ISSN 0042-7586

3
Marzo 2024
Anno CV

La Rivista del Clero Italiano

Chiesa, cultura e società nel mondo che cambia

Giuliano Zanchi, **Mantenere la parola** | Pierangelo Sequeri, **Il discorso autorevole. Dire con verità, parlare con persuasione** | Marc Lazar, **Democrazie europee a rischio. Gli esempi francese e italiano** | Luigi Berzano, **Parrocchie diasporiche. Uno sguardo sulla Chiesa a venire** | Alberto Frigerio, **La spiritualità nella cura. Note per una pastorale sanitaria** | Gianluca Chemini, **Dove Dio sconfina. Il dialogo della teologia con le discipline umanistiche** | Francesco Tedeschi, **La «Vita di Cristo». Un'opera di Keith Haring** | **La letteratura come pensiero della vita. Intervista a Maria Pia Veladiano e Daniele Mencarelli**

VITA E PENSIERO

Pubblicazione dell'Università Cattolica del Sacro Cuore

3
Marzo 2024
Anno CV

La Rivista del Clero Italiano

Chiesa, cultura e società nel mondo che cambia

Editoriale

GIULIANO ZANCHI
Mantenere la parola 171

Contributi

PIERANGELO SEQUERI
Il discorso autorevole. Dire con verità, parlare con persuasione 174

MARC LAZAR
Democrazie europee a rischio. Gli esempi francese e italiano 188

LUIGI BERZANO
Parrocchie diasporiche. Uno sguardo sulla Chiesa a venire 198

ALBERTO FRIGERIO
La spiritualità nella cura. Note per una pastorale sanitaria 205

GIANLUCA CHEMINI
Dove Dio sconfina. Il dialogo della teologia con le discipline umanistiche 217

FRANCESCO TEDESCHI
La «Vita di Cristo». Un'opera di Keith Haring 231

Senti chi parla

La letteratura come pensiero della vita. Intervista a Maria Pia Veladiano e Daniele Mencarelli 234
a cura di Alessandro Zaccuri

Direttore responsabile: Giuliano Zanchi

Vicedirettore: Pierpaolo Triani

Direzione: Gianni Ambrosio, Franco Giulio Brambilla, Claudio Giuliodori

Coordinatore: Alfonso Colzani

Redazione: Duilio Albarello (Facoltà teologica dell'Italia settentrionale, Milano), Maria Ignazia Angelini (Monastero di Viboldone), Teresa Bartolomei (Università Cattolica, Lisbona), Emanuele Bordello (Monastero di Camaldoli), Emanuele Borsotti (Comunità di Bose), Luca Bressan (Facoltà teologica dell'Italia settentrionale, Milano), Giuseppina De Simone (Facoltà teologica dell'Italia meridionale, Napoli), Chiara Giaccardi (Università Cattolica, Milano), Isabella Guanzini (Università di Linz), Roberto Maier (Università Cattolica, Piacenza), Raffaele Maiolini (Università Cattolica, Brescia), Claudio Margaria (Studio teologico interdiocesano, Fossano), Monica Martinelli (Università Cattolica, Milano), Vito Mignozzi (Facoltà teologica pugliese, Bari), Francesca Peruzzotti (Università Cattolica, Milano), Silvano Petrosino (Università Cattolica, Milano), Gian Luca Potestà (Università Cattolica, Milano), Ernesto Preziosi (Università Cattolica, Milano), Marco Ronconi (Università Gregoriana, Roma), Claudia Rotondi (Università Cattolica, Milano), Luca Saraceno (diocesi di Siracusa)

Rivista fondata da Agostino Gemelli, Francesco Olgiati, Luigi Vigna

© 2024 Vita e Pensiero. Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore
Proprietà letteraria riservata
Largo A. Gemelli 1 - 20123 Milano, tel. 02 72342335
redazione.clero@unicatt.it
Proprietà: Istituto Giuseppe Toniolo di Studi Superiori

www.vitaepensiero.it
Libri Ebook Riviste – Anteprime Notizie Interviste e Gallery
Anche su

La rivista è disponibile anche su desktop, tablet e smartphone
Sul sito: rivistadelclero.vitaepensiero.it
Nuove uscite e Archivio digitale
Articoli gratuiti, notizie e abbonamenti

ABBONAMENTO PRINT&DIGITAL
Rivista cartacea e versione digitale in PDF
Italia: € 51 - Estero: € 86
ABBONAMENTO DIGITALONLY
Rivista digitale in PDF
Privati: € 41 - Enti: € 46
Acquistabile solo sul sito: rivistadelclero.vitaepensiero.it/

Per abbonarsi e richiedere i fascicoli arretrati rivolgersi a:
Ufficio abbonamenti Vita e Pensiero
Largo Gemelli, 1 - 20123 Milano, tel. 02 72342310, c.c.p. 989202,
abbonamentiriviste.vp@unicatt.it, partita IVA 02133120150

Progetto grafico: Studio grafico Andrea Musso
Videoimpaginazione: Francesca Porri - Vita e Pensiero
Stampa: L.E.G.O. S.p.A., stabilimento di Lavis (Tn)

Mantenere la parola

Mantenere la parola è l'impegno incessante di Dio, e di riflesso è anche l'ambizione del cristianesimo e della Chiesa che, nei loro limiti storici, hanno il desiderio di essere significativi e autorevoli anche in questo contesto di radicale dislocazione dei discorsi fondativi. Nei luoghi della vita abbiamo l'impressione di parlare un dialetto, di non poter contare su una lingua comune, e di esporci in discorsi che vengono percepiti come insignificanti, spesso anche per noi. La vita oggi corre svelta, e le parole faticano a starle dietro, specie quelle cristiane, che sembrano più affaticate di altre. Abbiamo ancora parole che danno vita, e non si limitano a veicolare idee e dare ordini?

Mantenere la parola di essere, in quanto discepoli del Signore, significativi e autorevoli significa anzitutto ritornare umilmente nel luogo della rivelazione, che per noi ha il suo appuntamento rigeneratore nel comprendere nuovamente le scritture; farne di nuovo la nostra lingua madre ci riapre un orizzonte, prima ancora che metterci a disposizione delle parole.

Mantenere la parola, in secondo luogo, significa anche parlare la lingua della vita, dell'esperienza, delle cose che si danno, dello scambio simbolico che le anima, della cultura e dei saperi, per non diventare ingenui fornitori di risposte senza domanda. Parlare con autorità, che è la prerogativa del Signore Gesù (*exousìa*), è frutto dell'umiltà, e si indirizza a un ascolto che bisogna sempre meritare.

Spesso oggi le parole in circolazione sono burocratiche, oppure avvelenate. Parlano del mondo della vita o per astrazione, o immerse nel rancore. Veniamo sopresi dal fatto che per sentir parlare della vita, per come essa è davvero, bisogna rivolgersi ad altri registri, alla letteratura,

alla poesia, alla parola che racconta, che dice quello che è, e sa dirlo con comprensione e con pietà, persino con umorismo, che serve a non essere intransigenti. Sentiamo anche intorno a noi, e qualche volta anche dentro di noi, delle ferite che si possono rimarginare solo con delle parole che guariscono, che riconciliano, che restituiscono coscienza e rimettono sul sentiero della fiducia e del coraggio. Dove trovare parole che guariscono?

Il desiderio di poter essere ancora significativi e autorevoli nasconde però anche delle tentazioni da cui guardarsi con attento senso del discernimento. Il tratto persuasivo della testimonianza credente, che noi intendiamo nel senso della «credibilità» che viene dall'essere autentici, può anche semplicemente allinearsi all'idea di quella «persuasione» che nasconde la sottile astuzia e l'effettiva prepotenza della parola manipolatrice, o in ogni caso del discorso promozionale che, come tutti i prodotti di senso, si mette sul mercato di un'intercambiabile offerta di significati. A questo mondo, e se parliamo di questa logica, come sappiamo, c'è chi è più bravo di noi. L'evangelizzazione non è un consiglio per gli acquisti, e la testimonianza non è pubblicità. Non è nemmeno sottile indottrinamento che si serve del packaging dei linguaggi neotribali che affollano la rete.

La seconda tentazione è quella di ritenere che la nostra parola ecclesiale debba essere significativa e autorevole, persuasiva e credibile, perché solo nell'appartenenza che essa suscita possa darsi la salvezza che viene da Gesù. «Noi ci siamo abituati all'idea – come ci avverte Pierangelo Sequeri nell'illuminante lezione pubblicata in questo numero – che fare cattolici, suscitare credenti, dichiarare salvati, siano sostanzialmente lo stesso». I nostri discorsi sono pieni della persuasione sul fatto che una fede che lega veramente a Gesù e dà la sua salvezza può essere solo quella che si realizza nella forma della vita di Chiesa, faticando di più a nominare le condizioni entro le quali la fede si realizza anche fuori dall'appartenenza testimoniale e dall'aggregazione ecclesiale. Questa fatica ci ha tolto dalla bocca quelle parole che conferiscono evidenza all'intima connessione della grazia evangelica con la densità delle nostre esperienze più comuni. In quella connessione la benedizione di Dio è già pienamente in azione, sia che noi vegliamo, sia che noi dormiamo.

Sciolti da queste tentazioni, e a distanza dalle distorsioni che esse possono sempre animare, la preoccupazione della testimonianza cristiana di non essere insignificante, ma significativa e magari persino autorevole, ha tutte le sue buone ragioni. Ma queste buone ragioni si devono armare anzitutto di umiltà, di ascolto e di condivisione. Non è più il tempo di un cristianesimo che si va valere come dottrina e come norma, ma quello di un cristianesimo che apra gli orizzonti di una sapienza. In essa anche le parole assumono la morbidezza adatta per aderire alle forme sempre mutevoli della vita, e portando su di esse la luce del discernimento, dell'orientamento, della consolazione, e se necessario anche quella della guarigione.

Giuliano Zanchi

Pierangelo Sequeri

Il discorso autorevole
Dire con verità, parlare con persuasione

Lo scorso 5 febbraio si è tenuta presso l'Università Cattolica di Milano la seconda Giornata di aggiornamento del Clero organizzata dalla Rivista in collaborazione col Vicariato della formazione permanente del clero della diocesi di Milano. Il titolo, *Parole che danno vita. Parola cristiana e mondo della vita*, segnala l'ambizioso obiettivo della giornata, riflettere sulle possibilità che la parola cristiana ha oggi di essere ancora significativa, vitale e autorevole. Pubblichiamo l'intervento di apertura del noto teologo Pierangelo Sequeri che situa il tema in un'analisi di ampio respiro del quadro culturale e teologico-ecclesiale. La riflessione è costruita come un dittico la cui prima parte analizza in modo sintetico e magistrale le vicende del discorso persuasivo, dalle origini greche alle attuali derive opinionistiche, la seconda affronta il tema della comunicazione della fede nella nostra epoca suggerendo «quattro passi» che le consentano di avvenire in verità e fedeltà al dettato evangelico.

Parlare con persuasione

L'intestazione della riflessione che mi è chiesto di offrire affonda le sue radici in una tradizione alta, che non è propriamente teologica, nella nostra accezione: è prevalentemente poetica e filosofica, per quanto collegata al divino. Mi servirò della rammemorazione di questa origine per introdurre l'argomento e abbozzare il suo interesse nell'odierno contesto della comunicazione della fede.

Origine

Peitho, la Persuasione, nasce poeticamente – anche lei, come tutte le categorie dello spirito, istruita dalla matrice greca della nostra cultura – come una divinità. I suoi campi di esercizio preferiti sono l'erotica e la poetica:

suadere, persuadere, sedurre, portano ancora la traccia linguistica di questa specializzazione. La persuasione è l'alternativa alla violenza del potere, alla costrizione dell'assoggettamento, al dispotismo dell'ingiunzione. Il legame d'amore, il legame sociale, prima di ogni altro, devono passare per questa via. Non è ancora questione della verità, o della giustizia: la via della persuasione ha una sua autonoma legittimazione, perché rappresenta il modo umano di condividere, le cose, il mondo, la vita. La persuasione mette in primo piano l'affezione, che attesta la qualità umana degli attaccamenti e la dignità spirituale del consenso.

La correlazione della persuasione con la verità e la giustizia ('divinità' anch'esse) viene in campo con la filosofia (da Parmenide di Elea a Michel Foucault).

Il nesso porta alla luce l'idea della necessità (*ananke*), che deve rassicurare di essere sul cammino di ciò che è affidabile (*pistos*) e stabile (*episteme*): ossia, in grado di affermarsi senza dubbio a riguardo di ciò che è, e senza corruzione di ciò che deve essere.

La persuasione scopre la sua vulnerabilità: essa è suscettibile di lasciarsi indirizzare verso ciò che è falso e ingiusto. Gli umani sono capaci di parlare in modo persuasivo, anche senza dire con verità. E persino contro di essa, invece di renderle giustizia. Tutti sanno che ci sono discorsi capaci di ottenere effetti di persuasione a prescindere dal loro rapporto con la verità (e con la giustizia). Il paradosso è che l'efficacia di questi discorsi è straordinariamente aumentata da un sofisticato impiego della logica, che crea effetto di verisimiglianza e di giustificazione. Non si tratta semplicemente di un sovraccarico di arredo emotivo, si tratta proprio del fascino di una logica apparentemente impeccabile. In effetti, la filosofia e la sofistica nascono insieme, dalla stessa radice: scienza e arte del *logos* nascono fatte per accompagnare con la forza del ragionamento il cammino della verità e la pratica della giustizia. Ma tale abilità le rende anche disponibili a simularlo. Stiamo alludendo all'epoca in cui la lotta tra filosofi e sofisti ha rappresentato il problema politico più rilevante della nuova ragione, autonoma rispetto alla religione e critica nei confronti della tradizione.

L'alba della ragione che giudica da sé, e si fa persuadere soltanto dalla sua logica, è un progresso enorme per la storia della coscienza. Ma porta con sé anche i suoi rischi, che proprio ora presentano il conto.

Non si giura più sulla parola degli dèi e sulla tradizione degli antichi. La persuasione degna dell'umana condiscendenza chiede l'evidenza della prova e il rigore del concetto. Pensate per quanto tempo ci siamo affidati esclusivamente a questo strumento, per rendere la persuasione degna dell'uomo consapevole e libero: che non deve essere costretto con la forza, né abbandonato alle sue passioni, per tenere la rotta di una fiducia fondata sulla verità e sulla giustizia. Pensate per quanto tempo gli assoluti della verità e della giustizia, ottenuti in questo modo, hanno progettato un fondamento sicuro, che doveva rendere inevitabile la persuasione. Fino al punto da immaginare di poterne anche fare a meno, ad affermare la necessità di imporre verità e giustizia con ogni mezzo.

La storia della ragione separata dalla fede ha ottenuto risultati notevoli e un cambio di passo irreversibile nella storia della coscienza umana. La passione per il rigore della verità e per la precisione della giustizia, coltivate dalla ragione autonoma, hanno consentito di immaginarle come tema degno di una persuasione condivisa: buono per ciascuno e – finalmente – buono per tutti.

La scoperta di una configurazione ideologica dei doveri della verità e della giustizia, però, ultimamente costruita a priori e a prescindere dalla persuasione, ha dato fiato alla rivolta dei diritti della libertà e della coscienza. La loro pretesa di imporsi, invece che proporsi, alla libera persuasione della coscienza, ha infine provocato una reazione ostile nei confronti della pretesa razionale di riferirsi a qualche assoluto della verità e della giustizia al quale tutti devono necessariamente obbedire. Il rimosso, si sa, ritorna peggiorato. E così, eccoci nell'epoca della post-verità e dell'autocertificazione, che prendono congedo dalla possibilità stessa di una verità e di una giustizia degne di apprezzamento disinteressato e di condiviso rispetto da parte della comunità umana. In questa fase, poi, la pervasività del filtro mediatico e le potenzialità simulative dell'intelligenza artificiale

fanno sembrare i professionisti dell'antica sofistica imbonitori da mercato rionale. Le *fakenews* della manipolazione virtuale sono a portata di iPhone e la viralità del consenso massificato *bypassa* i processi argomentativi. La pubblicità commerciale si adatta, elaborando un *mix* di informazione scientifica e di seduzione libidica che agisce direttamente sull'inconscio (ed è più raffinata della *Fenomenologia dello spirito* di Hegel). L'effetto di destabilizzazione sperimentato – e ancor più quello previsto – da questo contraccolpo è già oggetto di analisi preoccupate. Preoccupate, ma anche futili, per il momento: dato che poca creatività propositiva appare all'orizzonte, a parte il mantra «è decisivo governare e non subire questi processi». Dico anche futili, perché mi domando come si possano predicare insieme l'importanza cruciale di un governo umano della potenza mediatica e tecnologica, e la denuncia delle devastazioni prodotte dalla gestione umana degli equilibri fisici e biologici del pianeta.

Una verità dispotica, una giustizia arbitraria sono una contraddizione in termini (anche se la nostra logica ci ha abituati a una verità la cui perfezione mette fuori gioco la libertà; e ci incalza con una giustizia stabilita per legge, ossia come decisione).

Però, diciamolo francamente, una verità che si propone fra molte ugualmente possibili, o una giustizia che si riduce alla legalità di una cultura, hanno un'aria un po' patetica, che quasi mette tenerezza. Nel processo di secolarizzazione razionale della persuasione, la filosofia ha sostituito la religione, la scienza ha sostituito la filosofia, l'informazione ha sostituito la scienza. «Sostituito» non vuol dire cancellato, naturalmente: vuol dire semplicemente che l'indice di gradimento occupa il primo posto nella funzione securizzante del discorso autorevole: quello che orienta l'affidabilità e agevola la persuasione. Non c'è neppure da scandalizzarsi così tanto. Le forme del costume, ossia l'assestamento dei fondamentali condivisi del senso comune e della vita quotidiana, hanno sempre un ruolo di fondamento basico dell'iniziazione umana: senza di esse non c'è base neppure per il linguaggio, l'educazione, l'interazione sociale. Le evidenze disponibili per l'inquadramento culturale della condizione umana formano la base di ogni formazione e di ogni critica riferita alla qualità umana dell'esistenza. L'individuale è umano se può essere rinviato all'umano che è comune.

La base spontanea dell'umano che è comune è sempre l'effetto di un metabolismo dell'esperienza vissuta e della cultura riflessiva che si adattano reciprocamente.

Le sponde di autorevolezza che offrono certezze e generano persuasione da parte della religione, della filosofia, della scienza, non sono più semplice ovvietà. Ora siamo consapevoli, con una immediatezza forse sconosciuta alle epoche che ci hanno preceduto, anche delle sponde di opinabilità di questo triplice presidio. E qui siamo.

Tentazioni e derive

La tentazione di consegnarci alla dittatura dell'opinione – la più temibile di tutte, perché protegge la sua violenza con la legittimazione della libertà – è ragionevolmente forte. La denuncia del «tradimento dei chierici», per usare l'icastica espressione di Jules Benda che ha fatto scuola, traduce la delusione della moltitudine per una classe intellettuale (religiosa o laica che sia) che è venuta meno al compito di orientamento e di arricchimento umanistico del costume: vuoi per l'arroganza con la quale si è rinchiusa nell'accademismo corporativo delle proprie dispute, vuoi per l'indifferenza con la quale ha lucrato vantaggi personali dal proprio adattamento cortigiano. L'attuale discussione sul ruolo delle cosiddette 'élites', che dà voce a un sentimento diffuso di sfiducia nei confronti dell'intellettuale guida del popolo (i 'teologi', i 'professori', i 'tecnici'), rinnova questa denuncia.

Insomma, la sfiducia nel pensiero riflessivo e critico ('razionale'), che doveva custodire la persuasione dai suoi inganni, appare sempre più… persuasiva! Il fenomeno ha una risonanza globale. Quello che oggi si nomina come «relativismo», «populismo», «sovranismo» – per quanto sia disperante la perentoria vaghezza di queste etichette – appare come l'espressione di questo ritiro della fiducia nei confronti delle 'élites'.

Il fenomeno mostra già, secondo la mia interpretazione, la sua controreazione. Esiste, infatti, anche una contro-tendenza delle élites, risentita del «tradimento delle masse», che si occulta dietro l'apparente entusiasmo delle moltitudini per la liberazione dai tratti dispotici del potere tradizionalmente assegnato ai «chierici», per rivelare infine un disegno egemonico saldamente

ancorato ai «vecchi» privilegi dei detentori del sapere che non si discute. Il fondamentalismo religioso, il populismo demagogico, il sovranismo conflittuale, il politicamente corretto, la tecnocrazia pervasiva, il liberismo economico, incominciano a mostrare la vera natura di questa reazione. La rivincita delle élites passa attraverso l'emozionante porta della liberazione, ma poi chiude tutte le finestre della prigione. Le moltitudini se ne accorgono quando ormai è troppo tardi: la persuasività del consenso, per lo più gratificata attraverso il passaggio del voto, viene rapidamente archiviata, a vantaggio del dispotismo della conservazione. Il fondamentalismo religioso e l'autoritarismo demagogico non sono il ritorno della fede e della comunità. Sono la vendetta del rimosso di entrambe, prodotto dall'insensibilità di una religione senza pensiero e di un sapere senza moralità.

Intanto, in Europa, e nelle sue filiazioni anglosassoni, ci stiamo applicando, ingenuamente, a 'finire il lavoro', come si dice. La fede, il pensiero e il sapere sono stati – per prove ed errori, con deviazioni e contraddizioni – il presidio di una cultura che ci ha consentito alla fine di uscire dalle guerre di religione e di scollinare dall'assolutismo del potere.

L'impegno con il quale ci stiamo puntigliosamente applicando, sull'orlo del baratro, alla decostruzione – individuale e istituzionale – di questa risorsa, è veramente degno di miglior causa. In ogni modo, secondo il mio parere, questo lavoro di Penelope, che ci dà una parvenza di senso e ci consente di ritardare la conquista di Itaca, cesserà solo quando non ci sarà più tela da tessere. Nel frattempo, dobbiamo cercare di tenerne al riparo i figli, tirandoli su in tempo per renderli capaci di contrastare – con la propria intelligenza e le proprie forze – l'apparente fatalità della resa. Questa tendenza alla resa in effetti, dopo la pandemia planetaria che ci tiene in sospeso e le guerre di sterminio in corso, sembra in accelerazione, stando alla sorprendente convergenza delle analisi sul *sentiment* giovanile dell'epoca nuova.

Nell'apertura di questa riflessione, ho accennato all'associazione privilegiata della persuasione con la dimensione sessuale e quella politica (in altri termini, *seduzione erotica* e quella che, ancora oggi, abbiamo ricominciato a nominare *moral suasion*).

Non mi sembra inutile notare la straordinaria evidenza che, nel nostro

contesto, assume la violenza sessuale e la violenza politica che si sono aperte la strada nel *logos* medesimo. L'aggressione – come opposto della persuasione – non è più neppure una forma del *pathos*: è una pulsione anaffettiva e non si attende nessun consenso. Nello stesso tempo l'altra faccia dell'enorme pervasività acquisita da una politica di fascinazione e da una sessualità di potere. La pubblicità commerciale, che punta sulla seduzione erotica è, in realtà, una politica di conformismo sociale. Simmetricamente la libertà sessuale, come emblema dei diritti umani, si iscrive in una logica di consumo individuale. Insomma, i luoghi classici del *logos* persuasivo si stanno rivoltando nei luoghi deliranti del *logos* disintegrativo? Non solo la persuasione / seduzione non cerca più la compagnia della verità e della giustizia. Ora cerca semplicemente la compagnia di sé stessa: seduco, dunque sono. E non sopporto di essere respinto e abbandonato, perché questo, ormai, significa il mio fallimento esistenziale, l'annullamento della mia sorgente di significato. Lo sprofondamento nel non senso.

Ricadute ecclesiali

Il lato depressivo di questo furore è perfettamente omologo: l'impotenza a sedurre è interiorizzata in anticipo come debolezza e inettitudine che escludono in partenza dalla competizione del desiderio per la realizzazione di sé. L'effetto depressivo-maniacale di questa specie di virus, diciamo così, lambisce forse anche l'inconscio ecclesiastico?

Sempre più frequentemente il nostro cristianesimo – soprattutto quello occidentale – parla di una fede che ha perso «attrattiva» e deve ritornare «attraente». L'intenzione è quella di consolidare il tratto non dispotico di quella che la tradizione indica come necessità della fede, consolidando la (ri)acquisizione della indispensabile mediazione della libertà e della coscienza che devono presidiare la qualità umana dell'adesione. La persuasione, appunto. L'idea dell'attrazione integra dal punto di vista estetico e affettivo, per così dire, il profilo della persuasione: le *chances* del cristianesimo, insomma, non sarebbero soltanto nel carattere persuasivo della verità e della giustizia di Dio, ma anche nella bellezza e nell'amabilità che lo rendono apprezzabile e desiderabile. Tutto giusto, naturalmente. Non

sarò certo io, che cerco da decenni di iscrivere nella struttura stessa della fede un'estetica della rivelazione e una ontologia dell'affezione, a respingere questa integrazione. E nondimeno, proprio per questa ragione, sono convinto della necessità di considerare attentamente i potenziali equivoci di questa retorica. Ne enuncio semplicemente due, per nulla marginali. In primo luogo, si tratta di vedere come è possibile conciliare l'idea di una fede che, nell'odierno mercato delle offerte, conta sulla sua capacità di attrazione, a fronte di una tradizione della fede che, in riferimento alla salvezza, ne fa una vera e propria questione di vita o di morte. La seconda difficoltà è questa. Il carattere attrattivo della «buona notizia» evangelica si risolve automaticamente in quello della «forma ecclesiastica» della vita? È giusto fare dell'adesione alla forma cattolica un tema di competizione fra le offerte di una vita felice?

Sullo sfondo di queste due direttrici dell'equivoco sull'attrattività del cristianesimo, sta una serissima questione che riguarda il rapporto tra la salvezza che viene rivelata da Gesù e la sequela che si fa testimone di Gesù. Noi ci siamo abituati all'idea che fare cattolici, suscitare credenti, dichiarare salvati, siano sostanzialmente lo stesso. Il nostro linguaggio si è specializzato nella comprensione della fede salvifica nella forma della vita cristiana.

Di fatto il clero è addestrato essenzialmente a fare cattolici: intendendo che la prima figura è quella in cui le altre due trovano la loro realizzazione e giungono alla loro compiutezza. Naturalmente, fra le tre figure esiste una intrinseca correlazione: non avrebbe alcun senso stabilire una qualche opposizione. E nondimeno, in molti modi la tradizione dogmatica ha resistito alla loro pura e semplice sovrapposizione. Ieri, certamente, la predicazione corrente insisteva sull'idea che la professione cattolica fosse l'unica forma autentica della fede e la necessaria autenticazione esistenziale della salvezza (le distinzioni rimanevano corollari dell'eccezione di Dio, che agisce anche fuori della regola che Lui stesso ha fissato). Oggi, la predicazione più corrente insiste di più sul fatto che la forma cattolica è una proposta, che l'appartenere non è automaticamente il credere, che la salvezza rimane grazia dell'amore di Dio che continua a essere offerta a tutti. La pastorale ecclesiastica, però, non ha molte possibilità di corrispondere – catecheticamente, liturgicamente, praticamente, culturalmente – a questo diverso bilanciamento.

Dire la fede con verità

La missione di annunciare evangelicamente e di testimoniare ecclesialmente – come parte integrante del rigore teologico della testimonianza cristiana – la fede salvifica che sta oltre i confini della forma cattolica, e la relazione fraterna che identifica l'orizzonte escatologico dell'*agape* di Dio, rimane povera di pensiero e di pratiche. Nelle sue espressioni più concrete e più comuni, la coscienza ecclesiastica appare instabile e irrisolta.

Figure della fede

L'imbarazzo è più che comprensibile. Da un lato, infatti, il tentativo di restituire vitalità e creatività alla fede che salva, il cuore dell'annuncio cristiano, induce a sovraccaricare l'enfasi di una comprensione teologicamente più ricca della fede testimoniale. Pensate soltanto alla teologia del battesimo, che tradizionalmente è il sacramento della fede e la porta della salvezza. Ora il battesimo è riscoperto come principio di dignità sacerdotale, di abilitazione ministeriale, di impegno profetico, di vocazione missionaria, per tutti i membri del popolo di Dio che l'hanno ricevuto. Guardate questa potenza di attribuzione e guardate la realtà delle celebrazioni. Per non parlare della storia dei suoi effetti. Possiamo condizionare la fede che salva all'adempimento di tutti questi impegni, per lo più esigiti con coerenza di un contratto che quasi nessuno ha firmato? Il 'vecchio' battezzato, che si riteneva contento di aver ricevuto «l'assoluzione» di Dio, non avrebbe qualche verità da portare per la moderazione dei nostri fervori militanti? La benedizione della nascita, che libera dal peso del peccato storico dell'umanità e stende la sua protezione su una vita che sarà messa alla prova dal maligno, ha un rapporto diretto con la fede che salva. È diventato forse un tratto secondario per la fede testimoniale? Mettere in ombra la potenza esistenziale di questa benedizione, per esaltare le sue prerogative ecclesiastiche, sembra davvero un buon affare? La dignità «regale, sacerdotale e profetica» non dice nulla della salvezza e dell'umano e del destino della vita: è con questo linguaggio che pensiamo di rendere attrattivo il cristianesimo e di toccare le corde del desiderio?

Dall'altro lato, la teologia e la pastorale della contemporaneità postconciliare hanno cercato di uscire dalla paralisi generata da una concezione

della fede salvifica totalmente risolta nei ministeri e nei carismi della fede testimoniale, parlando in molti modi di una fede implicita, non direttamente legata ai sacramenti, inconsciamente aperta al mistero di Dio, obiettivamente realizzata attraverso la grazia di *agape*.

La difficoltà, da questo lato, è insediata nel carattere cristologicamente indeterminato di questa fede: percepita più come dotazione antropologica e figura dell'autorealizzazione, invece che come grazia dell'evento fondatore e risposta all'appello evangelico di Gesù. E nondimeno, il rischio di questa sostituzione del fondamento cristologico con un fondamento antropologico potrebbe essere affrontato con qualche *chance* di risoluzione, se fosse più esplicita e più sistematicamente integrata nella riflessione teologica l'emblematica costellazione di esperienze della fede – dove non te l'aspetti – che nascono certamente nell'incontro con Gesù, ma non hanno la loro radice nell'appello di Gesù al discepolato e non prevedono la loro evoluzione in termini di sequela. Nei nostri trattati sulla fede compare la funzione simbolica di molte figure che corrispondono all'evento della fede cercata e trovata da Gesù. Ma il loro rilievo sistemico, per l'illustrazione generale delle forme della fede è praticamente inesistente. La 'fede' della Cananea e della Samaritana, di Zaccheo e del Centurione sono metafore – quasi allegorie – della fede cattolica. Zaccheo non diventerà discepolo permanente, testimone ufficiale. Dobbiamo considerarlo non credente e non salvato?

Sporgersi oltre: serietà dell'intercessione e lievità dell'ironia

Provate a immaginare una formazione al ministero della fede testimoniale, nella quale fossero elaborati tratti del linguaggio teologico, della pastorale comunitaria, della missione testimoniale, della fraternità accogliente, specificamente dedicati al riconoscimento e all'apprezzamento delle figure esistenziali ed extra-discepolari della fede che salva.

Queste figure sono perfettamente integrate nella rivelazione dell'evento fondatore: sono esplicitamente riconosciute da Gesù, indicate come esemplari ai discepoli, solennemente celebrate come degne di beatificazione, consegnate a una anonima prosecuzione dell'incontro con Dio. Siamo per-

ciò sicuri che non si tratta di una fede fondata sull'immanenza antropologica della sua giustificazione. Siamo sicuri che esse sono materia degna e parte integrante della testimonianza della rivelazione affidata ai discepoli (infatti, sono parte cospicua della rivelazione scritta). Immaginate una comunità cristiana che prende confidenza con questo orizzonte e giunge a considerarlo parte rilevante – se non la più consistente – della sua missione testimoniale. E pertanto, dedica una parte importante, ma proporzionalmente limitata alla formazione specifica dei discepoli e investe la parte preponderante del suo ministero (che del resto è, al tempo stesso, la formazione dei discepoli sul campo) per rendere disponibile la prossimità di Dio, la fraternità di Dio, la compassione di Dio, l'ospitalità di Dio, l'attesa di Dio per la moltitudine (esattamente come faceva Gesù).

Immaginate infine che cosa diventa un ministero ecclesiale, nelle sue varie declinazioni, quando si concepisce non soltanto come un autorevole servizio di conduzione della comunità (come è di moda enfatizzare adesso il potere pastorale), ma prima ancora come un autorevole esercizio di intercessione per la moltitudine (che prende su di sé le debolezze del popolo, anche di fronte a Dio). Incominciando dalla confessione della sua inadeguatezza.

Pensate che cosa significa, e quale incanto devono suscitare l'evangelizzazione della città secolare e l'edificazione della comunità ecclesiale poste sotto il segno dell'intercessione e dell'ironia, a imitazione di Gesù. Gesù che rappresenta l'inaudita intercessione di Dio presso Dio. Gesù che ammonisce la moltitudine all'audace ricerca degli affetti che non si corrompono e la protegge dal falso purismo dei custodi della regola che rimuove la compassione. Gesù che incalza la dedizione e la fedeltà dei discepoli e li riscatta dall'amicizia tradita. Gesù che solleva il caso serio delle ossessioni del possesso e dei deliri del godimento e semina allegria e ironia nel campo delle dispute religiose e delle devozioni sacrificali. Noi dobbiamo ridiventare eredi della serietà della intercessione e della lievità di questa ironia. Non saremo mai dove il fondamentalismo religioso ci vuole e dove il fondamentalismo secolare ci cerca. Non ci assoceremo alla litania dei troppo devoti, che ripete continuamente «Signore, Signore» e ci prenderemo gioco dei troppo intelligenti, che giurano di sapere «il Cristo è qui, il Cristo è là».

Tratti di stile per la nostra epoca

Cerco ora, sinteticamente, di mettere a fuoco quattro mosse che potrebbero innescare risonanze virtuose nel processo di adeguamento alla maturazione della fede secondo il *charisma* della rivelazione che il Signore affida a questa Chiesa, in questa epoca.

(a) La prima è l'abitudine a testimoniare francamente, con identica autorevolezza, la radicalità dell'intercessione di Gesù presso Dio e la relatività della nostra rappresentanza dei suoi effetti. «Gesù è il Salvatore. E non sono io». La complementarietà di questi due poli dell'annuncio e della testimonianza deve trovare la sua autorevolezza da entrambi i lati, che definiscono ciascuno la perfezione dell'altro. Proprio perché quello che attesta, sono proprio io che parlo. E quello che è attestato, non sono io, nemmeno oggi: mediazione non diventa sostituzione. Svolgere teologicamente e pastoralmente questo principio è il compito in gran parte ineseguito. Intendiamoci, i 'santi' – quelli del calendario e quelli che non vi appariranno mai – lo eseguono. Ci avete mai pensato? Questo è proprio quello che ci viene in mente quando pensiamo un 'santo'. Sarebbe letteralmente impossibile applicargli una teologia della sostituzione e della presunzione di esemplarità. L'ecclesiologia corrente, però, fa normalmente il contrario, pensando di rendere più autorevole e più credibile la sua testimonianza. In questa fase epocale in cui, di nuovo, l'evidenza della nostra fragilità e inettitudine ci colpisce duramente, forse troveremo più rapidamente la strada per approdare a una ecclesiologia integrale.

(b) La seconda mossa va nella direzione di una definitiva ricomposizione del naturale e del soprannaturale. La destinazione al mondo di Dio è pura grazia, che non scaturisce da nessuna ricombinazione interna della natura a noi nota. Ma la nascita è iniziazione e si giustifica solo come iniziazione all'*habitat* di Dio, che è pur sempre la creazione: non un altro mondo. Non potremmo sopportare la dolcezza della sua estetica e la durezza della sua drammatica se non fosse sostenuta e accompagnata dalla destinazione assicurata dalla promessa di Dio: fin dal pomeriggio del peccato originale. Credere che l'origine è un voler-bene (e non soltanto un bene eternamente godibile) e che la destinazione è l'accordo del mondo con la sua giustizia

(alla quale ci è chiesto di acconsentire) è il passaggio dell'uomo e di Dio nel quale siamo salvati, insieme con il nostro onore. E in *questa* salvezza ne va dell'*onore* di Dio. La vita umana, insomma, è 'materia nobile' della teologia: nella nostra visione corrente della 'vita eterna' essa non è riscattata, evapora semplicemente. Non c'è più tempo, non c'è più spazio, non c'è più libertà, non c'è più memoria, non c'è novità, non c'è più storia. Che vita è? Rimane umana? Il credo liturgico parla della «vita del mondo che verrà». C'è vita nell'eterna stasi della fissità contemplativa del divino? L'esilio del popolo di Dio che è seguito al fallimento dei due regni – e noi siamo più o meno qui – ha generato un amore per la sapienza della creazione che prima non si era potuto sviluppare.

(c) La terza mossa, in dialettica con la seconda, che deve rendere emozionante l'attesa del 'finale' del 'regno' di Dio, consisterà nell'allegro e ironico ridimensionamento del bisogno di nominare il riscatto e il compimento delle forme della vita che conosciamo. Noi viviamo nell'impotenza del suo riscatto e nel vuoto del suo compimento. Esperienza dolorosa, ma anche profondamente umana. L'obiettivo di vivere la vita in 'pienezza', come la catechesi si è adattata a prescrivere, è uno degli slogan preferiti della pubblicità commerciale, ma si destina da sé alla frustrazione. L'idea di fare unità della propria vita, immaginando il proprio io come luogo di accesso alla 'totalità' delle decisioni, delle scelte, del senso, è ingenua. Le cose che rimangono in sospeso, nella vita, sono infinitamente maggiori di quelle di cui possiamo venire a capo. Noi siamo molto di più di quello che possiamo essere e molto di meno di quello che dovremmo essere. Dio lo sa. Per Dio basta un indizio di attaccamento al dono della vita, per trovare un varco a quello che manca. E basta un segno di compassione con cui si è disposti a condividerlo – fosse pure un bicchier d'acqua – per sperare che supereremo la prova. Dobbiamo amare e condividere la vita umana che c'è, non nutrire l'ambizione di renderla adeguata a quello che dovrebbe essere. Il desiderio di riscatto, di pienezza e di compimento è il posto di Dio: non cediamo su questo, non cediamolo a nessuno.

(d) Una volta che abbiamo risarcito la nostra epoca della nostra ingiustificata resistenza alla teologia delle realtà terrene, forse possiamo incominciare – amabilmente e ironicamente – a sottrarle all'ideologia – reli-

giosa o secolare – della redenzione, della pienezza, della totalità. Il sesso è importante, ma non è tutto. La politica è importante, ma non è tutto. La religione è importante, ma non è tutto. La scienza è importante, ma non è tutto. Sono i luoghi in cui verità e giustizia si accompagnano tradizionalmente alla persuasione: affidata alla parola e alla testimonianza, sottratta alla pulsione e alla violenza. Sono anche i luoghi della nostra civiltà in cui l'ossessione della redenzione, della pienezza, della totalità pervade la scena secolare: affidate alla logica della seduzione e alla competizione per la felicità, ci stanno rovinando. La sapienza del limite deve ritornare anche all'interno del cristianesimo: il limite non è semplicemente debolezza del finito e imperfezione del peccato. Il limite è custodia dell'umano e benedizione che rende possibile l'invenzione e la destinazione della creatura: altrimenti ci sarebbe stato posto solo per Dio e Dio sarebbe rimasto solo. Ma Dio non ci ha neppure pensato a rimanere solo. L'autorevole sapienza dell'ironia evangelica, che ci libera lietamente dalle ossessioni dell'auto-realizzazione e ci affida amabilmente alla promessa di Dio, sta diventando una risorsa vitale del pianeta.

Pensate ora a un ministero ecclesiale riconciliato con l'intercessione lungo questi quattro assi di ispirazione: persuasivamente lontano dal fraintendimento ecclesiologico dell'evangelizzazione e autorevolmente affidato al canone cristologico della persuasione. Un ministero che non cede alla seduzione di una religione militante e non si adatta al *marketing* dell'offerta gratificante. Un ministero senz'ansia da prestazione specializzata e allegro abitatore della vita comune. Intanto che l'istituzione ci arriva.

Marc Lazar

Democrazie europee a rischio
Gli esempi francese e italiano

Come è noto, nel prossimo mese di giugno i cittadini dell'Unione Europea saranno chiamati a eleggere i propri rappresentanti al Parlamento Europeo, appuntamento che presenta più di un'incognita sia riguardo alla partecipazione al voto, che si preannuncia modesta, sia per la rilevanza delle forze di ispirazione populista che propongono un'idea d'Europa lontana da quella dei padri fondatori. Le circostanze danno a pensare alle comunità cristiane, legate ai frutti di un processo storico che ha portato pace, democrazia, protezione sociale. Condizioni che ora vengono messe in discussione e rischiano di essere archiviate dall'indifferenza dei più. Lo studio di Marc Lazar, professore a Sciences Po di Parigi e alla Luiss Guido Carli di Roma, offre con questo sintetico e illuminante studio gli elementi essenziali per decodificare il presente clima politico, le sue radici recenti e alcune possibili contromisure. Una riflessione previa al compito di discernimento proposto da ogni evento elettorale a tutti i cittadini credenti.

Democrazie, un presente incerto

In questo primo quarto del XXI secolo, la democrazia dimostra la sua fragilità, ricordandoci ancora una volta che è sempre il risultato di una lotta. Questo era già accaduto nel secolo scorso. In Europa, negli anni Venti e Trenta, fu sfidata dal comunismo, dal fascismo e dal nazismo.

All'indomani della seconda guerra mondiale venne ricostruita, almeno nell'Europa occidentale, perché nell'altra Europa, quella sotto il dominio sovietico, regnava la dittatura. Negli anni Sessanta e Settanta, la grande protesta politica e culturale degli Stati Uniti dilagò in tutta Europa, mobilitando in particolare i giovani, questa nuova categoria sociale che stava scuotendo tutte le società. Alcuni di essi, soprattutto in Francia, Italia e Germania, arrivarono a sfidare le democrazie liberali e rappresentative considerate sclerotizzate, repressive ed esclusivamente al servizio del capi-

talismo, insomma non realmente democratiche. Alcuni gruppi estremisti volevano distruggerle, a destra i neofascisti, all'epoca i meno numerosi, a sinistra i maoisti e i trotskisti che intendevano instaurare la dittatura del proletariato. Taluni, in Germania e ancor più in Italia, arriveranno al punto di imbracciare le armi. Tuttavia, verso la metà degli anni '70, Grecia, Portogallo e Spagna mettevano fine ai loro regimi dittatoriali, avviando la transizione democratica e, rapidamente, chiesero di aderire alla Comunità economica europea. A Est, dopo la Primavera di Praga interrotta dall'arrivo delle truppe del Patto di Varsavia nell'estate del 1968, la Polonia, rafforzata dall'avvento di Papa Giovanni Paolo II alla guida della Chiesa cattolica, si ribellò al giogo comunista ma si scontrò con la repressione da parte del potere. Tuttavia, nel 1989, cadde il Muro di Berlino, portando con sé il crollo dei regimi comunisti e, nel 1991, quello dell'URSS. Allora regnava l'euforia, la democrazia sembrava aver trionfato una volta per tutte contro il suo avversario, il totalitarismo comunista, e Francis Fukuyama poteva parlare di fine della storia.

Da allora, però, si è verificata una spettacolare inversione di rotta, causata tra l'altro dall'intensificazione della globalizzazione e dai suoi considerevoli effetti politici, economici, sociali e culturali. Inizialmente celebrata da molti pensatori come una globalizzazione felice, si è rivelata anche gravida di formidabili effetti deleteri. Così, oggi, la democrazia è in declino in tutto il mondo. L'«Economist» pubblica ogni anno un indice della democrazia e l'anno scorso il settimanale britannico ha lanciato l'allarme: meno della metà della popolazione mondiale vive in una democrazia. Xi Jinping e Vladimir Putin, i leader dei due principali Paesi autoritari, Cina e Russia, hanno suggellato una forte alleanza. Il 4 febbraio 2022 hanno pubblicato una dichiarazione congiunta in cui contestavano la strutturazione americana delle relazioni internazionali. Inoltre, pur affermando ipocritamente il proprio attaccamento ai valori democratici universali, spiegano che ogni Paese «può scegliere le forme e i metodi di esercizio della democrazia che meglio gli si addicono». Sappiamo cosa significa in concreto per le loro popolazioni, come abbiamo appena visto con l'assassinio di Alexeï Navalny. Inoltre, Cina e Russia si pongono come modelli di ordine, efficienza e successo rispetto alle odiate e disprezzate democrazie. Nel mondo islamista,

il loro rifiuto è totale e si accompagna a un odio verso i «miscredenti» che trova diffusione anche nelle nostre società europee. In Africa, la democrazia è debolmente radicata mentre, sempre più violentemente, l'Europa viene messa sul banco degli imputati per il suo passato colonialismo che, secondo i suoi critici, smentisce i suoi stessi principi e proclami democratici. Pertanto, il contesto internazionale non funziona a favore della democrazia.

All'origine dell'attuale «stanchezza democratica»

Ancor più, le nostre stesse democrazie sono destabilizzate. Non semplicemente dagli attacchi che provengono il più delle volte dalla Russia e che comportano una disinformazione sistematica e un'azione su larga scala sui *social network*. Ma anche perché sono minate dall'interno. E non solo in Europa. Chi avrebbe potuto immaginare di vedere un giorno negli Stati Uniti le scene del 6 gennaio 2021 con l'assalto al Campidoglio da parte dei sostenitori di Donald Trump, fermamente convinti che il loro campione avesse vinto le elezioni? E questo è accaduto nella più grande democrazia del mondo, che pretende di avere una missione universale a favore dell'ideale democratico.

In Europa si è instaurata una forma di stanchezza democratica. Dopo il colpo di stato del generale Jaruzelski del dicembre 1981, che mirava a mettere la museruola al vasto movimento sociale di Solidarnosc, il leader comunista Enrico Berlinguer parlò di «esaurimento della spinta propulsiva della Rivoluzione d'Ottobre». Parafrasando il concetto, possiamo dire che esiste una forma di esaurimento della spinta propulsiva della democrazia liberale e rappresentativa. A cosa è dovuto? Per rispondere a questa domanda ci concentreremo principalmente su Francia e Italia. Due Paesi diversi nella loro storia, nei loro sistemi politici, nei loro sistemi elettorali, nella strutturazione del rapporto tra Stato e società, ecc. Eppure, nonostante la cosiddetta 'eccezione francese' e l'idea di 'un'anomalia italiana', i due Paesi si trovano ad affrontare sfide comparabili, il che non significa identiche. Questa scelta è giustificata anche perché disponiamo, come vedremo, di un'ottima indagine che ci permette di abbozzare confronti pertinenti.

La sfiducia verso le istituzioni

Diversi fattori intervengono a spiegare questa stanchezza democratica che talvolta si trasforma in una critica alla democrazia. Tutti i Paesi europei registrano la sfiducia di una parte dei loro cittadini nei confronti delle istituzioni, dei leader politici e delle élite in generale. Tra tutte le ricerche di cui disponiamo, quella del *Political Confidence Barometer* realizzata ogni anno da un centro di ricerca Sciences Po di Parigi con il sostegno della Luiss è istruttiva. Per il 2024 ha coperto quattro Paesi, Francia, Germania, Polonia e Italia. Dimostra che il 70% dei francesi, il 55% dei tedeschi, il 46% dei polacchi e il 66% degli italiani non hanno fiducia nella politica. Il confronto franco-italiano è particolarmente interessante. Il 70% dei francesi non si fida del proprio governo, il 69% del Parlamento, il 60% dell'Unione Europea, il 62% del Parlamento Europeo. Il 68% degli italiani dichiara di non avere fiducia nel proprio governo, il 72% nel Parlamento, il 58% nell'Unione Europea e il 70% nel Parlamento di Strasburgo. Dovremmo ricordare che gli europei sono chiamati a eleggere i membri di quest'ultima nel prossimo giugno? Inoltre, il 68% dei francesi e il 63% degli italiani dichiarano che la loro democrazia non funziona bene, il 68% dei francesi e il 71% degli italiani che i loro leader politici sono corrotti, il 76% dei francesi e il 74% degli italiani che sono disconnessi dalla realtà e servono solo i propri interessi, l'81% dei francesi e il 78% degli italiani affermano che parlano troppo e agiscono troppo poco. Tutto ciò si traduce in un aumento dell'astensione e del voto per i partiti di protesta e populisti.

I fattori sociali

Ma le cause di questa disaffezione verso la democrazia non sono solo politiche. Entrano in gioco anche dei fattori sociali. Il tasso di disoccupazione nell'Unione Europea è inferiore al 6%, tuttavia, la precarietà del mercato del lavoro è diventata diffusa, colpendo in particolare le donne e i giovani. Sono aumentate le disuguaglianze di ogni tipo, sociali, di genere, generazionali, territoriali ed educative. Il barometro della fiducia politica mostra che l'84% degli italiani e l'80% dei francesi pensa che ci sia troppa

disuguaglianza tra ricchi e poveri. Il deterioramento del potere d'acquisto è diventata una delle preoccupazioni prioritarie degli europei, al pari dell'accesso agli alloggi, della tutela della salute e della lotta al riscaldamento globale. La democrazia non sembra più sinonimo di crescita, prosperità, miglioramento del tenore di vita e di protezione sociale, come è avvenuto dalla fine degli anni Quaranta fino all'inizio degli anni Settanta-Ottanta, con sfumature a seconda dei Paesi e, anche in questo caso, forti disparità sociali. Da qui la preoccupazione di nonni e genitori per il futuro dei loro discendenti.

Una domanda identitaria

Infine, le nostre democrazie sono colpite da una domanda culturale e identitaria, esacerbata da alcuni partiti. Questa è duplice. Da un lato, chiede come possiamo definirci oggi? Come cittadino di un villaggio, di una città, di una regione, di un Paese o dell'Unione Europea? Si tratta evidentemente di un problema che riguarda in particolare le nostre società sempre più segnate dall'individualismo e che incontrano enormi difficoltà nel creare modalità di convivenza. D'altro canto, l'immigrazione e la migrazione preoccupano gli europei, soprattutto perché anche qui alcuni partiti giocano su queste paure. Secondo il barometro della fiducia politica, il 62% dei francesi e il 52% degli italiani vorrebbero che il loro Paese si chiudesse maggiormente all'immigrazione. Il 61% dei francesi e il 60% degli italiani ritiene che ci siano troppi immigrati. Questa ostilità è alimentata dalla paura dell'Islam che molti europei associano all'islamismo radicale e agli attentati che hanno colpito molti Paesi europei, ma non l'Italia. Il 61% dei francesi ritiene che l'Islam costituisca «una minaccia per le nostre istituzioni» rispetto a meno di un italiano su due, senza dubbio perché i musulmani non sono che la terza religione nella penisola dopo quella cattolica e quella ortodossa. Si aggrava la crisi dei due grandi modelli di integrazione, da un lato il modello multiculturale, che accetta l'esistenza delle comunità straniere e, dall'altro, il modello repubblicano francese che tollera le differenze nella sfera privata ma esige il rispetto della laicità nello spazio pubblico. Ciò accresce la sensazione

che l'immigrazione metta in pericolo modi di vita considerati tradizionali e senza tempo quando in realtà questi sono in continua evoluzione e alimentati da apporti esterni.

Tutti questi elementi politici, socioeconomici e culturali provocano l'esasperazione e la rabbia di gran parte delle popolazioni, soprattutto quelle meno privilegiate e istruite, che vivono più spesso nelle comunità rurali e nelle città di piccole e medie dimensioni. Esasperazione e rabbia spiegano la progressione dei gruppi populisti che, allo stesso tempo, agiscono deliberatamente per incrementarle.

Cosa è il populismo

Populismo è una parola-contenitore della quale molti ricercatori diffidano. Soprattutto perché viene indiscriminatamente impiegata dai media e utilizzata dagli attori politici per denigrare i propri avversari, che non hanno problemi a spiegare che questa stigmatizzazione colpisce in realtà il popolo che sostengono.

Un modello oppositivo e ideologicamente variegato

Questo concetto necessita quindi di essere chiarito. Il populismo ha almeno tre significati. Si tratta di «un'ideologia sottile», secondo la definizione coniata dai due politologi Cas Mudde e Cristóbal Rovira Kaltwasser, una «ideologia inconsistente» che afferma che la società è fondamentalmente divisa in due campi omogenei e antagonisti. Da un lato il popolo puro, virtuoso e buono, dall'altro la classe dirigente che forma un'élite globalizzata e corrotta, che complotta costantemente contro di esso. Il populismo postula che la politica debba essere l'espressione della volontà generale di questo stesso popolo. È tuttavia necessario completare questa definizione ideologica del populismo sottolineando in primo luogo che il riferimento alla volontà generale deriva da un cambiamento paradigmatico del populismo contemporaneo. A differenza di esperienze precedenti, come ad esempio quella del 'qualunquismo' degli anni del dopoguerra italiano o dei *poujadisti* francesi degli anni Cinquanta, il populismo si proclama demo-

cratico. Anzi il più democratico dei democratici, perché pretende di essere il popolo e afferma di voler restituire il potere al popolo attraverso una democrazia diretta e immediata, cioè senza intermediari e in una temporalità che è quella dell'urgenza poiché non esistono problemi complicati ma solo soluzioni semplici da mettere in atto.

D'altra parte, benché questo populismo si fondi su un'opposizione radicale tra il popolo e i leader in carica, molto spesso associa anche ingredienti ideologici provenienti dal passato. Ecco perché ci sono populismi di sinistra, molto minoritari in Europa, populismi difficili da classificare, come il Movimento 5 Stelle, e soprattutto populismi di destra. Questi sono molto diversi, come dimostrano il populismo berlusconiano e il populismo di Matteo Salvini. I partiti appartenenti alla destra radicale, come i francesi Rassemblement National, Reconquête, Lega e Fratelli d'Italia, hanno punti in comune, ad esempio la critica più o meno accentuata all'Europa, la valorizzazione della nazione, l'ostilità verso gli immigrati e l'Islam. In Europa, in questa destra radicale, ci sono populismi di tipo neofascista, postfascista e soprattutto populismi nazional-conservatori che non sono tutti uguali, come dimostrano Fratelli d'Italia di Giorgia Meloni e il Rassemblement National di Marine Le Pen. Questi partiti divergono sulla politica economica, sulle questioni sociali, sulla politica internazionale, in particolare in relazione alla guerra in Ucraina, alla Russia o nel loro atteggiamento nei confronti della NATO e degli Stati Uniti.

Il populismo consiste anche in una strategia di conquista del potere utilizzata dai leader e dai loro partiti. Criticano aspramente i governi in carica, inseriscono nell'agenda politica questioni che esacerbano le ansie e le paure di ampie fasce dell'elettorato, suscitano la loro indignazione, designano capri espiatori, propongono soluzioni che appaiono ovvie secondo il senso comune e si presentano come uomini o donne nuovi, capaci di sviluppare una reale alternativa alle politiche dei partiti di governo. Il populismo è anche una strategia di esercizio del potere che, nel quadro democratico e in Europa, diffama i suoi avversari e, in alcuni casi, riduce progressivamente le libertà, controlla i media e contrasta i contropoteri, aprendo così la strada a quelle che noi oggi chiamiamo 'democrazie illiberali' che i populisti di destra cercano di promuovere.

La crisi della rappresentanza

In ogni populismo c'è un leader, o una leader, forte che mira a incarnare il popolo. Ed è qui che entra in gioco una delle più importanti trasformazioni in corso nelle nostre democrazie, ovvero la crisi della rappresentanza. L'indebolimento dei partiti politici e dei corpi intermedi, certamente variabile nella sua intensità a seconda dei Paesi, dovuto tra l'altro al processo di individualizzazione, incide direttamente sul principio di rappresentanza che è sempre meno compreso e accettato. Soprattutto perché la dinamica della personalizzazione e della copertura mediatica continua a crescere con la fenomenale espansione dei *social network*. Il tempo accelera, tutto diventa urgente. Così, il parlamento, il cui ruolo tende a essere ridotto, almeno in alcuni Paesi, ad esempio in Francia con le istituzioni della Quinta Repubblica che danno notevoli poteri al Presidente della Repubblica, ma anche in Italia, viene trascurato dai cittadini: chi vigila e controlla sul lavoro di chi è stato eletto? Chi accetta di prendere in considerazione che una valutazione attenta e un'adeguata decisione richiedono tempo? In queste condizioni, con la preminenza della figura del leader, il modello dell''incarnazione' tende a prevalere su quello della rappresentanza.

Infine, il populismo è uno stile, un modo di fare politica utilizzando un linguaggio semplice, per non dire semplicistico, che contrasta con quello più sobrio, addirittura opaco, dei leader politici tradizionali, mentre, a volte, i suoi leader adottano gesti e un linguaggio del corpo (*body language*) supposti essere 'popolari'. La demagogia è la regola, come anche il moralismo, poiché il popolo è essenzialmente buono e le élite sono il male assoluto.

L'aspirazione all'autorità

In passato il populismo rappresentava un attacco di febbre che passava più o meno velocemente. Oggi è ormai diventato un fenomeno duraturo, saldamente radicato nelle nostre società. Non è una malattia della democrazia. Fornisce una prova inconfutabile del profondo malessere democratico. Ma questo è ambivalente, da un lato si traduce in un'aspirazione all'autorità, che non significa autoritarismo. Secondo il barometro della

fiducia politica, il 39% degli italiani e il 43% dei francesi concordano sul fatto che la democrazia non porta a nulla e che sarebbe preferibile avere meno democrazia e più efficienza. Inoltre, il 37% degli italiani e il 34% dei francesi ritiene che sarebbe molto positivo avere un uomo forte che non debba preoccuparsi del Parlamento e delle elezioni. Allo stesso tempo, la domanda di partecipazione è chiara ed esigente. Il 71% dei francesi e il 67% degli italiani concorda con l'idea che «la democrazia funzionerebbe meglio se i cittadini fossero direttamente coinvolti (petizioni, sorteggio) in tutte le grandi decisioni politiche». Il 67% degli italiani e il 66% dei francesi ritiene che il funzionamento della democrazia migliorerebbe «se le organizzazioni della società civile (associazioni, sindacati) fossero maggiormente coinvolte» in queste stesse decisioni. La forza del populismo sta proprio nel giocare su queste due istanze contraddittorie. In questo caso, avere un uomo forte o una donna forte, e proclamare *urbi et orbi* che con loro il popolo avrà la parola.

Fronteggiare il populismo

Tuttavia, non si registra un'ascesa irresistibile del populismo. Le nostre democrazie e l'Unione europea, nonostante i loro difetti e debolezze, hanno una capacità di resilienza. L'Italia ne dà prova con la sua capacità di «romanizzare i barbari», per usare l'espressione di Giovanni Orsina, in questo caso Movimento 5 Stelle, Lega e ora Fratelli d'Italia.

Resta il fatto che la formidabile sfida del populismo impegna le nostre democrazie. Come possiamo rispondere a queste aspettative? Si possono prendere in considerazione diverse soluzioni. Anzitutto, ovviamente, risolvere le questioni economiche e sociali, ma anche quelle ambientali, garantendo che le politiche pubbliche volte a combattere il riscaldamento globale non penalizzino i più indigenti e i più poveri. Affrontare poi le questioni culturali e identitarie, ad esempio regolando i flussi migratori e inventando nuovi modelli di integrazione degli immigrati. Saper inventare anche una narrazione nazionale e internazionale aperta all'Europa, alla quale, nonostante tutto, gli europei restano fortemente legati. Ricostruire anche i valori umanisti, la solidarietà e la fraternità.

Da un punto di vista politico, si tratta di avviare un aggiornamento delle istituzioni per renderle più efficienti, più visibili, più democratiche. Ogni Paese ha qui la sua particolarità. In Francia si tratta soprattutto di restituire un ruolo al Parlamento mentre in Italia occorre rafforzare la governabilità senza mettere in ombra il Parlamento. Ma si possono prendere in considerazione anche esperimenti di democrazia partecipativa, già in atto in diversi Paesi. Democrazia partecipativa e non diretta, che quindi non sostituisce la democrazia rappresentativa ma la integra senza metterne in discussione la preminenza e che costituisce una risposta alla crescente domanda di partecipazione, di intervento nei processi decisionali da parte dei cittadini che sono non si accontentano più di aspettare quattro o cinque anni per potersi pronunciare con un voto. C'è poi la necessità di avere una classe politica esemplare, onesta, irreprensibile, alla quale si applichino le regole etiche molto restrittive in vigore nei Paesi scandinavi. Una classe politica che sia più diversificata nella sua composizione e, sebbene sia impossibile che rappresenti lo specchio della società, sia aperta ai giovani, alle donne, e a un ampio spettro di professioni.

Possiamo tuttavia porci delle domande. Si tratta di grandi progetti per rinnovare le nostre democrazie. Ciò richiede tempo, ma la pressione populista è forte quanto la sfida dei regimi autoritari. Conosciamo il famoso film di Steven Spielberg *Salvate il soldato Ryan*. Dobbiamo essere consapevoli che in questo 2024, con elezioni cruciali in tutto il mondo, in particolare in Europa e negli Stati Uniti, è la democrazia che deve essere salvata. Ed è questo il compito di ciascuno di noi.

Luigi Berzano

Parrocchie diasporiche
Uno sguardo sulla Chiesa a venire

Si aggiunge qui al dibattito sulle nuove forme della parrocchia in quest'epoca di cambiamento la voce di Luigi Berzano, prete e sociologo di fama, a lungo ordinario di Sociologia dei processi culturali presso la facoltà di Scienze politiche all'Università di Torino. La sua sintetica nota ripercorre le categorie con le quali si è cercato di comprendere i mutamenti della parrocchia nel recente passato, mostrando come ormai si mostrino inadeguati a descrivere l'attuale configurazione del credere, pregare, dire Chiesa, dire Dio... La categoria di *parrocchia diasporica*, «parrocchia che vive in diaspora, disseminata nel cuore della società secolare – il concetto di diaspora mette l'accento sia sulla dispersione spaziale dei componenti, sia sulla durata nel tempo», sembra più adeguata a rendere ragione di molti mutamenti già in corso, segnatamente dove comunità pastorali che coprono un'ampia porzione di territorio fanno venir meno il riferimento locale tipico della parrocchia tridentina.

Nella Chiesa cattolica è stata la Costituzione pastorale *Gaudium et spes* a indicare il volto di una Chiesa immersa nella storia, capace di donare e ricevere da essa e, proprio per questo, in grado di assumere le grandi sfide della modernità e ad arricchire le società secolari. La sua missione sarebbe quella di collaborare con tutti nell'arricchire la dignità delle creature nella loro storicità, di collaborare con gli Stati e la società civile, con la cultura, con l'economia, con lo sviluppo scientifico e tecnico, con la ricerca di una convivenza pacifica tra i popoli. A opporsi a questa visione di Chiesa è stata a volte la paura che ha condotto la Chiesa stessa a proporre solo cerimonie religiose, senza più lo slancio e il fascino del messaggio evangelico. La paura è il frutto della Chiesa senza Vangelo e di «*un cristianesimo senza Pasqua*» come ha detto Papa Francesco (*Omelia*, notte di Pasqua 2022). La Chiesa a

venire per restare nelle nuove culture e nelle società secolari ha la forza del *Discorso della Montagna* di Gesù.

Con eguale coraggio la Chiesa è chiamata ad affrontare i problemi all'interno delle proprie comunità, iniziando da quelli che riguardano la sua configurazione parrocchiale. Da qualche tempo i sociologi trattano del passaggio dalle parrocchie di appartenenza alle parrocchie di riferimento. Ma le trasformazioni radicali che stanno avvenendo portano a immaginare un'ulteriore forma di parrocchia futura che si potrebbe definire *parrocchia diasporica.* Si tratterebbe di una trasformazione storica che iniziò con il Concilio di Trento e che dall'oggi si inoltra nei prossimi decenni. Questo testo intende ricostruire nella prima parte i due tipi di parrocchia di appartenenza e di riferimento e, nella seconda parte, di indicarne un terzo tipo che prefigura il futuro delle parrocchie che sempre più vivono nelle società secolari in un contesto di diaspora.

Parrocchie di appartenenza e di riferimento

Parrocchia di appartenenza

Nella società rurale, a cui si riferiva il Concilio di Trento, tutto avveniva attorno al campanile e la parrocchia era una forma sociale di appartenenza. La prima nota distintiva della parrocchia rurale tradizionale era il suo impianto in seno a una comunità locale i cui limiti coincidevano con quelli della parrocchia. Comunità locale e parrocchia erano abitualmente identici e nei loro confini si svolgeva la quasi totalità delle attività dei loro membri: attività politiche, familiari, ricreative, educative, religiose ed economiche. L'autarchia economica si spiegava non soltanto per la preponderanza dell'economia di sussistenza sull'economia del mercato, ma anche per una diversificazione dei mestieri maggiore rispetto ai quartieri industriali dove altre figure sostituiscono gli artigiani.

La seconda nota distintiva della parrocchia di appartenenza rurale era la sua natura *immediata*. Nessuno vi apparteneva per mezzo di altri gruppi o associazioni, ma tutti vi erano personalmente conosciuti e considerati. Secondo la terminologia del sociologo dei gruppi C. Cooley, il villaggio tra-

dizionale è un gruppo primario, mentre un quartiere urbano è un gruppo secondario. Il parroco, nella predica domenicale, poteva essere compreso da tutti i fedeli e, in generale, disponeva di un'autorità di fatto che non gli era difficile esercitare su ogni individuo, quale che fosse il grado di identificazione personale con la parrocchia. La sua autorità di fatto superava quella del suo ruolo strettamente religioso e anche quelli che non avevano sentimenti religiosi molto solidi erano obbligati a tenerne conto poiché, prima o poi nella vita, erano costretti a ricorrervi.

In terzo luogo nella parrocchia di appartenenza rurale la religione aveva una funzione cosmologica, cioè di dare senso ai grandi eventi della vita. E poiché tali bisogni cosmologici sono di tutti, la religione rivestiva anche una funzione sociale. Si pone qui la funzione cosmologica dei riti di passaggio (nascere, diventare adulti, sposarsi, lasciare questo mondo) quali archetipi di tutte le culture e religioni, con funzioni narrative, rassicurative, esperienziali, collettive e fonti senso.

Parrocchia di riferimento

Le profonde trasformazioni dell'industrializzazione, della secolarizzazione e del pluralismo anche religioso hanno fatto scomparire a poco a poco la parrocchia di appartenenza quale luogo della fedeltà unanime; e sono cresciute quelle di riferimento nelle quali gli appartenenti si riconoscono perché trovano risposte significative per i loro bisogni.

La prima ragione di tale trasformazione è il venir meno dell'identità tra parrocchia e quartiere o borgo. Gli individui svolgono grande parte delle loro attività in realtà geografiche diverse dal luogo di residenza: fabbrica, ufficio, associazioni politiche o sindacali, cinema, club sportivi, scuole e associazioni culturali, negozi specializzati, servizi pubblici. Le stesse conoscenze e gli amici vivono nei posti più diversi della città. Al di là della cerchia familiare, l'interesse degli individui è rivolto all'intera città e alle diverse organizzazioni e servizi specializzati dispersi sul suo territorio. La stessa integrazione sociale dei ragazzi avviene nello spostamento verso diversi centri dell'agglomerato urbano. I confini parrocchiali, che sono delle unità geografiche territoriali, non corrispondono più a delle comunità lo-

cali. Molti autori attribuiscono a questa impossibilità d'ordine territoriale l'assenza del vincolo comunitario in seno alla stessa unità parrocchiale.

In tali contesti si è formato il tipo sociale che la *Scuola Sociologica* di Chicago ha definito *marginal man*, individuo che appartiene contemporaneamente a più mondi sociali: residenziale, lavorativo, scolastico, culturale, politico, sportivo, religioso. Scompare il senso della comunità e del vicinato a base geografica e la parrocchia diventa una realtà di scelta, di esperienza, di interesse, cioè una realtà 'secondaria', non più immediata e primaria. Alla totalità immediata delle relazioni umane, si sostituiscono relazioni umane impersonali e funzionali che uniscono tra loro gli appartenenti. La parrocchia di riferimento tende a divenire una realtà con una sua specializzazione nettamente religiosa, senza più le molteplici funzioni sociali e di supplenza tradizionale. Si tratta di un cambiamento simile a quello della famiglia tradizionale che ha perso molti dei suoi compiti di servizio e di assistenza, riducendosi alla famiglia nucleare.

Questa connotazione solamente spirituale molto intensa pare rappresentare oggi una maggiore *sostenibilità* per quanti non possono o non intendono coinvolgersi nelle molteplici attività che le parrocchie tradizionali proponevano ai loro fedeli. Questi nuovi fedeli sono coloro che si coinvolgono attivamente, ma saltuariamente, nelle permanenze nei santuari e monasteri, nei pellegrinaggi, nelle Giornate Mondiali della Gioventù, nei riti di passaggio, nelle parrocchie che propongono significativi cambiamenti nella liturgia e in celebrazioni al di fuori della messa. Sono i praticanti poco integrati nella parrocchia come sistema di servizi e per le loro visite frettolose in chiesa sono, a volte, considerati negativamente dagli operatori pastorali.

Gruppi di riferimento

L'analogo sociale delle parrocchie di riferimento è rappresentato dai *gruppi di riferimento*, concetto introdotto dalla psicologia sociale negli anni '50 per analizzare i legami che esistono tra gli individui e le loro forme di partecipazione e di consumi. È concetto fondamentale anche per capire gli stili di vita religiosi. I sociologi si sono sempre interrogati sugli atteggiamenti

profondi che sono prodotti dai gruppi a cui gli individui sono collegati, secondo il principio che dice: «Dimmi chi frequenti e ti dirò chi sei». Da qui nasce l'ambivalenza degli atteggiamenti e comportamenti in rapporto con le diverse appartenenze sociali, le quali sono sempre meno statiche o rigide. Esistono modi multipli di riferimento tra i nostri atteggiamenti e i gruppi che ci circondano. Albert Einstein diceva con ironia in occasione di una conferenza tenuta alla Sorbona: «Se la mia teoria della relatività è confermata, la Germania mi reclamerà come Tedesco e la Francia dichiarerà che io sono cittadino del mondo. Se la mia teoria si rivela falsa, la Francia dirà che sono un Tedesco e la Germania dichiarerà che sono un ebreo». Tutto indica che i nostri atteggiamenti si situano in un quadro di riferimento sociale e il nostro comportamento si riferisce a gruppi a cui ci uniamo psicologicamente.

Quali sono le conclusioni a cui sono giunte le ricerche al riguardo? La prima è il superamento di ogni positivismo rigido secondo cui la pressione sociale impone all'individuo dei valori assoluti a cui è impossibile sottrarsi, a favore di concezioni molto più elastiche e realistiche del dinamismo psico-sociale. Senza trascurare le influenze sociali sull'individuo del gruppo/parrocchia di appartenenza si è riconosciuto l'apporto originale dell'individuo nella vita collettiva con un apporto binario: il contesto sociale influisce sull'individuo e questo contribuisce a modificare anche il contesto. La seconda conclusione, superato il precedente determinismo sociale, sta nell'analizzare più da vicino i rapporti reciproci di ogni individuo e dei gruppi con il contesto sociale. I rapporti che esistono tra il membro e il suo gruppo possono dunque essere rappresentati come una specie di un microcosmo sociale che viene a caratterizzare gli atteggiamenti e gli stili di vita dell'individuo. Ma queste rappresentazioni psico-sociologiche, pur suggestive, richiedono di essere completate, perché esse considerano solo i gruppi a cui gli individui appartengono realmente e trascurano tutti gli altri gruppi ai quali l'individuo può riferirsi, pur senza esserne effettivamente membro. Per esempio una classe sociale o un gruppo prestigioso a cui si aspira. Questo impone di indicare la terza conclusione comprensiva di cinque tipi. 1. Gruppi di riferimento che suscitano un atteggiamento di tale fedeltà fino al punto di far nascere il desiderio della rottura con il grup-

po di appartenenza e della fuga da esso. 2. Gruppi di semplice riferimento che in caso di conflitto offrono la possibilità di un'evasione, creando la speranza del cambiamento o della mobilità dal gruppo di appartenenza. 3. Gruppi di riferimento a cui l'individuo si conforma nei propri stili di vita. 4. Gruppi di riferimento contro i quali l'individuo si rivolta. 5. Gruppi di riferimento a cui l'individuo si identifica totalmente sia per trovare delle norme o giustificazioni alla propria condotta, sia per definirsi o affermarsi, sia soltanto per proiettare le proprie aspirazioni.

Parrocchie diasporiche

Le forme di parrocchie precedenti erano soprattutto riferite alla loro struttura sociale e su di essa si erano pure costruite una propria teologia. La condizione in cui vive ora il credente nelle società secolari, laiche e pluraliste si direbbe che faccia emergere il bisogno di una parrocchia – come casa delle fede evangelica – diversa, poiché diversa è oggi la condizione del *credere*, *pregare*, *dire Chiesa, dire Dio*, *dire Gesù*, *dire resurrezione.* Tale parrocchia diversa potrebbe essere chiamata *diasporica*: parrocchia che vive *in diaspora*, disseminata nel cuore della società secolare. Il concetto di diaspora (*dia-spora*) mette l'accento sia sulla dispersione spaziale dei componenti, sia sulla durata nel tempo. Per avere una vera diaspora non è sufficiente la dispersione nello spazio, ma si richiede che le comunità disseminate costituiscano ancora tra di loro una rete, capace di mantenere vive le tradizioni culturali e religiose comuni. Ogni diaspora è perciò legata anche alla sua durata. Le diaspore storiche (ebrea, armena, greca, cinese, ecc.) costituiscono dei modelli, perché hanno avuto una vita storica molto lunga, costituendosi come *network* linguistici, culturali, familiari, religiosi. In molte culture del Medio Oriente, quale quella greca, la diaspora così intesa ha costituito una tendenza permanente e profonda fin dall'antichità. I legami dei membri che la compongono sono duplici: lingua e religione. Nell'Ortodossia il cemento non è soltanto la teologia, ma anche il vissuto delle feste, dei calendari, delle cerimonie. Nella diaspora armena i due pilasti sono rimasti sempre l'invenzione dell'alfabeto e l'adesione al Cristianesimo. Per gli Ebrei, lo furono la Bibbia nella sinagoga e la circoncisione.

Per i cristiani la forma diasporica non è una novità. È sufficiente rileggere la *Lettera a Diogneto*, il libriccino scritto, in epoca di poco posteriore agli apostoli, da un ignoto autore e rivolto a un destinatario altrettanto ignoto, del quale conosciamo solo il nome: Diogneto. Il testo ci descrive lo stile di vita dei cristiani disseminati nel mondo pagano: normalissimo nelle forme e nei gesti, ma straordinario nella fedeltà evangelica. Vi si dice che i cristiani abitano come tutti in *diaspora*, si uniformano agli usi comuni, ma poi mostrano il carattere mirabile e paradossale della loro fede nel loro modo di vivere il messaggio evangelico. Essi, dice la *Lettera*, «vivono nella loro patria, ma come forestieri; partecipano a tutto come cittadini e da tutto sono distaccati come stranieri. Ogni patria straniera e patria loro, e ogni patria e straniera» (versetto 5).

Facendo riferimento al caso recente del centro storico della città di Forlì che sta unendo le parrocchie del centro storico in una unica parrocchia, possiamo indicare questa nuova forma parrocchiale quale *parrocchia diasporica*? Un'unica parrocchia cristiana di credenti disseminati nel mondo laico che si sentono parte in tutto della Chiesa universale e anche della Chiesa locale diocesana, mantenendo legami e rapporti e collaborando in tutte le attività sostenibili con il loro stile di vita.

La sociologia non si muove nell'ambito delle previsioni e ancor meno può procedere con pronostici, soprattutto perché non può prevedere i rapporti di forza interni alla Chiesa tra quanti desiderano la sua riforma e quanti ritengono necessaria la continuità con il 'cristianesimo di sempre' attorno alla Chiesa romana immaginata immutabile. Ma la Chiesa, come ogni istituzione storica, non può non trasformarsi nel corso del tempo e in effetti lo ha già fatto, da ultimo, con una riforma epocale nel Concilio di Trento, dandosi una forte struttura centralizzata a tutti i livelli, fino a quello parrocchiale attorno alla figura del parroco presbitero. Sicuramente, all'interno della Chiesa, molti cattolici non desiderano cambiamenti di riforma, ma essi non sono la sola corrente presente al suo interno e tanti altri cattolici auspicano che la Chiesa si trasformi in profondità.

Alberto Frigerio

La spiritualità nella cura
Note per una pastorale sanitaria

Al di là delle distrette economico-organizzative nelle quali si dibatte la sanità italiana, negli ultimi anni è cresciuta l'evidenza che i condizionamenti tecnologici ed economici rischiano di incrementare una forma di spersonalizzazione delle cure mediche che porta a sottovalutare l'interazione tra i fattori biologici, psicologici, spirituali e sociali della malattia. Un approccio più completo è quindi auspicabile, e in questa direzione si colloca il crescente interesse in ambito ecclesiale per il tema della spiritualità nella cura, che sta propiziando l'ideazione di proposte formative intente a promuovere un approccio clinico e un accompagnamento pastorale attento alla dimensione spirituale della persona. Don Alberto Frigerio, presbitero della diocesi di Milano e docente di Etica della vita all'ISSR della medesima città, propone qui un'organica e completa riflessione sul senso della spiritualità nella cura, premessa alla promozione di una pratica sanitaria consona ai bisogni del paziente e al rinnovamento della stessa pastorale sanitaria.

Note introduttive

Negli ultimi decenni l'assistenza sanitaria ha conosciuto significativi mutamenti, con l'erogazione di servizi ad alto contenuto tecnologico, sottoposti a criteri di efficienza e vincolati da esigenti parametri economici. L'influsso tecnologico/economico risulta però ambivalente. L'applicazione delle innovazioni tecnologiche alla medicina alimenta la specializzazione dei trattamenti, che acuisce lo sguardo sui problemi specifici e risulta proficua sul piano sperimentale e diagnostico-terapeutico, ma al contempo rischia di far perdere di vista l'intero, in quanto l'attenzione dei sanitari si pone più su cellule, tessuti e organi che sulla persona nella sua interezza. L'ingresso massivo della tecnologia nell'ambito della pratica medica favorisce inoltre la medicalizzazione della malattia, che diviene competenza tecnica del

personale sanitario più che essere competenza etica del malato, in quanto il crescente potere tecnologico è correlato a una ragguardevole dipendenza del paziente dall'apparato medico. Infine, la complessa macchina socio-sanitaria deve affrontare il delicato problema dell'equa distribuzione delle risorse economiche, che incide sull'allocazione e razionalizzazione dei fondi destinati a tutelare il bene della salute, col rischio di comprimere il paziente entro criteri produttivi di ordine mercantile.

I condizionamenti tecnologici/economici a cui è sottoposta la medicina contemporanea, che pure sono forieri di benefici, rischiano dunque d'ingenerare una *spersonalizzazione delle cure*. Per ovviare a questa possibile deriva è andato sviluppandosi un movimento di opinione intento a promuovere l'*umanizzazione delle cure*. Tra i suoi esponenti più insigni si annovera lo psichiatra G.L. Engel, noto per aver coniato il termine «biopsicosociale»[1] in riferimento al modello di cura volto a considerare l'interazione tra i fattori biologici, psicologici e sociali della malattia. Questa interessa infatti molteplici dimensioni, biologica del corpo dell'ammalato, psicologica del paziente sofferente, sociale delle relazioni, motivo per cui la cura medica va praticata integrando diverse discipline, anzitutto mediche e psicologiche.

In questo quadro è andata maturando l'esigenza d'integrare nei percorsi di cura anche gli aspetti legati alla dimensione spirituale. Perché si possa effettivamente parlare di «cura integrale»[2] è infatti necessario coniugare i fattori biologici oggettivi con quelli psicologico-sociali e altresì spirituali soggettivi. Accanto alle spiegazioni biologiche, che offrono la base scientifica per comprendere la dinamica fisiopatologica delle malattie, esiste una dimensione psicologico-sociale e pure spirituale per la rielaborazione soggettiva degli eventi correlati alla malattia, che necessita di non venire trascurata. L'importanza della spiritualità nella cura è comprovata dalla pratica clinica, in cui la presa in carico di tale dimensione costituisce per il paziente un supporto significativo nell'affronto della prova costituita dalla

[1] Cfr. G.L. Engel, *The need for a new medical model*, «Science», 196 (1977), pp. 129-136.
[2] Cfr. A. Scola, *La cura integrale*, in Id., *La Buona Salute e i luoghi di cura*, Cantagalli, Siena 2002, pp. 27-34.

malattia[3], ed è certificata dall'attenzione accordata da alcune organizzazioni sanitarie internazionali alla dimensione spirituale nella pratica medica e assistenziale. È questo il caso della Joint Commission, ente di accreditamento in sanità più grande al mondo, che invita a considerare gli aspetti spirituali all'interno delle cure mediche ospedaliere[4], e dell'Organizzazione Mondiale della Sanità, che esorta quanti operano nell'ambito delle cure palliative a farsi carico di ogni tipo di dolore e sofferenza del paziente, fisica, psicologica, sociale e spirituale[5].

In questa cornice si coglie il crescente interesse in ambito ecclesiale per il tema della spiritualità nella cura, che sta propiziando l'ideazione di proposte formative intente a promuovere un approccio clinico e un accompagnamento pastorale attento alla dimensione spirituale della persona, secondo una concezione dell'*humanum* integrale. Alla luce di queste note introduttive ci apprestiamo a indagare il senso della spiritualità nella cura, al fine di promuovere una pratica sanitaria consona ai bisogni del paziente e favorire il rinnovamento della pastorale sanitaria.

Cura e spiritualità

Per quanto concerne la *cura*, è d'uopo richiamare il nome di M. Heidegger, che ha inaugurato l'indagine moderna sulla cura e ha dotato di statuto argomentativo la tesi secondo cui la cura è una dimensione ontologica originaria dell'essere, in quanto condizione della sua manifestazione. Heidegger evoca il mito di Cura narrato da Igino, scrittore latino del I secolo d.C., che nelle *Fabulae* presenta Cura come colei che lavora la creta e plasma l'essere umano, nel quale Giove infonde lo spirito vitale. Ispirato alla narrazione antica, che attribuisce a Cura il compito di ontogenesi del sog-

[3] Cfr. R. D'Souza, *The importance of spirituality in medicine and its application to clinical practice*, «The Medical Journal of Australia», 21 (2007), pp. 57-59.

[4] Cfr. P.A. Clark - M. Drain - M.P. Malone, *Addressing patients' emotional and spiritual needs*, «Joint Commission Journal on Quality and Safety», 29 (2003), pp. 659-670.

[5] Cfr. World Health Organization, *Strengthening of palliative care as a component of comprehensive care throughout the life course*, «Journal of Pain and Palliative Care Pharmacotherapy», 28/2 (2014), pp. 130-134.

getto, Heidegger formula la tesi secondo cui la cura è radice dell'esistenza, struttura ontologica necessaria all'esserci (*Dasein*)[6]. La tesi si fonda sull'indagine fenomenologica della condizione umana, che è aperta al mondo nel modo del dover divenire il proprio poter essere, e questo accade per opera della cura. L'esserci è strutturalmente *dunamis*, potenzialità e tensione, e la forma che assume è connessa al tipo di cura di cui fa esperienza:

> Il fondamentale modo d'essere di un ente che è in modo che per lui nel suo essere ne va di questo stesso essere lo indichiamo come *cura*. La cura è il modo fondamentale dell'essere dell'esserci, e come tale essa determina ogni modo d'essere che segua dalla costituzione d'essere dell'esserci[7].

L'indagine heideggeriana è stata ripresa e sviluppata da L. Mortari. Diversamente da Heidegger, Mortari non prende avvio dalla narrazione di Igino ma dal mito di Crono narrato da Platone nel *Politico*. Mentre il racconto dello scrittore latino è costruito su una simbolica pregiudiziale, in cui il femminile è associato alla materia e il maschile allo spirito, il mito del filosofo greco è privo di una visione ideologica che sancisce ordini sociali già esistenti, dunque si presta a fondare il discorso sulla cura. Il mito racconta che in un tempo remoto gli umani godevano della cura divina, che in seguito venne meno, inducendoli ad avere cura di sé da se stessi[8].

Al modo di Heidegger, Mortari parla di primarietà ontologica della cura, raccordabile alla debolezza ontologica dell'esserci. La cura è fenomeno essenziale, a motivo dei tratti distintivi della condizione umana, che costituiscono le «ragioni ontologiche della cura»: incompiutezza, vulnerabilità, fragilità, relazionalità[9]. L'esserci è *incompiuto*, in quanto ha da divenire: come gli altri viventi è gettato nel mondo, diversamente dagli altri viventi è una forma mancante, non pienamente data e mai finita, che decide di sé e si attua nell'esistenza. L'esserci è *vulnerabile*, in quanto è sottoposto alle

---

[6] Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit § 42*, Max Niemeyer, Tübingen 1967.

[7] M. Heidegger, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1976, p. 220.

[8] Cfr. L. Mortari, *La politica della cura. Prendere a cuore la vita*, Raffaello Cortina, Milano 2021, pp. 37-41.

[9] Cfr. L. Mortari, *Filosofia della cura*, Raffaello Cortina, Milano 2015, pp. 11-67.

azioni degli altri viventi ed enti, che possono nutrire ma anche minacciare. L'esserci è *fragile*, in quanto è un ente limitato, in perenne stato di bisogno, che non ha potere di essere, è un ente finito, che non possiede l'essere ma lo riceve e dunque non ne dispose (differenza ontologica). L'esserci è *relazionale*, in quanto il modo di un ente è sempre l'essere con altri: ciascun ente dal momento che esiste, coesiste. I quattro tratti peculiari della condizione umana rendono ragione della polisemia del termine cura, che risulta necessaria per nutrire l'esserci e fuoriuscire dall'incompiutezza (es. bambini), riparare l'esserci nella sua vulnerabilità (es. ammalati, disabili, handicappati), preservare l'esserci nella sua fragilità (es. anziani) e costruire direzioni di senso nella propria esistenza (es. amicizia). In tal senso, la cura si configura come dedizione (*epimeleia*) a cercare la migliore qualità di vita possibile (necessità etica), terapia (*terapeia* o *iatreia*) volta a lenire la sofferenza (necessità terapeutica) e preoccupazione (*merimna*) di conservare la vita (necessità vitale).

È quanto intuito dalla sapienza classica, che sottolinea l'importanza della cura nel senso di cura dell'anima, che costituisce il nucleo dell'educazione (*paideia*)[10], e nel senso di attività medica volta a curare le affezioni del corpo ma anche la persona nella sua totalità fisica e psichica[11]. Inoltre, dato che la cura è un fenomeno ontologico sostanziale dell'esserci, e dato che l'esserci è relazionale, la cura per l'altro, volta a perseguire e garantire il suo ben-essere, costituisce una condizione indispensabile per condurre una vita buona, anche per chi la pratica. L'esserci è al contempo oggetto e soggetto di cura, «ha bisogno di ricevere cura e di avere cura»[12].

Per concludere, Mortari invita a considerare la cura come pratica essenziale per condurre una vita buona, in quanto volta a coltivare, conservare e riparare la vita, intesa nella sua totalità corporea e spirituale: «La cura si configura come l'agire che procura quelle cose che sono necessarie non solo a conservare la vita, ma anche a coltivarla in vista del fiorire delle sue possibilità e a ripararla nelle ferite che il tempo può provocare nel corpo e

[10] Cfr. Platone, *Apologia di Socrate* 30b e 36c, Bompiani, Milano 2014.
[11] Cfr. Platone, *Carmide* 155e e 156b, Bompiani, Milano 2015.
[12] L. Mortari, *La pratica dell'avere cura*, Mondadori, Milano 2006, VII.

nell'anima»[13]. La cura è pratica volta ad apportare all'altro un beneficio che da solo non è in grado di conseguire (altrimenti si tratta di un servizio), si precisa in alcune posture del curante (sentirsi responsabile, essere premuroso, condividere il bisogno) e si attua secondo diverse modalità relazionali, che possono essere formali, come nelle relazioni educativa e infermieristica, o informali, come nelle relazioni materna e amicale[14]. L'indagine di Mortari dischiude una nozione di cura olistica, preposta a coltivare, conservare e riparare la vita nella sua totalità corporea e spirituale. Traluce così il senso pieno della cura, che è propriamente tale se e nella misura in cui si accosta al bisogno umano nella sua interezza.

La riflessione filosofica di Mortari risulta conforme alla prospettiva dischiusa in ambito sanitario da C. Saunders, iniziatrice del moderno *Hospice Movement*. Assistente sociale, infermiera e medico, Saunders ha conferito qualifica scientifica all'assistenza dei malati terminali, predisponendo una struttura apposita, l'*hospice*, in cui garantire cure mediche specializzate, sostegno psicologico, assistenza spirituale e ausilio sociale. Così facendo, ha favorito la presa in carico del dolore fisico ma anche della sofferenza psicologica e spirituale e del disagio sociale correlati alla malattia, a cui dà voce l'espressione «*total pain*»[15]. Saunders ha ideato un modello assistenziale integrato, che eroga cure assistenziali terapeutiche nelle prime fasi della malattia e cure palliative nelle fasi avanzate della malattia a prognosi infausta, accostando l'assistenza domiciliare a quella in *hospice*. Il sintagma *cure palliative* dice che sono somministrate da un'*equipe* (il termine cura al plurale evoca l'intervento di molteplici figure: medici, infermieri, fisioterapisti, psicologi, assistenti sociali, religiosi, volontari) e che sono finalizzate a rispondere alla totalità dei bisogni (il termine palliative deriva dal latino *pallium* che significa mantello, a evocare l'idea di cura globale, che avvolge la persona intera). Le cure palliative costituiscono dunque un paradigma di cura totale, che prevede il confluire di interventi plurimi, volti a control-

[13] *Ibi*, p. 177.

[14] Cfr. L. Mortari, *Filosofia della cura*, pp. 115-175.

[15] Cfr. C. Saunders, *Templeton Prize Speech*, Presented at the Guildhall in May 1981, «Studi Tanatologici», 5 (2009).

Alberto Frigerio

lare i sintomi fisici (dolore), psicologici (ansia, depressione, angoscia), spirituali (disperazione) e sociali (deterioramento dei rapporti). In tal senso, la visione antropologica sottesa alle cure palliative è ascrivibile al modello «biopsicosociale-spirituale» in cui «trovano spazio non parti separate della realtà umana da suddividere tra specialisti, ma dimensioni distinte sempre presenti e intercorrelate nell'interezza della persona»[16].

In Italia le cure palliative sono normate dalla legge 38/2010, che le presenta come l'insieme di cure volte a migliorare il più possibile la qualità della vita del malato in fase terminale e della sua famiglia, quando la prognosi è infausta e il paziente non risponde più alle terapie ordinarie per quella data malattia. L'Organizzazione Mondiale della Sanità evoca esplicitamente l'importanza di avviare percorsi di cura integrale del malato, che prevede e comporta la gestione delle sue esigenze fisiche, psicologiche, spirituali e sociali[17]. In tempi recenti l'International Association for Hospice and Palliative Care ha presentato una nuova definizione di cure palliative, segnalando che non sono circoscritte alle malattie potenzialmente letali né ai malati terminali ma si estendono alla cura di ogni paziente che si trova in condizioni gravi, croniche e complesse[18]. Le cure palliative costituiscono dunque l'insieme di pratiche mediche, infermieristiche, psicologiche, sociali e spirituali finalizzate a controllare e, se possibile, eliminare i sintomi refrattari alla terapia ordinaria (dolore, dispnea, nausea, vomito incoercibile, irrequietezza psico-motoria, *delirium*, *distress* psicologico, sociale o esistenziale).

L'indagine filosofica condotta da Mortari e la pratica sanitaria inaugurata da Saunders offrono la cornice in cui trattare il tema della *spiritualità*. In letteratura scientifica si distingue la definizione di spiritualità offerta dall'European Association for Palliative Care:

> La spiritualità è la dimensione dinamica della vita umana che concerne il modo in cui le persone (sia come individui che come comunità) fanno esperienza, esprimono e/o

[16] D. Sulmasy, *A biopsychosocial-spiritual model for the care of patients at the end of life*, «The Gerontologist», 42 (2002), pp. 24-33: p. 29.

[17] Cfr. World Health Organization, *Cancer pain relief*, WHO, Geneva 1996.

[18] Cfr. IAHPC, *Global Consensus Based Palliative Care Definition*, International Association for Hospice & Palliative Care, Houston (TX) 2018.

ricercano senso, scopo e trascendenza, e il modo in cui entrano in contatto al momento presente con sé stessi, con gli altri, con la natura, con ciò che è sacro e ha significato[19].

La concezione della spiritualità come categoria relativa alla ricerca del senso del vivere è promossa anche da C. Puchalski, direttrice del George Washington Institute for Spirituality and Health[20], e dall'International Consensus Conference on Improving the Spiritual Dimension of whole Person Care[21]. In questo quadro si comprende il senso della categoria di spiritualità in rapporto alla nozione di religiosità, che sono distinte e però intimamente correlate: «Spiritualità e religiosità […] possono essere profondamente connesse ma, strettamente parlando, non sono la stessa cosa»[22]. La spiritualità costituisce un elemento intrinseco e dinamico della condizione umana, tramite cui il soggetto ricerca il senso, lo scopo e la trascendenza ultimi, qualora l'interrogativo di senso sia vissuto in relazione al Trascendente, si parla di religiosità[23].

La nozione di spiritualità rinvenibile in letteratura medica è confacente a quella elaborata dalla tradizione filosofica e teologica, che parla di «principio persona»[24] per riferimento alla capacità umana di trascendere la dimensione materiale in virtù dell'anima spirituale. La spiritualità fa riferimento al principio spirituale della persona umana, che sporge rispetto alla dimensione biologica e s'interroga sul senso di sé e della realtà, diversamente da quanto accade agli altri esseri viventi, la cui condotta è guidata da

---

[19] S. Nolan - P. Saltmarsh - C. Leget, *Spiritual care in palliative care: Working towards an EAPC Task Force*, «European Journal of Palliative Care», 18 (2011), pp. 86-89: p. 87.

[20] Cfr. C.M. Puchalski - B. Ferrell - R. Virani - S. Otis-Green - P. Baird - J. Bull - H. Chochinov - G. Handzo - H. Nelson-Becker - M. Prince-Paul - K. Pugliese - D. Sulmasy, *Improving the quality of spiritual care as a dimension of palliative care: The report of the consensus conference*, «Journal of Palliative Medicine», 12 (2009), pp. 885-904.

[21] C.M. Puchalski - R. Vitillo - S.K. Hull - N. Reller, *Improving the spiritual dimension of whole person care: reaching national and international consensus*, «Journal of Palliative Medicine», 17 (2014), pp. 642-656: p. 643.

[22] S. Vitell, *The role of religiosity in business and consumer ethics: A review of the literature*, «Journal of Business Ethics», 90 (2009), pp. 155-167: p. 156.

[23] Cfr. J.M. Henningsgaard - R.C. Arnau, *Relationships between religiosity, spirituality, and personality. A multivariate analysis*, «Personality and Individual Differences», 45 (2008), pp. 703-708.

[24] Cfr. V. Possenti, *Il nuovo principio persona*, Armando, Roma 2013.

processi biologico/istintuali. La spiritualità indica dunque il movimento di auto-trascendenza che spinge il soggetto oltre se stesso, proteso a ricercare un senso che consenta di apprezzare il valore dell'esistenza, anche nel tempo della malattia, in cui affiorano gli interrogativi più inquietanti: perché il dolore e la sofferenza? Cosa mi aspetta dopo la morte? La nozione di spiritualità ha pertanto una connotazione antropologica, in quanto è condivisa da tutti gli esseri umani, e come tale è inclusiva di tutte le credenze, comprese quelle secolarizzate, e garantisce un approccio di cura universale, nella logica dell'incontro e accoglienza, dischiudendo peraltro un accesso al tema propriamente religioso. Come rileva ancora Saunders, la malattia, tanto più se protratta, debilitante e terminale, provoca dolore fisico ma anche sofferenza psicologica-spirituale e disagio sociale[25], acuendo il problema del senso, che costituisce un dato condiviso e dunque un punto d'incontro tra curante e curato, quale che sia la loro credenza:

> La ricerca di significato, di qualcosa in cui credere, può essere espressa in molti modi, diretti e indiretti, nella metafora o in silenzio, nei gesti o nei simboli […] Quelli che lavorano nelle cure palliative devono comprendere che anche loro sono chiamati a fronteggiare questa dimensione per se stessi. Molti, sia i pazienti che chi li aiuta, vivono in una società secolarizzata e hanno perso il linguaggio della religione […]. Il professionista può, con la propria ricerca di significato, creare un clima, come noi abbiamo tentato di fare nei tanti anni passati, spesso coi limiti della nostra incapacità, nel quale pazienti e familiari, sostenuti nella fiducia, possono protendersi verso ciò che vedono come vero e trovare il coraggio di accettare ciò che sta loro accadendo[26].

Azione pastorale

L'indagine inerente alla spiritualità nella cura, oltre a promuovere una pratica sanitaria adeguata al bisogno del paziente nella sua integralità bio-psico-socio-spirituale, costituisce uno stimolo a rinnovare la pastorale sanitaria, che in via preliminare può venire definita nei seguenti termini:

---

[25] Cfr. C. Saunders, *The symptomatic treatment of incurable malignant disease*, «Prescribers' Journal», 4/4 (1964), pp. 68-73.

[26] C. Saunders, *A personal therapeutic journey*, «British Medical Journal», 313 (1996), pp. 1599-1601: pp. 1600-1601.

Possiamo definire la pastorale della salute come la presenza e l'azione della Chiesa finalizzate all'evangelizzazione del mondo sanitario attraverso l'attualizzazione della presenza liberatrice, sanante e salvatrice di Cristo, nella potenza dello Spirito Santo[27].

La pastorale sanitaria è l'azione ecclesiale volta a evangelizzare il mondo della salute tramite l'attualizzazione della prassi di Gesù nella potenza dello Spirito Santo, affinché il paziente e i suoi familiari, ma anche gli operatori sanitari, siano liberati dai vincoli dell'angoscia che la malattia e l'approssimarsi della morte inevitabilmente comporta, come rileva H.U. von Balthasar: «L'angoscia è inerente all'esistenza in quanto tale, alla 'vanità' che la annienta, a causa del niente che sta prima e dopo [...]. L'angoscia viene dalla minaccia totale che alla sostanza viene dalla morte»[28]. Più estesamente, la pastorale sanitaria, che ha per soggetto la comunità ecclesiale, i fedeli che abitano i luoghi di cura (affiliati alla cappellania ospedaliera e personale sanitario) e quelli che agiscono sul territorio (animatori della fitta rete parrocchiale, membri di realtà di assistenza territoriale, ecc.), ha lo scopo di illuminare i problemi del mondo della sanità tramite la cura del malato e dei suoi familiari, l'umanizzazione delle strutture sanitarie, la promozione del bene della vita umana, la difesa della dignità della persona nel campo della ricerca scientifica e degli interventi medico-chirurgici, il dialogo con le istanze politiche che presiedono alla legislazione sanitaria[29].

Convogliando l'attenzione sulla cappellania ospedaliera, va rilevato che le classiche pratiche di sostegno spirituale in ambito ospedaliero, un tempo identificate con l'assistenza religiosa svolta dai ministri di culto, oggigiorno si trovano di fronte all'esigenza di una riorganizzazione e di un adeguamento alle richieste del moderno contesto ospedaliero, che si qualifica per la compresenza di soggetti appartenenti a molteplici tradizioni culturali e religiose. È quanto certifica la letteratura scientifica, in cui traspare l'esigenza di superare il modello tradizionale del cappellano, rivolto in modo pressoché esclusivo ai fedeli della stessa religione fornendo un'assistenza

[27] A. Brusco - S. Pintor, *Sulle orme di Cristo medico. Manuale di teologia pastorale sanitaria*, EDB, Bologna 2008, p. 37.

[28] H.U. von Balthasar, *Der Christ und die Angst*, Johannes, Einsiedeln 1989, pp. 16 e 72.

[29] Cfr. A. Brusco - S. Pintor, *Sulle orme di Cristo medico.* cit., pp. 39-40.

Alberto Frigerio

basata su pratiche rituali, in favore di un cappellano in grado di accogliere persone di ogni credenza, integrandosi con l'equipe di cura. Negli Stati Uniti d'America si diviene membri dell'*Association of Professional Chaplains* dopo una formazione di 7 anni, durante i quali si conseguono competenze teologiche, pastorali, cliniche e delle problematiche inerenti al mondo della salute[30]. In Europa sono stati elaborati *standard* per la cappellania nel mondo della salute, in cui si raccomanda che i cappellani, oltre ad assicurare il culto religioso secondo la confessione del malato, si dispongano ad ascoltare le esigenze spirituali di ogni paziente, operino come membri d'equipe multidisciplinari, prendano parte a programmi d'insegnamento e aggiornamento rivolti ai professionisti del mondo della salute[31]. In Italia è stato proposto di inaugurare percorsi di formazione per integrare pratiche operative tradizionali e moderne, nell'ambito dei rapporti tra mondo scientifico, organizzazione ospedaliera e diverse confessioni religiose[32].

In questa prospettiva si collocano le su evocate proposte formative ecclesiali, volte a promuovere una pastorale sanitaria nell'integrazione di annuncio, sacramenti e servizi di carità, capace di dialogare con soggetti portatori di mondovisioni differenti. A tal fine, il percorso formativo intende garantire una solida formazione accademica, radicata sul dato antropologicamente cruciale della spiritualità, su cui innestare la proposta religiosa[33], nella fattispecie cristiana, che si qualifica per il riferimento a Cristo. Come segnala Balthasar: «La domanda filosofica circa il senso dell'essere in generale diventa, una volta puntata sull'uomo, domanda religiosa circa la sua salvezza»[34]. In tal senso, l'annuncio cristiano si presenta come risposta all'esperienza elementare-religiosa. In particolare, due sono

---

[30] Cfr. H.G. Koenig, *Role of the chaplain on the medical-surgical team*, «AORN Journal», 96/3 (2012), pp. 330-332.

[31] Cfr. European Network of Health Care Chaplaincy, *Standard Europei per la cappellania nel mondo della salute*, http://enhcc.eu/turku_standards.htm.

[32] Cfr. T. Proserpio - C. Piccinelli - C. Arice - M. Petrini - M. Mozzanica - L. Veneroni - C.A. Clerici, *Il supporto ai bisogni spirituali nella cura ospedaliera. Prospettive di integrazione nell'ospedale moderno*, «Recenti Progressi in Medicina», 105 (2014), pp. 281-287.

[33] Cfr. K. Benton - R. Pegoraro (ed.), *Finding Dignity at the End of Life: A Spiritual Reflection on Palliative Care*, Routledge, London 2020.

[34] H.U. von Balthasar, *Epilog*, Johannes, Einsiedeln 1987, p. 18.

le figure che esprimono il modello di cura cristiano, che nei secoli ha mosso i discepoli del Signore a curare infermi e malati, ideando gli ospedali e animando innumerevoli opere di carità[35]: Cristo Buon Samaritano, che si prende cura del prossimo che è nell'indigenza e invita i suoi discepoli a fare lo stesso (*Lc* 10,25-37), e Cristo medico, secondo la terminologia patristica, inaugurata in Oriente da Ignazio d'Antiochia, che nella *Lettera agli Efesini* parla di «*Christos iatros*» (7,2), e in Occidente da Ambrogio di Milano, che nell'*Esposizione sui Salmi* parla di «*Christus medicus*» (37,56).

La spiritualità cristiana si distingue per il radicamento nello Spirito di Cristo Risorto, che istruisce e abilita lo spirito del discepolo a vivere al modo del Maestro. In tal senso, i cristiani, figli di un Dio incarnato (*Gv* 1,14) che non si è tenuto distante dai patimenti umani ma li ha abitati e dipanati, hanno il compito di annunciare «con parole e opere» (*Rm* 15,18) il Vangelo della Vita, al fine di dischiudere cammini di speranza, in cui rinvenire la risposta alla domanda di salute del malato, che cela la più radicale richiesta di salvezza (il latino *salus* si riferisce a entrambe le realtà), ovvero la liberazione dai vincoli del male e della morte[36]. È quanto certifica Saunders, che descrive la prossimità dei discepoli di Cristo al malato documentando l'attualità delle immagini evangeliche del bicchiere d'acqua fresca e della lavanda dei piedi:

> Cristo è presente in tutte le competenze professionali che apprendiamo e in simboli e sacramenti di ogni genere. Anche nei segni del bicchiere d'acqua fresca e della lavanda dei piedi. Tutte queste cose parlano silenziosamente ai pazienti dell'amore di Dio per loro […] La risposta cristiana al mistero della morte e della sofferenza non è una spiegazione, ma una presenza[37].

---

[35] Cfr. G. Cesana, *Il "ministero" della salute. Note introduttive alla medicina*, Società Editrice Fiorentina, Firenze 2005. G. Cosmacini, *L'arte lunga. Storia della medicina dall'antichità a oggi*, Laterza, Roma-Bari 2011.

[36] Cfr. A. Scola, *Se vuoi puoi guarirmi. La salute tra speranza e utopia*, Cantagalli, Siena 2011, pp. 7-32.

[37] C. Saunders, *Watch with Me. Inspiration for a life in hospice care*, Observatory House, Lancaster 2005, pp. 6 e 29.

Gianluca Chemini

Dove Dio sconfina
Il dialogo della teologia con le discipline umanistiche

«Riabilitare l'immaginazione (anche) in teologia può essere indubbiamente uno dei guadagni dell'apertura e del dialogo con le discipline umanistiche, che hanno proprio nell'immaginazione la loro cifra caratteristica. Oggi, quando il solo intelletto non parla più come una volta, far leva sull'immaginazione e pensare un nuovo immaginario teologico cristiano è un'urgenza per evitare alla teologia di rinchiudersi dentro le strette mura accademiche e non parlare più della e alla vita degli uomini e delle donne del nostro tempo». Con queste parole Gianluca Chemini, giovane prete ambrosiano laureato in Lettere, riassume il senso della sua riflessione, interamente dedicata alla valorizzazione di linguaggi letterari quali indispensabili forme del pensare teologico e dell'agire pastorale. Non semplici strumenti, ma segno di un modo di pensare la presenza della Chiesa nel mondo e del mondo nella Chiesa all'altezza della complessità dei tempi.

Può essere intrigante pensare alla teologia come a un cammino. Un cammino verso la verità e la vita o, meglio, verso quella verità che dà la vita e che la abita fin nelle sue espressioni più elementari e quotidiane. Per noi cristiani – lo dice il nome – la verità è Gesù Cristo: una persona, non un concetto. E noi possiamo solo incamminarci verso la verità, perché la verità si è fatta via (cfr. *Gv* 14,6). La verità «tutta intera», verso cui lo Spirito infaticabilmente ci guida (cfr. *Gv* 16,13), sarà solo (al)la parusia. Teologia, dunque, come un camminare verso la verità *di* Gesù, un camminare paziente, fatto di continui inizi e ricominciamenti, perché consapevoli che la fine può essere solo attesa sperando. Ciò non significa, certo, che la verità sia inconoscibile o, men che meno, che non esista; tuttavia dovreb-

be almeno restituirci quell'umiltà necessaria per accorgerci di non essere i soli incamminati lungo questa via. Il cammino è popolato da compagni di viaggio. Cercatori anch'essi della verità. Di una verità che ha tante sfumature, inesauribile. Allora, che fare? Proseguire ognuno per la sua strada – si domanda la teologia – o farsi vicini, guardarsi negli occhi, camminare insieme? Mantenendo ciascuno la propria irrinunciabile specificità, è possibile avviare un dialogo tra 'ragioni' e discorsi che utilizzano linguaggi e criteri differenti? La domanda rimane aperta, anche se mi sembra di ricordare che una volta, oltre duemila anni fa, la verità in persona decise di farsi compagna di viaggio...

In questo breve scritto, in particolare, si tenterà di mettere in luce qualche 'principio di legittimità' circa il dialogo tra la teologia e le discipline di ambito umanistico, tra le compagne di viaggio forse più vicine e affini per statuto epistemologico alla scienza teologica. Le due compagne di viaggio si sono già incontrate più volte nella storia del pensiero e nelle pagine di molti autori, pertanto non si ha la pretesa di dire nulla di nuovo o, peggio, di esaurire l'argomento. Si tratterà, semplicemente, di raccogliere qualche suggestione, di muovere qualche passo.

Principio di incarnazione

> Se questo mondo è solo una muraglia, questa muraglia ha delle crepe, delle fenditure attraverso le quali passa qualcosa che quasi non ha nome, ed è tanto meglio così[1]. (Ch. Bobin)

Qualcosa passa tra le crepe di questo mondo. *Qualcosa* passa fra le pagine di un romanzo, fra i versi di una poesia, nei silenzi fra le note di Mozart o di Bach, nelle sfumature di un Monet o nelle dense pennellate di un Van Gogh. Questo *qualcosa* non sempre si osa chiamarlo Dio, ma forse non gli è del tutto estraneo. A volte trovo più Dio in tutte queste cose, e in molte altre, che nelle pagine di un trattato di teologia. Sempre Christian Bobin

[1] Ch. Bobin, *Un cigolio d'altalena*, Sanpino, Pecetto Torinese 2021, p. 59.

scriveva – e ci punge sul vivo: «Ho trovato Dio nelle pozzanghere d'acqua, nel profumo del caprifoglio, nella purezza di certi libri e persino in certi atei. Non l'ho quasi mai trovato presso coloro il cui mestiere consiste nel parlarne»[2]. Perché il nostro Dio è un Dio che sconfina.

Ce lo ha rivelato Gesù, che ha sconfinato dagli inizi fino alla fine della sua vita. Fuori, fin da ragazzino, dai restringimenti della famiglia per dare il primato al Padre suo (cfr. *Lc* 2,41-52); fuori da alcune ingessate consuetudini religiose e sociali del suo tempo (cfr., per esempio, *Mt* 12,1-8); fuori da ogni catalogazione e ruolo predeterminato (cfr., fra gli altri, *Mc* 8,27-30); fino a morire fuori dalle mura della città, perché nessuno mai possa vantare appartenenza esclusiva (cfr. *Eb* 13,12). Ma tutto inizia già quando ancora non lo si vede, nascosto nel grembo tenero di una donna. Incarnazione: il Verbo si è fatto carne, Dio e uomo. Anzi, vero Dio e vero uomo. Divinità e umanità sposate insieme. A dirci che non si può parlare di Dio senza parlare dell'uomo (e viceversa!). Così Simone Weil: «Quello che mi fa capire se uno è passato attraverso il fuoco dell'amore divino, non è il suo modo di parlare di Dio, è il suo modo di parlare delle cose terrene»[3]. Se Dio si è fatto uomo, la teologia – discorso su Dio – non può non mettersi in ascolto di tutto ciò che parla dell'uomo. Tutto ciò che è autentica espressione della cultura umana è, per sé, intrinsecamente teologico. Mi sembra di scoprire, dunque, nell'incarnazione e in tutto quel che essa implica un primo 'principio di legittimità' del dialogo fra teologia e discipline *umanistiche*.

Tornano alla mente, a questo proposito, le parole di Karl Rahner:

> La teologia [...] non può considerare a priori estraneo nulla di ciò che riempie le ore sublimi dell'uomo, che deve essere ricondotto integralmente a Dio, poiché in fondo in tutti i campi del mondo, per quanto siano differenti, deve maturare l'unica semente di Dio[4].

---

[2] Ch. Bobin, *Resuscitare*, Gribaudi, Milano 2003, p. 43.

[3] Cit. in G. Ravasi, *Le parole del mattino. 366 riflessioni per un anno*, Mondadori, Milano 2012, p. 179.

[4] K. Rahner, *La parola della poesia e il cristiano*, in Id., *Saggi di spiritualità*, Paoline, Roma 1969, pp. 231-232.

A lui fa eco Elmar Salmann, nel suo *Presenza di spirito*:

> È giunta l'ora di invertire l'ordine, di cogliere la stessa cultura come *locus theologicus*. Sembra che le orme di Dio si siano perse nel trambusto farraginoso della nostra quotidianità – e che, forse, potremmo reimparare tante cose sullo stesso messaggio cristiano dalla sua presenza a volte umile, segreta, spuria, a volte anche aperta, splendida in mezzo alla cultura[5].

Riscoprire la cultura umana come *locus theologicus*, come luogo che in sé è in grado di fornire autorità e possibilità di un discorso teologico, mi sembra un'urgenza del nostro tempo. Il rischio, altrimenti, è quello di continuare a separare – lo si è fatto per secoli – il sacro dal profano, la natura dal soprannaturale, rendendoci incapaci di riconoscere la presenza del Dio vivo *nella* vita (e non "al-di-là" di essa).

L'incarnazione, allora, dovrebbe quantomeno farci sorgere il sospetto che dietro il velo che avvolge le cose ci sia qualcosa di sacro. La vita umana, che qualcuno ha definito «la Via aperta» (F. Cheng), nasconde qualcosa della vita di Dio e la teologia non può fare a meno di frequentare i luoghi dove si esprime la vita umana con più forza e nudità: la letteratura, l'arte, la musica, il cinema, la filosofia. Sono *vie*, appunto, aperte alla Via. Una teologia slegata dalla vita, invece, è asfittica: manca l'aria. Una volta, alzando gli occhi da un libro che pretendeva di definire Dio, mi sono imbattuto in un ciliegio e mi è capitato di scrivere:

> Il ciliegio
> eccitato di germogli
> mi parla di Dio
> molto più
> di tanti documenti
> e vuote parole[6].

Un po' eccessivo? Forse, ma rimango convinto che la teologia debba inte-

[5] E. Salmann, *Presenza di spirito. Il cristianesimo come gesto e pensiero*, Messaggero, Padova 2000, p. 485.

[6] G. Chemini, *Anima e lenzuola*, Passio 72, Interlinea, Novara 2023, p. 49.

ressarsi e riferirsi alla vita delle donne e degli uomini. Per molto tempo si ha avuto la pretesa, come teologi e, più in generale, come comunità ecclesiale, di dire la vita con le parole della fede. Si è cercato, cioè, di pensare e incasellare ogni aspetto della vita, dal più insignificante fino agli eventi decisivi e di passaggio, all'interno di una cornice religiosa più o meno uguale per tutti. Se è vero, però, che la fede è anzitutto una relazione viva e non soltanto un'adesione intellettuale ad alcuni concetti, sarebbe forse il caso, primariamente, di (re)imparare a dire la fede con le parole della vita. Nel fare questo, la letteratura può essere di grande aiuto. Quando ci si imbatte in una storia di vita e il mondo, interiore ed esteriore, di un personaggio entra in risonanza con il nostro, non è raro che l'intelligenza credente possa scorgere lì, come per spiragli, tracce della presenza di Dio e lì imparare un linguaggio nuovo e 'vitale' per dire la fede cristiana. Tutto ciò che è *umanistico* e che ci parla della vita umana non può essere estraneo alla teologia. Ancora oggi, attraverso il soffio dello Spirito, Dio sconfina, passa e *cristifica* i luoghi dell'umano. Non abitare questi luoghi dove Dio continua a passare, a nascondersi 'tra le righe', significa per la teologia perdersi qualcosa del suo mistero, rischiare di appiattirsi a un discorso astratto che, non parlando con profondità dell'uomo e del suo mondo, finisce per non parlare più nemmeno di Dio.

Principio di attualità

> Ogni attimo è una soglia, ogni azione è un rito, tutto pulsa di vita, tutto è sacro. «Questo è il momento!». Proprio ora, assapora[7].
> (C. Candiani)

Una teologia che non dialoghi con le discipline umanistiche, poi, non potrà pretendere di essere attuale. Perché è lì che si esprime ciò che gli uomini e le donne di oggi vivono, sognano, temono, sperano, cercano... E non si tratta di fare una teologia 'alla moda', che debba a tutti i costi strizzare l'occhio ai dettami del mondo contemporaneo. L'essere attuale è un'esigenza

[7] C. Candiani, *Questo immenso non sapere. Conversazioni con alberi, animali e il cuore umano*, Vele 181, Einaudi, Torino 2021, p. 133.

seria del pensiero (anche) teologico. Lo ricordava un teologo altrettanto serio, Jürgen Moltmann, nella prefazione a un suo prezioso libricino, *Che cos'è oggi la teologia?*:

> Il presente è un compito costante, e mai concluso nella storia, della teologia cristiana. È in modo particolare un compito della teologia cristiana perché questa è la riflessione di una fede storica e non mitica. Poiché la teologia cristiana parla di Dio a motivo di Cristo, è rinviata alla memoria storica e alla testimonianza che la tramanda. Deve 'attualizzare' la memoria fondamentale, storica, di Cristo al fine di interpretare il presente alla luce di questa memoria e aprire il futuro che è legato a quel passato storico[8].

Non si può che partire dal presente, da dove si è, perché la teologia è sempre situata. Non esiste un pensiero teologico a-storico e a-temporale, che esuli dal contesto in cui è stato formulato. Ecco perché tutto ciò che le arti e le discipline umanistiche esprimono dell'uomo attuale aiutano il teologo proprio in questa interpretazione del presente, da mettere fruttuosamente in dialogo con la memoria di Cristo. Da questo dialogo tra anamnesi del passato e sguardo sul presente nasce la 'vera' teologia, attuale ma non modernistica, aperta al mondo ma non mondana, attenta all'uomo ma non dimentica del Dio di Gesù Cristo. Da questo *dialogo*. Altrimenti, sarà un monologo, un parlarsi autoreferenziale tra addetti ai lavori, 'Cassandre' del mondo contemporaneo. Oggi diventa imprescindibile il dialogo tra discipline: anche la teologia ha l'urgenza di aprirsi all'interdisciplinarietà per essere presa sul serio nel mondo della cultura attuale, prevalentemente non credente.

Ma c'è di più: aprirsi al mondo attuale permette anche di comprendere meglio il 'mondo' intraecclesiale, di cui la teologia è voce critica e, auspicabilmente, profetica. Indubbiamente – ed è ormai ben acquisito – la Chiesa è nel mondo, come ricorda splendidamente la Costituzione *Gaudium et spes* fin dal suo titolo. Tuttavia, possiamo chiederci: è tutto qui il rapporto Chiesa-mondo? A ben vedere questo modo di intendere tale relazione rivela un atteggiamento 'tecnico', che considera ancora Chiesa e mondo come due realtà tutto sommato meramente giustapposte: la Chiesa, da un lato,

[8] J. Moltmann, *Che cos'è oggi la teologia?*, Queriniana, Brescia 1991, p. 6.

che deve aprirsi, conoscere, dialogare, servire... il mondo, dall'altro lato. Potremmo quasi dire, come se la Chiesa fosse sì nel mondo, ma non anche il mondo nella Chiesa. Un atteggiamento e un pensiero ermeneutico[9], invece, che non mirano cioè a un risultato (ascoltare, dialogare, evangelizzare, comprendere...) ma cercano di approssimarsi all'origine dei fenomeni, potrebbero aiutare la teologia a rendersi conto quantomeno di questo: che il mondo, in fondo, viene prima della Chiesa e sta già in essa[10]. Non tanto perché il mondo c'era già prima del sorgere della realtà storica della Chiesa, ma soprattutto perché noi, che costituiamo la Chiesa, siamo 'mondo' e per pensare e cercare di dire qualcosa sulla Chiesa usiamo parole, categorie, concetti, che sono del mondo. Insomma, il mondo è già nella Chiesa, che non deve tanto 'aprirsi' al mondo... perché il mondo è già lì! Il mondo è un evento per noi sempre già accaduto, che è nella Chiesa, tanto quanto essa è in lui. Con ciò, chiaramente, non intendiamo sostenere una identità tra Chiesa e mondo, ma solo una costitutiva interdipendenza: le due realtà sono distinte e vi è sempre una certa distanza – non lontananza, tuttavia! – tra esse. È tale distanza 'ermeneutica' che, fra le altre cose, garantisce sempre alla Chiesa la possibilità di *critica* verso il mondo.

Quanto detto finora, a mio avviso, potrebbe rivelarsi un'intuizione teologicamente feconda sia per evitare un discorso teologico ingenuo, sia per far emergere e analizzare la rilevanza *anche ecclesiologica e teologica* dei vari aspetti caratterizzanti il mondo attuale, la sua cultura e la vita delle donne

---

[9] Cfr. A. Nitrola, *Trattato di escatologia*, vol. 1, *Spunti per un pensare escatologico*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2001, pp. 148-152; ringrazio l'autore per gli spunti offerti per la stesura del presente paragrafo.

[10] Ben inteso: della Chiesa per come *noi* possiamo intenderla, pensarla, viverla. Non della Chiesa nella sua realtà 'teo-ontologica' che, tra l'altro, è per noi inesauribile in quanto mistero, ma nella sua, per noi insuperabile, 'forma' storica. Inoltre, con 'mondo' non si vuole intendere, in senso 'giovanneo', una realtà che si oppone al piano di Dio. Una concezione di 'mondo' affine a quella qui intesa ci sembra offerta da queste parole di Heidegger: «Mondo è qui la denominazione dell'ente nella sua totalità. Il termine non equivale a 'cosmo' o a 'natura'. Del mondo fa parte anche la storia. Tuttavia la natura e la storia, e ambedue nel loro reciproco connettersi e superarsi, non esauriscono il mondo. Questa denominazione abbraccia anche il fondamento del mondo, comunque sia inteso il suo rapporto col mondo», cfr. M. Heidegger, *L'epoca dell'immagine del mondo*, in Id., *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1984, p. 86.

e degli uomini che lo abitano. Così la teologia potrà essere davvero attuale e situare il suo pensiero nel presente. Come il mondo può imparare dalla Chiesa, così la Chiesa può imparare dal mondo. Ciò vale anche per la teologia, che è chiamata non solo a insegnare, ma anche e sempre a imparare dalle varie discipline con cui entra in relazione. Si potrà avere l'impressione di attraversare una tempesta: che cosa resterà in piedi? Non temiamo, l'essenziale della rivelazione – se davvero è tale – passerà ogni vaglio. Scriveva Khalil Gibran: «La tempesta è capace di disperdere i fiori, ma non è in grado di danneggiare i semi»[11].

Principio di immaginazione

> Non bisogna disdegnare nulla. La felicità è una ricerca. Occorre impegnarvi l'esperienza e la propria immaginazione[12]. (J. Giono)

Nell'attuale panorama culturale, teologico e non, ci si imbatte in una molteplicità di antropologie possibili. Ci si potrebbe azzardare a sostenere che la questione antropologica sia una delle questioni più scottanti e decisive della nostra epoca. Quasi a ricordarci che l'essere umano è un mistero e, in quanto tale, è inesauribile. Certo, in prospettiva cristiana il mistero dell'uomo trova vera luce solamente nel mistero del Verbo incarnato (cfr. *GS* 22), ma la luce, si sa, è per natura variegata e mutevole, sfuggente e piena di meravigliose sfumature. Tra i riflessi di questa luce, mi ha sempre affascinato quella che dagli addetti ai lavori viene definita «antropologia dell'immagine». L'uomo e la donna come immagine di Dio in Cristo. La vado sfiorando. Tutto ha inizio nell'in principio narrato dalla Genesi, dove è scritto: «E Dio disse: "Facciamo l'uomo a nostra immagine, a nostra somiglianza, e domini sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo, sul bestiame, su tutte le bestie selvatiche e su tutti i rettili che strisciano sulla terra". Dio creò l'uomo a sua immagine; a immagine di Dio lo creò; maschio e fem-

[11] Cfr. K. Gibran, *Khalil Gibran: A Self-Portrait*, Citadel Press, New York 1969.

[12] Cfr. L. Carra, *Nota sull'autore*, in J. Giono, *L'uomo che piantava gli alberi*, Salani, Firenze 2004, p. 50.

mina li creò» (*Gen* 1,26-27). La creazione dell'umano è introdotta da un misterioso verbo alla prima persona plurale, «facciamo», come a esplicitare un atto di deliberazione: siamo esseri voluti da Dio, non frutto del caso. Addirittura, alcuni Padri della Chiesa hanno colto nell'uso del plurale un riferimento all'opera della Trinità. Si parla poi di immagine e di somiglianza: se l'essere a immagine di Dio è costitutivo dell'uomo e della donna, è loro compito, anzi vocazione, divenirne sempre più somiglianti nel cammino della fede e della vita. Anche il biblista A. Wénin ricorda che «spetta agli umani, 'creati' a immagine di Elohim, darsi da 'fare' per imparare a somigliare a questa immagine cui, in loro, portano la traccia»[13].

Come fare a camminare verso la conformità a tale immagine, ovvero a diventare sempre più umani, sempre più noi stessi? Ecco il punto: l'antropologia dell'immagine ci apre all'immaginazione. L'essere umano «con la sua creatività, realizza la missione che gli è stata affidata dal Creatore e dà un'espressione concreta alla sua somiglianza con Dio»[14], scrive T. Halík. L'immaginazione si può intendere a pieno titolo come un'espressione dello Spirito, che aiuta l'uomo e la donna a compiere la loro vocazione a umanizzarsi. Creati a immagine di Dio, senza immaginazione non potremmo realizzarci e giungere alla piena somiglianza. Ecco perché ogni disciplina che abbia a che fare con creatività e immaginazione non potrà che riguardare la teologia che, dal canto suo, avrebbe soltanto da guadagnarci ad aprirsi a queste dimensioni costitutive dell'umano. Riabilitare l'immaginazione (anche) in teologia[15] può essere indubbiamente uno dei guadagni dell'apertura e del dialogo con le discipline umanistiche, che hanno proprio nell'immaginazione la loro cifra caratteristica. Oggi, quando il solo intelletto non parla più come una volta, far leva sull'immaginazione e pensare un nuovo immaginario teologico cristiano è un'urgenza per evitare alla teologia di rinchiudersi dentro le strette mura accademiche e non parlare

---

[13] A. Wénin, *Da Adamo ad Abramo o l'errare dell'uomo. Lettura narrativa e antropologica della Genesi*, EDB, Bologna 2008, p. 31.

[14] T. Halík, *Pomeriggio del cristianesimo. Il coraggio di cambiare*, Vita e Pensiero, Milano 2022, p. 43.

[15] Per un'apprezzabile riflessione sul tema, Cfr. N. Steeves, *Grazie all'immaginazione. Integrare l'immaginazione in teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 2018.

più della e alla vita degli uomini e delle donne del nostro tempo. Del resto anche Gesù, il poeta di Nazareth, non parlava mai per definizioni, ma per immagini. Dove tutti non vedevano che fiori di campo, lui vedeva il Padre che li vestiva; dove tutti non vedevano che uccelli del cielo, lui vedeva Dio che li nutriva. Annunciava la bellezza del Regno immaginando una donna che mette un pizzico di lievito nella pasta o un mercante che trova una perla preziosa. Per lui tutto è abitato da un velo di mistero che fa sacra la vita. L'immaginazione teologica dovrebbe aiutarci a guardare un po' di più la vita come la guardava lui. Lo aveva capito bene J. H. Newman, secondo cui «l'immaginazione ha i mezzi, che il puro intelletto non ha, per stimolare quelle facoltà della mente dalle quali procede l'azione»[16]. Solo l'immaginazione è in grado di rendere realmente vitale l'intelligenza della fede, di avviare processi, aprire strade nuove, smuovere il cuore e non solo la mente dei fedeli. Come non ricordare, a questo proposito, le evocative parole di Antoine de Saint-Exupéry, che scriveva:

> Se vuoi costruire una barca, non radunare i tuoi uomini e donne per dare loro degli ordini, per spiegare ogni dettaglio, per dire loro dove trovare quel che serve. Se vuoi costruire una barca, fai nascere nel cuore dei tuoi uomini e donne il desiderio del mare[17].

Principio di verità

> La verità, pare, è molteplice e va perseguita con tutte le nostre facoltà[18]. (V. Woolf)

La teologia, come dicevamo, in quanto discorso su Dio, ha giustamente il compito di dire una parola 'vera' su Dio, a partire dalla riflessione sulla rivelazione. Avviare un dialogo fra teologia e discipline umanistiche ci fa guadagnare questa consapevolezza o almeno, mi sia concesso, aprire la seguente questione: c'è un solo modo per parlare con verità? Meglio: per dire qualcosa

[16] J. H. Newman, *Grammatica dell'assenso*, Bompiani, Milano 2005, p. 1001.
[17] Cit. in J. T. Mendonça, *Elogio della sete*, Vita e Pensiero, Milano 2018, pp. 8-9.
[18] V. Woolf, *Non sapere il greco*, Garzanti, Milano 2017, p. 24.

di vero, l'unico modo possibile è esprimersi con il linguaggio logico-razionale? Una certa teologia particolarmente speculativa sembra andare in questa direzione, che non è sbagliata, ma forse non è *l'unica* possibile. I greci ci possono essere di insegnamento anche in questo. Come ha sottolineato bene un grande maestro del pensiero quale fu M. Heidegger, la 'verità' dei greci, *ἀλήθεια* (*aletheia*), più che indicare una verità di fatto, qualcosa di evidente in sé, iniziando con quell'alfa privativo, ci rimanda a un *dinamismo* rivelativo, di svelamento (*Unverborgenheit*). Come a dirci che la verità è piuttosto un processo che riguarda l'uomo, che solo può 'togliere il velo' posato sulla superficie della realtà. Non a caso, *ἀλήθεια* significa in greco anche realtà, quasi che la verità non coincida tanto con un insieme di concetti, ma, in fondo, semplicemente con la vita nel suo darsi. Quante volte, anche in ambito cristiano, concepiamo la verità come qualcosa di immobile, come fissità. E chi si innamorerebbe di una verità immobile? Tutto cambierebbe se, invece, intendessimo maggiormente la verità come svelamento, rivelazione, togliere il velo: sarebbe come innamorarsi di un volto, di Dio e dell'altro, che non finisci mai di scoprire, ammirare, contemplare.

Guardare al mito può aiutarci a recuperare questa concezione maggiormente dinamica e 'attraente' di verità. D'altronde il mito è stato, in qualche modo, uno dei primi linguaggi parlati anche dalla teologia. Ci possiamo rifare alle brillanti e ancora attualissime riflessioni di Paul Veyne contenute nel libro *I greci hanno creduto ai loro miti?*[19]. La sua risposta è intrigante: sì e no. La questione saliente, sostiene, non è tanto se i greci avessero creduto davvero all'esistenza di dèi ed eroi e alle loro imprese, quanto la loro concezione di verità. È proprio il paradigma di verità a essere diverso – non migliore o peggiore – dal nostro, in quanto fondato non sul *logos* (la ragione) ma, appunto, sul *mythos*. Il mito, allora, per i greci non era solo una fantasia, una storiella più o meno edificante, ma un racconto che dice una verità sull'uomo e sul mondo. La dice, però, 'in un altro modo', in un modo che non è logico-razionale, rispondendo a un paradigma di verità che è differente dal nostro. Ecco perché, in questo senso, ci può essere verità anche in un film, in un romanzo, in una poesia;

[19] P. Veyne, *I greci hanno creduto ai loro miti?*, Il Mulino, Bologna 1984.

verità, perché no, anche teologica, tanto quanto in un trattato o in un saggio specialistico. Inoltre, una concezione del genere risulta feconda anche per valorizzare la *verità* contenuta nei racconti biblici, penso in particolare a quelli dell'origine che, sotto sotto, forse, non sono così lontani dai miti, se è vero quanto sostiene Virginia Woolf:

> Nonostante la fatica e la difficoltà, è questo che ci riporta continuamente ai greci; è lì che troviamo l'essere umano originario, invariabile e permanente. Ci vogliono emozioni violente per metterlo in azione; ma, quando sono rimescolati dalla morte, dal tradimento o da qualche altra calamità primitiva, Antigone, Aiace ed Elettra si comportano nel modo in cui ci comporteremmo anche noi se fossimo colpiti alla stessa maniera – nel modo in cui si comportano tutti, da sempre. Pertanto, li comprendiamo più facilmente e più direttamente di quanto non ci riesca di comprendere i personaggi dei *Racconti di Canterbury*. Questi sono gli originali della specie umana, di cui le figure di Chaucer non fanno che descrivere la varietà[20].

Divagazioni conclusive

> Non sapendo quando l'alba verrà, lascio aperta ogni porta[21].
> (E. Dickinson)

Scrivere queste pagine, così rapsodiche, non è stato altro che aprire fessure, niente di più. A muovere la mano che le ha scritte è stato nient'altro che un sogno: il sogno di una teologia in dialogo con l'arte, la letteratura, la poesia. Una teologia che impari da loro a prediligere il plurale e il congiuntivo e non solo il singolare e l'indicativo (se non l'imperativo!). Una teologia che impari, perché no, dai romanzieri l'ironia che ci possa salvare dalla serietà 'bestiale' della storia: talvolta prendiamo troppo sul serio le nostre asserzioni[22]. Una teologia stabile nella sua identità specifica e insieme porosa, capace di abitare la soglia.

---

[20] V. Woolf, *Non sapere il greco*, cit., p. 14.

[21] E. Dickinson, *Poesie*, BUR, Milano 2012, p. 535 (trad. modificata).

[22] Cfr. E. Salmann, *Accogliere, iniziare e riconoscere. Elementi, ritmi e percorsi di una teologia sapienziale*, in AA.VV., *Elementi, ritmi, percorsi di una teologia sapienziale*. *Atto Accademico in onore del Prof. Dr. Elmar Salmann, O.S.B.*, Pontificio Ateneo Sant'Anselmo, Roma 2023, pp. 11-21.

La soglia trattiene, a volte respinge, sempre impedisce che tutto sia subito e indistintamente disponibile. La soglia costringe a una sosta, opera una interruzione nella lineare progressività del procedere. Ma proprio e solo in questo operare 'la differenza', diviene luogo e momento di accesso alla verità del rapporto con il Mistero: là dove l'essere nasce dal non avere[23].

Un rapporto più stretto con le discipline umanistiche, esperte di parole, può infine aiutare la teologia a diventare più esperta della sua 'materia prima': il linguaggio. Casa dell'essere, casa di Dio. Di Dio possiamo parlare solo con parole umane. Anzi, Dio stesso, se si può dire, si è fatto Parola umana. E allora possiamo anche imparare linguaggi diversi da quello strettamente tecnico per parlare di Dio. Anche Gesù, lo dicevamo, parlava di Dio raccontando storie, perché «è ascoltando storie che si capiscono davvero le cose. Nelle teorie non ci si entra: si studiano, si comprendono, si spiegano...»[24]; nelle storie sì. Parlare di Dio con storie, immagini e metafore. Del resto, tutta la Scrittura, anima della teologia (cfr. *DV* 24), racconta Dio attraverso storie, poesie, immagini... Per poi rendersi conto che *ogni* nostro discorso su Dio è per immagini e metafore. In questo senso, la teologia potrebbe aprirsi perfino alla poesia, addirittura potrebbe trovare nella poesia una casa dove sentirsi a proprio agio. Perché

la poesia è questa gioia sorpresa nel punto d'incontro fra l'eterno e l'effimero, qualcosa di così fragile da diventare invincibile. [...] La poesia penetra nel cuore di tutto. La sua arte è sottile e brutale. Niente le sfugge. La sua mano strappa il tovagliolo bianco davanti al nostro volto, cerca qualcosa di puro nei nostri occhi, qualcosa di vivo nelle nostre anime, qualcosa di abbagliante nella nostra morte[25].

In queste mie righe non c'è niente di nuovo sotto il sole. Niente che i Padri non avessero già capito e messo in pratica. Niente che i medievali non avessero intuito affidando a sfolgoranti vetri colorati o maestosi affreschi

---

[23] G. Busani, *Per 'varcare la soglia': le condizioni di accesso al rito di alleanza*, in F.G. Brambilla (a cura di), *Varcare la soglia. L'Eucaristia tra vigilanza ed esperienza*, Strumenti per il lavoro pastorale 6, Ancora, Milano 1994, pp. 39-58, qui p. 54.

[24] A. Spadaro, *Gesù ai potenti.* «*Vi sarà tolto il regno di Dio per darlo a un popolo virtuoso*», https://www.ilfattoquotidiano.it/in-edicola/articoli/2023/10/08/gesu-ai-potenti-vi-sara-tolto-il-regno-di-dio-per-darlo-a-un-popolo-virtuoso/7316708/.

[25] Ch. Bobin, *La vita scrive a matita*, Sanpino, Pecetto Torinese 2023, pp. 20-22.

il compito di parlare di Dio alla gente. Una vera teologia per immagini. Un'opera come la *Summa* di Tommaso, in fondo, non è altro che una meravigliosa cattedrale di pagine, le cui parole creano gli stessi giochi di luce di una vetrata gotica esposta al sole.

Francesco Tedeschi

La «Vita di Cristo»
Un'opera di Keith Haring

Anche quest'anno la copertina della Rivista è arricchita da un'immagine d'arte contemporanea. Dopo Anselm Kiefer e Andrea Mastrovito viene proposta una sorprendente opera del notissimo *street artist* statunitense Keith Haring, che rivisita con linguaggio 'pop' un tradizionalissimo arredo liturgico. Per approfondire il senso di questa scelta proponiamo la rapida ed efficace scheda preparata da Francesco Tedeschi, professore ordinario di Storia dell'arte contemporanea nella facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università Cattolica di Milano.

L'*Altarpiece* realizzato da Keith Haring nelle ultime settimane della sua vita ha il pregio di accogliere i caratteri dell'opera dell'artista americano, senza contraddirne le ragioni, e nello stesso tempo di interpretare in modo originale i contenuti di una iconografia resa, come è nel modello stilistico di Haring, nella sua essenziale semplicità. Nella sua struttura a trittico, l'opera richiama gli altaroli portatili medievali e si ricollega alla tradizione dell'icona, aggiornandone forme e stile in una chiave postmoderna.

L'opera incarna lo spirito del modo di agire di Haring, fondato su una forte spontaneità e nello stesso tempo condotto da una innata capacità di trasformare alcuni segni essenziali nelle immagini di un alfabeto elementare applicabile a tutto.

Haring si era fatto conoscere attraverso veloci disegni con il gesso tracciati sui pannelli pubblicitari della metropolitana di New York alla fine degli anni Settanta, divenendo pioniere di un tipo di arte da strada che ha ricevuto un rapido e diffuso consenso. I suoi omini elettrici sono stati presto accolti su ogni tipo di superficie e situazione, raccontando, con un linguaggio di matrice fumettistica, emozioni, paure, fantasie, rapporti

umani e sociali. Dalle pareti di un museo o di un negozio di moda, a libri, quaderni, abiti, automobili, palloncini gonfiabili, ogni cosa veniva da lui 'firmata', in un apparentemente inarrestabile flusso di energia, con cui il segno, prendendo forma, diventava traccia di un momento irripetibile. In questo, come in una percezione dell'insufficienza del tempo che bruciava la sua protratta adolescenza, vi era al fondo del suo vitalismo un senso del tragico, al quale si associa l'emblematicità della sua figura quale vittima sacrificale del flagello dell'AIDS.

Anche se al suo stile e al suo immaginario sembra, o sembrava, più adeguata la parete di una discoteca che quella di un edificio religioso, l'*Altarpiece* realizzato a partire da un modello plastico fornitogli da uno dei suoi più cari amici al fine di effettuare una sperimentazione di incisione sul gesso, può essere considerato uno dei suoi lavori più originali e 'definitivi'. È ora ospitato, nella sua fusione in bronzo con patina dorata, in almeno tre chiese (a New York, nella chiesa di St. John the Divine, dove sono stati celebrati i suoi funerali; nella Grace Cathedral di San Francisco, in una cappella interconfessionale dedicata alle vittime dell'AIDS; nella chiesa di Saint Eustache, nei pressi di Les Halles a Parigi); un altro esemplare è stato donato da Yoko Ono al Denver Art Museum. Non si tratta di una stravaganza, ma del riconoscimento di come, per mezzo del rapporto con l'iconografia e con la dimensione di una creatività che è traccia del vivere, anche l'immagine 'pop' si fa materia spirituale.

Nel suo *horror vacui*, Haring ha riempito lo spazio a disposizione con una folla di omini gesticolanti, nella parte inferiore delle tre facce del 'tabernacolo', che, pur ispirati quasi alla folla di un concerto rock, interpretano l'umanità di fronte al Giudizio. Nella parte centrale un bambino, avvolto in un abbraccio universale, viene innalzato verso il cielo, dove un cuore e una croce completano una immagine di 'Trinità'. Ai due lati l'ascesa e la discesa, con gli angeli dell'Empireo e quelli ribelli, rappresentano le due strade che la teologia della salvezza ha sempre suggerito di rappresentare nel modo di comunicare per immagini il messaggio escatologico. Non c'era bisogno che Haring avesse sotto gli occhi una illustrazione del Giudizio Universale di Michelangelo o di qualcuna delle tante raffigurazioni medievali del tema; queste erano parte di un immaginario

riflesso nelle forme del presente, anche in quel mondo tutt'altro che incantato della cultura visiva del fumetto e del 'graffito', di cui Haring è stato supremo interprete. La sua rimane una interpretazione efficace di un tempo ora già sedimentato nella vicina memoria di un'epoca che potremmo definire «pre-informatica».

La letteratura come pensiero della vita

Intervista a Maria Pia Veladiano e Daniele Mencarelli

a cura di Alessandro Zaccuri

Continuiamo l'esplorazione delle *Parole che danno vita* pubblicando il resoconto di un altro momento di grande interesse della Giornata di aggiornamento del clero tenutasi il recente 5 febbraio. Si tratta dell'intervista a due importanti personaggi dell'attuale panorama letterario italiano, Maria Pia Veladiano e Daniele Mencarelli. Entrambi, ha sottolineato il prof. Alessandro Zaccuri che ha magistralmente condotto il confronto, «in anni nei quali si ripete in modo un po' lamentoso che la letteratura non affronta più i grandi temi – la vita, la morte, l'amore, la perdita – hanno dimostrato che non soltanto i grandi temi si possono affrontare ma se ne può parlare in un orizzonte di senso, ottenendo un riscontro da parte delle lettrici e dei lettori tutt'altro che marginale e trascurabile». Le riflessioni qui trascritte – per la rubrica *Senti chi parla* – portano un rilevante contributo nel ripensare la comunicazione legata alla testimonianza del senso e alla conseguente necessità di conoscere i mondi della vita, dei quali a suo modo la letteratura permette di fare un'esperienza reale a beneficio dell'umanità del lettore.

AZ – Maria Pia Veladiano e Daniele Mencarelli hanno molte cose in comune, fra le quali l'interesse per una letteratura che affronti anche i temi dell'invisibile. Maria Pia l'ha fatto partendo anche, ma non esclusivamente, dal versante della teologia, di una formazione teologica molto profonda. Quindi è una persona assolutamente a suo agio nel consesso di oggi e lo ha fatto con una serie di libri; ricordiamo solo il primo, *La vita accanto*, che è stato quello che l'ha rivelata alla critica ma anche e specialmente ai lettori. Mi piace ricordare di lei un libro che dà voce a Maria di Nazareth e lo fa senza anacronismi, nel senso che non è immaginata come una donna di oggi, ma senz'altro come una donna, come una madre, come una sposa. È un libro molto bello e insolito rispetto al modo in cui viene riscritta la

vicenda evangelica, ha un elemento di originalità notevole. Daniele percorre un'altra strada che parte dalla poesia e torna alla poesia. Dopo quattro romanzi molto importanti, anche questi molto fortunati, a partire da *La casa degli sguardi*, è tornato proprio di recente in questi giorni con un libro di poesia. Lui nasce poeta con alcune raccolte molto belle, una in particolare, *Bambino Gesù*, la cui genesi è raccontata ne *La Casa degli sguardi*, e di recente appunto, da poche settimane, è uscito da Mondadori *Degli amanti non degli eroi*, il suo ritorno al linguaggio poetico.

Partirei con una domanda molto semplice. Stiamo cercando parole che danno vita, chiedo subito a Maria Pia e Daniele: dove la letteratura trova ogni volta le parole? Tutti utilizziamo le parole, ma la letteratura si fonda su questo presupposto, sulla speranza e rivendicazione di aver trovato la parola giusta per dire.

MPV – Tra noi che scriviamo romanzi e voi che amate la Parola c'è una consonanza. Tutti noi crediamo che la parola sia in qualche modo così importante da dedicarci la vita, noi in un modo e voi in un altro. Avete scommesso sulla Parola perché non credo che siano molti quelli che hanno visto Dio nella loro vita, piuttosto l'avrete incontrato attraverso parole particolari che avete letto o che qualcuno vi ha detto. Questo potere della parola l'avete conosciuto ed è un potere così grande da essere anche ambivalente: di vita e di morte. Dico a un bambino: «sei un cretino!», «da te non uscirà mai niente di buono» ed è un potere di morte. Dico a un bambino: «questa cosa è davvero bella!» oppure «ma che meraviglia!» ed è un potere di vita. Dico «ti amo» ed è un potere di vita. La parola è potentissima, gli scrittori lavorano in una fiducia assoluta di poter trovare parole, ma non in generale, non la parola divina, non il Verbo da raccontare, nemmeno qualcosa che cambi la vita. Scrittori che pensano che il loro libro cambierà la vita delle persone sarebbero da affidare a qualche specialista della mente… Cerchiamo semplicemente parole per storie belle e queste parole non sono parole che mirano a qualcosa. I romanzi più brutti, e questo fa pensare a tanta letteratura per l'infanzia di tante editrici religiose, sono quelli che vogliono edificare, vogliono portare da qualche parte e dare un messaggio. Sono insopportabili, un bambino lo capisce subito e li

fa volare via. Noi ci innamoriamo della parola che racconta una storia che riteniamo degna di essere raccontata o perché è nostra – un pochino tutti gli autori sono autobiografici – o perché ascoltata dal mondo che abbiamo intercettato. Chi dice di non avere riferimenti personali è un bugiardo e i più bravi sono quelli in cui si vede meno l'autobiografia, oppure sono quelli in cui l'autobiografia riesce a diventare immediatamente biografie di tutti – e questi sono veramente bravissimi. Credo che gli scrittori abbiano un enorme interesse e disinteressata curiosità, anche un enorme affetto nei confronti del mondo intorno a loro, delle storie che incontrano. Per me è stato abbastanza facile perché sono stata una donna di scuola tutta la vita. Sono stata preside e prima ancora insegnante, e la scuola è il luogo delle storie. Nessuno dei miei libri parla di scuola direttamente però, e questa è un'altra delle operazioni che fanno gli scrittori, che non è rubare le persone per farle diventare personaggi, ma è ascoltare le persone e poi portarle nei romanzi nella loro dimensione di universalità. Cito una persona che sicuramente molti di voi conoscono, p. Silvano Fausti. Sono figlia della spiritualità ignaziana, tutta la mia vita spirituale è avvenuta all'ombra della spiritualità ignaziana. Un giorno Silvano Fausti, che era un lettore accanito di tutto ma soprattutto di romanzi, ed era veramente un uomo di una cultura sterminata, mi disse qual era la formula del buon romanzo; non del capolavoro ma del buon romanzo e citò *I promessi sposi.* Il buon romanzo è quello in cui ciascun lettore può riconoscersi in tutti i personaggi, perché noi siamo tutti un po' pavidi come don Abbondio, tutti un po' desiderosi di essere santi come fra Cristoforo o come il cardinale Borromeo, siamo tutti un po' impulsivi come Renzo, siamo tutti un po' trafficoni come Agnese e siamo tutti un po' bugiardi e farisaici come Donna Prassede e così via… Laddove un romanzo mi fa da specchio e mi dice che io posso essere così ha fatto uno straordinario lavoro perché impedisce il giudizio sull'umanità e immediatamente chi è diverso da me mi diventa fratello. Quando questo capita noi siamo contenti.

DM – Se Maria Pia ha incarnato e incarnerà il ruolo del narratore, io, presentato da poeta, cercherò di raccontare l'approdo alla parola di chi inizia attraverso la poesia. I poeti hanno un rapporto con la parola viscerale.

Testori diceva «ogni singolo verso è un corpo». Mi viene in mente Pasolini quando, a un giovane Dario Bellezza, che diventò poi suo segretario particolare, disse una cosa che di fronte a una platea di questo tipo fa un po' impressione: «Sii il sacerdote di te stesso», indicava tra lo sguardo del poeta e la realtà una sorta di legame di sacerdozio. Vengo a quella parola che per un poeta è fondamentale, la realtà. Ovviamente tra poeta e realtà c'è lo sguardo e quindi il modo di guardare alla realtà e io non credo che i poeti inventino, non credo che i poeti di fronte a una visione che gli ordina di scrivere – senza ovviamente dirglielo – cerchino. Si mettono semplicemente di fronte a qualcosa che c'è e che deve essere scoperta, che già esiste nella realtà. Credo che la parola che cerca il poeta sia quella che lo congiunge alla realtà e non ne esiste una seconda. In poesia esiste una parola, non ne esistono due. L'altra settimana ero nelle Marche da uno scrittore amico, Angelo Ferracuti, per un incontro come questo e dicevo proprio come chi inizia a scrivere, e man mano lo fa sempre più consapevolmente e compiutamente, si trova di fronte a un paradosso: insegue qualcosa di cui non conosce la natura ma che gli si rivelerà nel momento in cui quella natura l'ha afferrata e parlo della parola. Io vivo ancora questo momento assolutamente cosmico e universale di risarcimento quando, all'interno di un testo, scrivo e trovo quell'unica parola. Non ci sono sinonimi, non esiste una seconda parola. Soprattutto per un poeta. Qui entro nella mia poetica: non tornerei mai indietro, perché crescere significa aumentare il proprio corredo di parole e sguardi sulla realtà. Le parole le trovo e le ho sempre trovate per obbedienza a due sentimenti di ringraziamento rispetto all'amore e di testimonianza. Testimonianza perché il ruolo testimoniale della letteratura è uno di quelli che deve essere più riscoperchiato, riesumato e riproposto perché manca tanta letteratura che testimoni gli accadimenti di questi tempi. Ecco io trovo le parole in questo sentimento assolutamente infantile, e che infantile rimane pure a 50 anni, di amore, ringraziamento e testimonianza.

AZ – Il tema del ringraziamento è un grandissimo tema. Auden, uno dei più grandi poeti del secolo scorso, ha questa frase in cui dice che il compito della poesia e della letteratura in generale è quello di fare un'unica

cosa, ringraziare per tutto quello che esiste, perché esiste. Quindi questo atteggiamento proprio di resa rispetto alla realtà. Ho la tentazione di contraddire la preside, chiedo: dici che lo scrittore, la scrittrice, che pensa di cambiare il mondo va un po' contenuto, però dici anche che il lettore e la lettrice dei *Promessi sposi* fa un'esperienza. Quindi qualcosa può cambiare. Mi piacerebbe se sia tu sia Daniele ci diceste qualcosa di questo tema della letteratura come luogo dell'esperienza, perché questo è uno dei grandi dilemmi che abbiamo conosciuto nel corso dei secoli. Oggi pensiamo alla lettura come una cosa senz'altro buona, mentre la storia della lettura e della letteratura è piena di casi in cui la lettura, e quella di romanzi in particolare, viene additata come attività pericolosa. Pensiamo solo alla storia di Don Chisciotte a cui vengono sottratti tutti i romanzi cavallereschi a motivo della sua sanità mentale e, più di due secoli dopo, quando Madame Bovary tradisce il signor Bovary, le portano via i romanzi d'amore. Insomma, tramite i romanzi si fa un'esperienza che un po' cambia la testa e ci domandiamo che cosa ce ne facciamo della letteratura e della lettura dell'esperienza che facciamo attraverso i libri. Cosa ce ne facciamo?

MPV – Farei delle distinzioni. Sul versante dello scrittore l'intenzione di cambiare il mondo è patologica. Lo scrittore scrive solo bei libri, belle storie, si lascia guidare dalla storia che racconta un pezzo di vita che lui ha intercettato. Che può non conoscere benissimo, anche se deve conoscere ciò di cui parla. Però l'obiettivo non è cambiare il mondo ma è scrivere una bella storia con le parole giuste per quella storia lì. Quando questo è accaduto, può cambiare il mondo. Ci sono libri che hanno cambiato il mondo. Almeno il mondo individuale di chi li ha letti, il che non è poco. Cioè non è poco che mi cambi la vita perché ho letto un libro. Allora in senso estremo tutti i libri ci cambiano ma tutti, tutti, tutti. Lo dico senza polemica, ma quando si incontrano persone che leggono libri li si riconosce, cioè gli si riconosce una capacità umana maggiore. Questo vale anche quando si incontrano preti che leggono libri. Faccio un esempio che prendo dalla mia storia di studi teologici. Per motivi di età sono riuscita a intercettare quella linea di confine tra la vecchia teologia e la nuova teologia, la definisco così un po' spartanamente, per dirvi che sono riuscita a studiare

il p. Sertillange, un teologo francese che scrisse un trattato molto famoso sul problema del male. Due tomi: *Le mal. L'histoire*, *Le mal. La solution* e il secondo era molto, molto più breve del primo. Ora, per una donna nata nel 1960, curiosa e non particolarmente rivoluzionaria, figlia di contadini della campagna veneta, il secondo volume era scandaloso, insopportabile. Chiudeva il cerchio della domanda, lo chiudeva in tutti i sensi. Ricordo di aver pensato: «non può essere così! Non può essere che un trattato teologico sul tema che è il fondamento di tutti i temi della vita, perché non c'è nessun tema più serio del tema del male, mi dia un volumetto così piccolo in cui mi dà la risposta!». Ricordo che contemporaneamente leggevo, leggevo i russi, i francesi, e mi sembravano infinitamente più interessanti, non umanamente ma teologicamente più interessanti. E lì mi sono fatta un'opinione precisa, e da lì non mi sono più schiodata ed è la ragione per cui, laureata in teologia, ho deciso che avrei scritto romanzi, che c'era più teologia nei romanzi di tutti i trattati teologici possibili e immaginabili su qualsiasi tema. L'unico ambito a cui riconosco un'assoluta libertà sono i testi di studio della Sacra scrittura, gli studi biblici puri perché sono meravigliosi, sono solo aperture e non c'è nessuna risposta. È tutta ermeneutica ma nel senso di riconoscere che la vita è più aperta di qualsiasi risposta. Allora i romanzi hanno questa possibilità; quindi sì che cambiano il mondo, contesto che l'autore debba proporsi questo scopo quando scrive. Sarebbe un delirio di onnipotenza, naturalmente ci si accontenta di scrivere bei romanzi e belle, bellissime, poesie.

DM – La domanda mi fa pensare a quanti narratori invece partano proprio dal presupposto non di cambiare il mondo ma di non aver bisogno del mondo né come sguardo iniziale né come speranza e aspirazione finale. Rispetto alla lettura e alla letteratura come esperienza, parto da una citazione di un poeta milanese dialettale che ho avuto l'enorme fortuna di conoscere, Franco Loi. Diceva: «la poesia è una richiesta d'ascolto». È vero. La bellezza è che si pone come richiesta d'ascolto, ma l'ascolto che il lettore dà al poeta, allo scrittore, è un ascolto che poi diventerà importante se non fondamentale per la propria vita. C'è questa strana triangolazione sempre irregolare, sempre sul punto di incrinarsi, ma il bello è che in fondo un

poeta, uno scrittore, dice «ascoltami, leggimi, perché molto probabilmente la mia lingua sarà da mediatrice tra te e qualcosa che non hai vissuto ma riguarda te». E questo vale sia per i grandi eventi della storia sia per altro. Recentemente ai ragazzi ho letto i poeti sul fronte italiano della Grande guerra, fra gli altri Ungaretti e Rebora, per far capire che poeta è quello che vive le cose che vivono gli altri ma le sa ridire. In più però c'è l'altro versante per cui, oltre a essere testimone della storia, diventa memoria. Qui vengo a un altro poeta, Remo Pagnanelli, morto suicida nell'85: il poeta fa fare al lettore attraverso la lingua poetica l'esperienza del sempre e del presente. Cioè di questi due grandi elementi che si uniscono nella lingua, perché da Omero in poi – lo diceva Leopardi – non abbiamo inventato più niente. Spetta al poeta, spetta all'uomo che guarda, all'uomo sentinella che si ritiene anche intellettuale, prendere i temi del sempre e portarli nei codici e nella lingua del presente. Questa è la grande sfida esperienziale a cui aspira uno scrittore. Poi aggiungo un altro dato: ormai siamo in una fase 'post post' ideologica, forse dobbiamo iniziare a chiamarla fase 'neo neo e qualche cosa', ma a me viene in mente la grande tematica dell'emulazione e quindi non solo della letteratura ma di tutte le narrazioni quali elementi di emulazione. Beh ormai è stata confermata dalla storia, cioè le narrazioni che siano buona letteratura o pessima *fiction* o pessima cinematografia o altro, non solo tendono a diventare esperienziali ma creano un modello per chi le guarda e le vive.

AZ – Riprendo uno spunto di Maria Pia per pensare, ripensare, questa fase chiamiamola neo narrativa di cui parlava giustamente Daniele, quando diceva che fanno eccezione gli studi biblici. Colpisce che la Bibbia è un libro plurale, una biblioteca in realtà più che un libro, ha dentro tante storie nel Primo testamento e che il linguaggio sorgivo, originario, del messaggio di Gesù passa attraverso il racconto.

MPV – Questa considerazione è interessante perché poi noi abbiamo costruito un mondo di teologia che è sempre sistematica. C'è un problema? La teologia lo sviscera, prende tutto quello che è stato detto, poi chiude. Se compro un libro di morale mi aspetto che alla fine qualcosa trovo che

mi dice, forse non proprio la parola divina sulla morale, però mi dice più o meno come deve andare a finire. Ed è sempre esoterico rispetto a un Vangelo che non ha questa dimensione, che ha sempre storie, ha talmente tante storie che qualche volta si contraddicono, per cui poi gli esegeti devono lavorarci un po'. Perché si contraddicono? Perché la vita è così, scappa al sistema, scappa necessariamente. Mi viene in mente quando Bonhoeffer andò in America, invitato dalle comunità americane che vedevano, tra l'altro, che le cose non andavano bene e speravano di salvarlo dal nazismo. Questa è la verità, cercavano di sottrarlo a quello che stava capitando in Germania. Lui rimase in America qualche mese ed è conservata una corrispondenza fittissima con la fidanzata e con l'amico Eberhard da cui emerge come fosse sconvolto di come in America si predicasse il Vangelo. Diceva, questi prendono il vangelo della domenica e lo spiegano, mentre in Germania le prediche erano moraleggianti, per non dire politiche. Lui tornò cambiato, tutta la sua predicazione fu predicazione a partire solo dal Vangelo, anche se aveva una cultura teologica mostruosa. Mi succede di andare a messa dove capita perché viaggio tantissimo e di domenica sono sempre da qualche parte del mondo. Così ho una visione delle messe più bizzarre. La qualità che riconosco è sempre legata alla fedeltà al Vangelo della domenica. È un po' come il romanziere, quando scrive per insegnare qualcosa, per dire qualcosa, per affermare un'idea politica o sociale, fa delle cose orrende. Quando scrive per creare, per essere fedele a una storia che gli è arrivata e che desidera condividere, è come quel prete che fa un'omelia che è fedele a una storia che gli è arrivata. Una storia che gli ha talmente tanto cambiato la vita, che l'ha determinata, che desidera condividerla attraverso quello strumento attraverso cui lui è arrivato a questa vita nuova, che è il Vangelo naturalmente. Allora l'omelia funziona. Funziona quando c'è questa assoluta libertà di non portare l'uditorio a venire a messa la domenica dopo o a votare qualcosa… oppure ad avere un'opinione precisa sul fine vita o l'aborto. Si annuncia il vangelo, cioè si annuncia quel Vangelo che ha cambiato la nostra vita. Noi scriviamo storie che abbiamo riconosciuto belle da raccontare.

DM – Traslo il discorso da un versante spirituale a uno laico, perché il discorso di Maria Pia lo si può trasportare tranquillamente nelle aule sco-

lastiche dei vari livelli delle nostre scuole. *Parole che danno vita,* bisogna dargli vita, che sia un prete nell'omelia o che sia un professore in aula. Dopo la pubblicazione di *Tutto chiede salvezza* ho incontrato 100mila ragazzi dal vivo, e con questo torno anche al tema della letteratura come esperienza. Sono un figlio dell'esperienza della letteratura e sono un figlio perché un'insegnante di scuola media una mattina in una provincia, una frazioncina microscopica della provincia a sud di Roma, colse una breccia nel cuore di un ragazzo e fece diventare quel momento un momento di educazione assoluto. Questo è proprio il problema, dobbiamo dare vita alle parole e soprattutto alla letteratura, credo che anche i vangeli su questo viaggino parallelamente. Incontro tante professoresse di italiano che mi chiedono come fare a trasmettere l'amore per la letteratura. L'amore si trasmette attraverso l'esperienza dell'amore. Cioè se tu pensi di poter passare una fiamma spenta non la passi, puoi passare solo una fiamma accesa. Ho amato dai 15 anni in poi la letteratura, è nata questa curiosità che non m'ha più abbandonato. Ne ho 55 quindi son 35 anni, e questo è stato possibile perché ho trovato un essere umano che ha passato una fiamma accesa. Non è possibile pensare di trasmettere una parola che sia evangelica, che sia letteraria, che sia di qualsiasi disciplina umana, senza questa tensione interiore, senza questo sottotesto: «ti trasmetto qualcosa che è importante innanzitutto per me», questa è la grande questione che oggi ad esempio riguarda il tema della cura dei ragazzi, quello della malattia, della fragilità, la reciprocità nel momento in cui trasmettiamo. Non possiamo essere dei testimoni che non sono parte di quello che trasmettono, che non stanno nella parola che trasmettono. La letteratura e i vangeli non chiedono niente di meno, chiedono tutto.

MPV – La domanda non è che cosa fare ma è come essere, e come siamo. Lì ci sono dei livelli di onestà che sono legati a quello che noi possiamo tollerare. Capisco che a volte non possiamo tollerare umanamente di essere completamente onesti con noi stessi, parlo per gli insegnanti perché ci sono insegnanti che non hanno la passione dell'insegnamento. L'atto di onestà sarebbe cambiare mestiere, ma è difficile cambiare a 55 anni… Capisco che c'è un livello di onestà a cui non possiamo arrivare.

Immagino anche una vocazione che si scopre non essere più così solida o comunque di non poter trasmettere l'amore che non abbiamo. È chiaro che allora io non dico che tutti debbano prendere le estreme conseguenze della consapevolezza che hanno, però capire che non possiamo dare quello che non siamo e che quindi siamo chiamati a essere, ci aiuta a spingerci sul lato dell'essere. Per quanto possibile, chiunque di noi che sia qui dentro è fortunato perché comunque abbiamo un tetto, stiamo mangiando, stiamo nutrendoci sul piano intellettuale e spirituale. Questa cosa l'ho detta una volta in un carcere, non erano tutti contenti e concordi, qualcuno ha detto: «sì però la libertà…». «Sì però – dicevo – ne abbiamo più di altri che hanno le bombe sulla testa» e abbiamo fatto tutto un ragionamento sui nostri livelli di fortuna. I livelli di fortuna del pubblico di questo convegno sono altissimi: abbiamo cultura, aiuti, fraternità. Parlo della scuola: se le cose non vanno tanto bene, c'è sostegno collettivo, se non so fare una cosa la chiedo a un collega… siamo pieni di strumenti, non siamo isolati. Quindi recuperare la possibilità di quell'essere in cui magari riconosciamo di essere carenti non vuol dire buttare tutto al vento, cioè dire «cambio mestiere». Vuol dire trovare, nella fortuna che noi stiamo vivendo, delle possibilità che sono spesso proprio l'apertura, chiedere aiuto, essere insieme. Anche senza chiedere esplicitamente aiuto: essere insieme, andare lì a vedere come fa quello lì che è più bravino, che ci riesce meglio, andare a capire qualcosa per migliorare quel lato lì.

AZ – Quando ho visto il programma definitivo e che l'esplicazione del titolo era il pensiero: *La letteratura come pensiero della vita*, ho pensato che questa parola «pensiero» va un pochino spiegata, nel senso che la letteratura si riferisce a un pensiero forse differente rispetto a quello che noi immaginiamo 'il pensiero', cioè quello del 'pensatore', quello che procede per sistemi e per risposte. È vero però che la letteratura ha un suo pensiero e che è un pensiero straordinariamente ricco, straordinariamente aperto alla contraddizione. C'è un film che mi aveva molto colpito tanti anni fa, *Il mistero di Wetherby*, narrava la storia di un'insegnante che finiva dentro un delitto sanguinoso di cui non si capiva il motivo: un uomo arrivava a

casa sua e si suicidava senza ragione nella sua cucina. Lei, il giorno dopo, andava comunque in classe perché era un'irreprensibile insegnante inglese, e diceva: «ragazze oggi facciamo lezione su Shakespeare». Il tema è come mai ci interessano tanto le tragedie di Shakespeare quantunque esse parlino solo di tiranni, parlano soltanto di gentaglia, cioè Re Lear, Macbeth, gente che ammazza, tradisce, ecc. Eppure in qualche maniera il pensiero della letteratura mi verrebbe da dire che è il pensiero dell'altro, il pensiero di un'alterità che a volte è l'alterità minacciosa di Re Lear, altre volte invece è un'alterità che salva, un'alterità luminosa e a volte invece tenebrosa. Che pensiero ha la letteratura?

MPV – Farei rispondere a Daniele Mencarelli, perché i suoi libri, in modo assolutamente spontaneo, in modo non intenzionale – e ritengo che questo sia assolutamente un pregio – hanno questa straordinaria possibilità di un pensiero che è pazzescamente universale oggi.

DM – Torno alle parole iniziali di Alessandro quando ha detto: «in fondo la letteratura di che deve parlare, di che cosa ha sempre parlato? Vita, morte, amore, perdita», e queste presenze invisibili c'è chi le percepisce e chi invece no. Penso alla poesia e mi viene in mente il verso meraviglioso di Mario Luzi: «di che è mancanza questa mancanza, cuore, che a un tratto ne sei pieno?». Per scrivere un verso così darei un mignolo perché è talmente straordinario! Oggi come non mai torniamo alla neo narrativa, credo che oggi – lo colgo proprio anche dall'esperienza diretta di frequentazione con i ragazzi – ci sia un enorme ritorno al desiderio, alla brama, di tutti quei temi che riguardano il significato dell'esistenza. Lo dico anche con un pizzico di cinismo ma con estrema onestà e nel 2017, quando io ho – come si dice oggi – 'switchato' dalla mia carriera di poeta a quella di narratore, ho fatto una riflessione che era assolutamente netta ed era questa: scommetto su questo, portare dentro un'arena diversa – che non è quella dei versi più elitaria, esclusiva, di nicchia tribale –, dentro un'arena di racconto, più popolare e tutto sommato meno impaurita e più curiosa, i temi del sempre. La sommessa è riportare le domande di significato – e queste sono parole di don Matteo Zuppi. Ho preso quei temi fondamentali e li ho messi nei

romanzi per tentare la grande operazione che va fatta oggi, far tornare le domande lecite. Cioè far tornare le domande sul senso, sul significato, sulla morte, su Dio, sull'assenza di Dio… far tornare queste domande lecite perché noi veniamo da un lungo periodo in cui queste domande erano semplicemente illecite. Queste domande, quasi per automatismo, ancora oggi rimandano non all'umano ma al patologico. Questo è stato il pensiero assolutamente razionale che m'ha portato poi a scrivere romanzi. Vi assicuro, lo dico con grande realismo, i nostri figli, che rischiamo di inquadrare in maniera sommaria e superficiale solo per fragili, quando ci interrogano il più delle volte fanno domande di senso, di significato. Il problema è chi sta dall'altra parte. Il problema è che non manca il pensiero ai ragazzi, loro ambiscono ad arrivare a un pensiero. Il problema sono le nostre generazioni dei cinquanta-sessantenni che sono totalmente sprovviste di qualsiasi pensiero.

MPV – Temo di essere terribilmente d'accordo. Noi abbiamo un problema, siamo degli adulti che hanno fallito o che potevano fare meglio e che avrebbero potuto fare meglio. Ecco ad esempio, parlo per me, credo di aver percorso tutta la parabola, ho vissuto la meraviglia assoluta della scoperta di una fede bella e che avrebbe potuto cambiare il mondo, e ci abbiamo creduto in tanti. Poi la parabola anche bellissima dell'uscita della donna dallo stato di minorità, poi ho fatto anche l'ambientalista nel WWF veneto come delegata regionale, quindi la parabola dell'ambientalismo che ho seguito per la rivista «Il Regno». Insomma la mia generazione ha vissuto tutte queste cose che comunque non hanno portato a un futuro, a un mondo, che possa essere carico di speranza per i nostri figli. Perché lasciamo loro un mondo complicato, forse lo era anche nel Medioevo e anche nella prima guerra mondiale e nella seconda… certo che sì. Ma alcune cose come i diritti, l'affermazione del valore della pace, i diritti delle donne, delle minoranze, li abbiamo pensati per sempre, e invece non è per sempre, abbiamo scoperto che niente è per sempre. La Bibbia lo sapeva già, ma noi c'eravamo fatti la nostra bella illusione. Adesso noi parliamo dicendo sempre le cose in cui crediamo, perché ci crediamo davvero, ma non sappiamo dove attingere la forza perché ci

sembra di non avere più quella convinzione ottimistica che potevamo avere nel passato. L'ottimismo è tante cose, può essere un ottimismo della volontà e quindi sono ottimista lo stesso. Però credo sia un ulteriore passaggio quello che noi dobbiamo fare, ed è quello di pensare che davvero, ma davvero, dobbiamo fare di tutto perché la nostra delusione non passi ai figli. Perché noi veramente non pensiamo che, siccome noi non abbiamo fatto quello che avevamo sognato, necessariamente loro faranno come noi o peggio di noi. Credo davvero che loro possano fare meglio se non li carichiamo della nostra delusione. Non è facile, parlo da insegnante, ma anche da credente.

DM – Mi riallaccio velocemente alle parole di Maria Pia perché secondo me ha sfiorato uno dei grandi temi, delle grandi piaghe – e non credo di esagerare – di questa epoca. Racconto qualcosa che non è per sentito dire, ho vissuto il crepuscolo del '900 quindi la fine di un'era, quella analogica, e l'avvento della nuova era digitale e ho vissuto, forse come l'ultima generazione, perché poi chi è nato negli anni '80 non ha avuto questa possibilità, la possibilità di avere a disposizione dei maestri. Questo è il tema più grande secondo me e più devastato di questa epoca. Questa sala è, come per tutto il mondo cattolico, un meraviglioso 'a parte', ma è anche una percentuale minoritaria rispetto alla totalità del mondo della cultura. Oggi non esistono i maestri. Posso fare un esempio tratto dalla mia esperienza biografica, dal primo treno preso per andare a Bologna da Davide Rondoni, e con il secondo a Milano per andare una settimana da Milo De Angelis, ospite a casa sua. Le nuove generazioni non hanno a disposizione i maestri. Oggi tutto ciò che accade a livello verticale tra generazioni avviene dietro pagamento. Io non ho mai pagato nessuno per essermi maestro, è sempre stata una scelta reciproca: lui leggeva in me qualcosa e io sentivo in lui qualcosa… Questo tema è una delle grandi sfide, una delle grandi inversioni che dobbiamo fare, perché poi la storia procede in avanti quando recupera anche quegli elementi del passato che il progresso ha smarrito. La necessità di riannodare il rapporto verticale tra generazioni, la possibilità di trovare maestri che sappiano dare parole, è oggi assolutamente impraticabile se non si hanno a disposizione i

soldi, perché tutto è a pagamento: vuoi scrivere, dipingere? Devi pagare. I maestri facevano bottega, si prendevano quegli allievi in cui sentivano qualcosa di loro stessi, e questo secondo me è quello che manca più di tutto ai ragazzi di oggi: maestri, qualcuno che vada da loro spontaneamente senza chiedere nulla in cambio.

AZ – Del resto l'appellativo più frequente di Gesù nei Vangeli è «maestro».

PAOLA BIGNARDI

Dio, dove sei?

Pagine 120| euro 14,00 | Milano, 2024

VITA E PENSIERO
Pubblicazioni dell'Università Cattolica

Per info: www.vitaepensiero.it | tel. 02 7234.2310
e-mail: commerciale.vp@unicatt.it