega in un legame di reciprocità buona, per quanto asimmetrica, chi esprime la compassione e chi la riceve. Il fine della compassione, come di ogni dono è, in definitiva, proprio la creazione o il rinsaldamento di un legame di reciprocità buona.

Ciò è determinante, mi pare, per il modo in cui la chiesa può e deve esprimere compassione, a tutti i livelli. Questa sarà autentica e “sana” quando crea e ricerca sempre uno spazio per la persona che quella compassione la riceve. Non è invece “sana” e autentica quella compassione in cui non si riconosca che quando si fa dono

del proprio tempo, delle proprie competenze, delle proprie attenzioni o del proprio aiuto a una persona bisognosa si riceve sempre anche da lei: quanto meno il fatto di poter farle dono di qualcosa di sé.

Ciò non può che condurre alla ricerca di una grande delicatezza e attenzione perché non solo chi riceve il dono della compassione non sia umiliato, finendo per far coincidere la sua identità con l'essere “bisognoso”; ma sia, al contrario, stimolato dalla compassione che riceve a riconoscere tutto quanto egli stesso è ancora capace – per quanto bisognoso – di donare e offrire, a sua volta<sup>7</sup>.

Roberto Repole

---

<sup>7</sup> Per una più ampia e articolata riflessione su questi aspetti mi permetto di rimandare a R. REPOLE, *Dono*, Rosenberg & Sellier, Torino 2013.