

il Regno

2020

attualità e documenti

10

Attualità

257 La Chiesa di dopo

268 Veladiano: la scuola che vorrei

277 Dare futuro al volontariato

296 Ha ragione la storia
Polonia, Cechia e Slovacchia

303 **Studio del Mese**
Il Dio che traspare
A. Torres Queiruga: preghiera e coronavirus



**Cara lettrice,
caro lettore,**

*stiamo finalmente sperimentando la «Fase 2» della pandemia di COVID-19. Sono tanti gli interrogativi che i mesi di quarantena stretta hanno posto e sono tanti gli ambiti che sono stati toccati in vista di un profondo cambiamento: in questo numero ne analizziamo alcuni. La **Chiesa** (G. Brunelli), la **liturgia** (P. Stefani, M. D'Arienzo, A. Ciucci), la **scuola** (M. Veladiano, S. Camasta), gli **anziani** (P. Cattani), il **volontariato** (E. Rossi), la **psichiatria** (S. Astori). Ma non solo. Il lungo e appassionato appello del teologo Andrés Torres Queiruga chiede che le parole della nostra **preghiera** lascino trasparire il Dio che realmente invociamo nella pandemia. La particolarità e drammaticità del momento acuiscono il bisogno di **informazione attendibile**, di una lettura critica della realtà, di uno **sguardo prospettico** che ci sforziamo di mantenere continuando a pubblicare con regolarità. E intanto facciamo il possibile anche per colmare la distanza fisica moltiplicando i **canali di contatto**: le newsletter, a cui vi invitiamo a iscrivervi, le e-mail, i nostri siti **Re-blog.it** e **IlRegno.it**, il telefono (tutti i recapiti sono a p. 267). **Scriveteci**, raccontateci di voi. **Il Regno c'è** e continua ad arrivare nelle vostre case.*

R

Il Regno
rivista quindicinale
di **Attualità e Documenti**

Associazione Dignitatis Humanæ
Editore: Il Regno srl
Via Del Monte 5 - 40126 Bologna
Tel. 051 0956100 fax 051 0956310
Email ilregno@ilregno.it

Abbonamenti: Società editrice Il Mulino spa
CCP 15932403
IBAN IT63X0200802435000006484158



Libri del mese

283 (M. Recalcati)
L'eclisse e la presenza.
Freud, Lacan, Agostino e la religione

287
Schede (a cura di V. Roncarati)

Segnalazioni

289 (M.E. Gandolfi, P. Cattani,
B. Palumbo, V. Punzi, G. Azzano,
G. Piana, A. Colimberti)

294 (M. Veladiano)
Riletture

Piccoli maestri (d'umanità)

295 (M.E. Gandolfi)
Germania – 75° Seconda guerra
Mai da soli

296 (M. Kotnarowski, A. Rejowska)
Polonia – Chiesa cattolica
Un lungo bivio

299 (A. Milani)
Europa – Cechia e Slovacchia
Le ragioni della storia

301 (D. Sala)
Diario ecumenico

302 (L. Accattoli)
Agenda vaticana

Studio del mese

{ Pregare oggi }

303 (A. Torres Queiruga)
Il Dio che traspare

317 (P. Stefani)
Parole delle religioni
Tre volte pazienza

319 (L. Accattoli)
Io non mi vergogno del Vangelo

Il papa da remoto

Colophon a p. 318

257 (G. Brunelli)
Editoriale
La Chiesa di dopo

259 (M. Faggioli)
Stati Uniti – Chiesa cattolica
Pandemia e libertà religiosa

260 (P. Stefani)
Liturgia – Dopo il COVID-19
Etsi Deus non daretur

262 (M. D'Arienzo)
Diritto canonico –
Dopo il COVID-19
Per responsabilità

264 (A. Ciucci)
Liturgia – Dopo il COVID-19
Tesoro domestico

266 (M. Muolo)
Vaticano – Finanze
Servire e governare

268 (S. Numico)
Dibattito – Scuola
Declinare la prossimità
{ **Intervista a Mariapia Veladiano** }

270 (S. Camasta)
Dibattito – Scuola e università
Anche a distanza

272 (P. Cattani)
Italia – Dopo il COVID-19
Anziani a perdere

277 (L. Gori, E. Rossi)
Volontariato – Dopo il COVID-19
Eroi oggi e poi?

279 (P. Tomassone)
Psichiatria – Dopo il COVID-19
La parola, primo antidoto
{ **Intervista a Sergio Astori** }

281 (U. Ruh)
Germania – 75° Seconda guerra
Fedeltà sbagliata

La Chiesa di dopo

Quanto manca di questa notte oscura del mondo? Sentinelle ignare. Non lo sappiamo. Né conosciamo il mondo che sarà. I condizionamenti e le conseguenze di quello che è accaduto e accade. Tutto è stato rimesso radicalmente in discussione dalla pandemia e dalla sua incognita quotidiana: la morte e la vita, Dio e il dolore, la tecnica e la scienza, il significato della storia, lo sviluppo economico e l'etica sociale, il valore e la validità delle democrazie. Una sincope storica.

E ci siamo accorti che in tanti, soprattutto quanti erano ai vertici di una qualche responsabilità, non erano preparati. Per dimenticanza dei fondamentali o ignavia. Senza più sintassi narrative. Non solo il governo e le sue strutture amministrative. Non solo il sistema sanitario o il mondo della comunicazione. Anche la Chiesa e in generale le confessioni religiose.

Eppure, come sempre di fronte al dramma, il riscatto avviene attraverso il sacrificio di alcuni. Il sacrificio di alcuni ha riscattato molti. Medici, infermieri, volontari, preti sono morti a decine. Il papa – unico punto di riferimento nazionale e internazionale – li ha accomunati in un medesimo sacerdozio.

Le Chiese locali hanno vissuto e condiviso, hanno visto e compreso il dramma che si è consumato. Ma questo dramma non è stato uguale ovunque. Non tutti, «per altra fortuna», lo hanno vissuto direttamente o cono-

sciuto indirettamente. Altro è averne avuto notizia. Non si ha di quello che è accaduto unanime ed eguale percezione nelle Chiese e nel paese. Per questo serve una parola comune che i vescovi italiani dicano assieme.

Diverso è quello che è accaduto al Nord da quello che è accaduto nelle altre aree del paese. In una sorta di «Linea gotica» della pandemia, il paese si è ritrovato diviso. Una divisione materiale, psicologica, culturale che mette capo, a partire da una diversa percezione e da una diversa consapevolezza, a necessità e comportamenti diversi. Come sempre, di fronte a una cesura storica, alcuni non potranno dimenticare, altri non avendone un ricordo diretto o indiretto cercheranno di passare oltre in fretta. Tutti dovremo fare i conti con le conseguenze economiche e sociali di quello che è accaduto e accade nel tempo che si apre.

Ripartire dalle vittime

Il rischio è che accada troppo diversamente. Che si perda l'unità del racconto, senza il quale non si avrà un progetto comune, una visione condivisa. Un po' come accade nel quadro di Bruegel il vecchio, la *Salita al Calvario*. Una scena caotica, senza alcuna riconoscibile e riconosciuta verità dell'evento drammatico che si sta per compiere. Nessuna centralità che focalizzi e organizzi lo spazio. Più che un dramma condiviso, una desolata fiera paesana.

Come paese e soprattutto come Chiesa dobbiamo ripartire dalle vittime e dal dolore. Penso alla sofferenza degli ammalati, al dramma dei medici che talora hanno dovuto scegliere chi provare a salvare, all'angoscia dei morienti, all'assoluta solitudine dei morti – quei corpi soli, nelle bare accatastate, portate via di notte, in qualche luogo: l'abbandono è stato qui al suo culmine –, alla pietosa impotenza di chi era presente e all'incalcolabile distanza degli affetti inespresi, ammutoliti.

La Chiesa ha in sé e fin dall'inizio espresso il linguaggio (pur nelle diverse forme culturali) della sequela del Crocifisso: quell'unità singolare tra la morte di Gesù e la nostra che rende possibile affrontare il dolore e la morte. Da dove partire se non dalle vittime? Dallo scandalo di quella sofferenza e dal silenzio di Dio. Perché la morte è l'evento più alto e radicale della fede in quanto esistenziale che domina tutta la vita.

Gesù stesso nella sua vita ha vissuto fino in fondo quella realtà, ne ha provato l'orrore, l'inaccettabilità, fino al grido dell'abbandono sulla croce («Dio mio, perché mi hai abbandonato?», Mt 27,46), quel grido che ha scosso e scuote la realtà stessa di Dio e che il teologo Jürgen Moltmann, per segnare tutta la lacerante presenza e distanza di Dio, ha ritradotto in: «Dio mio, perché ti hai abbandonato?».

Ripartire dal *kerygma* e ritornare nel cuore della società. Alle sorgenti

della vita della Chiesa, l'annuncio e la trasmissione della fede hanno preceduto la cristianizzazione della società. Proprio oggi, la profonda scristianizzazione della nostra società rende evidente questa differenza e ci obbliga a ritornare alle sorgenti del Vangelo. La fede nasce solo dall'ascolto e dall'accoglienza del Vangelo. L'annuncio del Vangelo rende presente la verità di Dio nel profondo della coscienza del singolo e nella vita delle comunità. Svelamento del volto di Dio. È in questo ricominciamento il senso profondo del pontificato di papa Francesco.

Come Chiesa, soprattutto su un piano nazionale, ci siamo concentrati immediatamente e troppo a lungo sul dibattito interno circa la sospensione delle messe e poi sul contenzioso con il governo per la modalità della loro ripresa. Quasi che il tutto della nostra fede si giocasse lì: nella possibilità o impossibilità di celebrare con il popolo dei fedeli. Quasi un riflesso preconciliare e un eccesso *concordatista*, dei quali forse si poteva fare a meno con maggiore libertà per la Chiesa stessa.

Un'iniziativa autonoma avrebbe forse consentito d'affrontare meglio in termini pastorali il dramma in atto, proprio a partire da quella rinuncia offerta per il bene comune e colmata da una diversa e spirituale vicinanza. Così si sarebbe evitata parte di quella faticosa ed estenuante rincorsa alle «grida» del governo (i DPCM), che ha preteso di gestire con decine di atti amministrativi, in un quadro derogatorio senza precedenti, provvedimenti di diversa natura politica, senza l'avallo del Parlamento.

Ci saremmo evitati, nell'iniziale fallimento di una trattativa per scarsa affidabilità del governo e per eccesso di reazione da parte della CEI, in nome della libertà di culto, il rischio (26-

28 aprile) di uno scontro stato-Chiesa, sanato da un fermo richiamo del papa alla «saggezza» e all'«obbedienza alle disposizioni, perché la pandemia non torni». E non avremmo visto finire nel *Protocollo d'intesa tra CEI e Governo circa la ripresa delle celebrazioni con il popolo* (7 maggio), articoli – come quelli che recitano: «Si ricorda la dispensa dal precetto festivo per motivi di età e di salute» (5.2); e: «Si favoriscano le trasmissioni delle celebrazioni in modalità *streaming* per la fruizione di chi non può partecipare alla celebrazione eucaristica» (5.3) – che sono materia del diritto canonico e della prassi pastorale propria della Chiesa, che nulla hanno a che fare con provvedimenti governativi.

Verso i nuovi orientamenti

La Conferenza episcopale italiana va verso la definizione degli orientamenti pastorali per il prossimo quinquennio. Si tratta, dopo sette anni, del vero e unico appuntamento nel quale possa accogliere gli insegnamenti del pontificato di papa Francesco. L'esigenza di raccordare i punti più alti della propria riflessione post-conciliare con il pontificato e il confronto con una realtà nazionale e internazionale radicalmente cambiata e devastata dalla pandemia impone, credo, una riflessione profonda di carattere spirituale, pastorale e culturale.

L'annuncio kerigmatico fortemente voluto da papa Francesco di fronte alla grave emergenza e ai radicali cambiamenti del paese, non può non segnare la trama dei futuri orientamenti pastorali, pena la caduta di significatività.

Qui torna centrale, dopo gli anni della nostalgia del cattolicesimo politico, il tema della presenza solidale della Chiesa nella società. Quella multiforme testimonianza della cari-

tà senza la quale la Chiesa non può riconoscere se stessa e la società nella quale si trova non risulta storicamente migliore. Quella presenza ha laicamente maturato e sviluppato una concezione democratica e social-liberale della società, fatta di corpi intermedi, di sussidiarietà intesa non solo in senso verticale, ma orizzontale, di spirito d'intrapresa.

Questa solidarietà non è venuta meno, ché anzi si è accentuata nelle zone dell'emergenza della pandemia, ma è stata come marginalizzata dal governo nazionale. È un tratto che non riguarda tanto la Chiesa come tale, ma da un lato la concezione che lo stato ha della società e dei suoi soggetti e dall'altro quel che rimane della cultura cattolica.

È emerso durante l'emergenza (e i nuovi provvedimenti economici del governo lo accentuano) il profilo di uno stato centralizzatore, che occupa e regola ogni aspetto della vita dei cittadini. E dal momento che la situazione drammatica nella quale il paese si trova richiederà una sorta di *New Deal* e d'intervento dello stato, una visione politica da centralismo assistenziale rischia di fare arretrare la società in termini di libertà e democrazia verso quella che è stata definita «una società parassita di massa».

Se da circa un decennio il modello ruiniano della CEI si è andato progressivamente svuotando, anche per mancanza di protagonisti su un piano nazionale, forse conviene rivederlo in un nuovo equilibrio tra orientamenti generali necessari (una sorta di *leadership* collettiva dei vescovi italiani) e il riconoscimento di un maggior ruolo delle Chiese locali. In fondo è quello che emerge dalla pandemia.

Gianfranco Brunelli

Pandemia e libertà religiosa

La questione della libertà religiosa al tempo della pandemia assume una dimensione particolare negli Stati Uniti: non solo a causa di un paesaggio religioso molto plurale e polarizzato anche all'interno di una stessa tradizione religiosa, ma alla luce della crisi politica e costituzionale del paese, da cui le Chiese e il cattolicesimo non sono esenti.

Le diverse recezioni da parte di gruppi religiosi delle ordinanze e dei decreti che vietano le cerimonie con la partecipazione di gruppi di persone offre un panorama interessante e diverso rispetto all'Europa. In molti stati i governatori hanno concesso a Chiese e gruppi religiosi esenzioni dal divieto di riunirsi, dando vita a una mappa molto più diversificata rispetto ad altri stati, come in Europa ma anche in Canada.¹

Queste esenzioni non hanno evitato incidenti: pastori di *megachurch* evangelicali hanno sfidato pubblicamente i divieti – uno degli effetti del «Vangelo della prosperità», secondo il quale alcuni sarebbero protetti dalla pandemia per decreto divino –.

Ma c'è anche la pressione del *mercato delle religioni*: la chiusura avrà un impatto finanziario grave (e in molti casi fatale) su Chiese e denominazioni che possono sopravvivere solo grazie a un flusso costante di denaro proveniente da donazioni private (in mancanza di sovvenzioni da parte delle istituzioni pubbliche, che sono incostituzionali negli USA).

È un discorso che riguarda anche diocesi e parrocchie cattoliche. Sarebbe infatti sbagliato vedere nella tendenza al rigetto delle temporanee limitazioni alla libertà religiosa un problema solo per le confessioni cristiane evangelicali o gruppi religiosi settari con scarso o nessun apprezzamento per la natura secolare delle istituzioni pubbliche. Non si tratta soltanto di una questione finanziaria. In assenza di una direttiva nazionale da parte delle autorità pubbliche ed ecclesiastiche, i vescovi hanno recepito le ordinanze dei governatori. Ma ambienti del cattolicesimo militante hanno presentato petizioni alle autorità ecclesiastiche (tra le tante, <https://we-are-aneasterpeople.com>) per chiedere l'accesso ai sacramenti; i media cattolici di tendenza conservatrice e neo-tradizionalista, specialmente il conglomerato multi-mediatico con un vasto pubblico nazionale come *EWTN* e riviste intellettuali come *First Things*, hanno fatto pressione sui vescovi.

Ciò è avvenuto anche a causa della *evangelicalizzazione* del cattolicesimo negli Stati Uniti e delle conseguenze che questa svolta comporta per la comprensione del rapporto tra Chiesa e stato – una ulteriore delegittimazione dello stato laico pluralista –. La richiesta che le autorità civili riconoscano i servizi religiosi come servizi essenziali non è un argomento primariamente teologico-sacramentale, ma riflette una visione libertaria dell'esercizio della religione.

Una concezione libertaria

Questa reazione di gruppi cattolici statunitensi non è una sorpresa. Se si guarda all'ultimo decennio d'attività della

Conferenza dei vescovi cattolici degli Stati Uniti (USCCB), è evidente che l'iniziativa che ha caratterizzato la più importante mobilitazione pubblica dei vescovi è stata la questione della libertà religiosa, con la creazione delle *Fortnight for Freedom* iniziate nel luglio 2012, inizialmente motivate con le sfide alla libertà religiosa portate dalla riforma sanitaria dell'amministrazione Obama.

Già allora emergeva un concetto di libertà religiosa più come «*libertas Ecclesiae*» medievale che come libertà religiosa secondo l'insegnamento conciliare di *Dignitatis humanae*.² È una mentalità in contrasto con la tradizione magisteriale cattolica nel postconcilio, ma in linea con altre culture d'imprenditoria religiosa negli Stati Uniti.

La pandemia da COVID-19 rappresenta quindi un test per le relazioni tra stato, religioni e Chiese in tutti i paesi del mondo; ma negli Stati Uniti assume un rilievo particolare, e non solo per un'accezione privatistica delle attività delle Chiese, ma anche per il momento particolare nella storia del paese che vede un crollo della fiducia nelle autorità e istituzioni sia politiche sia religiose.

In questa situazione, l'interpretazione del ruolo della Chiesa negli Stati Uniti dato dai vescovi ha segnato un'altra tappa nella storia dell'alienazione tra *leadership* clericale e il bene comune di cui le istituzioni pubbliche sono primariamente responsabili, e nella crisi di legittimità della Chiesa gerarchica agli occhi di molta parte dei cattolici.

C'entra l'allineamento di alcuni vescovi alla Casa Bianca di Trump: la pandemia ha di fatto sospeso la campagna elettorale dei democratici e mette a rischio il normale svolgimento delle elezioni presidenziali di novembre, ma non ha interrotto il tentativo del presidente di assicurarsi il sostegno delle gerarchie cattoliche: con particolare successo presso il cardinale di New York, Timothy Dolan (che sta oscurando il presidente della USCCB, l'arcivescovo Gomez di Los Angeles).³

Nelle stesse settimane, il presidente Trump si era contraddistinto per appelli alla riapertura delle chiese proprio mentre accusava (senza fondamento) le comunità musulmane di godere di privilegi negati ai cristiani. Ma le minoranze religiose negli USA hanno rispettato le ordinanze in maniera non meno, ma più scrupolosa di alcune chiese e sinagoghe.

Dopo la nuova fase dello scandalo delle violenze sessuali iniziata nel 2018, la pandemia rappresenta per il conservatorismo cattolico negli USA un'altra opportunità per collassare tutto nel buco nero delle *culture wars*.

Massimo Faggioli

¹ Si veda la mappa elaborata dal Pew Forum e pubblicata il 27 aprile in <https://www.pewresearch.org>, ripresa e sintetizzata in www.reblog.it il 1° maggio.

² Cf. «La salute dell'America», in *Regno-att.*, 8, 2010, 221s.

³ Cf. CHRIS WHITE, «Cardinal Dolan defends himself after letter criticizing him for Trump call», in *Crux*, 1.5.2020, <https://bit.ly/2zcx1UP>.

etsi Deus non daretur

Cristianesimo e fine della cristianità

In questi ultimi mesi la Rete è divenuta egemone. È diventata, in se stessa, la forma di comunicazione più ricca anche per coloro che, un tempo, la guardavano sospettosi. Lasciando da parte la questione che ciò avviene grazie all'apporto di risorse tecniche rese accessibili da grandi gruppi monopolistici, c'è da valutare la presenza di una componente antropologica.

La comunicazione infatti coinvolge solo due dei cinque sensi, udito e vista, mentre gli altri tre restano dietro le quinte. A indicare l'astrattezza – nel senso proprio del termine – della situazione, è soprattutto l'estromissione del tatto. Non è soltanto nostalgia degli abbracci. Il discorso è più ampio. La comunicazione mediatica è dominante proprio perché è estranea al tatto; per questo motivo non vi è ragione di applicare a essa alcun distanziamento. Siamo nell'era *digitale*, ma le dita chiamate in causa non incontrano mai quelle dell'altro.

La situazione epidemica attuale trova la sua causa principale nel *contatto*. Senza una trasmissione che passa attraverso corpi (umani), la pandemia di COVID-19 non avrebbe avuto luogo. Eppure il tatto non è solo un'insidia da tenere sotto controllo. Per non ammalarsi occorre distanziare le persone fisiche, ma per cercare di intervenire sui malati bisogna toccare i loro corpi. Il personale sanitario è stato considerato eroico proprio per questa ragione.

In ogni tempo rimarrà vero che la malattia comporta una riduzione, a volte minima e a volte quasi totale, delle capacità relazionali. Le creature umane non sono «puri spiriti», le loro relazioni passano attraverso il corpo. Nelle situazioni estreme non è raro che sia proprio il tatto a essere l'ultimo mezzo a consentire qualche forma di comunicazione. Persino nei gesti rivolti a corpi senza vita si ricorre, a volte, a questo tipo di linguaggio.

Quando la malattia, per la quale non ci sono cure efficaci, è contagiosa non resta che l'allontanamento dei corpi. I mezzi di comunicazione suppliscono alla separazione ma non annullano la distanza. Per ora il coronavirus è una malattia epidemica solo molto parzialmente curabile. Perciò si cerca di diminuire le occasioni di contatto. La più autentica novità connessa al COVID-19 sta nel fatto che il distanziamento sociale è stato assunto in maniera globale in una forma priva di precedenti nell'intera storia umana. La situazione ha avuto ricadute dirette ovunque, anche nella vita delle Chiese.

Un tempo la religione cattolica (e non solo essa) agiva nella certezza che «Dio c'è» e opera sempre. Le epidemie, come altre catastrofi, erano lette, in prima istanza, come punizioni divine. Al morbo si rispondeva quindi con processioni penitenziali che si trasformavano, a loro volta, in catene di trasmissione del contagio. Entrambe le

prospettive appaiono oggi inaccettabili. Il mutamento totale della comprensione è recepito però come un semplice dato di fatto non meritevole di grandi riflessioni. Il conto l'aveva già saldato l'Illuminismo.

Disposizioni del governo e valori

Rispetto alle conseguenze ecclesiali legate alla stagione del COVID-19, vi è una premessa evidente: si tratta di prendere atto che le radicali modifiche avvenute nella vita delle Chiese non derivano tanto dalla pandemia, quanto dalle misure assunte per contrastarla. In relazione alla presenza del morbo è stata largamente confermata la familiarità, di lungo periodo, mostrata dalle Chiese nei riguardi della malattia, del dolore e della sofferenza.

Le comunità ecclesiali vi hanno risposto lungo due principali direttrici: la prima è la via della preghiera e della vita spirituale; la seconda è rappresentata dall'amore del prossimo che si concretizza nelle opere di misericordia, rivolte soprattutto ai bisognosi (secondo il lessico biblico: l'orfano, la vedova, lo straniero). Due fattori entrambi ben presenti anche oggi.

Diverso è il discorso rispetto alle misure governative assunte per limitare la diffusione del contagio. Le norme e le disposizioni sono state adottate, come era inevitabile, «*etsi Deus non daretur*». Il «fattore Dio» non c'entrava nulla in relazione all'insorgere, al

diffondersi e ai tentativi di debellare il virus. Il rilevante peso pubblico assunto dagli scienziati e dagli esperti è coerente con questa impostazione. Per definizione la scienza moderna è metodologicamente atea.

Più articolato è il discorso sulla politica; tuttavia è fuori discussione che, in relazione alla tutela della salute pubblica, le scelte, provvisorie e a volte opinabili, compiute dagli stati prescindono da ogni convinzione religiosa.

La Chiesa cattolica ha, in genere, fatte proprie con piena convinzione le misure adottate dai governi e non sono state assunte per pura coercizione. In quest'ultimo caso ci sarebbe stata una lunga tradizione martiriale capace di orientare i comportamenti.

Ci si è mossi invece in una situazione inedita; in questo frangente il principio della salute propria e altrui è stato giudicato conforme ai valori della fede. Le disposizioni governative, in tal modo, sono state rivestite di un carattere valoriale che va al di là della pubblica utilità. L'utile doveva essere innalzato fino al bene.

Così, in effetti, è avvenuto fino a quando non si è avvertito, in prima persona, di essere soggetti a un processo di crescente marginalizzazione rispetto ad altre componenti della società. Persino la *religione secolarizzata* dei musei (e da tempo molte chiese sono percepite come tali) sembrava prevalere sul bisogno spirituale legato alle funzioni religiose.

In nome del benessere collettivo ci si è dimostrati disposti a modificare radicalmente il vissuto interno delle comunità di fede. L'«*etsi Deus non daretur*» è diventato una specie di paradossale cornice destinata a circoscrivere i modi in cui nella Chiesa si proclama: «*Deus est*».

La questione si è rivelata particolarmente delicata in relazione a un fronte su cui le tradizioni religiose di norma sono (o sono state) di casa. Accanto alla presenza nella malattia, nel dolore e nella sofferenza, è tipico delle Chiese attuare l'accompagnamento dei morenti e svolgere le cerimonie funebri riservate ai defunti. Non è un caso che proprio su questo fronte si sia registrato il primo, parziale rallenta-

mento delle misure restrittive (cf. *Regno-att.* 8,2020,206).

Le ripercussioni connesse al distanziamento sociale sono state di particolare rilevanza in sede liturgica: l'accettazione di questa regola ha condotto all'esclusione dei fedeli laici dalla partecipazione alla liturgia sia della Parola sia eucaristica. In altri termini, l'accoglimento delle disposizioni governative ha prodotto un distanziamento anche all'interno della Chiesa.

Perché non una «messa povera»?

L'inedita circostanza è stata considerata come una semplice dolorosa necessità dotata di scarse o nulle ripercussioni sul rito celebrato ininterrottamente (in solitaria o con poche scelte *pecorelle*) dai presbiteri. Per rimediare a questa anomalia spesso ci si è rivolti ad assemblee virtuali. Un vescovo è giunto ad affermare che «i mezzi di comunicazione ci hanno aiutato ad apprezzare anche, oltre le parole, la Parola, facendoci ritornare alla lettura e all'ascolto della parola di Dio (...) e aiutandoci ad andare oltre la comunione materiale del sacramento dell'eucaristia per arrivare anche a gustare la comunione spirituale, come il Catechismo ci ha sempre insegnato dal concilio di Trento a oggi» (mons. Giancarlo Perego).

Nella consacrazione eucaristica il celebrante ripete, però, le parole di Gesù: «Prendete e mangiatene tutti: questo è il mio corpo» (Mt 26,26). Il mio corpo; non il mio spirito. «Prendete» e «mangiate» sono due imperativi che coinvolgono entrambi la dimensione corporea e tattile. Poi c'è quel «tutti» rivolto nella fede a ogni discepolo. Senza questi elementi l'eucaristia va celebrata all'insegna della povertà.

Sarebbe stato un segno se, in qualche giorno feriale (forse anche a Casa Santa Marta), ci fosse stata, per una volta, una «messa povera», limitata cioè alla liturgia della Parola. Il digiuno eucaristico avrebbe allora accomunato l'intero corpo di Cristo.

Bisognava dunque proseguire come sempre e ignorare il pericolo del contagio? L'interrogativo non ha ragion d'essere. La questione è altra.

Nell'ambito della fede la riflessione prioritaria avrebbe dovuto concentrarsi sull'incidenza portata dall'accoglimento di misure, provvisorie e rivedibili (non valoriali), che mirano a tutelare la salute collettiva proprio perché prescindono da Dio. Questa riflessione non è stata compiuta.

Si è assistito quindi all'involontario paradosso che in chiese o piazze vuote, a motivo di misure prese nella logica dell'«*etsi Deus non daretur*», si pregasse Dio perché ponesse fine alla pandemia (da lui non voluta) o, con una significativa forma indiretta, illuminasse la mente degli scienziati perché trovassero un vaccino capace di sconfiggere il virus. Non è difficile comprendere che la cornice e il quadro esprimono logiche antitetiche. Se ci si fosse resi conto di ciò non si sarebbe scambiato il lungo momento presente come una semplice parentesi da chiudere al più presto perché tutto torni a essere come prima.

La questione non è quella che ci si sarebbe dovuti comportare in maniera diversa. Al contrario, proprio la presenza di un oggettivo paradosso avrebbe potuto diventare luogo alto di riflessione teologica. Qui si tratta non di martirio o di persecuzione, ma d'accettare in pieno la fine della cristianità per evitare che il non accoglimento dell'evidente si trasformi, a poco a poco, in fine del cristianesimo.

Pensieri teologici in grado d'indicare una pista in tale direzione, in effetti erano stati elaborati ben prima d'oggi. Dietrich Bonhoeffer scriveva nel luglio del 1944: «E non possiamo essere onesti senza riconoscere che dobbiamo vivere nel mondo – “*etsi Deus non daretur*”. E appunto questo riconosciamo – davanti a Dio! Dio stesso ci obbliga a questo riconoscimento».¹ Questo periodo senza precedenti ci induce ad affermare che ciò avviene non solo «nel mondo», ma anche nelle Chiese, dove ancor più forte si fa l'istanza di proclamarlo *coram Deo*.

Piero Stefani

¹ D. BONHOEFFER, «Lettera del 16 luglio 1944», in *Resistenza e resa*, Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1988, 440.

Per responsabilità

Emergenza coronavirus,
autorità ecclesiastica e bene comune

La sospensione delle «cerimonie civili e religiose, comprese quelle funebri», stabilita dall'art. 1, co 1, del DPCM 9.3.2020, e prorogata successivamente,¹ ha rappresentato una tra le misure più significative e discusse fra quelle adottate dal Governo italiano per contenere la diffusione dell'epidemia da COVID-19.

L'unilateralità dei provvedimenti governativi, sebbene preceduta da colloqui con le autorità confessionali, come si evince ad esempio per la Chiesa cattolica dal *Comunicato* n. 11 dell'Ufficio nazionale per le comunicazioni sociali, dell'8 marzo, ha interrogato la dottrina ecclesiasticistica, canonistica e pubblicistica in ordine alla lesione non solo del diritto di libertà religiosa individuale, tutelato dall'art. 19 della Costituzione, ma anche dell'autonomia confessionale garantita dagli artt. 7 e 8, oltre che del principio costituzionale di necessaria bilateralità cui dovrebbero essere improntati i rapporti tra stato e confessioni religiose.

L'attenzione degli studiosi, oltre che su tali aspetti, si è concentrata particolarmente sulla lesione, derivante dalla normativa unilaterale del Governo italiano, agli Accordi di Villa Madama, fra Repubblica e Santa Sede, del 18.2.1984 (l. 25.3.1985, n. 121), che all'art. 2 riconoscono alla Chiesa cattolica «la piena libertà di svolgere la sua missione pastorale,

educativa e caritativa, di evangelizzazione e di santificazione». Conflitti che sono stati tuttavia superati dalla valorizzazione dell'impegno di leale e reciproca collaborazione, stabilito dall'art. 1 della disciplina concordataria, e, nel caso specifico, rispetto alle politiche governative di gestione della prima fase dell'emergenza per la tutela della salute pubblica.

Di fatto, anche se in misura «sofferta», l'episcopato italiano, diversamente da quanto deciso in altri contesti europei (vedasi ad esempio le risposte dell'episcopato polacco o ungherese), aveva aderito alle prescrizioni governative. Oltre a prevedere la sospensione dei riti e delle cerimonie religiose – e ciò ha comportato la necessità di adottare specifici decreti riguardanti il rispetto del precetto festivo –, la collaborazione con lo stato si è spinta sino all'offerta di un concreto e tangibile aiuto, anche economico, per affrontare l'emergenza.

Taluni hanno, tuttavia, ritenuto tale atteggiamento eccessivamente collaborativo e generoso, o addirittura abdicativo delle prerogative riconosciute alla Chiesa cattolica, sia in forza delle disposizioni concordatarie che in base alle garanzie costituzionali.

Nondimeno, anche dal punto di vista canonistico, la tematica della sospensione delle «cerimonie religiose» si è imposta quale prospettiva interessante d'analisi del rapporto tra autorità e fedele nell'esercizio dei diritti.

La legittimità dal punto di vista canonico delle decisioni adottate si pone perché queste investono il *munus sanctificandi*, una delle funzioni essenziali della Chiesa, che si svolge in modo peculiare mediante la sacra liturgia (can. 834 *CIC* 1983), la quale, secondo il can. 838, è regolata unicamente dall'autorità ecclesiastica.

Il diritto dei fedeli, il dovere della Chiesa

È tale funzione affidata alla Chiesa che fonda il diritto dei fedeli a ricevere i sacramenti, come espresso dal concilio Vaticano II in *Lumen gentium* 37 e, prima ancora, nel *Codice di diritto canonico* del 1917, al can. 682. Tra i doveri e diritti dei fedeli previsti nel *Codex* vigente, il can. 213 stabilisce che «i fedeli hanno il diritto di ricevere dai sacri pastori gli aiuti derivanti dai beni spirituali della Chiesa, soprattutto dalla parola di Dio e dai sacramenti».

Tale diritto dei fedeli si traduce, pertanto, nell'obbligo per i pastori di fare tutto il possibile perché i fedeli possano beneficiare dei mezzi che la Chiesa trasmette, nell'ordine della Parola e, soprattutto, dei sacramenti, «segni e mezzi mediante i quali la fede viene espressa e rafforzata», e che «concorrono sommamente a iniziare, confermare e manifestare la comunione ecclesiastica» (can. 840).

Di conseguenza, i pastori non hanno il diritto di negare i sacra-

menti, almeno «a coloro che li chiedono opportunamente». Il canone lascia spazio all'introduzione di criteri per la valutazione sia delle condizioni e delle circostanze relative alla richiesta di riceverli (*opportune*), sia per il giudizio riguardante le condizioni di esercizio di tale diritto. Le decisioni formali, emesse in materia dall'autorità ecclesiastica, costituiscono espressione della *potestas regendi*, riservata secondo il *Codice* a coloro che hanno ricevuto l'ordine sacro e che, in questo caso, riguardano il *munus sanctificandi*.

Oltre ai testi contenenti i criteri per regolare l'esercizio della funzione della Chiesa nell'amministrazione dei sacramenti, sembra, in ultima analisi, proprio il can. 223 § 2 che l'autorità ecclesiastica ha applicato nelle circostanze imposte dalla pandemia di COVID-19, pur senza mai citarlo.

Già nel primo paragrafo, il canone fornisce un criterio di esercizio dei diritti dei fedeli, invocando il loro senso di responsabilità: «Nell'esercizio dei propri diritti i fedeli, sia come singoli sia riuniti in associazioni, devono tener conto del bene comune della Chiesa, dei diritti altrui e dei propri doveri nei confronti degli altri». Ma il secondo paragrafo conferisce all'autorità stessa una capacità di temperare (*moderare*) l'esercizio dei diritti «in vista del bene comune», distinguendo tra il diritto stesso, che non può essere negato, e il suo esercizio, che può essere regolato: «Spetta all'autorità ecclesiastica, in vista del bene comune, regolare l'esercizio dei diritti che sono propri dei fedeli».

È questa distinzione che permette di comprendere il modo in cui il *Codex* del 1983 prevede la dispensa dall'obbligo di partecipare alla messa domenicale. La domenica è «il primo giorno festivo di precetto», il giorno in cui i fedeli sono obbligati a partecipare alla messa, dice il can. 1247, e, secondo il can. 1248, «soddisfa il precetto di partecipare alla messa chi vi assiste dovunque venga celebrata».

Già il *Codex* prevede che il precet-

to non possa essere adempiuto per «mancanza di un ministro sacro o per qualche altra causa grave»; in questo caso raccomanda, senza imporre un obbligo, che i fedeli impossibilitati a partecipare alla messa attendano «per un congruo tempo alla preghiera personale o in famiglia o secondo l'opportunità in gruppi di famiglia». Inoltre, un fedele può anche chiedere una formale dispensa dall'applicazione del precetto che, come previsto dal can. 1245, può essere concessa dal vescovo o, secondo le sue disposizioni, dal parroco, e può essere commutato in altre opere pie.

Il bene comune

La lettura dei comunicati e dei decreti, della CEI e di vari vescovi che hanno deciso di sospendere i calendari delle celebrazioni delle messe evidenzia che questi canoni sono stati il quadro generale delle loro decisioni. Probabilmente sarebbe stato prudente non parlare di dispensa, come appare in alcuni decreti, perché si tratta di un atto particolare che si ottiene per rescritto su espressa richiesta di una persona fisica o giuridica o anche di un gruppo di persone. Sulla base del can. 1246 e seguenti, non è pertanto possibile una dispensa generale. Dai testi si deduce che i vescovi hanno deciso di disciplinare il diritto dei fedeli di partecipare al sacramento dell'eucaristia in nome della responsabilità della Chiesa di promuovere il bene comune.

Promozione del bene comune chiaramente evidenziata dal decreto del 13 marzo del cardinale De Donatis, vicario generale di Roma, con cui si riaprono le chiese aperte al pubblico che con il precedente decreto del 12 marzo erano state chiuse: «L'infezione da coronavirus si sta diffondendo in modo esponenziale – dice il porporato –, in pochi giorni il numero di persone infette è raddoppiato, e di questo passo non è difficile prevedere che in brevissimo tempo raggiungerà l'ordine di decine di migliaia di persone solo in Italia (...) Gli italiani sono sempre più consapevoli che dietro l'invito a non uscire di casa c'è l'urgente necessità di pro-

teggere il bene comune. Tuttavia, qualsiasi misura cautelativa ecclesiale deve tener conto non solo del bene comune della società civile, ma anche del bene unico e prezioso della fede, soprattutto di quella dei più piccoli».²

Tali riflessioni fanno da cornice ai fitti colloqui intercorsi tra autorità civili ed ecclesiastiche in ordine alla cosiddetta Fase 2 di gestione dell'emergenza, riavviati dopo la dura presa di posizione dell'episcopato italiano rispetto a quanto disposto nel contestato DPCM del 26 aprile scorso (cf. *Nota* della CEI del 26 aprile)³ e diretti alla ricerca di soluzioni equilibrate e condivise con cui contemperare le esigenze sanitarie con l'esercizio in forma pubblica del culto, soprattutto in relazione alla celebrazione del sacramento dell'eucaristia.

Anche grazie all'intervento di papa Francesco nell'omelia di Santa Marta del 28 aprile, che ha invitato all'obbedienza alle leggi civili e alla prudenza di fronte al rischio di una recrudescenza della minaccia pandemica, si è addivenuti alla stesura di un protocollo tra Governo e CEI che consentirà la ripresa delle cerimonie religiose a partire dal 18 maggio.

Il protocollo d'intesa tra autorità ecclesiastica e civile evidenzia il contemperamento trovato tra le esigenze di tutela della salute pubblica e quelle della sacramentalità della comunione ecclesiale attraverso la previsione di misure cautelari anche per l'amministrazione dell'eucaristia tali da superare le difficoltà relative al rispetto del distanziamento. Il dialogo istituzionale ha consentito, in tal modo, di garantire il diritto alla salute non solo fisica, ma anche e soprattutto spirituale e religiosa dei fedeli.

Maria D'Arienzo*

* Ordinario di Diritto ecclesiastico e canonico presso l'Università Federico II di Napoli.

¹ DPCM 11 e 22.3.2020, decreto legge 25.3.2020, n. 19, DPCM 1.4.2020 e DPCM 10.4.2020.

² <https://bit.ly/2W5ns34>.

³ <https://bit.ly/35IoVzK>.

Tesoro domestico

Interrogativi a partire dal Triduo pasquale celebrato in famiglia

Davanti all'impossibilità di celebrare il Triduo pasquale nella consueta forma comunitaria e al confinamento domestico cui tutti siamo stati obbligati sin dagli inizi della Quaresima, la Chiesa italiana si è trovata a dover immaginare, sostenere e riscoprire una forma familiare con cui vivere questi giorni santi. La famiglia, sin dal Vaticano II proclamata «Chiesa domestica»¹ e «primo luogo della trasmissione della fede e dei valori»² è diventata luogo decisivo, talvolta esclusivo, per fare Pasqua. Come? Con che esiti? Con quali provocazioni per il futuro?

Pur non avendo a disposizione un'analisi statistica precisa, a partire da quanto pubblicato e diffuso,³ è possibile raccogliere gli aiuti, i sostegni e le indicazioni offerte dalle comunità cristiane attorno a quattro grandi aree, qui presentate in ordine crescente d'intensità.

Va anzitutto riconosciuto che ci sono parrocchie e comunità che non hanno fatto nessuna proposta alle famiglie, talvolta limitandosi a una generica indicazione a seguire le celebrazioni televisive. Scarsa attitudine a pensare scenari diversi dal consueto, pastorale quasi esclusivamente parrocchiale (e spesso clericale), poca dimestichezza con mezzi informatici, sono queste alcune possibili spiegazioni per il mutismo pa-

storale che ha colpito una parte delle comunità cristiane.

La scelta forse più diffusa è stata quella di trasmettere le celebrazioni del Triduo in *streaming* su Facebook o Youtube. Tale opzione ha permesso di superare l'anonimato delle celebrazioni televisive, con preti e chiese conosciuti e una predicazione più mirata. Di contro però, tale opzione ha ridotto al minimo la partecipazione dell'Assemblea ormai divenuta virtuale: nessun radunarsi, nessuna ministerialità espressa,⁴ nessuna partecipazione ai molti gesti che caratterizzano le liturgie del Triduo. Di fatto, si è proposto alle famiglie d'assistere devotamente a una celebrazione compiuta altrove e da altre persone,⁵ come l'immagine circolata sul web del chierichetto inginocchiato davanti allo schermo televisivo ha particolarmente evidenziato.

L'utilizzo di piattaforme digitali per videoconferenze (Zoom, Meet) ha permesso l'organizzazione di momenti più partecipati, spesso liturgie della Parola con canti, immagini, preghiere spontanee in diretta proposte dalle diverse famiglie connesse, gesti vissuti in ogni casa, anche una sorta di sagrato virtuale a fine celebrazione dove potersi salutare (cf. anche *Regno-att.* 6,2020, 131; *Re-blog* 25.3.2020, <https://bit.ly/2WDxXtM>). Due i limiti maggiori di questa scelta: anzitutto

quando si è proposta la sola liturgia della Parola si è poi dovuto rimandare alla celebrazione televisiva o in *streaming* per assistere (appunto!) al rito nella sua completezza; inoltre la necessità di qualche competenza informatica maggiore ha certamente penalizzato chi non è abituato a tali strumenti, soprattutto gli anziani.

Famiglia: non è solo un luogo

La CEI, molte diocesi e singoli autori hanno pubblicato per l'occasione diversi sussidi per i giorni del Triduo. Se tutti sono caratterizzati dal riferimento alle pagine bibliche utilizzate nelle celebrazioni pasquali, diversi sono però gli approcci e i contesti sottolineati. Alcuni propongono una semplice trasposizione domestica dei segni liturgici (lavanda dei piedi, bacio della croce, accensione del cero ecc.);⁶ altri tentano invece un'operazione più profonda, volta a intrecciare i temi pasquali con alcuni dinamismi della vita familiare (la tavola, il dialogo tra generazioni, la narrazione, la preghiera comune)⁷ o con alcuni spazi domestici (la porta, la cucina, l'angolo della preghiera);⁸ altri ancora, infine, privilegiano il carattere intimo della casa, proponendo simboliche naturali o gestualità corporee,⁹ sganciandosi però quasi completamente dalla dimensione familiare.

Sono frequenti indicazioni specifiche per i più piccoli (giochi, disegni, laboratori, storie a tema) e per i disabili. Alcuni materiali offrono poco più che i testi biblici, alcune preghiere e qualche indicazione pratica; altri inseriscono i medesimi materiali in un vero e proprio discorso teologico sul mistero pasquale, scelta arricchente e al contempo certamente più impegnativa.

La breve disamina appena compiuta offre almeno tre considerazioni sulle quali continuare la riflessione e la progettazione pastorale.

La scelta di non lasciare le famiglie sole o semplicemente spettatrici nei giorni del Triduo pasquale non è stata scontata; talvolta per impreparazione, talvolta perché, di fatto, i principi della pastorale familiare sono ancora solo slogan lungi dall'essere attuati in profondità. Siamo ancora lontani da un effettivo riconoscimento che le famiglie possono essere «soggetti responsabili della celebrazione del mistero pasquale in un'intimità domestica che respira secondo il cuore di Dio».¹⁰

Durante il Triduo 2020 la Chiesa italiana ha sperimentato al contempo la fatica di proporre qualcosa di completamente nuovo alle famiglie, spesso poco abituate e aiutate a vivere alcuni gesti della fede in casa, e una disponibilità sorprendente ad accogliere proposte anche in non poche famiglie non particolarmente attive nella vita comunitaria, certo anche a causa dell'obiettivo peculiarità della situazione che ha risvegliato in molti domande e bisogni spirituali.

La trasposizione in casa di alcuni gesti liturgici ha dato visibilità al fatto che la famiglia è una Chiesa domestica in cui il Signore è riconosciuto presente, vivo e risorto, capace di una Parola che annuncia la verità dell'esperienza familiare¹¹ e dona speranza anche ai giorni più faticosi. Il gesto, da molti riconosciuto dirompente, della lavanda dei piedi tra familiari è stata l'occasione per ringraziarsi della cura reciproca in famiglia, lo scambio della pace per riconciliarsi, l'accendere un lume

alla finestra un modo per risignificare una speranza di vita quanto mai desiderata.

Quando torneremo in comunità...

La proposta di una liturgia casalinga che vada oltre la preghiera a tavola, di fatto raramente presente nella prassi pastorale consueta, è apparsa meno difficile di quel che sembri. Ne guadagnerà certamente anche la liturgia comunitaria, che compirà gesti e segni che hanno assunto, proprio grazie a un esercizio domestico, una rinnovata e inaspettata significanza.

Il passaggio decisivo è stato però quello dell'assunzione in chiave pasquale dell'esperienza familiare: la famiglia non è Chiesa domestica se ripropone in casa quello che si fa nelle chiese ma se vive in modo evangelico il proprio quotidiano, se scopre la potenza dell'annuncio pasquale tra le mura domestiche e con i vicini di casa.

È in gioco anzitutto la qualità sacramentale del matrimonio che fonda l'esperienza familiare, una qualità ancora tutta da approfondire e cogliere nella sua dimensione propria, fatta di gesti, luoghi, dinamismi e soggettività originali. Ne gioverebbe certamente anche l'azione pastorale della comunità che, soprattutto nei cammini d'iniziazione cristiana dei fanciulli e dei ragazzi, ancora non riesce a riconoscere e valorizzare il ruolo centrale della famiglia nella trasmissione della fede, bloccata dall'incapacità di vedere oltre il dispositivo catechistico, segnato oggi proprio da un'insoddisfatta pretesa nei confronti delle famiglie.

Sotto questo profilo potrebbe essere riletto il n. 19 del *Rito per l'iniziazione cristiana degli adulti* (RICA) in cui le quattro *vie* della formazione cristiana, costruite sul paradigma dell'iniziazione battesimale dell'adulto, esibiscono una dimensione squisitamente familiare della vita. Potrebbe essere un interessante indice con cui ripensare in modo completamente nuovo il ruolo della

famiglia e il coinvolgimento dei genitori nella catechesi dei figli.

Tutti speriamo di celebrare insieme il Triduo del 2021 nelle nostre chiese, ma sarebbe un vero peccato se dimenticassimo troppo presto la lezione di quest'anno; se il prossimo anno, magari senza aspettare Pasqua, non osassimo, con più coraggio, la famiglia quale dimensione essenziale dell'esperienza ecclesiale, non riconoscessimo la sua potentissima forza evangelizzatrice, fondata su affetti affidabili; se non *celebrassimo* anche in casa la Pasqua del Signore.

Andrea Ciucci*

* Don Andrea Ciucci è docente di Pastorale familiare al Pontificio istituto Giovanni Paolo II di Roma e all'Istituto di scienze religiose della Toscana.

¹ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, cost. dogm. *Lumen gentium*, 21.11.1964; n. 11; EV1/314.

² Cf. *Lumen gentium*, n. 35; EV1/374; GIOVANNI PAOLO II, es. ap. *Familiaris consortium*, 22.11.1981, nn. 52 e 43; EV7/1690, 1664.

³ Il sito <https://chiciseparera.chiesacattolica.it>, promosso dalla Conferenza episcopale italiana (CEI), costituisce un'ottima raccolta di materiali e sussidi, cui ci si è riferiti anche per questo articolo.

⁴ Le indicazioni della CEI di per sé permettevano la presenza di diacono, lettore e organista; di fatto però, anche per evidenti motivi logistici, la gran parte delle celebrazioni in *streaming* hanno visto quale unico attore liturgico il presbitero/presbiteri celebrante/concelebranti.

⁵ Gli *Orientamenti per la Settimana santa* del Vicariato di Roma parlano di «partecipazione devota». Il sito dell'Opus Dei ha, ad esempio, proposto un *vademecum* per «seguire e ascoltare» (questi i due verbi utilizzati nel testo) la messa da casa: <https://bit.ly/2xEoVEa>.

⁶ Così i sussidi preparati dalla CEI e da molte diocesi, e il volume di A. CORALLO, *La casa da luogo di isolamento a spazio pasquale*, ebook, 2020.

⁷ Ad esempio, i sussidi proposti dal Vicariato di Roma.

⁸ Il volume on-line #Iocelebroacasa è certamente tra gli esempi più compiuti, cf. www.insiemesullastessabarca.it; cf. *Re-blog* 4.4.2020, <https://bit.ly/2yBuALN>.

⁹ Ad esempio, la suggestiva proposta per il Venerdì santo in A. GRUN, *Celebriamo il Triduo pasquale in famiglia*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2020.

¹⁰ VICARIO GENERALE DELL'ARCIDIOCESI DI MILANO, comunicato *Le celebrazioni della Settimana autentica*, 26.3.2020.

¹¹ Cf. BENEDETTO XVI, es. ap. *postsin. Verbum Domini*, 30.9.2010, n. 85; EV26/2365.

Servire e governare

A quanto ammontano le entrate del «Vaticano»?
Comprendere oltre gli scandali

Una recentissima intervista del prefetto della Segreteria per l'economia, padre Juan Antonio Guerrero Alves, ha riportato sotto i riflettori il tema delle finanze vaticane, fornendo elementi certi di valutazione, dopo mesi di voci di corridoio. Il «ministro dell'economia» d'Oltretevere ha confermato che il Vaticano non corre il rischio del *default*, ma necessita di una *spending review* anche strutturale, per fronteggiare la crisi del coronavirus che ha abbattuto le entrate (tra il 25% e il 45%, secondo le prime stime), a fronte di costi non facilmente comprimibili, come ad esempio gli stipendi dei quasi 5.000 dipendenti.

L'ottica che qui si vorrebbe adottare è comunque diversa da quella di chi ha approcciato la materia quasi sempre dal punto di vista di singole vicende, a torto o a ragione classificate sotto la categoria dello *scandalo*. Qui piuttosto vorrei dare conto dello scenario complessivo sul quale i singoli episodi si collocano e la cui conoscenza è indispensabile per formarsi una corretta opinione.

Accade, infatti, che molti si muovano in questo ambito come se, per usare una metafora, si dovessero fare i complessi calcoli ingegneristici che presiedono alla costruzione di un edificio, prescindendo dalle basi della matematica. Allo stesso modo non si può parlare di finanze vaticane, senza conoscere il perimetro e le dimensioni dei bilanci della Santa Sede e della Città del Vaticano. Altrimenti si incorre nella distorsione

che Luigi Accattoli, in un articolo su *Il Regno* di febbraio, segnalava a proposito di alcuni libri del giornalista Gianluigi Nuzzi: «I documenti sono autentici (...) ma l'interpretazione degli stessi è quasi sempre fuorviante, condizionata da una conoscenza parziale dei fattori in gioco e mirata a drammatizzare le prospettive» (*Regno-att.* 2,2020,2).

Il bilancio «vaticano»

Se invece si vuole impostare bene il discorso, vanno fatte prima di tutto tre precisazioni di grande importanza:

– il «Vaticano» non è la Chiesa tutta intera, ma solo un segmento di essa, importante quanto si vuole per la fede, ma in termini economici molto piccolo;

– nella parola «Vaticano» in realtà c'è una stratificazione di significati che comprende (semplificando al massimo) almeno due realtà: la Santa Sede e lo Stato della Città del Vaticano;

– perciò anche il bilancio «vaticano» è doppio. Da un lato quello dello Stato, anzi più precisamente del Governatorato, che possiamo paragonare al potere esecutivo di un qualsiasi stato sovrano, e che riguarda la gestione territoriale (0,44 kmq) dello stato del papa. Dall'altro il bilancio della Santa Sede, intesa come complesso di dicasteri, uffici, commissioni ed enti collegati che aiutano il papa nell'esercizio della sua funzione petrina. Per quest'ultimo si parla di bilancio consolidato, dato che esso espone la situazione patrimoniale e finanziaria e il risultato economico di un gruppo

di entità (una sessantina) che fanno parte di un'unica realtà.

Fatte queste premesse, possiamo addentrarci nell'esame delle finanze vaticane, a partire da alcune domande di carattere generale. Primo: qual è l'effettiva portata di questi bilanci? Quali sono i patrimoni di riferimento? E qual è il rapporto tra l'uno e l'altro dei due bilanci citati? A quest'ultima domanda è facile rispondere.

Distinzione non significa infatti totale separazione, quanto invece una sorta di osmosi, dato che il bilancio dello Stato della Città del Vaticano, solitamente in attivo, contribuisce a ripianare il deficit del secondo, che non ha entrate sufficienti. Nel 2015, ad esempio, il bilancio della Santa Sede si è chiuso con un passivo di 12,5 milioni di euro, mentre quello dello Stato della Città del Vaticano ha registrato un utile di circa 60 milioni di euro.

In ogni caso Guerrero ha confermato che tra il 2006 e il 2020 le entrate e le uscite sono state costanti: intorno ai 270 milioni le prime, più o meno 320 milioni le seconde. Uno sbilancio dunque di 60-70 milioni.

Tanto per fare alcuni paragoni, le entrate dello stato italiano nel 2019 sono state pari a quasi 579 miliardi. Il bilancio del 2018 della Regione Molise ha visto entrate per circa 2,7 miliardi, mentre quello di Mediaset nel 2019 ha fatto registrare ricavi netti per 2,93 miliardi di euro. Come si vede, stiamo parlando di una dimensione che non è esagerato de-

finire minuscola. Con buona pace di chi ancora favoleggia di tesori vaticani.

Vediamo ora di far luce su entrate e uscite. Mettendo momentaneamente da parte la distinzione tra i due bilanci, si può dire in sintesi che le entrate «vaticane» sono di tre tipi: le offerte, un piccolo PIL costituito soprattutto da attività del terziario afferenti allo Stato della Città del Vaticano e il rendimento del patrimonio mobiliare e immobiliare.

Le entrate

Nel capitolo offerte sono soprattutto ricompresi da un lato i contributi relativi al canone 1.271 del *Codice di diritto canonico*, cioè la norma in base alla quale i vescovi diocesani di tutto il mondo sono tenuti a mandare ogni anno al papa una somma di denaro commisurata alle disponibilità della propria diocesi; dall'altro l'Obolo di San Pietro che raccoglie invece le offerte dei fedeli, di solito in corrispondenza del 29 giugno.

In relazione a quest'ultimo bisogna dire che, a differenza di quanto viene spesso sottolineato, esso non è mai stato diretto in modo esclusivo alla carità del papa (serve anche a questo, ovviamente), ma a tutta l'attività della Santa Sede. È vero però che a ingenerare il fraintendimento (specie in relazione ai più recenti casi) è stata una comunicazione (anche da parte vaticana) che ha accentuato l'aspetto della carità rispetto a quello di un più generale sostegno alla pastorale e che in futuro andrebbe corretta. Nel 2013, ultimo dato reso pubblico, l'Obolo di San Pietro è stato pari a 78 milioni di dollari USA.

Il piccolo PIL «vaticano» è invece composto dalle entrate dei Musei vaticani, dell'annona e dei magazzini (il supermercato interno), dei distributori di carburante, della farmacia e delle poste, oltre che dalla vendita dei prodotti (uova e latte soprattutto) delle Ville pontificie di Castel Gandolfo.

Vi sono infine le rendite del patrimonio, formatosi nei secoli grazie ai lasciti dei fedeli. Un patrimonio che fu quasi azzerato al tempo della breccia di Porta Pia (1870) e che oggi è in gran parte frutto dell'attività investitoria nei decenni successivi della somma pagata dallo stato italiano all'atto della firma dei Trattati lateranensi nel 1929 (complessiva-

mente tra contanti e titoli 1 miliardo e 750 milioni di lire dell'epoca).

Quella cifra servì a costruire i nuovi palazzi all'interno della cinta muraria vaticana, a comprare immobili da mettere a reddito e a compiere investimenti finanziari. Ai giorni nostri questa attività di produzione di redditi è soprattutto concentrata in tre organismi (Amministrazione del patrimonio della sede apostolica – APSA, Istituto per le opere di religione – IOR e la Congregazione per l'evangelizzazione dei popoli – Propaganda fide, sia pure con natura e finalità diverse tra loro).

Il patrimonio immobiliare gestito dall'APSA è costituito da 2.400 appartamenti e 600 negozi; su quello di Propaganda fide si hanno solo stime giornalistiche che oscillano tra un minimo di 3-4 e un massimo di 9-10 miliardi (ma è bene ricordare che le entrate di questi immobili sono tutte finalizzate all'evangelizzazione nelle terre di missione, secondo la dichiarata intenzione dei benefattori che hanno donato tali beni). Mentre il bilancio dello IOR (che non è una banca, quanto piuttosto un promotore finanziario) è ormai pubblico e facilmente consultabile sul web. Nel bilancio 2015 della Santa Sede il contributo dello IOR è stato di 50 milioni di euro, ma è fortemente diminuito negli anni successivi.

Va detto anche, sul punto, che la vicenda dell'immobile di Londra ha portato a conoscenza dell'opinione pubblica l'esistenza di un fondo della Segreteria di stato, anch'esso destinato a sostenere l'attività del braccio operativo del papa. Lunghe indagini della magistratura vaticana sono ancora in corso e dunque è inutile avventurarsi in ricostruzioni che potrebbero rivelarsi infondate. In merito ci sentiamo di dire solamente che l'esistenza di una dotazione del genere in capo al vertice operativo della Santa Sede non è certo uno scandalo e trova riscontro in tutti gli equivalenti organismi laici di governo.

Le uscite e... il coronavirus

Tra le voci di spesa, la maggiore è senz'altro quella per i dipendenti. La Santa Sede ne conta 2.880, lo Stato della Città del Vaticano 1.930. Vi sono poi le uscite per la manutenzione ordinaria

e straordinaria degli immobili, l'IMU e gli altri tributi pagati ai comuni italiani per gli immobili siti sul nostro territorio (complessivamente 17 milioni di euro all'anno), la bolletta energetica (gas, luce, acqua, telefono) e le spese per i mass media vaticani che la riforma di papa Francesco ha riunito in un'unica centrale operativa, anche al fine di ottimizzarne i costi. Negli ultimi anni queste uscite hanno quasi sempre superato le entrate.

Ora alle difficoltà ordinarie si aggiungono quelle causate dal coronavirus. Chiusi a lungo i Musei vaticani, fortemente ridotta l'attività dell'annona, dei magazzini e della farmacia, il piccolo PIL è di fatto crollato. E sicuramente forti ripercussioni ci saranno sul fronte delle offerte, mentre anche i redditi finanziari sono tutti da verificare alla luce dell'effetto domino della crisi.

Certo si dovrà procedere a una fortissima *spending review*. Il prefetto Guerrero ha parlato di centralizzazione degli investimenti finanziari, miglioramento della gestione del personale e degli appalti e ha annunciato per questi ultimi il varo di un codice che dovrebbe produrre dei risparmi.

Qualunque provvedimento verrà adottato, è però sicuro che la volontà di Francesco sia quella di preservare i quasi 5.000 posti di lavoro interni. Anzi, la preoccupazione per i lavoratori travalica le mura vaticane, come è testimoniato dal fatto che APSA e Propaganda fide, già dal 10 marzo scorso hanno dichiarato d'essere «disponibili ad accogliere richieste di riduzione temporanea dei canoni di locazione commerciale», per venire incontro alle esigenze di «particolare sofferenza economica che si trovano ad affrontare i conduttori». Una linea di condotta che la dice lunga sul modo d'intendere il rapporto con le risorse economiche da parte del papa. Del resto, come egli stesso ha scritto nella *Evangelii gaudium*, «il denaro deve servire e non governare» (n. 58; EV29/2164).

Mimmo Muolo*

* Mimmo Muolo è vicescapo della redazione romana di *Avvenire*. Ha recentemente pubblicato il volume *I soldi della Chiesa. Ricchezze favolose e povertà evangelica*, Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 2019, pp. 191, 15,00.

d

declinare la prossimità

Intervista a Mariapia Veladiano

Coronavirus in Italia, Fase due. Il ritorno a una presunta normalità, che tale non è, ricade ancora più pesantemente su 8 milioni di studenti e sulle loro famiglie. La *task force* nominata dal governo è al lavoro, quando si troverà una soluzione? La didattica a distanza, pur con tutta la buona volontà degli insegnanti, rivela tutti i suoi limiti, soprattutto in termini di disuguaglianze. «Bisogna pensare qualcosa di assolutamente nuovo. È un problema sociale, non della scuola e basta» – afferma Mariapia Veladiano –.¹

– *Le risposte emergenziali della scuola italiana ai tempi della pandemia: cosa ha funzionato e che cosa no?*

«Credo che mediamente ci sia stata una straordinaria capacità, da parte delle scuole, di mettere in campo in tempi rapidi degli strumenti capaci di non lasciar cadere il rapporto educativo con i ragazzi. La chiamo *scuola di prossimità*. Il primo e fondamentale compito della scuola è non lasciar cadere i bambini e i ragazzi, restare prossima ai luoghi in cui loro si trovano, sempre. La scuola di prossimità ha sempre forme diverse. Quella dei maestri di strada a Napoli si disseminava nei quartieri, fisicamente. Quella del tempo del coronavirus raggiunge a casa gli studenti con ogni strumento possibile.

Naturalmente sia le scuole sia le famiglie erano diversamente prepa-

rate. Secondo un'indagine che il MIUR ha fatto interrogando le scuole a tre settimane dalla loro chiusura, la didattica a distanza (DaD) aveva raggiunto il 94% degli studenti. Un dato messo in dubbio da molti altri studi, ma anche accogliendolo vuol dire che mezzo milione di bambini e ragazzi non è raggiunto dalla DaD.

E qui c'è uno dei problemi: in questa prima fase sono aumentate le disuguaglianze. Un altro problema è che la DaD non ha ancora una letteratura come didattica esclusiva né la formazione dei docenti in questo ambito è stata curata nel passato. Per cui è capitato che alcuni si siano dedicati alla DaD in modo smisurato: alcune scuole sono partite con tutto l'orario completo. Un assurdo, anche per i ragazzi grandi: vuol dire 27-30 ore davanti al computer più i compiti assegnati più l'eventuale utilizzo del computer per motivi sociali o ludici. Poi c'è stato un aggiustamento.

Differenziare per dare uguaglianza

Un altro problema è stato l'impegno richiesto ai genitori, già presi spesso nel lavoro da casa, a gestire emotivamente una situazione eccezionale per loro e per i figli. Tutto tranne che facile. Bisogna assolutamente che la scuola trovi la strada. Certamente, se questa situazione d'emergenza dovesse interessare anche la prima parte del prossimo anno sco-

lastico, bisogna pensare qualcosa di assolutamente nuovo. È un problema sociale, non della scuola e basta».

– *Lei che cosa immagina?*

«Se sarà permesso di lavorare in piccoli gruppi si può mobilitare il servizio civile. Attualmente sono in attesa di risposta 80.000 domande di servizio civile: un tesoro di risorse giovani e piene d'entusiasmo che si potrebbe mandare nei quartieri a raggruppare quei bambini che non possono essere seguiti con la DaD.

Inoltre, se nella fase dell'emergenza la Protezione civile ha portato le ricette e i *tablet*, potrà portare anche in futuro materiali didattici, strumenti di lavoro, fare da messaggero fra la scuola e le famiglie più disagiate, insieme ai ragazzi del servizio civile, con competenze adeguate per seguirli.

Si tratta di avere idee e di differenziare gli interventi a seconda delle situazioni: le classi prime (elementare, media e superiore) del prossimo anno avranno bisogno di essere a scuola in presenza per alcune settimane e fare il passaggio, diventare classe. Quindi pensare alle prime come classi con esigenze differenti rispetto alle altre.

Se per tornare a scuola si dovrà avere classi meno numerose, si deve pensare a come poterlo fare. L'ipotesi che viene fatta in queste ore, di lasciare tutto come sta e semplicemente dividere la classe, con metà ragazzi che segue da scuola e metà da casa e poi alter-

narli vuol dire non conoscere adeguatamente i fatti, ovvero che la DaD è altra cosa dalla didattica in presenza, richiede l'uso di strumenti peculiari, non si tratta solo di far assistere a una lezione. Quello lo si può fare con un semplice collegamento Skype. Senza contare che non risolve il problema per le famiglie di seguire i bambini piccoli, sia pure a settimane alterne».

– *Quindi nella Fase 2 i decisori politici non dovrebbero dimenticarsi che hanno a che fare con 8 milioni di persone (e secondo alcune stime 11 milioni di genitori)...*

«Per ora le indicazioni sono di continuare la DaD come se stesse andando bene per tutti, il che non è vero evidentemente. Che cosa si potrebbe fare, già ora, di meglio? Innanzi tutto pensare la scuola come un interesse di tutti e non delle singole famiglie che si devono arrangiare a trovare una soluzione. Congedi alternati per i genitori che devono seguire i bambini, è stato detto. Studiare possibilità di rientro differenziato come è stato fatto in Danimarca, ad esempio.

I piccoli in piccole classi con accorgimenti opportuni: qui devono essere gli esperti a dire fin dove si può andare. Torno a pensare a piccoli gruppi seguiti, anche nella scuola a distanza, da ragazzi che si mettono a disposizione, forse ancora il servizio civile. Esplorare le possibilità. Se si fa finta di niente tutto ricadrà sulle famiglie, e in particolare sulle donne. La crisi del 2008 ha riportato moltissime donne a casa, senza lavoro e senza reddito. Un arretramento terribile».

– *I giovani e i piccoli si stanno mostrando i più pazienti e resilienti o i più senza voce?*

«Dipende dalle situazioni. Ci sono famiglie che hanno risorse personali, spazi fisici, appartamenti grandi, terrazzi, computer a sufficienza, inventiva, capacità di governare la tensione: per questi bambini i mesi che stanno vivendo possono essere mesi di stress ma anche di grande crescita personale ed emotiva. Poi ci sono famiglie che già erano fragili prima e per queste la situazione attuale è davvero rischiosa se non vengono accompagnate dai

servizi. Che ci sono e non ci sono. C'è anche chi non sa chiedere aiuto. Ecco perché siamo un po' tutti chiamati a essere attenti oggi e a esercitare una responsabilità diffusa.

Poi ci sono gli adolescenti, che il virus ha riportato in famiglia proprio nell'età in cui la vita è soprattutto altrove. Viaggiano sul filo di una situazione che si impone come limite e il limite può essere anche educativo o può fare esplodere situazioni depressive o conflittuali. Credo che sia una grande prova per le famiglie, ma se non sono lasciate sole può essere vissuta con consapevolezza».

Il rischio accettabile

– *C'è chi invoca la riapertura della scuola al più presto, come spazio di socialità, ma anche insegnanti che vorrebbero tornare sul luogo di lavoro, pur continuando con la DaD: che ne pensa?*

«Penso che la scuola in presenza sia la sua dimensione indispensabile. Si tratta però di trovare un punto d'equilibrio fra la sicurezza totale, che è il lasciare a casa tutti gli studenti, e il rischio tollerabile. Sempre c'è una percentuale di rischio nel vivere. L'azzeramento del rischio è l'immobilità, la morte anticipata. Qual è in questa situazione il rischio accettabile? È un problema anche culturale.

Ad esempio nei paesi del Nord Europa i bambini si muovono con maggiore autonomia. Noi abbiamo l'obbligo di non lasciar mai solo il minore, per cui passa dai genitori, ai collaboratori scolastici, ai docenti e viceversa. Nella mia esperienza di preside ho visto genitori, davvero molti genitori, che avrebbero portato i figli in auto fin dentro le aule... La domanda è: quale percentuale di rischio accetta la nostra cultura?

Inoltre siamo partiti già da una situazione di crisi: classi troppo numerose, aule troppo piccole, scuole non a norma e senza ambienti in cui poter lavorare per gruppi. In altri paesi le scuole possono ripartire perché gli spazi sono ben diversi rispetto ai nostri».

– *Quali azioni si possono mettere in campo perché la scuola del futuro si rinnovi alla luce di questa esperienza?*

«Abbiamo imparato qualcosa che

sapevamo ma che avevamo lasciato sullo sfondo della nostra consapevolezza. Che la normalità che conosciamo è fragilissima. Vale per molti aspetti della nostra civiltà; ma, restando nel campo della scuola, abbiamo visto che le situazioni di crisi accentuano la disuguaglianza se si parte già diseguali. Per cui certo occorre più omogeneità nell'accesso alla connessione e nell'accesso agli strumenti informatici, per permettere almeno quella scuola di prossimità di cui si parlava.

Poi classi molto meno numerose. In certe condizioni forse saremmo già tornati a scuola, almeno i piccoli, se le nostre classi non fossero così compresse in spazi inadeguati.

Poi qualcosa che riguarda il lavoro. I contratti devono prevedere forme di flessibilità non penalizzante. Penso ad esempio a una banca del tempo lavorativo personale. Nel lavoro accumulo ore e giorni da poter chiedere al bisogno, per figli, genitori, eventi eccezionali. Come modalità ordinaria, in modo che situazioni di questo tipo o altre emergenze non portino al licenziamento, che spesso è della donna.

Oppure prevedere l'anno sabbatico. Dopo un certo numero di anni di lavoro si può chiedere un anno sabbatico o un mese o due mesi, a stipendio pieno che viene recuperato poi sugli stipendi successivi una volta tornati al lavoro.

Questo non è a costo zero per il lavoratore, ma sarebbe una opportunità. Ci sono già questi strumenti, bisogna avere il futuro come prospettiva dell'agire politico, non solo l'orizzonte elettorale. Sarebbe un bel dimostrare ai bambini che sappiamo imparare dalle circostanze e che loro, i bambini, ci stanno così a cuore che tutta la società un poco cambia per assicurare loro l'istruzione e una vita buona».

a cura di
Sarah Numico

¹ L'intervista a Mariapia Veladiano è stata pubblicata parzialmente il 4.5.2020 dall'agenzia SIR, <https://bit.ly/2z8VGK4>.

anche a distanza

Ragionare di didattica a partire dalla sperimentazione di questi mesi

Azionata come un paracadute d'emergenza, la didattica a distanza (DaD) nel sistema italiano dell'istruzione può essere considerata anche come una radiografia e un crivello.

La radiografia ci mostra il bicchiere mezzo pieno (o mezzo vuoto) della nostra scuola e della nostra università. Sgombrato il campo da trionfalismi e bocciature, è un fatto che senza piattaforme digitali e dispositivi elettronici in questa emergenza non sarebbe stato possibile nessun tipo di contatto tra docenti e studenti, e va dato atto al nostro sistema dell'istruzione di essersi messo al passo con i tempi in questi ultimi anni, sia pure in modo non omogeneo. Anche da parte degli studenti e delle loro famiglie c'è stata una significativa accettazione di questa nuova modalità d'apprendimento, specialmente per i gradi più alti d'istruzione.

Chi si concentra sulla metà vuota del bicchiere, ha buon gioco a ricordare i limiti quantitativi, come la quota (minoritaria ma certamente inaccettabile) di alunni o studenti non raggiunti dalla scuola digitale, o qualitativi della proposta didattica via *chat* o *classroom*, che può essere stimolante per alcuni ma assai poco coinvolgente per tanti altri; per non parlare della sua sostanziale inefficacia per l'apprendimento delle fasce più giovani di età.

In parte si tratta di limiti connaturati agli strumenti e alle circostanze, in parte forse scontiamo ritardi più propriamente nostrani e quindi colpevoli. Se il nostro sistema d'istruzione, a tutti i livelli, saprà cogliere le indicazioni provenienti da questo grande e inaspettato *stress-test* che rappresenta la DaD, certamente avremo preziose piste di lavoro per il futuro.

Fin qui la radiografia. Ma ancora più interessante può essere l'involontaria funzione di crivello della DaD rispetto alle consolidate prassi didattiche, quelle in presenza, a cui speriamo di poter tornare al più presto, ma non senza averle prima riconsiderate criticamente proprio alla luce di questa forzata sperimentazione di didattica a distanza.

La relazione fisica non è accessoria

Credo che oggi più di ieri, a tutti i livelli del sistema di istruzione, sia chiaro un punto: la didattica senza relazione *in presenza* è un'altra cosa. Ammesso e non concesso che anche *a distanza* rimanga un fondo più o meno significativo di trasmissione del sapere, certamente senza la relazione fisica della compresenza nello stesso spazio formativo tra docenti e discenti viene meno non un accessorio ma una parte sostanziale del processo d'insegnamento-apprendimento; nella scuola dell'infanzia e in quasi tutte le classi della primaria viene me-

no addirittura il fondamento stesso d'ogni possibilità di comunicazione educativa.

Questo non significa allora che negli strumenti che oggi supportano la DaD (dalle piattaforme di condivisione alle infinite risorse della Rete, dall'uso quanto più possibile esperto dei *devices* alle potenzialità degli scambi in remoto) non siano insite utilità imprescindibili per il futuro; anzi l'esperienza di questi mesi di scuola e università digitale probabilmente ha già ampliato e di molto il ventaglio di strumenti di cui potrà opportunamente servirsi la didattica in presenza di domani.

Qualche parziale ma spero significativo esempio: quale insegnante, domani, potrà fare a meno della piattaforma digitale scolastica (*classroom*, *drive*, *moodle*, o altro che sia) nell'organizzazione e nella comunicazione della sua didattica? E quali studenti (e quindi famiglie) potranno fare a meno di *devices* e reti Wi-Fi che consentano loro un utilizzo efficace di quegli strumenti? La fruizione in *streaming* delle lezioni universitarie potrà ancora essere un'eccezione e non una regola nelle attività accademiche?

Ma torniamo al tema della relazione come fondamento d'ogni dimensione di insegnamento-apprendimento. Come è stato sottolineato anche da Federico Bertoni nel breve saggio *Insegnare (e vivere) ai tempi del virus* (ebook Nottetempo, Milano

2020, cf. in *questo numero* a p. 289), la DaD, con i suoi vantaggi e i suoi enormi limiti, crea i presupposti per rinnovare alcune routine consolidate della didattica in presenza, mostrandosi in modo ambivalente come un serbatoio di esperienze positive da mantenere anche in futuro per affiancare e arricchire la scuola e l'università che già conoscevano, e insieme come un vaglio con cui mettere a prova organizzazioni e metodi ormai consolidati, e in parte superati, del nostro sistema d'istruzione, specialmente nei suoi livelli più alti e specializzati.

È da tempo, ad esempio, che soprattutto nella scuola secondaria s'invitano gli insegnanti a uscire da un modello esclusivamente o prevalentemente trasmissivo della didattica, quello secondo cui la lezione consiste in un continuo monologo del docente, intervallato qua e là da qualche *feedback* dei discenti. Nonostante le ottime ragioni per accogliere e attuare queste indicazioni, quanta parte dell'insegnamento è rimasto purtroppo ancora a esse impermeabile?

La DaD in questi casi può rappresentare davvero una sfida per il futuro, perché con tutti i suoi limiti porta però con sé elementi di *economicità* d'indubbia rilevanza: abbattendo infatti le tradizionali dimensioni del tempo e dello spazio, del volume e della massa della didattica, potrebbe definitivamente mettere in discussione forme e organizzazioni dell'insegnamento che non siano in grado di dimostrare in modo stringente l'insostituibilità della compresenza fisica di docenti e discenti, così complessa e costosa.

Ripensare i metodi della didattica in presenza

In modo provocatorio, insomma, si potrebbe dire che la DaD costringe i nostri sistemi formativi a un esame di coscienza: se ci accorgessimo che una quota non marginale delle nostre metodologie d'insegnamento consolidate non perderebbe granché della sua efficacia anche se fosse svolta a distanza, perché mai dovremmo continuare a realizzarla nel modo più dispendioso? Se la spiegazione *in presenza* di un te-

orema o della biografia di un autore non si discosta poi molto dalla trasmissione delle stesse informazioni *a distanza*, perché mai dovremmo continuare ad avere un insegnante diverso per ogni classe che ripete, magari solo con timbro e intonazione tutti suoi, sostanzialmente le stesse informazioni, davanti a masse di studenti quotidianamente radunate in aula?

Non basterebbe affidare in remoto questo compito a un solo collega, nell'ambito dell'istituto, o della regione o dell'intero paese? E in questo caso, ai tanti docenti che oggi occupano le migliaia di cattedre della scuola italiana, cosa resterebbe da fare?

Forse poco, se ragioniamo in termini d'immodificabilità di certi metodi didattici; infinite azioni di tutoraggio, arricchimento, recupero, personalizzazione, magari a classi aperte, se siamo disponibili a rivedere le nostre prassi, assumendo più sistematicamente gli orientamenti già da tempo promossi dalla ricerca metodologica, dalla *«flipped classroom»* alla didattica per competenze.

E in ambito accademico, non vale a maggior ragione la stessa logica? Ha ragione Bertoni a interrogarsi su un'introduzione sempre più pervasiva che un domani la DaD potrebbe avere anche nell'università. In un settore dell'istruzione già così sensibile alla concorrenza interna e internazionale e per necessità attento anche al risparmio dei costi, che cosa potrà trattenere rettori, consigli d'amministrazione e perfino gli stessi studenti dal considerare la didattica a distanza una soluzione molto più economica (quanto risparmierebbe ad esempio un fuorisede?) e almeno in parte altrettanto efficace della frequenza sistematica?

Rispetto a questo ragionamento, il semplice richiamo alla dimensione psicologica e relazionale che solo l'incontro fisico in aula è in grado di generare potrebbe risultare un argomento troppo debole per difendere l'esistente. Ormai la DaD ci ha dimostrato che un'alternativa a un certo modo unidirezionale d'intendere l'insegnamento in presenza esiste ed è naturale che qualcuno possa

pensare che quello sia uno strumento su cui investire azioni di ricerca e risorse.

Senza un sistema didattico che davvero renda insostituibile, produttiva e fortemente caratterizzante la presenza fisica degli studenti e dei professori a lezioni, seminari, lavori di gruppo, *team* di ricerca ecc., come farà uno qualsiasi tra i nostri tanti atenei a fare delle sue aule e dei suoi docenti, anche in futuro, una vera attrattiva per gli studenti italiani e stranieri nell'era della DaD?

Di fronte a questi scenari, che la DaD non ha generato ma soltanto ha permesso d'immaginare e in parte sperimentare, la reazione degli addetti al nostro sistema dell'istruzione può essere di timore e di chiusura oppure d'apertura cauta ma intelligente, capace cioè di cogliere le recenti novità introdotte per necessità e *pro tempore* nel nostro sistema con sguardo critico ma pronto a modificare prassi e rigidità obsolete che altrimenti rischiano di essere progressivamente estromesse da strumenti più freddi ma potenzialmente anche molto più efficienti.

Il fatto che queste considerazioni rimangano un'astratta dissertazione o diventino un'impellente necessità, non dipende però solo dall'atteggiamento di esperti e addetti ai lavori. È facile intuire che la crisi economica che dovremo fronteggiare nei prossimi mesi e nei prossimi anni, a seconda della drammaticità delle sue dimensioni e delle sue ricadute sociali, potrebbe avere tutte le dirompenti energie per spazzare via remore e resistenze e trasformare in necessità obbligatoria quello che oggi appare come una mera speculazione.

Perciò, e a maggior ragione, meglio anticipare il cambiamento che subirlo in emergenza, proprio al fine di salvaguardare e valorizzare pienamente quella insopprimibile dimensione relazionale insita in ogni autentico processo d'insegnamento-apprendimento.

Stefano Camasta*

* Docente di Lettere della scuola secondaria di primo grado.

anziani a perdere

Per un ripensamento del modello «casa di riposo». Anticamera della morte

L'epidemia di COVID-19 ci ha fatti piombare tutti in una situazione drammatica. Una tragedia nella tragedia si è consumata – e si sta consumando – nelle residenze socioassistenziali per anziani (RSA), cioè, per intenderci, nelle «case di riposo». Molti elementi hanno concorso a determinare la morte di un numero elevatissimo di ospiti, quasi tutti contagiati dal virus, benché le cifre dei decessi direttamente causati dal morbo siano oggetto di controversie molto dolorose e laceranti. Allo scoppio dell'epidemia e nelle prime settimane d'emergenza la questione del virus nelle case di riposo era considerata marginale. Quando la situazione è leggermente migliorata ecco che, piano piano, emergeva l'entità del dramma in corso.

Al di là dei numeri precisi però è evidente come una fascia di popolazione molto fragile e molto esposta al coronavirus non sia stata adeguatamente protetta. Le inchieste giudiziarie valuteranno eventuali e circoscritte responsabilità individuali, mentre gli errori politici e gestionali infiammano le cronache giornalistiche. Pur non tralasciando tali risvolti, in questa riflessione ci concentreremo di più su aspetti strutturali.

La questione delle residenze per anziani durante la pandemia non riguarda soltanto la Lombardia o l'Italia ma tutti i paesi europei e occi-

dentali colpiti. Notizie di abusi, difficoltà di contenimento, mancanza di materiali sanitari, trattamenti inadeguati rimbalzano dalla Svezia al New Jersey, dalle valli alpine alle grandi città europee. Con le dovute eccezioni, là dove c'è una RSA sembra quasi che ci sia un'emergenza. Dunque il problema è sistemico, generalizzato.

Il modello prevalente di questi ultimi decenni prevede per gli anziani, soprattutto se non autosufficienti, una sorta di trasferimento di massa dalle proprie abitazioni a strutture con un numero variabile di degenti/ospiti. Tali dimore hanno cambiato nel corso del tempo la propria denominazione, quasi che sia difficile definire questi luoghi *altri* rispetto allo spazio urbano e civile circostante, quasi che si comprendesse come questo destino non sia adeguato per i vecchi e che occorra fare continuamente modifiche e aggiustamenti lessicali.

Se consideriamo senza infingimenti la situazione anche prima della pandemia, la soluzione casa di riposo manifestava tutta la sua inadeguatezza sia dal punto di vista umano sia da quello sanitario, economico e logistico.

Da sempre sono esistiti gli ospizi per vecchi e per emarginati, soprattutto per benemerite iniziative della carità cattolica o religiosa. Molti santi e beati sono legati a questo. È



evidente quanto l'impronta pietistica abbia permeato questi istituti spesso di enormi dimensioni, a metà tra gli ospedali, i sanatori, i manicomi e le residenze per quelli che oggi chiameremmo disabili. In essi erano ricoverate e assistite migliaia di persone con deficit fisici intellettivi, anziani non autosufficienti, ragazzi con menomazioni congenite, semplici poveri che cercavano un riparo.

Le nuove famiglie non ce la fanno

Molta acqua è passata sotto i ponti ma l'impianto sembra rimasto il medesimo, cioè quello di strutture medio grandi con i pericoli di burocratizzazione, spersonalizzazione e creazione di gerarchie tipiche dei luoghi «totalizzanti», come il carcere, la caserma e oggi i centri in cui vengono stipati i migranti. Non c'è niente da fare: dove si convive in tante persone emergono difficoltà di gestione e relazione.

Nel Dopoguerra, con il passaggio dalla civiltà contadina a quella moderna con il cambio del modello di famiglia, del mondo del lavoro, degli stili di vita, le case di riposo si sono moltiplicate. Sempre di più è diventato impossibile tenere i propri parenti anziani in casa. Gli adulti di riferimento, in particolare le donne, lavorano e faticano già ad accudire i figli; i nuclei famigliari sono fragili, a

geometria variabile, disgregati; l'invecchiamento della popolazione e l'aumento della speranza di vita ha determinato un impennarsi delle malattie legate all'età, a cominciare da quelle neurodegenerative. Quest'ultimo fattore determina un'assistenza sanitaria gravosa che non può neppure ricadere sulle spalle di *badanti* che pure restano un pilastro essenziale per la cura degli anziani in casa.

Ciò comporta che nelle RSA finiscano persone sempre più fragili e bisognose di assistenza specialistica, onerosa soprattutto per le risorse umane coinvolte. Tuttavia queste soluzioni di cura degli anziani restano ancora concepite come «residenze» e non come luoghi di lungodegenza per malati cronici che dovrebbero essere simili a ospedali o a *hospice*. Se queste ultime strutture prendessero il posto delle RSA il costo sarebbe insostenibile e non si troverebbe neppure il personale.

Un tempo, fino a circa 40 anni fa, esisteva ancora uno stigma verso chi consegnava il proprio caro alle strutture. Anche il mondo cattolico era restio a questo modello, sia per il sostegno a una visione tradizionale della famiglia sia per la consapevolezza che questo sradicamento degli anziani dal proprio mondo è anche frutto di una mentalità individualista. Non è un caso che, come si evin-

ce dalla figura 1, la quota di ricoverati over 65 è di gran lunga maggiore nei paesi del nord Europa in cui certamente sono più capillari i servizi di *welfare* ma in cui è più avanzato il processo di secolarizzazione.

Cercando di dare un quadro più preciso della situazione italiana, emerge un fatto abbastanza significativo. I dati più completi risalgono a una rilevazione ISTAT, pubblicata nel 2018, che però si riferisce alla situazione al 31 dicembre 2015.¹ In questi 4 anni i numeri non sono sostanzialmente cambiati, anche se, come ha fatto notare un recente studio del Politecnico di Milano,² nell'ambito del progetto IN-AGE curato dal Laboratorio di politiche sociali dell'Ateneo, la distanza temporale dei censimenti di questo settore denota una preoccupante mancanza d'attenzione.

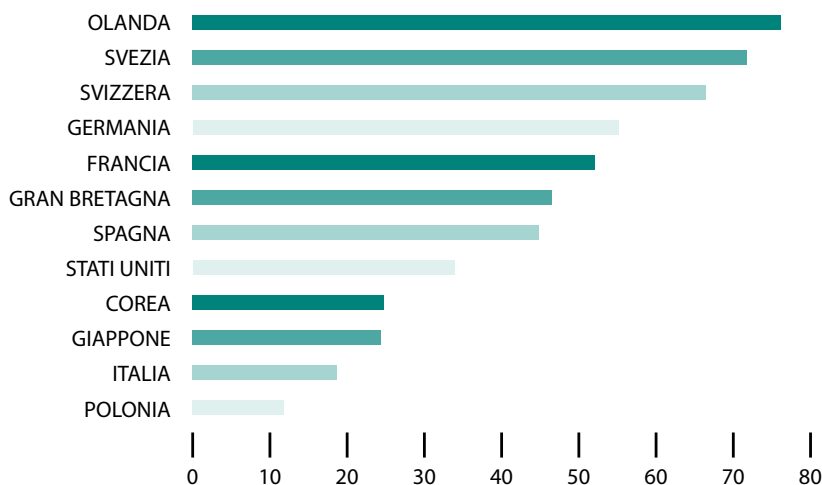
Successivamente ogni regione ha fornito i suoi numeri, spesso però non confrontabili in quanto le definizioni e le metodologie di ricerca variano. Anche il Consiglio superiore di sanità edita il suo annuario che riguarda soprattutto le strutture ospedaliere.³

La fotografia dei dati

Il documento ISTAT si riferisce ai presidi residenziali socio-sanitari e socio-assistenziali, intesi come strutture pubbliche o private che erogano «servizi residenziali (ospitalità assistita con pernottamento) di tipo socio-assistenziale e/o socio-sanitario a persone in stato di bisogno»: case di riposo, centri per disabili, residenze per minori, centri d'accoglienza per persone con svariati problemi (dipendenze, marginalità...). Le prime due categorie di struttura sono le più diffuse e quindi le più colpite dal virus. In esse, nella maggior parte dei casi, il livello dei servizi sanitari erogati è medio alto, in quanto riguarda non autosufficienti con patologie croniche.

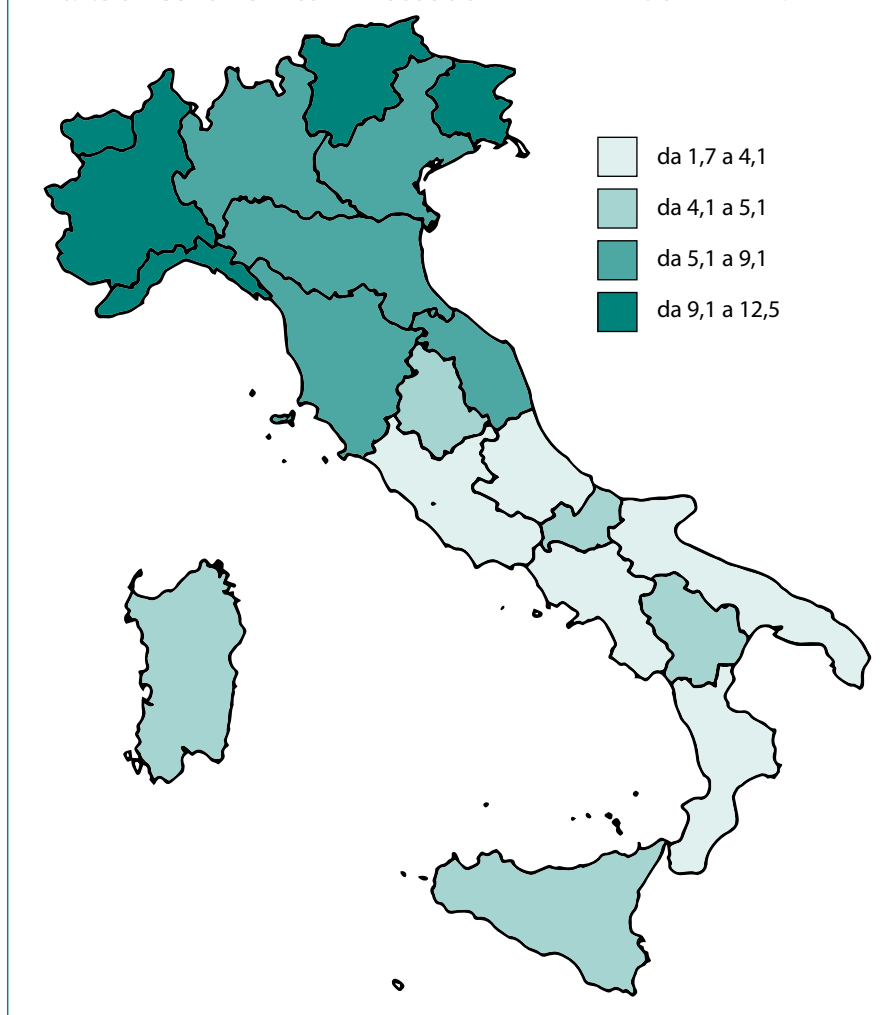
Al 31 dicembre 2015 sono 12.828 i presidi residenziali socio-assistenziali e socio-sanitari attivi in Italia; essi dispongono complessivamente di 390.689 posti letto (6,4 ogni 1.000

FIG. 1: QUOTA DI RICOVERATI OVER 65 ANNI IN STRUTTURE RESIDENZIALI PER PAESE (DATI PER 1.000 ABITANTI).



Fonte: Elaborazione da OECD Health Statistics online database (marzo 2020) (<https://stats.oecd.org>)

FIG. 2: DISTRIBUZIONE DEI POSTI LETTO SOCIO-SANITARI NELLE REGIONI ITALIANE.



persone residenti). Il 75% riguarda presidi socio-assistenziali, che ospitano prevalentemente anziani over 80. Gli ospiti anziani non autosufficienti sono oltre 218.000. Tra essi più della metà sono ultra ottantacinquenni e in 3 casi su 4 sono donne.

La gestione dei presidi residenziali è affidata prevalentemente a organismi di natura privata (70% dei casi), soprattutto di tipo non profit (48%); il 13% delle residenze è gestita da enti di natura religiosa; al settore pubblico spetta la gestione di circa il 16% dei presidi. Le regioni del Nord dispongono della quota più alta di posti letto a carattere socio-sanitario, con 7,6 posti letto ogni 1.000 residenti, contro un valore di 1,9 nelle regioni del Sud, come si capisce dalla figura 2.

Ciò è dovuto essenzialmente a una decennale *arretratezza* del Sud

dal punto di vista sanitario ma anche da una mentalità che preferisce ancora mantenere i parenti in casa.

Circa 21 anziani over 65 su 1.000 sono ospiti nelle RSA, numero che aumenta con l'avanzare dell'età (sempre comunque con grandi differenze regionali) arrivando a quota 76 per gli ultra ottantenni, numero che raggiunge quota 153 nelle province autonome di Trento e di Bolzano.

Come abbiamo accennato in precedenza, gli anziani nelle RSA sono in maggioranza non autosufficienti, fragili con pluri patologie e quindi sono sempre più necessari livelli di cura specialistici. Ma le RSA non saranno mai reparti ospedalieri. Il personale non è formato per questo, perché deve svolgere attività assistenziale di più ampio spettro: dalla semplice compagnia alle attività ricreative.

Sebbene la maggioranza di queste strutture contempli la presenza di medici, infermieri, macchinari esse non saranno mai adeguate per affrontare situazioni che i nosocomi più attrezzati hanno faticato a risolvere.

Come sottofondo, ovviamente mai esplicitato, permane l'idea che quei luoghi siano l'ultimo stadio prima della morte e che in fondo è naturale che ciò avvenga per anziani ormai debilitati ed esterni alla società. Da ciò deriva la scarsa frequenza di ricoveri ospedalieri in rianimazione di persone provenienti dalle RSA: a volte ciò avviene per non sottoporre il malato a un inutile accanimento terapeutico ma quasi sempre si preferisce accompagnare alla fine restando dentro la struttura, senza però avere ambienti, personale e mentalità adeguati.

Nelle case di riposo italiane, dunque, gli anziani hanno bisogno di un'assistenza specialistica, ma in questi anni il personale è restato il medesimo, anzi è calato. A fronte di una diminuzione delle risorse pubbliche erogate, l'aumento dei costi per la gestione delle RSA è ricaduto sulle tariffe pagate dagli utenti oppure semplicemente sul taglio del personale.⁴

Non solo Lombardia: il caso Trentino

L'ambiente chiuso favorisce ovviamente il diffondersi di malattie contagiose (questo, per esempio, è avvenuto anche nei conventi). Il fatto che il virus colpisca di più chi è avanti con l'età e che le dimensioni della pandemia abbiano sconvolto qualsiasi previsione, ha determinato la strage nelle RSA che purtroppo dobbiamo registrare un po' ovunque.

Non c'è soltanto la Lombardia. Il caso del Trentino, forse meno noto di altri, è davvero significativo. Nella provincia autonoma la maggioranza delle case di riposo sono enti giuridicamente autonomi che però sono sovvenzionati dalla sanità pubblica: essi sono quasi tutti consorziati nell'Unione provinciale istituzione per l'assistenza (UPIPA). Esiste anche

FIG. 3: MORTALITÀ NELLE STRUTTURE PER ANZIANI.

	Totale decessi	Covid-19 positivi	Con sintomi simil-influenzali	Totali Covid-19+ sintomi	Tot. deceduti Covid-19+ sintomi, %	Tasso mortalità* Covid-19+ sintomi, %
Lombardia	3.045	166	1.459	1.625	53,4	6,7
Emilia Romagna	520	58	242	300	57,7	4,0
Veneto	1.093	38	188	226	20,7	1,3
Piemonte	684	18	154	172	25,1	1,9
Marche	33	2	7	9	27,3	1,7
Toscana	465	24	135	159	34,2	2,1
Campania	33	1	7	8	24,2	1,5
Liguria	82	13	10	23	28,0	1,9
Lazio	147	1	25	26	17,7	0,6
Friuli V.G.	174	6	33	39	22,4	1,3
Sicilia	73	0	11	11	15,1	1,0
Puglia	89	0	2	2	2,2	0,1
Trento	99	33	45	78	78,8	6,9
Bolzano	28	3	10	13	46,4	3,1
Abruzzo	47	1	0	1	2,1	0,2
Umbria	30	0	12	12	40,0	1,8
Sardegna	65	0	17	17	26,2	3,0
Molise	24	0	2	2	8,3	0,9
Calabria	42	0	1	1	2,4	0,1
Totale	6.773	364	2.360	2.724	40,2	3,3

* Espresso per 100.

un'altra realtà, la Spes che nasce dal mondo cattolico.

Nei primi giorni di marzo, quando il governo ha reso obbligatorio il *lockdown*, queste due entità hanno proibito ai parenti e alle persone estranee di entrare nelle RSA: ma una circolare della provincia del 9 marzo, anche a seguito delle proteste dei famigliari, permetteva la possibilità di visite seppur contingentata a una sola persona al giorno per ospite, quindi visite di decine di estranei.⁵ Soltanto alcune RSA hanno *resistito* al provvedimento provinciale, salvando così centinaia di vite. Nella maggior parte delle strutture le visite sono continuate per giorni e il virus è entrato là dove non doveva entrare.

Il contagio è stato devastante, causando una strage. Il dramma s'aggravava per la drastica diminuzione del personale sanitario, sprovvisto degli adeguati dispositivi di protezione, completamente inesperto nella gestione di malattie infettive, in gran parte contagiato dal virus. Mentre le strutture ancora *sane* si chiudevano a riccio, spesso lasciando gli ospiti privi di qualsiasi possibilità di contatto esterno, neppure per via telematica a

causa della mancanza di strumenti, la provincia non sapeva come affrontare la crisi.

L'esito disegna questo scenario. Al 21 aprile su 4.254 casi complessivi registrati ben 1.195 erano occorsi nelle RSA, una cifra pari al 28%, con tutta probabilità la più alta in Italia. Nella Provincia di Milano la percentuale è del 15%. In Veneto scendiamo al 5,8%. Le cifre dei decessi sono ancora più impressionanti, come si vede dalla figura 3. Secondo una ricerca dell'Istituto superiore di sanità,⁶ su 99 decessi nelle RSA del Trentino 33 erano di positivi al Covid, a cui si aggiungono 45 con sintomi simili a quelli causati dal virus: ciò significa che probabilmente il 78% dei decessi nelle RSA è stato causato dal virus.

Il 25 aprile, il direttore dell'Azienda provinciale dei servizi sanitari di Trento, Paolo Bordon, forniva dati che confermavano la ricerca dell'ISS. Dal 1° marzo al 22 aprile si sono verificati 605 decessi nelle RSA della provincia di cui 188 sicuramente per COVID-19, più altri 108 con sintomi inequivocabili. Negli anni scorsi, nello stesso lasso di tempo, i morti si aggiravano sulle 200 unità. Ciò significa l'au-

mento di più del doppio della norma. Il dato certo non si saprà mai, ma probabilmente nelle RSA saranno morti per il virus sicuramente almeno 300 ospiti (numero stimato per difetto).

I decessi totali in Trentino al 22 aprile erano 381. Le cifre parlano da sole. Se aggiungiamo il fatto che non tutte le RSA sono state contagiate, capiamo come in certe strutture il numero degli ospiti si sia quasi dimezzato in poche settimane.

Case di riposo dimezzate

Il 23 aprile sul sito dell'ANSA si leggeva questa notizia: «Secondo le stime che arrivano dai paesi europei, la metà delle persone che sono morte di COVID-19 erano residenti in case di cura. È una tragedia inimmaginabile». Lo ha detto il direttore dell'Organizzazione mondiale della sanità della regione Europa, Hans Kluge, in una conferenza stampa. «Il quadro in queste strutture – ha sottolineato – è profondamente preoccupante. C'è un urgente e immediato bisogno di ripensare il modo in cui operano le case di cura oggi e nei mesi a venire. Le persone che lavorano in quelle strutture – spesso sovraccaricate di lavoro, sottopagate e prive di protezione adeguata – sono tra gli eroi di questa pandemia».⁷

Inutile riprendere qui i drammatici racconti degli operatori stremati e impotenti che vedevano cadere ogni giorno i loro assistiti senza poter fare nulla, anzi rischiando anche loro. Inutile e straziante ripetere il grido di dolore proveniente da questi luoghi ridotti a lazzaretti senza speranza.

Gli enti locali sono corsi ai ripari. Troppo tardi, con provvedimenti giunti al termine della fase più grave dell'epidemia. Quando gli ospedali hanno cominciato a respirare ecco che alcuni anziani sono stati portati a morire nei reparti infettivi o in terapia intensiva. Troppo tardi sono arrivati i dispositivi di protezione. E sicuramente è arrivato troppo tardi l'appello del Governo per la ricerca di 500 operatori socio-sanitari da destinare a RSA e centri per disabili (1.000 se ne cercavano per le carceri, segno di un aggravamento della situazione di cui si sa poco o nulla).

In mezzo a questo scenario, ecco la retorica dei «nonni» che se ne vanno, della «generazione che ha ricostruito l'Italia» che muore senza nemmeno poter avere il funerale e l'ultimo addio di amici e parenti. In realtà questi anziani, queste donne e questi uomini fragili, erano già stati scartati dalla società. Queste persone, come scrive Mario Chiavario sul *Regno*, «Oggi sono oggetto di commozione generale, ma fino a ieri l'altissimo contributo che ne viene al numero dei decessi era liquidato come mera conferma statistica di previsioni scientifiche, accettate allargando le braccia, circa l'ineluttabile maggiore esposizione degli anziani al contagio e alle sue conseguenze» (*Regno-att.* 8,2020, 211).

Dobbiamo farci un esame di coscienza collettivo. Nessuno può e vuole giudicare le famiglie che non riescono a tenere il proprio caro malato in casa. Sarebbe fuorviante e sbagliato pensare di tornare a un modello in cui sulle spalle delle donne gravava il peso della cura. Occorre invece ripensare completamente queste istituzioni, certo benemerite, ma ormai superate da ogni punto di vista.

Perché oggi questi luoghi sono considerati l'ultimo stadio prima della morte. Una morte che, al di là dello spaventoso bollettino di questi giorni, è all'ordine del giorno, com'è naturale che sia. Sono luoghi-non-luoghi, al limite della società dei vivi. L'estrema stazione prima del cimitero. Nelle case di riposo – tranne rarissime eccezioni – gli ospiti perdono i punti di riferimento di una vita. Occorre prima di tutto cambiare mentalità senza nascondere gli anziani affidandoli alle RSA, salvo poi correre in procura per una giustizia postuma.

Alcuni modelli possibili

Cambiare modello non è utopia. Ci sono già sperimentazioni: residenze più piccole in cui gli anziani possono *ricostruire* il proprio ambiente di vita e, ancora prima, un grande investimento culturale e sociale affinché gli anziani possano stare il più possibile nel proprio domicilio.

Certo c'è il problema della non autosufficienza mentale o fisica, ci sono condizioni gravissime che devono avere particolari attenzioni.

Le alternative possibili

Si deve giungere a una maggiore sinergia tra pubblico e privato. In Europa ci sono esperienze di progettazione urbanistica ed edilizia per costruire alloggi adatti per gli anziani nell'ultima fase della loro vita e quartieri con servizi adeguati. Il rischio del ghetto viene evitato con un'attenta politica abitativa. Il *co-housing* è l'alternativa più praticata. La condivisione di spazi comuni, pur avendo un proprio alloggio singolo, la presenza di un presidio sanitario (che potrebbe essere utile all'intera comunità circostante) e dei servizi essenziali (supermercato, farmacia ma anche spazi di aggregazione), a volte addirittura la gestione collettiva di una parte delle spese, sono le caratteristiche salienti di un modello nato in Danimarca negli anni Settanta e oggi principalmente diffuso nel Nord Europa.

In Italia questo modello è già presente da anni con esperimenti originali declinati in maniera leggermente diversa rispetto al *co-housing* nordico. In Rete si trovano facilmente numerosi esempi. Segnaliamo soltanto l'impegno ormai decennale della Comunità di Sant'Egidio.⁸ In particolare l'attività della Comunità che in un certo senso rinverdisce la tradizione dell'assistenza cattolica del XIX secolo, pone l'attenzione soprattutto su anziani che, per vari motivi (ridotto grado di autonomia, perdita di un alloggio, conflitti familiari, povertà economica...), sono impossibilitati a vivere da soli. Il loro destino sembrerebbe inevitabile: trasferimento in RSA. Invece Sant'Egidio propone tre alternative: convivenze tra anziani, condomini protetti, case famiglia.

Non è facile *ricominciare* una vita condividendo spazi comuni con un'altra persona; tuttavia l'alternativa è quella di dover stare insieme a decine di persone, come avviene nelle strutture sociosanitarie. Eppure ci sono testimonianze di convivenze tra

anziani che cambiano veramente l'esistenza. I condomini protetti sono intere palazzine di miniappartamenti (40-60 mq ciascuno) per una o due persone, dedicati ad anziani autosufficienti, ma con una fragilità dal punto di vista abitativo.

Infine le case famiglia sono pensate invece per anziani con una ridotta autonomia funzionale, causata da malattia o da stato di bisogno. Si tratta di piccole unità familiari (case famiglia fino a 7 posti letto e comunità-alloggio per un massimo di 12 posti letto), dove si assicura innanzitutto una vita relazionale soddisfacente, fatta di scambi con le altre generazioni, in una famiglia ricomposta, grazie all'impegno e alla generosità di nuclei famigliari pre-esistenti che accettano di aprirsi a chi si trova in difficoltà: in questo caso «l'affidamento» non è di un minore ma di un anziano.

Questa è la strada su cui incamminarsi con energia e decisione per trovare il modo di far rimanere le persone tra gli oggetti, le stanze, i muri in cui è passata la propria vita e in cui si sono forgiati i ricordi, gli affetti, le abitudini.

Insomma, quello che ci fa davvero vivere.

Piergiorgio Cattani

¹ ISTAT, *I presidi residenziali socioassistenziali e socio sanitari*, 23.05.2018. Cf. <https://bit.ly/3f5NxH>.

² M. ARLOTTI, C. RANCI, *Un'emergenza nell'emergenza. Cosa è accaduto alle case di riposo del nostro paese?*, Politecnico di Milano, Laboratorio di politica sociale, <https://bit.ly/2W0JJyX>.

³ È disponibile l'annuario relativo al 2017, cfr. <https://urly.it/35xjd>.

⁴ Cf. *Un'emergenza nell'emergenza*, 7.

⁵ Questa leggerezza ricorda la delibera della Regione Lombardia del 7 marzo che trasferiva malati COVID-19 dagli ospedali alle RSA, uno dei provvedimenti più sciagurati e improvvisi durante tutta la gestione dell'emergenza. Cf. <https://urly.it/35rqv>.

⁶ *Survey nazionale sul contagio COVID-19 nelle strutture residenziali e sociosanitarie*, Istituto superiore di sanità. *Epidemia COVID-19, Aggiornamento nazionale: 14.4.2020*, <https://urly.it/35rsf>.

⁷ Cf. <https://urly.it/35sr4>.

⁸ Cf. <https://urly.it/35xg9>. Si veda anche un documento del 2011 che spiega bene il modello attuato: <https://urly.it/35xhf>.

Eroi oggi e poi?

La fase post emergenza e il ripensamento di un ruolo essenziale

In un'intervista rilasciata a *Vatican News* (5 maggio, <https://bit.ly/3bkWUzu>) il direttore della Caritas di Palermo spiegava come si era organizzato per far fronte all'emergenza COVID-19. «La prima azione è stata la ricerca dei volontari, perché ci mancavano quelli che non potevano più uscire. Abbiamo fatto un comunicato stampa e sono arrivate circa 200 adesioni di nuovi volontari».

Così, si sono moltiplicate le iniziative tese ad aiutare le persone più vulnerabili. Numerosi sono stati poi i professionisti che, volontariamente, si sono messi a disposizione delle strutture sanitarie (ad esempio, *Infermieri per COVID*).

Allo stesso tempo, però, un'indagine svolta dall'Istituto italiano della donazione (che ha intervistato oltre 130 organizzazioni non profit) sull'andamento delle raccolte fondi nel primo trimestre 2020 fa emergere che l'81% di tali enti ha percepito un calo nelle raccolte; di questi, quasi la metà denuncia un calo superiore al 50% e l'11% del 100%. In compenso, istituzioni pubbliche come gli ospedali e la Protezione civile hanno registrato un forte aumento delle donazioni, con difficoltà di gestione sul piano delle procedure amministrative.

Slanci generosi, ma...

Tutti noi, poi, abbiamo potuto verificare come le normative che si sono succedute (anche in modo confuso e

incerto) hanno profondamente inciso sui diritti fondamentali dei cittadini: tutte le restrizioni sono state giustificate (e sono *oggettivamente* giustificate) dalla tutela di un diritto, che ha assunto le sembianze del vero diritto fondamentale, cioè il diritto alla salute, inteso nel suo nucleo essenziale di diritto alla sopravvivenza. Questo diritto ha *quasi oscurato* molti altri diritti: e le conseguenze di ciò non si fermeranno alla fase dell'emergenza.

Ma quale impatto l'emergenza COVID-19 ha avuto sul volontariato e sul Terzo settore in generale?

In primo luogo, il *bicchiere mezzo pieno*. Emerge la *storica* propensione del volontariato italiano a essere precursore di nuove frontiere, capace di cogliere i bisogni appena si manifestano e di offrire risposte immediate, ben prima dell'intervento delle istituzioni pubbliche. È, questa, una risorsa fondamentale degli enti di volontariato, che forse negli ultimi anni era andata un po' appassendo, ma che nei momenti di necessità riemerge con tutta evidenza. Ed è certamente un aspetto positivo e meritevole di attenzione.

Una seconda considerazione: la disponibilità delle persone a farsi *volontarie* di fronte a situazioni di effettivo e sperimentato bisogno. Anche su questo, la storia recente ci raccontava una tendenza diversa: la difficoltà delle organizzazioni nel reclutare nuovi volontari, soprattutto giovani,

e il conseguente innalzamento dell'età media. Perché tutte queste persone, finita la fase dell'emergenza, non si dedicano più al volontariato organizzato? È una domanda che forse tutti ci dovremmo porre. Perché pare – anche guardando i dati resi disponibili dall'ISTAT – che molti di essi continuino a fare volontariato, ma in forme individuali e occasionali.

Eppure queste storie ci insegnano che davanti all'emergenza di questa portata, l'individuo da solo riesce a realizzare solo interventi di prossimità, mentre c'è bisogno pure di un'organizzazione in grado di canalizzare energie e risorse verso obiettivi comuni che trascendono le possibilità del singolo.

Gli infermieri e i medici che sono rientrati in servizio da volontari ci aiutano poi a comprendere l'importanza del volontariato *qualificato*: quello, cioè, che mette a frutto le competenze acquisite in ambito professionale e le utilizza per solidarietà. Una prospettiva certamente non nuova, ma che induce a riflettere sulle tante competenze che abbiamo diffuse nel territorio, e che né le organizzazioni private né gli enti pubblici riescono a valorizzare (se non, appunto, nei momenti d'emergenza).

Addirittura, il legislatore ha ritenuto necessario – nel periodo della pandemia – sospendere l'incompatibilità fra la qualifica di volontario e di lavoratore, previsto dal Codice del

Terzo settore, uno dei capisaldi della disciplina normativa del volontariato italiano: come a dire che l'emergenza poteva richiedere al lavoratore di dover diventare volontario e, a un tempo, al volontario di diventare anche lavoratore. Con ciò, però, confondendo attività, motivazioni ideali e rapporti giuridici.

E veniamo invece al *bicchiere mezzo vuoto*. Questa emergenza ci ha fatto toccare con mano che il nostro sistema di *welfare* non è in grado di soddisfare le esigenze delle persone (anche quelle fondamentali) senza l'apporto del volontariato e del Terzo settore in generale. E che quindi quest'ultimo è una componente essenziale del nostro sistema di *welfare*. Ciò impone alcune considerazioni.

In primo luogo, e da un punto di vista più concreto e immediato, si pone un problema di sostenibilità economica. Le tradizionali e spesso prevalenti fonti di sostentamento per gli enti non profit che non svolgono attività d'impresa, derivano dai contributi della pubblica amministrazione (PA) e dalla generosità delle donazioni.

A cosa serve il volontariato?

Ora, come si è visto, queste donazioni non si sono riversate sul privato non profit. I contributi della PA potrebbero subire, ragionevolmente, delle contrazioni. Come potremmo allora mantenere un Terzo settore *sussidiario* se questo non avrà più le forze per sopravvivere? Il venir meno di molte organizzazioni del Terzo settore potrebbe risultare determinante anche per la stessa tenuta del sistema di *welfare*.

In secondo luogo, dobbiamo domandarci se il ruolo determinante del volontariato (soprattutto) nella gestione dei servizi pubblici sia un bene o un male. Dobbiamo essere soddisfatti o preoccupati di un sistema pubblico che da solo (e non soltanto nell'emergenza) non è in grado di svolgere le proprie funzioni?

Ricordiamo quanto scriveva don Giovanni Nervo, che ha contribuito a promuovere il volontariato nel nostro paese: «Il Terzo sistema nelle sue varie espressioni non ha né la possibilità

né la funzione di garantire i diritti fondamentali dei cittadini, mentre l'istituzione pubblica, cioè la società organizzata nelle sue istituzioni, ha questa funzione, ne ha le risorse e la responsabilità», denunciando il ruolo di supplenza che il volontariato era chiamato a svolgere, impropriamente rispetto alla sua missione.

Nel grande slancio solidaristico cui abbiamo assistito, si è rivelata la fragilità delle istituzioni pubbliche che, senza quell'apporto, non avrebbero potuto fronteggiare efficacemente l'emergenza. Qui si pone una questione decisiva: quanto l'integrazione fra dimensione pubblica e Terzo settore è stata studiata, voluta e teorizzata, o è il frutto inerziale di certi andamenti storici del nostro paese?

Perché, se il modello complessivo è frutto di un percorso di maturazione civile e politica, allora le forme di reciproca integrazione sono tali da non esporre al rischio dell'assenza del pubblico o dell'evanescenza del volontariato. Ma se così non è – come spesso pare – allora si sta correndo lungo un filo assai fragile, che può spezzarsi da un momento all'altro. Porsi questa domanda è assolutamente necessario per affrontare anche la nuova fase di *ripartenza e ricostruzione*.

Come tutte le attività associate, il volontariato e il Terzo settore sono chiamati oggi ad attraversare il tempo del distanziamento sociale, nel corso del quale molte attività non potranno essere svolte. Conseguentemente, molte rischiano seriamente l'impovertimento del tessuto associativo e, correlativamente, il depauperamento dei loro, spesso piccoli, patrimoni con l'oggettiva impossibilità di proseguire l'esperienza.

Ma c'è un'altra circostanza che induce a preoccupazione.

Nell'emergenza è emerso in tutta la sua evidenza il diritto alla salute. Ciò ha avuto un impatto fortissimo, mettendo tale diritto e quindi la gestione dell'organizzazione a esso funzionale in primo piano rispetto a ogni altro. È evidente come ciò abbia un inevitabile impatto sul Terzo settore che si occupa di molto altro: assistenza sociale, culturale, sportiva e così

via. Sarà così anche per il futuro oppure, una volta usciti dall'emergenza, la situazione tenderà a riequilibrarsi?

Non è facile rispondere a questa domanda. Certo un qualche equilibrio si dovrà realizzare rispetto alla fase attuale, ma è probabile che permanga, e per molto tempo, una netta divaricazione tra un Terzo settore *importante* (perché finalizzato alla tutela della salute) e uno *recessivo* (che si occupa d'altro). Questo potrebbe essere un lascito molto pericoloso dell'emergenza, perché ridurrebbe la forza e il valore di quegli enti che si prendono cura delle persone nelle loro diverse fragilità e perché priverebbe la società di quella rete di solidarietà che consente di vivere (bene), e non soltanto di sopravvivere. Il rischio che s'imbocchi una strada di *riduzione* della ricchezza del pluralismo sociale è serio.

Per questo sembrano cogliere nel segno, da un lato, gli appelli di chi invita il governo a considerare il Terzo settore come uno degli attori di cui tenere conto nella predisposizione delle misure *riparative* per il diffondersi del COVID-19; e, dall'altro, gli interventi di chi oggi ritiene prioritario che tutti gli attori, pubblici e privati (fondazioni bancarie, enti filantropici ecc.), si mobilitino per sostenere il Terzo settore e il volontariato non solo nel loro *fare* ma anche nel loro *esserci*, quale garanzia di pluralismo sociale e ideologico, di capacità di creazione di coesione sociale, di presidio del territorio.

L'invito è quello di non considerare *scontato* il volontariato, solo perché esso si è manifestato così evidentemente nella pandemia a tutela dei nostri diritti fondamentali. Un'analisi più approfondita, infatti, rivela la necessità di una riflessione di lungo periodo, che non può prescindere dallo studio del modo in cui esso riesce ad attrarre persone, a instaurare rapporti con le amministrazioni, a rispondere alla propria vocazione profetica che non è quella di tamponare ai danni fatti dagli altri (come diceva Maria Eletta Martini), ma d'essere motore energetico del cambiamento.

Luca Gori, Emanuele Rossi

La parola, primo antidoto

Intervista a Sergio Astori

Fin dai primi giorni dell'emergenza sanitaria è stato adottato, da parte di chi opera nella comunicazione ma anche dai rappresentanti delle istituzioni, un linguaggio bellico: si parla di «trincea» negli ospedali, del «fronte» del virus, di «economia di guerra»; la Protezione civile ogni giorno dirama un «bollettino» con il numero dei morti e dei contagiati: la metafora è quella di un paese, anzi ormai del mondo intero, in «conflitto» contro il virus. Ne abbiamo parlato con Sergio Astori, psichiatra e psicoterapeuta, docente presso la Facoltà di psicologia dell'Università cattolica di Milano, ideatore e curatore insieme con un gruppo di esperti, di #ParoleBuone. Un progetto che nasce con l'obiettivo di somministrare quotidianamente «pillole di resilienza» contro il coronavirus.

– *Che effetto possono avere sulla vita delle persone le parole «negative» o comunque molto cupe che sentiamo in queste settimane?*

«È probabile che si usi un linguaggio bellico per cercare di esprimere la profonda paura che ha invaso il mondo. Sicuramente nel nostro pensiero storico e addirittura, per certi versi, preistorico i grandi timori collettivi sono legati a due eventi che possono mettere più a repentaglio la vita umana: i conflitti e le minacce alla salute delle persone. Credo che si utilizzi la metafora della guerra perché siamo sprovvisti, da diversi decenni o anche,

per fortuna, da diversi secoli, dell'idea stessa di dover fronteggiare un'epidemia in Occidente o una pandemia in tutto il mondo.

Senza volerlo abbiamo assecondato il linguaggio della guerra per esprimere un'altra paura: per dire che c'è un predatore molto strano, molto piccolo, invisibile, che ci sta procurando un grande danno. Le parole potrebbero essere più precise, più accurate, se riuscissimo a confinare o a limitare la paura che le “parole inquinanti” possono generare».

– *Come è cambiato il lavoro di voi psicoterapeuti durante la quarantena?*

«Eravamo abituati a raccogliere le confidenze delle persone e, all'interno dello studio, vedere in dissolvenza il racconto della loro vita quotidiana e delle loro fatiche domestiche. In queste ultime settimane la situazione si è ribaltata, è come se stessi effettuando delle visite a domicilio per mezzo di uno schermo o di una telefonata. Siamo introdotti nella scena della vita domestica quotidiana delle persone; in alcuni casi qualche familiare è anche entrato nella stanza interrompendo il colloquio in corso. Queste “violazioni di setting”, che non accadrebbero in un percorso ordinario di psicoterapia, ci dicono che il nostro lavoro è sfidato ad accogliere un altro tipo di narrazione».

– *Nelle consulenze quali tipi di paure stanno emergendo?*

«La questione che attraversa un

po' tutti i colloqui è il bisogno di tenersi a distanza dalla negatività e dai linguaggi negativi di cui dicevamo prima, e anche di trovare uno spazio per sé per allontanare la paura di doversi prima o poi incontrare con qualcuno che può avere avuto la malattia COVID. Per chi già soffre di disturbi d'ansia o di disturbi depressivi notoriamente il contatto con le altre persone può essere una grande sfida. E poi ci sono i dubbi di chi s'interroga sul futuro e cerca di capire quanto questa crisi sia stata rigenerativa e quanto abbia aiutato a capire se lo stile di vita che stavamo conducendo precedentemente era sufficientemente umanizzante».

Vita sociale «mascherata»

– *La Fase 2 è già iniziata da alcune settimane, molte aziende hanno riaperto i battenti, per tante persone la quarantena è terminata. I tempi di un ritorno alla normalità, però, saranno molto più lunghi. Come si potrà convivere con il virus?*

«Fino a quando non sarà a disposizione un vaccino efficace o un trattamento sufficientemente solido per affrontare la malattia COVID, saremo chiamati a una vita “mascherata”. E il distanziamento, per un certo verso, renderà atipico il nostro modo di convivere. Chiusi nelle nostre case abbiamo sfruttato la rete informatica per trovare una prossimità. Per mezzo delle videochiamate abbiamo sen-

tito più vicino il volto – non mascherato – di qualcun altro.

Ora, usando la mascherina, dovremo re-impostare la tonalità musicale della nostra voce, dovremo essere sufficientemente empatici e dimostrare la nostra attenzione agli altri attraverso il sorriso degli occhi. È probabile che la pandemia ci metta in contatto con antiche paure: lo dovremo accettare, ma non dobbiamo assolutamente pensare che queste paure possano inquinare gli umani; siamo tutti protagonisti di un medesimo percorso, ci salviamo solo se ci salviamo insieme».

– *Avete ideato un progetto dal nome «Parole buone». Perché questa scelta e in cosa consiste?*

«Avere “parole buone” è la richiesta che mi è arrivata fin dai primi giorni di questa pandemia. Consultandomi con filosofi, teologi, sociologi, giornalisti, operatori della comunicazione, educatori e soprattutto esperti che sapessero raggiungere i mondi isolati della disabilità, ho cercato di mettere a fuoco qualche termine che potesse essere ri-narrato durante la settimana e che potesse costituire la fotografia del momento esistente, ma anche il seme da conservare per i tempi della rinascita.

Interpretando il sentire comune, ho colto ad esempio che nei primissimi giorni, quando nei sistemi comunicativi imperversavano le richieste di chiarimento a esperti, virologi ed epidemiologi, ci fosse il bisogno di puntualizzare che cosa fosse la buona scienza, come si potesse domandare alla rete internazionale degli esperti scientifici e biomedici una buona parola, una parola che fosse accompagnata da un metodo di ricerca. Da qui è nata una piccola pillola di resilienza, dal nome “scienza”.

Successivamente abbiamo rilevato che le persone, nel tempo di isolamento domestico, erano molto attratte dal guardare dai balconi quello che gli altri facevano, come se ci fosse una classificazione di cittadini di serie A e di serie B a seconda che qualcuno uscisse per fare *jogging* o volesse piuttosto avere degli spazi di libertà con i propri figli.

Si è delineata quindi la domanda di che cosa fosse la “saggezza”. Mano a mano sono stati affrontati altri temi come l’“armonia sociale” e la possibilità di “accoglierci tutti”.

Con il progetto “Parole buone” ridoniamo quello che ci sta accadendo nella nostra vita attraverso i canali della Rete: una pagina Facebook, un sito web www.parolebuone.org, un profilo Instagram.

L'intento è quello di sentirsi accompagnati da una parola che non solo scaldi il cuore, ma lo dinamizzi e renda tutti pronti a riprendere il più possibile alla svelta un percorso brioso. È il principio fondamentale della resilienza: in un momento di prova si può accettare che le ginocchia si pieghino. Ma è possibile che un gruppo e una comunità diventino facilitatori della resilienza, cioè si predispongano ad aiutarsi gli uni con gli altri in modo che la riorganizzazione e la ripartenza sia più rapida e più efficace per tutti.

Infodemia vs empatia

Sentire un collettivo che si scambia parole buone, significative, orientate al futuro è una piccola medicina che può introdursi in un sistema di comunicazione così viralizzato nei termini da essere definito dall'Organizzazione mondiale della sanità come una *infodemia*. In attesa che arrivi un vaccino efficace per il virus, le parole buone possono cominciare a funzionare come antidoto rispetto a una circolazione pervasiva di contenuti prevalentemente negativi, che generano depressione».

– *Qual è la parola che più deve o può accompagnare la vita delle persone per affrontare la fase di ripartenza?*

«La parola principe credo sia empatia. È una dimensione umanissima, che ci distingue nell'universo e ci permette di avere una particolare consonanza emozionale e di pensiero con gli altri, a patto che ci mettiamo nella disponibilità di farci “parte”, di farci ascoltatori attenti e non giudicanti degli altri. È una dimensione con una forte valenza terapeutica, che consente per esempio a noi professionisti di accostarci alla storia misteriosa di un altro con una posizione che sia anzitutto

di disponibilità, a farci cassa di risonanza per quello che misteriosamente e a volte dolorosamente sta abitando il cuore e il pensiero di una persona.

In terapia sappiamo quanto sia efficace questo metodo: essere in due ad ascoltare (chi consegna nel segreto qualcosa che difficilmente sa dire a se stessa e chi svolge la professione di terapeuta) consente una ricognizione attenta, permette di trovare delle vie di soluzione e di liberazione, e la possibilità di abbandonare dei percorsi ripetitivi e inconsapevoli che stavano imbrogliando e annodando la vita.

Mi auguro per i prossimi mesi un sistema che si basa su un supporto reciproco, anche se non possiamo immaginarlo come un percorso formalizzato collettivo di sostegno psicoterapeutico.

L'auspicio è che possa scattare una scintilla di empatizzazione collettiva, potrebbe essere un enorme lascito di un momento che ci costringe a fare sintesi. Prima di questo evento collettivo i sociologi ci raccontavano di una società italiana e occidentale particolarmente immatura ed ego-centrata, dove ciascuno guidava pensando a se stesso, dove spesso incrociavamo per strada persone che camminavano distrattamente rispondendo al telefonino, anche a rischio di mettere a repentaglio la loro stessa vita e la vita di qualcun altro.

Una sintesi, un momento di stop, un riposizionamento su ciò che è più essenziale ci potrà condurre ad avere uno sguardo di attenzione sull'altro un po' diverso e una minore accentratura su noi stessi. Se questo accadrà – e speriamo che accada perché è lo scenario migliore che ci possiamo auspicare dopo un momento collettivo così duro – le doti di empatia e di buona comunicazione tra di noi possono essere addirittura migliorate. Così come può succedere che dopo una potatura e un nuovo innesto una pianta riesca a dare buoni frutti, migliori di quello che ci si poteva immaginare se le cose fossero andate come dovevano andare».

a cura di
Paolo Tomassone

fedeltà sbagliata

La presa d'atto degli errori di un episcopato

Ai primi di marzo di quest'anno, la Conferenza episcopale tedesca ha eletto Georg Bätzing, vescovo di Limburg, come suo nuovo presidente, succedendo al card. Reinhard Marx. Alla fine di aprile la Conferenza episcopale ha pubblicato il primo documento sotto la sua nuova guida, la *Riflessione sulla fine della Seconda guerra mondiale 75 anni fa*.

A causa della grave crisi provocata dal coronavirus che ha colpito anche le Chiese in Germania, questo testo ha ricevuto relativamente poca attenzione, sia nella Chiesa sia nell'opinione pubblica. Certamente ne avrebbe meritata di più, dal momento che pone nuovi accenti su una discussione che dal 1945 si è riaccesa periodicamente a varie riprese in Germania, e non solo al ricorrere di date commemorative particolari.

C'è in questione il ruolo della Chiesa cattolica (come anche di quella evangelica), dei suoi ministri e dei suoi fedeli sotto il dominio nazional-socialista tra il 1933 e il 1945, in particolare durante la Seconda guerra mondiale innescata dal *Reich* tedesco e l'annientamento di gran parte dell'ebraismo europeo a causa dell'ideologia razziale nazista.

Nella loro prima lettera pastorale congiunta dopo la fine della guerra (23.8.1945), i vescovi tedeschi, oltre a ringraziare il clero e i credenti «per l'incrollabile fedeltà che hanno mante-



nuto alla Chiesa in tempi difficili», avevano anche affrontato con cautela le mancanze da parte cattolica: «Molti tedeschi, anche tra le nostre file, sono stati ingannati dai falsi insegnamenti del nazionalsocialismo, e sono rimasti indifferenti ai crimini contro la libertà e la dignità umana».

Tuttavia in questa lettera pastorale non erano presenti dichiarazioni autocritiche sul comportamento dei vescovi stessi, e così i presuli tedeschi anche nei decenni successivi hanno fatto piuttosto fatica a esprimere dichiarazioni pertinenti.

Gli storici hanno ricostruito un quadro differenziato, indicando luci e ombre. Lo storico cattolico Heinz Hürten, per esempio, nella sua opera di riferimento *Cattolici tedeschi 1918-1945*¹ ha chiarito che la tensione tra

lealtà politica e protesta morale a partire dal fondamento religioso è rimasto il «problema mai risolto nelle dichiarazioni pubbliche dell'episcopato» durante il dominio nazista.

E lo storico della Chiesa evangelica Christoph Strohm, nel suo volume su *Le Chiese nel Terzo Reich*,² per quanto riguarda i vescovi cattolici ha parlato di un profondo antimodernismo e antiliberalismo, di un atteggiamento monarchico antidemocratico e di riserve fondamentali contro la partecipazione responsabile dei laici nella Chiesa, che «hanno promosso fiducia nel Führer e asservimento all'autorità, e impedito una parola più chiara».

Questi concetti (o simili a questi) ora appaiono anche nel nuovo documento dei vescovi tedeschi sul comportamento dei loro predecessori nel

ministero durante la Seconda guerra mondiale. Già in apertura si afferma che l'esame del materiale storico suscita numerose domande critiche: «È quindi nostra preoccupazione considerare criticamente questo periodo della storia e anche indicare le colpe». L'atteggiamento dei vescovi, si assicura, è determinato dal rispetto per le vittime e dallo sforzo di «riconoscere le ragioni delle azioni dei nostri predecessori e di trarne un insegnamento per il nostro operato».

Leali allo stato e alla guerra «giusta»

Una prima parte riguarda il comportamento dei vescovi cattolici in Germania durante la Seconda guerra mondiale. Il testo sottolinea che, nonostante tutta la distanza interiore dal nazionalsocialismo e talvolta anche l'opposizione aperta, la Chiesa cattolica in Germania fu «parte della società di guerra». La volontà patriottica di mobilitare le risorse materiali, umane e spirituali della Chiesa a favore della guerra rimase ininterrotta fino alla fine. In tutta onestà si afferma: «Tanto nel settembre 1939 come anche in seguito mancò una protesta aperta da parte dei vescovi tedeschi contro la guerra nazista di sterminio». La visione tradizionale della guerra e la coscienza nazionale si sarebbero opposte ai dubbi emergenti.

Anche contro gli eclatanti crimini nei confronti di quanti vennero discriminati e perseguitati come appartenenti a una «razza straniera», in particolare gli ebrei, non si levò praticamente alcuna voce nella Chiesa in Germania. Il documento conclude: «In definitiva i vescovi non riuscirono a fuoriuscire dalla tensione creatasi tra la concezione condivisa del dovere patriottico in guerra, la legittimità dell'autorità statale, il conseguente dovere dell'obbedienza e gli evidenti crimini».

Si parla addirittura di una complicità da parte dei vescovi nella guerra, perché non le opposero un chiaro «no», e anzi la maggior parte di loro rafforzò la volontà di proseguirla.

Sotto il titolo «Possibilità di comprensione», il documento dei vescovi tedeschi identifica poi alcuni fattori im-

portanti che avrebbero bloccato all'epoca la Chiesa cattolica, e in particolare i suoi vescovi, nel giudizio della costellazione politico-ideologica durante il governo nazionalsocialista e la Seconda guerra mondiale. Innanzitutto evidenzia un pensiero profondamente radicato nella tradizione cristiana, che comprende il potere statale come un ordinamento dato da Dio: «Così lo stato tedesco, dopo la conquista del potere da parte dei nazisti, la cui visione del mondo veniva chiaramente respinta dai vescovi, rimaneva ancora l'autorità da rispettare e tutelare». Nelle condizioni dello stato nazista di non diritto, questo portò a un posizionamento ambivalente e talvolta problematico della Chiesa.

Un punto ulteriore citato dal documento è anche l'idea della «guerra giusta», che contribuì al fatto che la stragrande maggioranza dei cristiani in linea di principio non mettesse in discussione la guerra come forma di confronto politico nella prima metà del XX secolo: «Proprio nella guerra, stare con la propria patria fu percepito come dovere patriottico autoevidente».

L'antibolscevismo fece il resto...

Il testo considera quindi la lotta contro il bolscevismo come il fattore che offrì alla Chiesa la «più grande connessione con le idee naziste»: «A prescindere dalla giustificazione razziale-ideologica della propaganda nazista, la lotta contro il bolscevismo aveva un notevole potenziale di consenso». Le manifestazioni concrete della guerra di sterminio vennero tutt'al più viste in controluce rispetto alla lotta contro il bolscevismo.

Per quanto riguarda i vescovi tedeschi nel periodo nazista e nella Seconda guerra mondiale, il documento si riferisce infine alla debolezza strutturale della Conferenza episcopale in quel momento. Essa si dimostrò troppo debole a livello istituzionale per poter arrivare a un'efficace linea d'azione comune: «Le divergenze sul se e quanto tradurre in una funzione di tutela sociale le concezioni tradizionali dell'ordine e la comprensione del ministero episcopale si trovarono in tensione con

la necessaria preoccupazione per l'unità interna»: così il documento riassume il problema di base dell'epoca.

Ci volle molto tempo perché all'interno della Chiesa cattolica in Germania e anche tra i vescovi si arrivasse a una tematizzazione e a un'analisi auto-critica del loro coinvolgimento nel Terzo Reich e nella guerra. Questa costatazione spiacevole ma inevitabile apre la parte finale del significativo documento, intitolata «Lezioni per il futuro».

A distanza di anni, il fatto che «per molto tempo sia mancata ogni considerazione per le sofferenze e le vittime degli altri – per non parlare di una parola esplicita – è particolarmente vergognoso». Solo nel confronto critico, spesso teso e doloroso con la sofferenza degli altri, specialmente degli ebrei, la Chiesa in Germania è riuscita a poco a poco a ritrovare se stessa.

In sintesi si afferma: «La condotta dei nostri predecessori in carica si radicò in un coinvolgimento nello spirito del tempo a livello nazionale e in una concezione ecclesiale del rapporto stato-Chiesa che si era sviluppata in circostanze storiche diverse e non poteva considerarsi universale dal punto di vista teologico».

Negli anni dal 1933 al 1945 questi presupposti non furono sufficientemente messi in discussione rispetto ai loro limiti e alla loro natura storica, con effetti di conseguenza altamente problematici.

Come contrappunto positivo, il testo della Conferenza episcopale tedesca afferma programmaticamente che la Chiesa oggi si sente chiamata e tenuta a esigere in ogni stato e da ogni governo la dignità di tutte le persone, fondata sull'immagine di Dio, i diritti umani inalienabili, i fondamenti etici dell'ordinamento sociale e tutto ciò che serve alla salvezza delle anime, e di contribuire alla realizzazione di tutto questo.

E su questo punto la Chiesa cattolica ha imparato evidentemente non solo in Germania!

Ulrich Ruh

¹ H. HÜRTEN, *Deutsche Katholiken 1918-1945*, Schöningh, Paderborn 1992.

² C. STROHM, *Die Kirchen im Dritten Reich*, C.H. Beck, München 2011.

L'eclisse e la presenza

Freud, Lacan e Agostino leggono la religione



Invece il mio cammino è stato esattamente il contrario: a partire dalla psicoanalisi ho avvertito l'urgenza, innanzitutto soggettiva, di tornare a leggere il testo biblico (...) che è stato all'origine della mia vita, fondamentale nella mia prima educazione cattolica dalla quale la psicoanalisi mi ha emancipato (...)

Se voi prendete i due testi fondamentali di Freud sul discorso religioso, *Avvenire di un'illusione* e *Il disagio della civiltà* (1927 e 1928, rispettivamente), che rappresentazione del discorso religioso propone? Anzitutto Freud non si limita a interpretare il discorso religioso, ma con decisione, con determinazione positivista (...) dà una lettura psicopatologica della religione. Non interpreta quindi il testo biblico (...) I termini che noi troviamo nei due testi sopracitati sono: anzitutto la religione è un riparo (...) è un palliativo (...) è una costruzione ausiliaria che serve all'uomo per difendersi dalla potenza sovrastante della natura (...)

La potenza sovrastante della natura significa per l'umano l'incontro con l'inermità, con la propria impotenza, con il dramma della malattia, della propria morte, dell'angoscia della propria finitezza. Di fronte all'angoscia della finitezza viene evocata la religione come riparo, come rimedio, come analgesico, come costruzione ausiliaria. Questa è la tesi (...) con un'avvertenza: quando Freud usa il termine «illusione» lo usa (...) in termini analitici (...): definiamo «illusione» lo statuto infantile del desiderio. L'illusione sarebbe la forma che assume il desiderio nell'infanzia. In questo senso dunque la religione indicherebbe un movimento regressivo dell'umano agli stadi primari della vita, dunque del bambino che si nutre dell'illusione (...)

Non sono un biblista, sono uno psicologo che legge la Bibbia e il cui cammino è un po' anomalo rispetto a quello che ha caratterizzato la storia stessa della psicoanalisi e che caratterizza molti dei miei colleghi, e cioè di una psicoanalisi che tendenzialmente si è manifestata come una emancipazione dal religioso. Ricordiamoci la

formula molto nota di Paul Ricoeur che individuava Freud, messo accanto a Marx e a Nietzsche come un grande teorico del sospetto e dello smascheramento dell'illusione religiosa: quindi il movimento della psicoanalisi è quello di lasciare la religione alle spalle, diciamo così, e di lasciare alle spalle anche il testo biblico, come un residuo di una mentalità magico-superstiziosa.

Dunque quali sono le illusioni della religione? (...) Fondamentalmente due: da una parte c'è l'illusione (...) di un mondo dietro al mondo, del mondo oltre il mondo. Questa illusione dà luogo – dice Freud – clinicamente, a un'allucinazione o a vere e proprie idee deliranti.

Freud: religione come illusione

Per Freud la religione (...) ha lo status clinico dell'idea delirante (...) significa vedere un oggetto che non esiste, dunque da un punto di vista clinico supporre l'esistenza di un mondo trascendente sarebbe un'esperienza delirante, allucinatoria di tipo regressivo, cioè legata all'infantilizzazione dell'umano che si manifesta (...) nel rituale comune a tutte le religioni della preghiera (...) un'invocazione del padre da parte di un bambino impotente. (...) Peggio non si può dire sul discorso religioso.

Freud arriva con spietatezza a questa diagnosi – come vedete sto usando termini appartenenti alla clinica – (...) a cui aggiungerei (...) i riti religiosi [come] una forma simbolica di ritualizzazione, e il rituale per Freud – come ci insegna la nevrosi ossessiva, dove il nevrotico ossessivo è vittima della spinta a ritualizzare la propria vita con comportamenti coatti – (...) è un esorcismo nei confronti della inevitabilità della morte. Quindi la ritualizzazione religiosa è una forma di scongiuro superstizioso nei confronti della presenza sovrastante, direbbe Heidegger, della morte. Dunque Freud parla dell'uomo religioso come un uomo che vive di favole (...)

Se vogliamo completare il quadro dobbiamo fare riferimento al fondamentale capitolo 5 de *Il disagio della civiltà*, perché lì (...) c'è una critica radicale al concetto biblico dell'amore per il prossimo. È quello il punto fondamentale: il discorso religioso sostiene l'etica dell'amore per il prossimo; ma il prossimo – dice Freud – non è degno di essere amato. Perché? Perché il volto del prossimo è ostile, è il volto di uno straniero, e lo straniero non provoca amore. È una menzogna che lo straniero provochi amore; lo straniero provoca odio, ostilità (...)

Lacan dirà che non a caso il gesto di Caino inaugura la storia dell'uomo. Il punto è che il prossimo non ha diritto all'amore, perché il prossimo è lo stra-

niero e lo straniero è un fattore di perturbazione della vita psichica che scatena non l'amore, ma il rifiuto e l'odio. Quindi il discorso religioso scotomizzerebbe questa dimensione scabrosa dell'umano, cioè la pulsione aggressiva, e la edulcorebbe nella figura dell'amore per il prossimo che sarebbe una rimozione della pulsione aggressiva (...)

Anche il testo biblico si confronta molto seriamente con questo tema, sia Gesù, sia la narrazione nell'Antico Testamento.

Quindi l'ipotesi di Freud è che la religione è una menzogna e che bisogna contrapporre alla menzogna la lucidità della scienza. Il rapporto tra religione e scienza implica un'alternativa etica secca, o la religione o la scienza, e questo è il suo positivismo di fondo, in un uomo che per certi versi (...) ha oltrepassato il positivismo, sulla religione rimane vincolato a una prospettiva positivista molto rigorosa.

Lacan e il fanatismo del senso

Ma c'è l'ultimo punto: quando si evoca il giudizio di Lacan sulla religione cattolica in una conferenza intitolata *Il trionfo della religione* (...) Lacan non si riferiva tanto alla credenza in un mondo oltre il mondo, ma si riferiva all'idea (...) che in un'epoca destinata a essere dominata dalla tecnica (...) dal fanatismo, questo sì religioso, del numero, delle percentuali, dal feticismo degli algoritmi, in questa epoca, che è la nostra epoca, e che Lacan preconizzava appunto agli inizi degli anni Settanta (...) solo la religione sarà in grado di diventare la sentinella del senso.

Di fronte a procedure di saperi che spersonalizzano la vita, che trasformano la vita in numero, il trionfo della religione sarà determinato dal fatto che (...) tutelerà il senso contro il numero e che la tutela del senso contro il numero è la ragione per cui il discorso religioso, e in particolare la religione cattolica (...) avrà il compito di difendere il senso dalla pulsione di morte che abita la tecnica e il discorso del capitalista.

Come possiamo riassumere il discorso freudiano? Lacan (...) nel *Seminario VII*, lezione fondamentale nella quale riassume tre forme cruciali della sublimazione, la religione, la scienza e l'arte (...)

dice che in fondo l'arte sarebbe il sapere che riesce a confrontarsi con il reale (...) il sapere che riesce a dare un'organizzazione al reale.

Per esempio nella retorica di Alberto Burri si vede bene che negli stracci consunti, cuciti, strappati c'è un modo di organizzare l'angoscia del reale, non di scotomizzare, né rimuovere o rinnegare, ma di ospitare il reale dandogli una forma. La ferita, il taglio, la cucitura, lo strappo... lo stesso si può dire di Fontana. Nell'arte contemporanea questo è molto evidente: (...) non deve riprodurre le forme armoniche della bellezza, ma il suo compito è più alto, cioè deve ospitare la ferita della morte, deve ospitare la ferita della finitezza. In questo senso Lacan dice che l'arte si confronta con il reale e lo organizza.

E poi c'è la scelta del religioso (...) Religione e scienza possono avere qualcosa in comune, basta sentire parlare certi scienziati (...) che prendono la parola anche mediaticamente e sembra che la verità sia solo loro, che loro hanno il diritto di dire la verità e tutti gli altri che sono fuori dalla scienza sono esclusi dalla possibilità di prendere la parola.

Al tempo stesso la religione quando diventa fanatismo si comporta allo stesso modo della scienza, [togliendo] il diritto di parola all'altro (...) Quindi abbiamo uno scienziato religioso e un fondamentalismo che arriva ad assomigliare alla religiosità intrinseca di questo scienziato. Lacan lo dice bene: (...) in fondo la scienza di fronte all'angoscia del reale, alla tragedia della finitezza, risponde col senso (...)

Questo è anche l'atteggiamento del religioso, secondo me della versione fondamentalista del religioso: tutto ha senso, tutto è il segno di una provvidenza. È la stessa paranoia che troviamo nel fondamentalismo religioso e nel discorso scientifico: tutto ha senso.

Lo tsunami punisce gli esseri umani per i loro comportamenti sessuali voluttuosi: è l'ira di Dio che si scaglia sugli esseri umani colpevoli di godimenti proibiti (...) Quindi lo tsunami non è un evento insensato della natura che mette in rilievo l'infermità dell'umano, ma sarebbe la manifestazione di una provvidenza, di un disegno, di una volontà (...)

Io vengo da una famiglia cattolica, da un'educazione cattolica che abban-

dono; aderisco al marxismo, all'ateismo marxista, milito politicamente nei gruppi di estrema sinistra; incontro la psicoanalisi, mi libero dal mio marxismo più acerbo e divento lacaniano. In questo mio percorso, uno dei miei libri di formazione, della mia educazione cattolica, che mi aprì gli occhi già allora e che oggi ho recuperato in un modo differente è *La peste* di Camus: (...) una cittadina viene travolta da un morbo spietato, che semina morte, e di fronte a questa città morente ci sono due prediche.

La peste e le prediche

Il pastore prende la parola due volte, la prima volta quando il morbo ha appena iniziato a seminare la morte, la chiesa è affollata, (...) e dice: «Dio ci sta punendo, voi siete i colpevoli». Questa è la posizione paranoica. La peste c'è in quanto castigo di Dio (...)

Nella seconda predica, che avviene in una chiesa semideserta, non più dal pulpito, il prete cammina tra i suoi fedeli, i pochi rimasti. Poco prima lui stesso aveva fatto esperienza della morte di un bambino tra le sue braccia, ed è quindi chiaro che se il bambino muore l'idea di una giustizia retributiva salta, perché il bambino è innocente e dunque non può essere responsabile del male. La morte dell'innocente mette sottosopra l'enigma retributivo della giustizia e il prete dice: «Amici miei, la peste non ha senso».

Attenzione, introduce il tema del non senso come qualcosa che appartiene alla vita, ma lo introduce da uomo religioso, cioè non opta per la via atea, come fa Nietzsche per esempio – che radicalizza in un certo modo questa opzione – ma dice: «La peste non ha senso, io non so spiegare la peste». Lo stesso problema di Giobbe: «non so spiegare i pensieri di Dio, i pensieri di Dio non si possono sapere».

Primo punto, dunque, (...) c'è un'esperienza del collasso del senso e la religione non è più ciò che sostiene il senso, ma ciò che fa esperienza del collasso del senso (...) Nella notte del Getsemani noi abbiamo la stessa radicalità del senso che eclissa, del padre che non risponde, di Dio che non parla. La peste non ha senso, semina la morte per il bambino e per il criminale allo stesso modo.

Dunque qual è il nostro compito? (...) Quello di restare. Questa è l'indica-

zione etica formidabile di questa predica, cioè avere fede significa non decodificare la peste ermeneuticamente, ovvero nell'ordine del senso, ma essere quelli che non se ne vanno, essere quelli che sanno restare.

Questo mi aveva molto convinto (...) quando ero ragazzo e mi convince ancora di più oggi, perché il nostro mestiere di psicanalisti assomiglia molto a questo compito, perché a volte l'unica cosa che possiamo fare è restare, non interpretare. Per esempio un cancro non si può interpretare: spingere l'interpretazione verso il cancro, come alcuni fanno, per cui il cancro porta con sé necessariamente un senso (...) significa non cogliere il limite del senso, che il senso porta con sé sempre il suo limite (...)

Lacan dice: la scienza riempie l'angoscia con il senso – è paranoica – la religione (...) è una fuga, un evitamento dell'angoscia, evita di confrontarsi con l'angoscia. È l'arte che si confronta con il reale. È molto contestabile questa parola, (...) «evitamento»: la religione sarebbe un modo per evitare l'impatto traumatico con un'assenza di senso.

È chiaro che il pastore de *La peste* sta *sconfermando* Lacan, dicendo no; il problema è proprio quello di restare di fronte all'esperienza della crisi del senso (...) Lacan quando dice «evitamento» riassume tutto Freud. Si può dire che tutto Freud pensi che la religione sia un evitamento (...) dell'angoscia della vita.

Invece (...) Lacan (...) aggiunge subito qualcosa che ci permette di fare un approfondimento (...): la religione è un evitamento del reale (...) ma è anche il punto di massimo rispetto nei confronti del reale.

Rispetto, eccedenza, verità

Questa parola, «rispetto», meriterebbe una riflessione molto ampia. Anzi tutto potremmo dire – come accade al prete de *La peste* – rispetto per ciò che non riusciamo a tradurre nel senso, rispetto per una eccedenza enigmatica che ci supera, che ci oltrepassa, che non possiamo governare, che non possiamo padroneggiare, non possiamo controllare. L'esperienza del religioso è l'esperienza dei limiti della possibilità di controllo dell'umano, mentre la scienza sarebbe l'espansione paranoica della volontà di controllo (...)

Secondo me sono tre punti fondamentali presenti in Lacan che si confronta anche testualmente con il *logos* biblico. Il primo (...) è il tema della verità: io sono la luce, la verità e la via, questa formula evangelica in che modo è presente in tutto il pensiero di Lacan? Nell'idea che la verità, l'esperienza della verità, non è un'esperienza logica (...) [ma] è sul lato della rivelazione. Ma non solo. La verità eccede il piano dell'*adaequatio* cioè è nell'ordine della rivelazione, ma (...) si dà – ecco l'elemento cristiano presente in Lacan – (...) solo nella forma della sua incarnazione, cioè la verità ha per Lacan sempre un volto.

Cosa vuol dire che la verità ha un volto? Qual è l'esperienza che la psicoanalisi pone come centrale della verità? La verità sta nel sintomo. Il momento in cui il soggetto soffre è il momento in cui la verità si incarna nella sofferenza del singolo, non c'è una verità teoretica generale, universale. Per Lacan la verità parla attraverso la sofferenza del sintomo, attraverso la sua incarnazione sintomatica e il sintomo è il punto in cui la singolarità del soggetto si manifesta in modo più pieno perché il sintomo è il momento in cui la singolarità del soggetto devia da ogni standard universale.

La verità ha la forma del grido, altro elemento molto cristiano (...) La verità è il grido del sintomo che assomiglia alle pietre del deserto, secondo la parola di Cristo. La verità è nell'ordine del grido, cioè nell'ordine di una incarnazione. Là dove qualcosa soffre, là qualcosa parla. La parola è vera solo se è incarnata e la sofferenza sintomatica è il luogo massimo d'espressione, in psicoanalisi, della verità.

Quindi il primo punto è la verità legata all'incarnazione; (...) il secondo tema è [quello] (...) della centralità della figura del padre, su cui il Lacan più classico insiste molto. Che cosa vuol dire questo? Vuol dire che la relazione con il padre per Lacan non è una relazione tra le altre (...) è la relazione che fonda la possibilità di tutte le altre relazioni (...)

È anche il modo in cui Lacan rilegge la trinità, che non solo diventa reale, simbolico e immaginario, ma la trinità delle generazioni, il rapporto tra le tre generazioni. Per Lacan le generazioni si muovono al tempo di tre: ci vogliono tre

generazioni per fare clinicamente uno psicotico (...) Sono sempre tre le generazioni che determinano il destino del soggetto (...)

Il ruolo del padre

Per Lacan (...) il padre è anzitutto colui che unisce la vita al senso: (...) la vita in sé è dissociata dal senso e il compito del padre, prima d'incarnare la legge, prima d'introdurre la legge nella vita, è quello d'associare la vita al senso, cioè di dare un nome al figlio, ma dare un nome al figlio significa riconoscere che quella vita è vita umana, non è vita senza senso. Definire la vita come vita umana significa attribuire senso (...) quindi l'umanizzazione della vita dipende dal gesto della nomina paterna che sottrae la vita al regno della natura, all'animalità, e lo sottrae nel momento in cui mostra che la vita (...) attraverso il gesto del padre acquista senso.

Tant'è che (...) nelle psicosi in cui la vita si disperde nel non senso vediamo il fallimento della funzione paterna, abbiamo la *forclusione* del nome del padre, cioè abbiamo la dissociazione tra la vita e il senso. Questa è la prima funzione del padre.

Il terzo tema è il tema della legge, su cui ho scritto molto, è il mio tema, per cui non mi dilungo e rinvio ai miei libri. Lacan è cristiano, è radicalmente cristiano, dico così (...) Perché? Perché portare a compimento la legge, come dice Gesù di se stesso, (...) significa annodare la dimensione dell'interdizione, che secondo Lacan è presente nell'Antico Testamento – dimensione fondamentale dell'interdizione, non repressiva, non sadica (...) – con la dimensione dell'amore, della grazia, cioè del fatto che il padre non deve solo dire no, ma deve anche saper interrompere la legge attraverso la grazia, attraverso il perdono, attraverso la misericordia, attraverso il fare eccezione alla legge.

Quindi il padre per un verso è il simbolo della legge, ma è anche colui che porta la legge oltre la legge, e quando Paolo parla della legge differenzia la vecchia legge, quella che porta Cristo sulla croce, la vecchia legge della «dettera» che è mortifera, e gli contrappone lo spirito della legge che vivifica e che si trasforma in legge del cuore, non legge della maledizione e della persecuzione,

legge terroristica, faraonica direbbe Sequeri.

Questo fatto che il padre deve tenere insieme l'interdizione e l'amore è il modo in cui Lacan descrive il padre. Il padre (...) è colui che sa unire e non opporre la legge al desiderio (...)

Il cattolicesimo catechistico fallisce esattamente questa congiunzione, questa alleanza nuova tra legge e desiderio che Cristo promette, cioè l'alleanza che libera la legge dall'ombra della colpa, (...) dall'ombra del sacrificio, (...) dall'incubo della legge – in termini analitici diremmo che libera la legge da una lettura solo superegoica della legge, che libera la legge dal super-io -. E cos'è la legge liberata dal super-io? È la legge che non chiede sacrifici, ma che chiede amore (...)

Agostino: salvezza e fede

[Infine] (...) la salvezza. Ne *Le confessioni* di Agostino (...) si trova la salvezza, cioè si trova un'indicazione per la salvezza (...) Il problema di Agostino, lo sapete, il tema che lo affligge è quello dell'incontinenza sessuale anzitutto, ma non solo (...) con grande coraggio, grande libertà, grande forza nell'esporsi. Parla della sua incontinenza anche sentimentale, affettiva, non trattiene le lacrime, Agostino spesso piange, perde l'autocontrollo...

L'autocontrollo – lo dico con molta modestia – non mi pare un attributo fondamentale della vita cristiana, anzi direi il contrario, che il cristiano oltrepassa l'esperienza dell'autocontrollo perché sa fare esperienza dell'espropriazione di sé, della donazione di sé, il suo obiettivo non è quello di governare la forza della pulsione.

Finché Agostino resta (...) nella prospettiva di trovare una forma di lenimento morale alla forza della pulsione (...) è perduto nella turpitudine, come dice lui. Non si vince la pulsione col discernimento, col sapere, con la volontà, con la forza morale, questo è il punto delle *Confessioni*: che l'opposizione virtù/peccato, nella quale molti di noi sono cresciuti, è un'opposizione che non porta da nessuna parte, se non a una lotta perpetua, sfinita, del soggetto contro se stesso, dagli esiti drammatici, di cui ci occupiamo noi come psicoanalisti.

Quindi finché Agostino pensa la sal-

vezza come conflitto tra virtù e peccato è spacciato. Questo è il primo insegnamento delle *Confessioni*. Ci vuole un'altra coppia di termini che sostituisca questa (...) che rientra nella vecchia forma della legge (...) e quella nuova che Agostino ci introduce è peccato/fede, non peccato/virtù.

Questa è una formula di Kierkegaard molto importante che ci aiuta nel leggere il passaggio che Agostino compie nelle *Confessioni*. Se l'attrito è tra peccato e fede, significa che io posso oltrepassare il peccato, e il peccato per Agostino significa (...) l'allontanamento da Dio – in fondo il peccato è farsi ipnotizzare dagli oggetti, cioè dalle creature e allontanarsi dal creatore –.

Per me che sono un laico, uno psicoanalista e non un teologo, il peccato è l'allontanamento dalla legge del proprio desiderio: se uno si allontana da questa legge, s'ammala (...) poi (...) perde il senno oppure diventa il peggior persecutore di se stesso e Agostino corre questo rischio (...) Fino a un certo punto però: ecco la conversione. Lacan parla di conversione in un modo bellissimo: «L'obiettivo della psicoanalisi è produrre una conversione della pulsione nell'ordine etico del desiderio».

Il problema non è contenere la pulsione: se uno s'impegna a contenere la pulsione è morto, non ce la fa, o vive nel risentimento, direbbe Nietzsche. Il problema (...) è convertirla. Cosa significa (...) Per Agostino (...) la salvezza è avere fede, ma avere fede – e qui parla lo psicoanalista – significa avere fede nella nuda forza del nostro desiderio, non del desiderio contrapposto alla legge, ma del desiderio che è la nostra stessa legge; e una vita è felice quando è corrispondente alla legge del nostro desiderio, una vita è infelice quando tradisce la legge del nostro desiderio.

Massimo Recalcati*

* Il testo riprende il saggio – non rivisto dall'autore – «Illusione e salvezza. Freud e Lacan di fronte alla religione giudaico-cristiana», pubblicato nel volume AA. VV., *Le religioni tra frustrazione e gioia*. A cura di S. Petrosino (Jaca Book, Milano 2020) che raccoglie interventi e saggi svolti durante l'omonimo seminario organizzato dall'Archivio «Julien Ries» per l'antropologia simbolica presso l'Università cattolica del Sacro Cuore, tenutosi il 27.11.2018. Ringraziamo l'editore per la gentile concessione.

Per la redazione delle **Schede** di questo numero hanno collaborato: *Giancarlo Azzano, Maria Elisabetta Gandolfi, Flavia Giacoboni, Valeria Roncarati, Daniela Sala, Domenico Segna, Paolo Tomassone*

Sacra Scrittura, Teologia

NARO M., Introduzione alla teologia, EDB, Bologna 2020, pp. 371, € 30,00.

Ebbe a scrivere Karl Rahner: «Oggi chi si avvicina alla teologia – e non si tratta soltanto di coloro che si preparano al ministero sacerdotale – in genere non è radicato in una fede che, sorretta da un ambiente religioso omogeneo e comune a tutti, sarebbe evidente». Ciò significa che anche per chi vuole intraprendere la professione di teologo, la fede va continuamente «riacquistata» e «ricostruita». L'a. offre a chiunque la possibilità di inoltrarsi in una materia ardua ma affascinante, illustrando con efficacia la «natura» della teologia cristiana, il suo «come formale» al fine di delineare prima il metodo che la sostiene, e successivamente il «come concreto» in cui si è sviluppata nel tempo. Testo di studio rigoroso ma molto fruibile. (DoS)

PAUL A., Immortalità o risurrezione? Affacciarsi oggi sull'oltrevita, fra utopia e fede, Queriniana, Brescia 2019, pp. 167, € 15,00.

La speranza di un superamento della morte ha da sempre accompagnato l'umanità, ma il suo «come» è cambiato con il volgere delle culture. Oggi ha assunto forme, come l'utopia transumanista di un'umanità «aumentata», che nuovamente si presentano come una ribellione nei confronti del corpo e dei suoi limiti. Proprio il contrario della risurrezione dei corpi, che è il nucleo fondamentale della fede cristiana. Il saggio dello storico, biblista e teologo francese André Paul ripercorre in 8 cc. la storia di questa domanda fondamentale dell'umanità, chiarendo come la risposta della fede cristiana si collochi contro-tendenza rispetto alle utopie odierne, valorizzando il corpo nella sua realtà e non elidendo la morte, passaggio necessario e non rimosso. (DS)

Pastorale, Catechesi, Liturgia

HALÍK T., Il segno delle chiese vuote. Per una ripartenza del cristianesimo, Vita e pensiero, Milano 2020, e-pub, s.i.p.

Forse quello che il concilio Vaticano II ha detto sulla cattolicità e l'ecumenismo ha bisogno di acquisire un contenuto più profondo. La pandemia, che ha svuotato le chiese di mezzo mondo e ha costretto i cattolici a rinunciare alla messa e alla vita comunitaria, è il tempo opportuno «per una più audace ricerca di Dio "in tutte le cose"». Questa è la tesi dell'a. che, in poche pagine, invita a riflettere sul vuoto degli edifici di culto e sul senso di smarrimento provato da milioni di fedeli durante il periodo pasquale. Questo tempo può essere un monito di ciò che potrebbe accadere in futuro, quando non sarà più sufficiente passare attraverso una «bizzarra devozione virtuale». A pochi mesi dal Sinodo panamazzonico, secondo il prete e filosofo ceco, occorre «accrescere la portata del ministero dei laici nella Chiesa». (PT)

TELLO R., Popolo e cultura, EMP - Edizioni Messaggero, Padova 2020, pp. 248, € 18,00.

La «cultura popolare è composta da due elementi: uno naturale e umano, un altro soprannaturale e divino. E in quest'ultimo risiedono energie che perfezionano il primo». Il frammento è tratto dagli scritti del teologo argentino (1917-2002), che ha ispirato la pastorale del «popolo di Dio» di papa Francesco. Il popolo non è inteso in senso etnico ma come società accomunata da valori civili e spirituali, mentre lo stato non è quello retto dall'ideologia di una religione civile, ma una «comunità di persone» basata sui valori di fratellanza, uguaglianza, dignità, tenuti insieme dalla carità. Il popolo, soprattutto quello delle periferie, è depositario dei contenuti evangelici; così non solo la Chiesa evangelizza il popolo, ma essa stessa deve lasciarsi evangelizzare dal popolo. (GA)

SPADARO A. (a cura di), **Essere mediterranei. Fratelli e cittadini del «Mare Nostro»**, Ancora, Milano 2020, pp. 224, € 19,00.

Il Mediterraneo è un crogiolo in cui convivono, o si contrappongono, diversità etniche, culturali e religiose ed è necessario ricorrere alla storia millenaria di quest'area per comprenderne la sua attuale identità. Il libro raccoglie i diversi contributi di un convegno sul tema, promosso da *La Civiltà cattolica* nel 2017. Il presente di questo mondo è pensato attraverso gli eventi dei singoli stati, e ne risulta un'identità fluida, dove conflitti e incontri hanno dato luogo a tante ipotesi di coabitazione o di egemonia. L'esperienza medioevale in Andalusia ci insegna che cristiani, musulmani ed ebrei insieme hanno saputo creare per otto secoli una grande civiltà, inimmaginabile oggi che emergono diffidenze e odio fra le genti di questo piccolo mare interno. (GA)

Filosofia, Storia, Saggistica

BINOCHÉ B., Privarsi del piacere. Nietzsche e l'ascetismo cristiano, EDB, Bologna 2020, pp. 70, € 8,50.

Una questione muove l'indagine dell'a.: perché Nietzsche si interessò all'ascetismo? Con una disamina del dibattito sull'ascetismo che vede protagonisti nomi come Bentham, Schopenhauer, il breve ma denso saggio prende in considerazione testi quali *Umano, troppo umano* e la *Genealogia della morale* in modo da far risaltare la pretesa dello stesso Nietzsche di giungere a una nuova forma di ascesi che cancelli, seppur dolorosamente, ogni traccia dell'ascetismo cristiano. (DoS)

COCHRANE NORRIS C., Cristianesimo e cultura classica. Reprint, EDB, Bologna 2019, pp. XXXII+684, € 38,00.

La diffusione del Vangelo nel bacino del Mediterraneo fu una rivoluzione che stravolse dalle fondamenta la visione del mondo, sia da un

CONCILIUM

rivista internazionale di teologia

Maschilità plurali: sfide religiose e riflessioni teologiche

Susan Abraham | Geraldo L. De Mori | Stefanie Knauss
edd.

2020

Contributi, fra gli altri, di:
Herbert Anderson | Leonardo Boff
Raewyn Connell | Theresia Heimerl
Julie Hanlon Rubio | Benoît Vermander

ABBONAMENTO 2020: € 50,00
FASCICOLO SINGOLO: € 16,00 - FASCICOLO DIGITALE: € 10,00

QUERINIANA

Via E. Ferri, 75 - 25125 Brescia - tel. 030 2506925 - fax 030 2506932
www.queriniana.it - abbonamenti@queriniana.it

ANNO ACCADEMICO 2020-2021

CORSI COMUNI

I diversi profili dell'azione e dell'esperienza in teologia pratica (G. MAZZOCATO, A. RAMINA, R. TOMMASI, A. TONIOLO)

L'abuso spirituale (G. RONZONI)

"Rumore bianco": identità e religione nella società post-moderna (S. ZONATO)

Ermeneutica biblica: Pratiche di lettura e pratiche della vita cristiana (S. ROMANELLO, S. DIDONÈ)

Teologia delle forme paradigmatiche di vita cristiana: identità nella relazione (U. SARTORIO)

Fede e figure di credenti nel vangelo di Marco e Matteo (G. BONIFACIO)

CORSI DI INDIRIZZO. TEOLOGIA PASTORALE: **Comunicazione della fede e pastorale giovanile**

I nuovi linguaggi della fede. Una pastorale inedita dall'esperienza Covid-19 (A. STECCANELLA, L. VOLTOLIN)
(Seminario-laboratorio)

Giovani e Vangelo: un incontro possibile? (I. SEGHEDEONI)

Predicare oggi. Preti e laici corresponsabili nella comunicazione del vangelo (D. VIVIAN, R. LAURITA)

Quando manca il prete... ma non solo! Formare formatori per la pastorale (A. TONIOLO, M. OMETTO)

"L'amore credibile in quanto visibile": la carità che parla agli occhi (M. PASINATO)

Un intreccio di fragilità e grandezza caratterizza l'io-posso dell'uomo (R. TOMMASI)

Inculturazione del vangelo e missione della chiesa africana (G. KOSSI KOUDJODJI)

CORSI DI INDIRIZZO. TEOLOGIA SPIRITUALE: **Maturità umana e maturità spirituale**

Adulti in Cristo. Maturità umana e maturità spirituale (A. BERTAZZO, M. CESCHIA) (Seminario-laboratorio)

Il misterioso intreccio fra l'amore di Dio e l'amore umano tra riflessione teologica e pratiche ecclesiali (F. PESCE)

Sulle vie della spiritualità dell'Ebraismo (L. POLI)

Oranti in mezzo ad altri oranti: i monaci di Tibhirine (Algeria) (M. LUCIETTO)

Proposte e figure di spiritualità emergenti nel primo millennio (L. BERTAZZO)

Lotta contro i pensieri e vita spirituale in Evagrio Pontico (R. RAVAZZOLO)

Ermeneutica del testo ed esperienza spirituale cristiana (M. CESCHIA)

Temi e metodi della teologia spirituale (A. RAMINA)



SEDE: Via del Seminario 7 – 35122 PADOVA

Info: tel. 049 664116

segreteria.secondociclo@ftr.it – www.ftr.it

Iscrizioni a partire da giugno 2020.

punto di vista politico che antropologico. Se l'ambizione di Augusto fu quella di puntare sull'eternità dell'organizzazione imperiale che aveva costituito, il cristianesimo, a sua volta, vi si oppose con il suo «scandaloso» messaggio di salvezza che mise in crisi l'Impero stesso. Costantino, prendendo atto della presenza consolidata delle Chiese cristiane entro i confini di quest'ultimo, tentò, fallendo, di inglobare quel cristianesimo perseguitato sino a poco tempo prima. Tale fallimento, spiega l'a. di quest'opera considerata un classico, pur con i vistosi limiti evidenziati da V. Cilento nella sua Introduzione, è dovuto al fatto che la «Gerusalemme terrena» può trovare la propria giustificazione provvisoria in funzione della «Gerusalemme celeste». (DoS)

ŽIŽEK S., Pedofilia. Il segreto sessuale della Chiesa, Mimesis, Milano-Udine 2019, pp. 111, € 9,00.

Classico *topos* dei *media* è l'accusa rivolta alla Chiesa cattolica di essere un'istituzione totalitaria in merito alla sfera sessuale dei suoi ministri: tale repressione è fonte della pedofilia che ha visto coinvolto, a vari livelli gerarchici, il corpo sacerdotale. Una *vulgata* che uno storico delle idee del calibro di Michel Foucault ha tentato di smontare, mostrando come la morale cattolica sia stata nel corso dei secoli più normativa che repressiva. A entrare nel dibattito con la consueta *verve* provocatoria è il noto filosofo che, in questo saggio, afferma che la pedofilia costituirebbe l'autentico mistero della Chiesa in quanto inscritta, nel suo essere organizzazione eminentemente simbolica, nel proprio DNA. Tesi sostenuta più che dimostrata, con un gran numero di citazioni e di richiami a psicoanalisti e ad artisti. (DoS)

Politica, Economia, Società

LUPO N., MANZELLA A., Il Parlamento europeo. Una introduzione, LUISS, Roma 2019, pp. 165, € 12,00.

Questo vol. presenta in modo agile la composizione e le funzioni del Parlamento europeo che, dopo essere stato considerato per anni di «serie B» rispetto alle esigenze e alle priorità dei singoli paesi, è diventato il terreno decisivo di confronto (e di scontro) tra sostenitori e oppositori dell'integrazione europea. Con l'avanzata dei partiti nazionalisti, secondo gli aa. il pericolo attuale è la «perdita della dimensione costituzionale dell'Unione» e quindi «la retrocessione da "ordinamento" a semplice "organizzazione"» che porterebbe con sé un «abbandono dei valori comuni europei» come lo stato di diritto, il principio di uguaglianza e il rispetto dei diritti umani. (PT)

VENTURA R.A., La guerra di tutti. Populismo, terrore e crisi della società liberale, Minimum fax, Roma 2019, pp. 309, € 18,00.

Scrisse il grande giurista tedesco Ernst-Wolfgang Böckenförde: «Lo stato liberale secolarizzato vive di presupposti che non è in grado di mantenere». Muovendo da questo assunto l'a. affronta il fenomeno del populismo, del cospirazionismo, delle *fake news* che si accavallano fra loro, del razzismo che diventa immagine speculare del terrorismo constatando che l'industria culturale, dopo aver dominato per decenni fabbricando consenso, sogni e bisogni, ora è divenuta una macchina produttrice di paranoia. Con l'avvallo delle voci più disparate – da Hobbes a Dick passando per Rousseau e per le pagine di Flaubert – il saggio svela il «re nudo» delle illusioni politiche. (DoS)

WILLIAMS J., Scansatevi dalla luce. Libertà e resistenza nel digitale, Effequ, Firenze 2019, pp. 201, € 15,00.

Per una notifica, una telefonata o un messaggio, in media ogni giorno le persone controllano il proprio *smartphone* 150 volte e lo toccano 2.600 volte. Si tratta di ore importanti che vengono rubate alla propria vita, alla capacità di rimanere concentrati nelle cose in cui si crede, di riflettere sulla propria esistenza e di agire. Il filosofo ed *ex strategist* di Google mette in guardia dalle «distrazioni tecnologiche», risultato di un «design persuasivo» che i media digitali hanno sviluppato negli anni. E invita i regolatori a stabilire standard di trasparenza per evitare che le aziende di questo settore arrivino a «inquinare il mondo interiore» delle persone fino al punto di non ritorno. (PT)



L. CAFFO,

DOPO IL COVID-19.

Punti per una discussione

COLLETTIVO MALGRADO TUTTO,

PICCOLO MANIFESTO IN TEMPI DI PANDEMIA

L. MOLINARI,

LE CASE CHE SAREMO.

Abitare dopo il lockdown

Ebook editrice Nottetempo, Milano 2020.

Nasce la collana «Semi» per gettare ai lettori qualche idea germinale sul dopo pandemia (sulla scuola cf. in *questo numero* a p. 268) mentre tutti siamo chiusi nelle nostre case. Partiamo di qui, da questi *contenitori*: come sono? A quale visione sociale corrisponde la loro costruzione? Il «micromonodo in cui siamo obbligati a stare e di cui ci stiamo prendendo cura come mai era accaduto» oggi ci fa sentire al sicuro e temere la socialità della vita cittadina. Eppure della socialità ci nutriamo e fa parte del nostro essere molto più della vita quasi-monastica cui siamo sottoposti. Per Molinari gli urbanisti sono chiamati a ripensare «gli spazi collettivi» perché sono «gli anticorpi alla separazione e ai muri alzati in nome dell'igiene (...) casa e piazza vivono insieme». Forse non siamo pronti – dico io, balbettanti come siamo rispetto a questa incertissima quanto lunghissima fase 2 – ma certo è questo il tempo utile per pensare a un dopo che sarà per forza di cose molto diverso. Di questo in particolare si occupa il «Collettivo malgrado tutto», nato in Francia e all'interno del quale c'è la firma di Miguel Benasayag, proponendo un manifesto in 5 punti. Si parte dal fatto che la malattiva COVID-19 riporta al centro della scena «i corpi reali», non quelli virtuali, disciplinati, de-territorializzati, «dislocabili senza criterio», «pronti ad adattarsi (...) alle necessità» del «neoliberalismo» globalizzato. Sono corpi fragili, «i corpi annegati nel Mediterraneo o ammassati nei centri di detenzione», corpi molto, molto mortali. Ecco, questa fragilità sta mettendo il freno alla «finanza mondiale». Ma attenzione: i corpi non sono uguali. «Sarebbe un errore credere che il carattere collettivo della minaccia cancelli come per magia le disparità tra i corpi» – afferma il 2° punto. Alla minaccia portata dal virus, poi, occorre ben focalizzare il fatto che serve rispondere non solo con i farmaci: infatti il cen-

tro della crisi è nell'ideologia produttivista che ha snaturato il rapporto col mondo e segnatamente con l'ambiente. Il coronavirus – è il 3° punto – ci dice della «realtà dei legami che ci costituiscono», anche se occorre non essere ingenui e considerare quanto per qualcuno vivere a porte chiuse (cioè stare soli con se stessi o con i propri famigliari) può essere un «vero inferno». La «vita non è qualcosa di strettamente personale» e «nel bel mezzo della crisi abbiamo acquisito almeno una certezza: nessuno si salva da solo», anche se è una verità spesso accettata «con riluttanza». «Individuale e sociale ci appaiono finalmente come due facce della stessa medaglia. Obbligati all'isolamento, scopriamo d'essere attraversati da molteplici legami». Il 4° punto del manifesto mette in guardia dal «biopotere» che vuole «disciplinare e controllare le popolazioni di interi paesi e continenti» in nome della sopravvivenza: c'è il rischio che «questa crisi possa generare pratiche autoritarie durature», anche se «non siamo in guerra» e questo evento pandemico non era così imprevedibile, visto che «biologi ed epidemiologi l'avevano previsto da 25 anni». Lapidaria l'affermazione sul fronte delle tecnologie: «La servitù volontaria è al suo apice quando il braccialetto elettronico del prigioniero diventa un telefono acquistato a caro prezzo». Che fare? Non andrà tutto bene se non avremo imparato a resistere – afferma il collettivo – a «all'avanzata del biopotere e del controllo» per non diventare «carne da cannone» del neoliberalismo della finanza e del puro profitto. Per questo, meglio lasciare da parte l'ipotesi di una «grande festa che seguirà il giorno della liberazione», perché questo significherebbe che non abbiamo capito «i processi che ci hanno portato alla situazione attuale». Molte delle idee del collettivo sono condivise sullo sfondo anche dal *pamphlet* del filosofo Leonardo Caffo, che esorta a non lasciarsi lusingare dal «ritorno alla normalità»: occorre andare verso un orizzonte nuovo che tenga conto di ambiente, sostenibilità, cura delle relazioni. Perché c'è una «consapevolezza, diffusa dal COVID-19, che chiunque può morire improvvisamente. A salvare la vita, ancora una volta, sarà la consapevolezza della morte», idea che il benessere e il consumo avevano messo in ombra. La vita sul pianeta è fragile e ha risorse e tempo limitati: se vogliamo dare un futuro alle generazioni a venire, il tempo per agire – afferma l'autore – è ora e deve puntare a modificare l'idea di «progresso» che sino a oggi, nei fatti, ci ha accompagnato. Per quanto di parte o utopiche possano sembrare queste riflessioni, è questo il tempo per ragionarne, prima che i tempi di una nuova urgenza prendano decisioni per noi.

Maria Elisabetta Gandolfi

D. FABIANO,

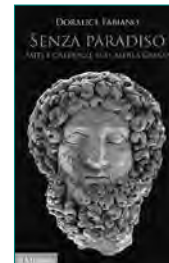
SENZA PARADISO.

Miti e credenze sull'aldilà greco,

Il Mulino,

Bologna 2019,

pp. 280, € 20,00.



Oggi l'immaginario collettivo sull'aldilà presenta un sincretismo di visioni che però mantengono la loro provenienza cristiana e, prima ancora, greca antica. Le due prospettive religioso-culturali conservano però grandi differenze che, a un attento studio, emergono chiaramente.

È su questo versante che il saggio di Dora Fabiano è davvero utile. Il concetto di «paradiso» rimanda direttamente a quello di retribuzione ultraterrena e quindi di ristabilimento della giustizia. Per i greci non esiste un giudizio nell'oltretomba perché, soprattutto per la mentalità arcaica, non esiste una divinità che premia il bene e punisce il male.

Le vendette e i castighi degli dei sono terribili ma tuttavia cominciano (e a volte si concludono) qui, tra i vivi, nella storia, magari nelle vicende di una dinastia, perpetuandosi di generazione in generazione.

Gli dèi non vogliono tanto ristabilire un ordine perduto ma inseguono la propria ira spesso causata da futili motivi.

I morti vivono una sorta di condizione «depotenziata», non hanno più la struttura fisica necessaria per sostenere coscienza, pensiero, ricordi, capacità di comunicare. Questo per Omero, secondo cui i defunti non hanno più l'energia necessaria e gli organi fisici per avere una reale concretezza (come si legge nella discesa agli inferi di Ulisse narrata dall'*Odissea*).

L'idea per cui i mortali diventino parvenze impalpabili e ombre inafferrabili resterà una costante per tutto il mondo greco.

Il volume accompagna con chiarezza ma anche con dovizia di citazioni e rimandi in un percorso che si sofferma sulle caratteristiche dei defunti, sul cibo dei morti (una ritualità che serve per mantenere un legame con i vivi), sulla *topografia* dell'aldilà, sui culti misterici.

Infine la seconda parte del libro descrive alcune pene esemplari comminate a personaggi come Tantalos, Sisifo, Iksione, Ocnos. Anche in questo caso però non ci troviamo di fronte a un contrappasso in stile dantesco. Essi sono eccezioni come sono quelle, in positivo, degli eroi che finiscono alle «Isole dei beati»: la condizione normale dei defunti è quella di una triste e apatica non esistenza.

Piergiorgio Cattani

B. PALUMBO,
PIEGARE I SANTI.
*Inchini rituali
e pratiche mafiose,*
Marietti,
Bologna 2020,
pp. 176, € 13,00.



Al termine di questa riflessione sui rapporti tra pratiche rituali e sentimenti devozionali diffusi nel nostro Mezzogiorno,¹ da un lato, e presenze della criminalità organizzata in momenti centrali di quegli eventi religiosi, dall'altro, possiamo tornare su alcune domande (...) Quello degli inchini ci è apparso un aspetto di una più ampia e stratificata religiosità, diffusa in molte aree del Mezzogiorno che, a sua volta è espressione, e nello stesso tempo elemento perno, di una configurazione giurisdizionale di parti importanti dello spazio pubblico.

Una simile configurazione esprime, plasma ed è a sua volta animata da attitudini incorporate che disegnano concezioni della mascolinità, configurazioni del sé, stili dell'agire, idee e soglie morali, in particolare quelle relative all'uso della forza e della violenza. Si tratta di concezioni, modi di dire e modi di agire certo non egemonici nelle società meridionali, ma diffusi in ampie fasce della popolazione e per nulla esclusivi di soggetti legati a universi criminali e mafiosi.

Una pratica etnografica di queste forme dell'agentività e di queste economie morali consente (...) una più attenta operazione conoscitiva: innanzitutto una contestualizzazione della pratica degli inchini rituali in scenari sociali e culturali più ampi, quindi una riflessione critica e genealogica intorno alle categorie che osservatori esterni ai contesti indagati (...) adoperano nel leggere quelle pratiche e alle differenti soglie (estetiche, morali, politiche) che spingono a percepirle e valutarle come inaccettabili, arretrate o residuali.

In una simile prospettiva la pratica degli inchini (...) deve essere messa in relazione con tutta un'altra serie di azioni rituali e, quindi, di attitudini e costruzioni culturali che, pur non avendo nessuna connessione meccanica con la presenza di gruppi criminali, come quella attirano i giudizi di osservatori esterni e interrogano i nostri stessi schemi estetici e morali.

Penso a pratiche devozionali che implicano l'esercizio di forme di violenza sul proprio corpo: quella del *lingere terram* (percorrere carponi e leccare il pavimento di una chiesa) o i diversi modi di flagellarsi tuttora presenti in alcune parti del territorio nazio-

nale (...). Vi sono poi i gesti e la corporeità dei portatori delle statue nelle processioni, i movimenti di braccia e mani sotto il fercolo, le tensioni e le divisioni che possono svilupparsi sotto le *vare* trasmettendosi ai movimenti delle statue; penso infine all'*annacata* che, a partire dal dondolio dei corpi dei portatori, imprime alle statue un'andatura oscillante che i protagonisti del rito leggono come un'affermazione di forza personale, collettiva e politica o anche come una esibizione di una postura trasgressiva.

Si tratta di pratiche che si inscrivono nella lunga durata storica, ma che a partire dalla fine del XIX secolo sembrano, in apparenza, divenire eticamente ed esteticamente inaccettabili agli occhi di una borghesia locale interessata a rappresentarsi come moderna nella scena pubblica nazionale. I decenni conclusivi di quel secolo, i primi del Regno d'Italia, e in particolare gli anni successivi al governo della Sinistra storica, con l'inasprirsi delle polemiche sul Mezzogiorno, rappresentano infatti una cesura decisiva (...)

In quella fase molti intellettuali meridionali sembrano chiamati a posizionarsi e a rappresentarsi, appunto come moderni, di fronte a uno scenario nazionale ed europeo. Nel farlo adottano una postura di-semica, bifacciale come ebbe a definirla Gramsci, capace, da un lato, di mostrare la propria piena partecipazione estetica, etica e dunque politica a un'economia morale moderna, nella quale la religione è la Religione dell'intima convinzione spirituale, la politica è quella che si fa in Parlamento. Un posizionamento in grado, dall'altro, di consentire di occultare all'esterno, e quindi di conservare all'interno dei contesti locali, il senso intimo e ancora ben partecipato di pratiche, come quelle devozionali o l'accesso fazionalismo della vita politica locale (...)

Rimosse dalla scena ufficiale, o comunque etichettate e stigmatizzate, le pratiche devozionali (...) hanno continuato a essere vive in molte realtà meridionali e a plasma-re specifiche costruzioni della soggettività e peculiari modi di essere nella modernità. A centocinquanta anni dalle scelte tattiche e narrative di intellettuali come Verga, Capuana e Pitre, le persone comuni sono ben consapevoli dei confini etici ed estetici e delle poste politico-intellettuali che si aglutinano intorno alle loro devozioni.

Quando gli attori sociali ritengono di poter esprimere liberamente la propria opinione, ribadiscono con forza che si tratta di atti pienamente religiosi, espressione di una loro devozione intensa, passionale e intima.

Quando invece sono interrogati da uno sguardo esterno, che sanno o immagi-

nano li possa giudicare, gli stessi protagonisti dei rituali si trincerano dietro una irrigidita difesa della tradizione (...) o, a volte, cercano concetti ponte che possano schermare il senso intimo di quelle pratiche (...) «È come il palio di Siena», spiegavano a una giornalista i partecipanti alle corse clandestine di cavalli che si svolgono nella Piana di Catania (...)

Agli occhi della gran parte degli osservatori esterni si tratta invece di manifestazioni esteriori, espressioni di una distorta concezione della fede cattolica, di residui di paganesimo che si prestano facilmente a essere strumentalizzati da mafiosi e criminali. Del resto, l'esercizio della forza e in alcuni casi della violenza nei confronti di altri esseri umani o, anche, di animali, è un tratto non irrilevante dell'economia morale alla quale queste pratiche devozionali danno forma (...)

La festa, durante la quale possono verificarsi degli inchini, è una macchina rituale che ha al suo interno, insieme alla dimensione ludica, anche un potenziale aggressivo. Questo meccanismo cerimoniale può produrre violenza che, di norma controllata dalle forme del rito, può in alcuni casi sfociare in violenza fisica. Del resto, gli uomini che agiscono devozionalmente e fisicamente sotto le *vare* sono soggetti maschili nella cui definizione e messa in scena del sé l'esercizio della violenza non è un elemento accessorio (...)

Le persone descritte in queste pagine, uomini che portano in spalla immagini sacre, facendole ballare, alzare, dondolare, esibiscono e costruiscono nella scena rituale una peculiare declinazione del loro essere maschi e, in questo modo, danno vita a una specifica connotazione dello spazio pubblico. Possono vivere a Torino (...) possono fare la spola tra Stati Uniti e Catalfaro (...): nello scenario locale il loro agire e il loro essere uomini si declinano nelle forme che qui abbiamo provato a comprendere.

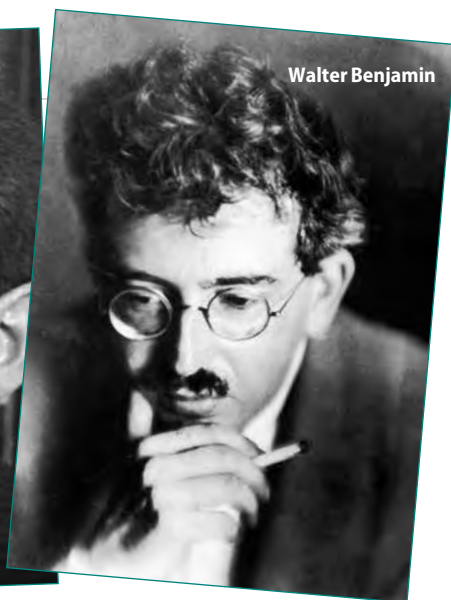
Sono persone di questo tipo che, talvolta, possono scegliere di far inchinare le statue di fronte a dei mafiosi, mafiosi che in alcuni casi sono anche devoti e, dunque, partecipano degli stessi orizzonti di senso, con le specificità del loro eccesso di violenza e di forza. Stabilire una equivalenza meccanica tra inchini e devozioni mafiose e l'universo culturale qui descritto significa (...) condannarsi a una comprensione estremamente parziale.

Bernardino Palumbo

¹ Il testo riprende ampie parti della Conclusione del volume a firma dell'autore, docente di Antropologia sociale all'Università di Messina; ringraziamo l'editore – che nel 2020 festeggia il bicentenario dalla fondazione – per la gentile concessione.



Gershom Scholem



Walter Benjamin

W. BENJAMIN,
G. SCHOLEM,
**ARCHIVIO
E CAMERA SCURA.**
*Carteggio
1932-1940,*
Adelphi,
Milano 2019,
pp. 464, € 26,00.



Pubblicato una prima volta nel 1980, vivente ancora Gershom Scholem (1897-1982), questo carteggio tra lo studioso di Qabbalah e mistica ebraica e l'ebreo berlinese Walter Benjamin (1892-1940) esce ora in una nuova edizione italiana, integrata di quei passi allora censurati dal curatore (lo stesso Scholem) perché riguardanti persone ancora in vita.

Seppur da affrontare con la cautela che qualsiasi scrittura epistolare richiede e parziale rispetto al ben più voluminoso carteggio intercorso da Benjamin e Scholem (iniziato nel 1915), questa corrispondenza tra i due, limitata agli anni 1932-1940, contiene un gran numero di motivi che ne giustificano la lettura, con uno che prevale decisamente sugli altri: poste al cospetto di un contrapposto destino (la volontà nazional-socialista d'eliminazione degli ebrei dall'Europa e il desiderio sionista di creazione di uno stato ebraico in Palestina), in esso dialogano a distanza le due anime dell'ebraismo europeo: quella assimilata e ateo-materialistica, cui si può ricondurre Benjamin, e l'altra, tesa alla ricerca dell'identità ebraica e sionista, propria di Scholem. Un dialogo tragico, perché bruscamente interrotto dal suicidio del primo, avvenuto durante il tentativo di fuga dall'Europa antisemita.

Più volte, durante quegli otto anni, i due avevano affrontato l'ipotesi che Benjamin potesse trasferirsi in Palestina, dove l'amico bibliotecario e kabbalista si era trasferito già nel 1923. Ma questo non avverrà mai, neppure per una breve visita. Le lettere, com'è ovvio, dicono e non dicono, o meglio, celano dicendo. Ed è palese quanto Scholem rite-

nesse difficile un inserimento di Benjamin nel contesto palestinese, politicamente sempre più incerto e ideologicamente sempre più sionistico. Fino alla drammatica lettera del 30 marzo 1939, con la quale il kabbalista, più o meno espressamente, scarica Benjamin: «Tutte le possibilità che potrò trovare per te, comunque e ovunque, non le lascerò intatte. Mi chiedo però se non dovresti cercare di andare negli USA finché sei in tempo, e se questo non sarebbe per te meglio di ogni altra cosa».

Ecco perché, dall'arrivo della notizia del suicidio dell'amico, Scholem ha iniziato un processo di espiazione dalla «colpa» (*Schuld*, che in tedesco significa anche «debito») per non aver fatto abbastanza per lui. Un processo che del resto, in quanto corrispondente e possessore di molte carte benjaminiane, gli ha procurato quella notorietà che altrimenti, come studioso, non avrebbe mai avuto.

Per il resto, la prosa epistolare di Benjamin contiene tutti i tratti della sua personalità, ricordandoci che è stato insieme erudito, filologo, narratore, traduttore, recensore letterario, saggista e storico della letteratura. E non c'è lettera, tra queste a Scholem, che non contenga esempi del suo stile, il *Denkbild*, l'«immagine di pensiero», uno stile aforistico che lega immagini colte nel reale e analisi filosofica.

Un esempio, dalla lettera dell'11 febbraio 1937 a Scholem: «Per tornare al nostro incontro, certe volte me lo figuro come quello che può avvenire nel mezzo di una tempesta tra le foglie di due alberi piantati molto lontano l'uno dall'altro».

A lui vicino negli ultimi anni di vita, è stata Hannah Arendt a descrivere con chiarezza questa sua peculiarità: «Ciò che è così difficile da capire in Benjamin è che, senza essere poeta, egli pensava poeticamente e che perciò la metafora doveva essere per lui il più grande e il più misterioso dono del linguaggio, poiché nella «trasposizione» permette di rendere sensibili l'invisibile e così portarlo a livello dell'esperienza».

Vito Punzi

I. BERETTA,
**QUELLO
CHE LE DONNE
NON DICONO
ALLA CHIESA.**

*Storie vere
di una relazione
complicata,*
Ancora, Milano 2019,
pp. 160, € 16,00.



Intervistando 15 credenti impegnate nella pastorale del Belpaese, l'autrice ha inteso sondare le differenze di genere nella Chiesa cattolica. Le intervistate pongono questo tema rivelando, o forse meglio denunciando, la palese disuguaglianza nella gestione ecclesiale, le cui radici sono rintracciabili soprattutto nel tradizionale clericalismo elitario. È assente nei colloqui l'analisi delle ragioni storiche che hanno condotto all'attuale diritto canonico, ma viene considerato invece l'intenso vissuto religioso e comunitario delle donne, da cui emerge il disagio per la resistenza da parte dei maschi a comprendere la realtà femminile. Il paternalismo e il maschilismo narcisista, esse rivelano, mascherano difficoltà intellettuali e umane ad aprirsi a una nuova dimensione relazionale.

Nella storia della Chiesa la donna è stata relegata a ruoli subalterni, «soldati semplici» insomma. Tale condizione è legata a consolidate concezioni teologiche e culturali che sono diventate anche un alibi per non ascoltarle, ostacolando così la necessaria ridefinizione della sinodalità. Nonostante il desiderio espresso da molti fedeli, e dallo stesso papa Francesco, di una progressiva e dovuta apertura a questo tema, una parte maggioritaria del mondo cattolico mostra invece un'imbarazzante chiusura a ogni rinnovamento.

Così si perpetuano quei comportamenti di benevola condiscendenza, ma anche d'indifferenza e talora d'arroganza, nei confronti del mondo femminile. Permangono ipocriti stereotipi di genere: loro «sono dotate del genio femminile», «sono gli angeli del focolare»...

Lo sguardo critico femminile nella Chiesa diventa necessario e urgente, soprattutto oggi che è presente una vasta trasformazione nella sensibilità rispetto al genere. Le esperienze delle donne di cui si parla suggeriscono potenzialità che potrebbero essere liberate nelle comunità, se non ci fossero barriere di genere e di gerarchie. Queste pagine raccontano storie di donne adulte, capaci di assumere, laddove è stato loro possibile, ruoli di responsabilità nella pastorale, nella catechesi...

Un libro consigliabile per prendere atto di un fatto: la Chiesa è donna, volenti o nolenti.

Giancarlo Azzano

F. GARELLI,

**GENTE
DI POCA FEDE.**

*Il sentimento
religioso nell'Italia
incerta di Dio,*
Il Mulino,
Bologna 2020,
pp. 264, €16,00.



La religiosità degli italiani è stata monitorata a cadenze piuttosto regolari negli ultimi decenni grazie a una serie di indagini come *La religiosità degli italiani*, Mondadori, Milano 1995 e *Religione all'italiana*, Il Mulino, Bologna 2011: esse hanno consentito non solo di fare di volta in volta il punto in maniera aggiornata sulla situazione, ma anche di mettere in evidenza gli sviluppi che si sono succeduti nel corso del tempo.

Inserendosi in questo itinerario, Franco Garelli analizza la condizione del cattolicesimo italiano e del sentimento religioso. La ricerca, promossa dall'Associazione piemontese di sociologia delle religioni (APSOR) e condotta dall'Istituto IPSOS, ha interessato un campione di 3.238 persone di età compresa tra i 18 e gli 80 anni, a cui è stato somministrato un questionario di 176 domande.

Il titolo del libro – la «poca fede» – non deve essere inteso – ci assicura Garelli – come un giudizio o uno stigma ma, più semplicemente, come la presa d'atto di una condizione diffusa, l'esistenza cioè in ogni Chiesa o confessione di una quota consistente di persone che si situano per lo più ai margini della vita di fede. L'incremento costante di questa quota denuncia l'avanzare di un credere relativo, caratterizzato da una fede debole e incerta, dove tutte le religioni sembrano avere lo stesso valore e dove Dio è più sperato che creduto, e l'adesione al messaggio religioso più dichiarata a parole che realmente vissuta.

Diverse sono le anime che compongono l'*arcipelago cattolico* e che impongono di conseguenza una valutazione articolata. Garelli individua, a tale proposito, 4 grandi categorie: i convinti attivi, i convinti ma non sempre attivi, i cattolici per tradizione o appartenenza culturale e infine i cattolici critici. Mentre la percentuale dei cattolici impegnati continua a essere 1/5 della popolazione – una quota decisamente più alta rispetto ai paesi del Nord Europa – sorprendente è il deciso incremento dei cattolici *culturali*, legati alla Chiesa più per ragioni ambientali che religiose, per i quali il cattolicesimo viene considerato come un fatto di costume o come una sorta di baluardo dei valori propri della civiltà occidentale. La conferma di questo orientamento viene anche dalla consistente persistenza (nonostante una

progressiva diminuzione) di riti come il funerale (68,8%), il battesimo (67,4%) e il matrimonio (60,7%).

Ad avere il sopravvento è comunque una forma d'individualismo del credere, che risulta aggravato dalla crescente disaffezione nei confronti della Chiesa istituzionale. Le riserve nascono qui, oltre che dagli scandali che hanno coinvolto i vertici più alti della gerarchia, dall'abuso di potere o nel mancato coraggio d'affrontare tematiche come il matrimonio del clero e il sacerdozio femminile.

Il deficit di fiducia, che riguarda in misura maggiore i giovani e le persone ad alto livello di istruzione, s'accompagna tuttavia con l'ammissione da parte del 46,5% che la Chiesa è l'unica autorità spirituale e morale (il 60% chiede peraltro a tale autorità fermezza nei principi), con il consenso all'esposizione del crocifisso nei luoghi pubblici, nonché con l'apprezzamento dell'ora di religione (minore è il consenso invece sull'8 per mille).

Non ha finora modificato di molto il giudizio sull'istituzione ecclesiale la comparsa di papa Francesco, la cui figura gode di un ampio seguito popolare. Lo stile semplice e immediato con cui fin dall'inizio si è presentato e le scelte qualificanti da lui fatte – dall'impegno per i poveri all'attenzione alle situazioni matrimoniali irregolari; dal dialogo ecumenico e interreligioso all'attenzione nei confronti dei non credenti – se hanno, da un lato, concorso a risuscitare in molti (anche non credenti) l'attenzione nei confronti del messaggio evangelico, non hanno, dall'altro, accresciuto la fiducia nella possibilità di una vera riforma della Chiesa, per quanto dal pontefice auspicata e intrapresa.

Un capitolo rilevante per capire l'incidenza della fede sulla vita è quello dei dilemmi etici. Qui si mescolano giudizi riguardanti le scelte personali e quelli su questioni riguardanti la collettività. Sul primo versante l'indicazione che si ricava è la presenza di un clima più permissivo sul terreno della morale sociale e pubblica, con una maggiore tolleranza nei confronti del mancato rispetto delle regole di cittadinanza (tasse, lavoro in nero, assenteismo) e un maggiore rigore nel campo della morale personale (il 75% condanna il tradimento sessuale del partner).

La distanza dalle posizioni ufficiali della Chiesa riguarda invece una serie di casi nei quali la Chiesa è intervenuta pubblicamente con particolare durezza: emblematico è il caso della legge sul divorzio, cui il 72% degli intervistati si dichiara favorevole. Più cauto risulta il giudizio sull'aborto e sulle questioni di bioetica, dove – come osserva Garelli – prevale un atteggiamento di apertura «vigilante». All'alta percentuale di consenso alla procreazione assistita – 74% per l'omologa e 62% per l'eterologa – corrisponde una per-

centuale più ridotta nei confronti degli interventi sugli embrioni umani.

Il giudizio sulle tematiche etiche risulta in ogni caso complessivamente più aperto e tollerante rispetto a quello registrato nelle indagini precedenti. In particolare maggiori aperture emergono sull'omosessualità – lo stigma si è ridotto in misura consistente, anche se permane una certa perplessità sulla possibilità che coppie omosessuali possano adottare un figlio – e sulle unioni civili. Sorprendente è poi il cambio d'atteggiamento nei confronti dell'eutanasia, con il 63% di favorevoli contro il 37% di 10 anni fa. Un dato che poi non va sottovalutato è la crescita dei non credenti: il 24% degli italiani nega Dio, circa 1/4 della popolazione dunque, con l'aumento di 1/3 in due decenni. Sorprendente è poi il fatto che quasi il 40% dei giovani dai 18 ai 34 anni si dichiara «senza Dio».

La scoperta che la propria religione non è l'unica rende, per un verso, più incerto e più precario il credere; ma favorisce, per altro verso, il dialogo interreligioso. Cresce l'attenzione nei confronti delle diversità religiose, spingendo a riconoscere ad altre fedi il diritto di una presenza pubblica con propri luoghi di culto. Questo processo non si sviluppa tuttavia in modo lineare. Non mancano infatti le tensioni conflittuali originate dai fondamentalismi con il mondo musulmano verso il quale sussiste una accentuata diffidenza.

Ma l'aspetto maggiormente rilevante della situazione è costituito dal prevalere di un sentimento spirituale piuttosto che religioso che va oltre le religioni ufficiali per aprirsi a forme di spiritualità, vecchie e nuove, finalizzate alla ricerca dello «stare bene». Così, anche nell'ambito di coloro che in qualche modo danno il loro consenso al cattolicesimo, emerge uno stemperamento non irrilevante dell'identità, che si traduce nella stessa incertezza a delineare i contorni dell'immagine di Dio. Il pluralismo religioso costringe a ridimensionare la pretesa di guardare al proprio Dio in termini esclusivi (e spesso in passato escludenti) e apre al dialogo interreligioso, ma rischia anche di produrre una forma di scetticismo, che rende meno credibile la proposta religiosa, la quale peraltro si riduce spesso a rimanere sullo sfondo, richiamata dalla presenza di alcune situazioni esistenziali particolari (nascita e morte) senza incidere tuttavia profondamente sulle scelte della vita quotidiana.

Il volume di Garelli non costituisce dunque soltanto un'importante lettura della situazione, ma offre anche spunti sugli elementi necessari per attuare la «nuova evangelizzazione missionaria» auspicata da papa Francesco.

Giannino Piana

T. MORTON,

IPEROGGETTI.

Filosofia ed ecologia dopo la fine del mondo.

Traduzione di V. Santarcangelo, Nero edizioni, Roma 2018, pp. 279, € 19,00.



Che cosa significano espressioni come *Dark Ecology, Ecology without Nature*? Paciono a tutta prima degli ossimori: sul piano simbolico l'ecologia si connette piuttosto al polo luminoso, e, soprattutto, fa tutt'uno con il concetto di natura. Eppure, queste due espressioni non sono altro che il titolo di due importanti volumi di un filosofo che sta facendo parlare di sé a livello internazionale e, a poco a poco, anche nel nostro paese. Il suo nome è Timothy Morton, è inglese, ma da anni insegna alla Rice University di Houston, in Texas. Il suo pensiero appartiene al cosiddetto «realismo speculativo», una corrente della filosofia contemporanea (i principali esponenti sono Ray Brassier, Iain Hamilton Grant, Graham Harman e Quentin Meillassoux), volta a ridefinire le basi del realismo filosofico contro le forme dominanti della filosofia moderna post-kantiana (identificata anche come correlazionismo).

Inoltre, all'interno di questo movimento, è un sostenitore dell'indirizzo propugnato da Harman con il nome di «ontologia orientata agli oggetti», secondo la quale gli oggetti esistono indipendentemente dalla percezione umana e non si esauriscono con le loro relazioni con gli esseri umani o altri oggetti.

Su tali basi Morton ha dato il suo maggior apporto lavorando intorno alla nozione di «iperoggetto» ed è proprio al volume omonimo che desideriamo volgere la nostra attenzione, indicandone il cuore e gli aspetti più rilevanti.

Che cosa sono gli «iperoggetti»? L'Introduzione lo dichiara subito nel miglior modo possibile: «Entità diffusamente distribuite nello spazio e nel tempo (...) un buco nero (...) la biosfera o il sistema solare (...) la somma complessiva di tutto il materiale complessivo presente sulla Terra (...) il plutonio o l'uranio (...) il polistirolo o le buste di plastica». Ma quel che più conta sono le proprietà in comune, dall'autore identificate nel numero di cinque, a ciascuna delle quali è poi dedicato un capitolo della I parte del volume: la viscosità (si «attaccano» alle entità con cui sono in relazione), la non-località (ciascuna «manifestazione locale» non è, direttamente, l'oggetto stesso), l'ondulazione temporale (esistono su scale temporali profondamente

differenti rispetto a quelle a cui siamo abituati in quanto esseri umani), il phasing (occupano lo spazio multidimensionale delle fasi e sono pertanto invisibili in determinati lassi temporali) e, infine, l'interoggettività (non esiste in funzione della nostra conoscenza: è iper in relazione a vermi, limoni e raggi ultravioletti tanto quanto agli esseri umani).

Gli iperoggetti sono direttamente responsabili della «fine del mondo», espressione che per l'autore non ha niente di apocalittico (negazionismo ecologico e ambientalismo apocalittico sono per lui egualmente obsoleti), perché la fine del mondo è già avvenuta in due date canoniche: aprile del 1784, quando James Watt brevettò la macchina a vapore, dando inizio al deposito di carbone sulla crosta terrestre) e 1945, quando a Trinity, nel New Mexico, fu testata la prima bomba atomica e in seguito due bombe nucleari furono lanciate su Hiroshima e Nagasaki.

La dissoluzione della nozione di «mondo» viene approfondita nel 1° capitolo (intitolato appunto «La fine del mondo») della I parte dedicata a come l'uomo ha reagito all'alba dell'epoca degli iperoggetti. Il mondo, e le nozioni a esso correlate – l'ambiente, la natura – sono per Morton un effetto estetico basato su una cattiva messa a fuoco, derivante dalla nostra ignoranza sugli oggetti; ma adesso gli oggetti che agivano da scenografia invisibile si sono dissolti. Rinuncia all'agire ecologico?

Nient'affatto: «Una decisione politica radicale potrebbe consistere nel servirsi di un altro costruito estetico, che non richieda necessariamente il ricorso a concetti di fascino, di distacco, di freddezza. Il concetto di mondo non può esserci d'aiuto per rendere più potente la critica ecologica; al contrario, più dati accumuliamo, più l'idea di un mondo coerente si disgrega».

Il capitolo successivo (intitolato «Ipocriesie») ci mostra come l'essere umano ha dovuto far fronte all'impossibilità di tenersi a cinica distanza dalle cose, la modalità ideologica dominante dell'epoca precedente a quella degli iperoggetti, ma è soprattutto al capitolo finale, intitolato «L'età dell'asimmetria», cui vogliamo accennare. Qui entra in gioco quella centralità dell'estetica propugnata dal maestro riconosciuto di Morton, Graham Harman, in alcuni importanti saggi (intitolati *Estetica come prima filosofia* e *Il terzo tavolo*), dove si sostiene che nei prossimi secoli le arti debbano funzionare da modello per la filosofia, come hanno fatto le scienze naturali e la geometria deduttiva negli ultimi quattro secoli.

Facendo tesoro di ciò, Morton esibisce una conoscenza delle arti sperimentali del nostro tempo piuttosto insolita nel mondo accademico. Prima fra tutte la musica, o, me-

glio ancora, la *sound art*, alla quale è restituito quel valore cognitivo che, dopo Boezio, ne fece per tutto il Medioevo una componente indispensabile dell'educazione, accanto ad aritmetica, geometria e astronomia, le altre discipline del Quadrivio.

Se già John Cage, con il cosiddetto *prepared piano*, libera le corde del pianoforte dal compito d'incarnare l'interiorità dell'essere umano poggiandovi sopra una serie di oggetti e utensili d'uso quotidiano, il passo successivo e decisivo è compiuto con il *well-tuned piano* di La Monte Young, che attraverso le corde accordate in *just intonation* (o intonazione naturale) si serve del suono per mettere fine alla narrazione del Romanticismo.

L'opus magnum di La Monte Young, appunto *The Well-Tuned Piano* (ciclo pianistico di oltre cinque ore) viene addirittura definito «un deliberato tentativo di accordarsi al non-umano, la più significativa entità musicale dell'Antropocene». Il riferimento a La Monte Young, che negli anni ha fatto propri i tratti della tradizione meditativa *bhakti* della devozione, consente a Morton anche un rapido *excursus* sul valore del misticismo e delle pratiche contemplative non solo in ambito musicale. Se già in altri suoi testi, oltre al buddhismo da lui conosciuto e praticato, sono numerosi i riferimenti a opere della tradizione mistica cristiana come *La nube della non-conoscenza*, qui l'appello per una contemplazione non ascetica e sclerotizzata è deciso: «Questa contemplazione è rovente e intensa, appassionata e compassionevole, intima con la morte e con il dolore; il suo luogo ideale è l'ossario, all'interno del quale coesistono spettri e strutture, e la *mathesis* armonizza le facoltà cognitive umane con le cose che si ritraggono. Non è esattamente ciò di cui abbiamo bisogno per convivere con gli iperoggetti? Saremo chiamati a vivere con gli iperoggetti per un lungo tempo».

Lasciamo al lettore il piacere d'immergersi nelle altre innumerevoli letture di opere sonore e visive citate nel capitolo, per giungere al punto in cui Morton tira un po' le somme del notevole *excursus* compiuto nel volume (abbiamo ad esempio trascurato tutta la stimolante lettura delle teorie quantistiche e relativistiche compiuta nella I parte) quando, dopo aver incluso la stessa riflessione filosofica sugli iperoggetti nelle forme di quiete, conclude: «Gli iperoggetti annunciano la fine di quegli ambientalisti che usano la natura (uno strumento della modernità) contro la modernità (...) si trattava solo dell'ultimo sbuffo di aria calda all'interno dell'edificio della modernità. Quello che ci aspettava era un iperoggetto in grado di spingerci fuori dall'edificio».

Antonello Colimberti

Piccoli maestri (d'umanità)

Si può non saperlo proprio fare, di essere eroi. Si può non avere nemmeno il coraggio, prima, si può appartenere alla classe sociale che ha dovuto conquistare con affanno il diritto di esistere o a quella che da generazioni nasce accomodata nei suoi privilegi. Si può essere iperconsapevoli, analizzare i dati, i fatti, la storia e le conseguenze, oppure semplicemente si può essere intessuti di bisogno di giustizia, si sa qual è la parte giusta per semplicità, lasciando arrivare la compassione, lo sdegno, la fratellanza. Si può fare la scelta giusta senza enfasi né prima né dopo.

Luigi Meneghello scrive *I piccoli maestri* (Rizzoli, Milano 2015) da molte distanze. Una distanza temporale di vent'anni rispetto ai fatti raccontati. Una distanza spaziale, si è trasferito a Reading dove è a capo del Dipartimento di studi italiani. Una distanza anche culturale e linguistica. Ha cominciato a scrivere *I piccoli maestri* in inglese, poi ha sospeso, intanto il Neorealismo ha raccontato l'epica della Resistenza italiana, con la retorica quasi obbligata dal tremendo ventennio di attesa e impegno.

Poi, dopo molti anni, Meneghello trova la voce per quel piccolo gruppo di amici vicentini, discepoli di Antonio Giuriolo, «oppositore totale al fascismo», che è professore «ma non fa scuola perché non ha voluto prendere la tessera». Da lui «s'impara quello che si dovrebbe imparare a scuola» (31s). Antonio Giuriolo fu il fondatore a Vicenza del Partito d'azione e poi quando entrò in una brigata di Giustizia e libertà che agiva sulle montagne bellunesi e vicentine, i suoi più giovani amici e discepoli lo seguirono.

Qui comincia a raccontare Meneghello. Loro vanno sulle montagne perché sono fieramente antifascisti e intendono cambiare l'Italia. Ne parlano, se lo dicono, nelle discussioni. Poi in montagna avviene il passaggio dalle parole alle marce, alla fame, alla pioggia, al freddo, alla paura, al pericolo e alla morte, e allora la geometria delle argomentazioni ondeggiava, ma non la certezza della scelta. È che il mondo partigiano che incontrano è davvero così socialmente e culturalmente diverso da quello di provenienza che a volte sembra di affacciarsi sulla vertigine del caso.

Ad Asiago gli amici vicentini vengono aggregati al «primo vero reparto di montagna». Lo comanda il Castagna: «Era di quegli uomini positivi, sodi, pratici di cui si sentiva istintivamente il bisogno» (70). Del gruppo fa parte anche il Finco «l'uomo più temibile dell'Altopiano» (72). Meneghello gli parla, vuole capire perché questo partigiano non è forte nel senso che ci si aspetta, è «sul magro, col viso di cera», dichiara subito di essere delicato, è nel reparto da «grande Indipendente», speciale in tutto, «per armamento, vitto, diritti, doveri» (72). Meneghello vuol capire perché è su, in montagna, e

cosa farà giù, dopo, se tornerà. Ma non c'è una teoria. La sera nella grotta davanti un bel fuoco di legna i partigiani cantano: «Sono passati gli anni / sono passati i mesi / non passeranno i giorni / e sbarcherà i inglesi / La nostra patria è il mondo intèr / la nostra fede la libertà / solo pensiero – salvar l'umanità» (74).

Fede nell'umanità. Castagna «non aveva teorie preconcelte» sulla guerra. «L'idea era di spostare la gioventù dell'Altipiano dai piccoli centri abitati ai greppi deserti; la guerra si sarebbe fatta secondo il bisogno, senza andare a cercarsi rogne speciali». Meneghello è affascinato: «Si sentiva che qui le cose erano venute prima delle idee e la faccenda sembrava riposante» (75). Non è così semplice evidentemente, ma invece alla fine è anche semplice stare dalla parte giusta quando l'apocalisse, una «crisi quasi metafisica» (105) si manifesta.

Quando il gruppo incontra Antonio Giuriolo, un'altra forma di semplicità si manifesta, quella del discepolato: «Antonio non era solo un uomo autorevole, dieci anni più vecchio di noi: era un anello della catena apostolica, quasi un uomo santo. Senza di lui non avevamo senso, eravamo solo un gruppo di studenti alla macchia, scrupolosi e malcontenti; con lui diventavamo un'altra cosa (...) Antonio era un italiano, in un senso in cui nessun altro nostro conoscente lo era; stando vicino a lui ci sentivamo entrare anche noi in questa tradizione» (85).

Diventare italiani (e umani) per contatto, quasi, per esposizione. Qualcosa di potentissimo, da ricordarci l'un l'altro nei momenti di crisi, quando il rischio di scivolare nell'esclusiva cura del nostro piccolo o grande bene minacciato da una qualche crisi, per grave che sia, si presenta con la maschera chiassosa della demagogia.

Per il «popolo», come chiama Meneghello i partigiani delle montagne, e per i giovani intellettuali di città si tratta di non perdere il punto della nostra umanità. Ciascuno nel suo modo. Accettando la natura spuria delle intenzioni, l'opacità delle scelte, la progressiva correzione degli effetti.

«Se non avevamo un nostro fronte interno, avevamo però qualcosa di meglio: l'alleanza clandestina ma naturale di un gran numero di persone. I professionisti veri e propri erano indubbiamente pochi; ma il margine dell'adesione e della compromissione degli altri era enorme». Per lo più era gente che non si sarebbe mai sognata di fare la Resistenza per conto suo, ma per i ragazzi che la facevano erano disposti a molte cose (cf. 210), a spartire il niente che avevano, a rischiare rappresaglie e deportazione. Essere nel mondo o tirarsene fuori, l'alternativa del tempo di calamità. Del nostro tempo.

Mai da soli

«**S**enza memoria perdiamo il nostro futuro». Lo ha affermato l'8 maggio 2020 il presidente della Repubblica federale tedesca, Frank-Walter Steinmeier, commemorando a Berlino il 75° anniversario della fine della Seconda guerra mondiale. Pochi giorni prima, il 29 aprile, la conferenza episcopale aveva pubblicato un documento sul ruolo della Chiesa cattolica nella guerra mondiale, in cui i vescovi riconoscevano le colpe dei loro predecessori nel conflitto (cf. in *questo numero* a p. 281; la traduzione italiana sul prossimo *Il Regno – Documenti*).

Steinmeier apre il suo discorso affermando: «L'8 maggio 1945 segnò la fine del regime tirannico nazista, la fine dei bombardamenti notturni e delle marce mortali, la fine dei crimini tedeschi senza precedenti e la fine della *Shoah*, quel tradimento di tutti i valori civili. Qui a Berlino – dove è stata concepita e si è scatenata la guerra di annientamento e dove poi essa è tornata con tutta la sua forza distruttrice – avevamo programmato di commemorare questo giorno insieme ad altri».

Purtroppo la presenza del coronavirus non ha consentito la partecipazione collettiva alla circostanza e di questo il presidente si è detto molto dispiaciuto, in particolare per la mancata presenza dei giovani, invitati a migliaia: «È così che avevamo programmato di celebrare questo 8 maggio, insieme. Tuttavia, la pandemia COVID-19 ci ha costretto a una commemorazione da soli, separati da quelli che significano così tanto per noi e ai quali siamo così grati. Forse questa solitudine ci riporterà alla verità di quell'8 maggio 1945. In quel momento i tedeschi erano davvero soli. La Germania aveva subito la sconfitta militare, la rovina politica ed economica e il collasso morale. Eravamo diventati per tutto il mondo dei nemici».

Dopo 75 anni oggi c'è una nuova solitudine, ben diversa da quella della fine della guerra e «questa è la buona notizia di oggi. Viviamo in una democrazia vigorosa e consolidata, in un paese che è stato riunificato 30 anni fa, nel cuore di un'Europa pacifica e unita. Siamo un membro fidato della comunità internazionale e raccogliamo i frutti della cooperazione e della *partnership* in tutto il mondo. Adesso noi tedeschi possiamo sicuramente dire che il giorno della liberazione è un giorno di ringraziamento!».

Ci sono volute tre generazioni – afferma il capo di stato – per ammetterlo con tutto il cuore: l'8 maggio 1945 fu davvero un giorno di liberazione. Ma all'epoca la stragrande maggioranza dei tedeschi non la percepiva come tale. La liberazione del 1945 fu imposta dall'esterno. Doveva necessariamente venire dall'esterno: questo paese era infatti sceso troppo in basso nel male, nella colpa».

C'è stato un lungo processo di liberazione e ricostruzione «rese possibili solo dalla generosità, dalla lungimiranza e dalla solerzia con cui i suoi ex nemici hanno cercato la riconciliazione», ma anche dal «processo lungo e doloroso» che i tedeschi hanno compiuto su se stessi.

«È stato il momento delle domande dolorose all'interno

delle famiglie e tra le generazioni. Abbiamo combattuto per impedire al silenzio e alla negazione di prevalere. Ci sono voluti decenni (...) Ed è stato in questi decenni che il coraggio e il desiderio di libertà dell'Europa orientale sono cresciuti fino a non poter più essere trattiene dal Muro. Essi hanno condotto a quel momento straordinario che è stata la liberazione: la rivoluzione pacifica e la riunificazione della Germania. Questi decenni di lotta con la nostra storia sono stati decenni che hanno fatto maturare la democrazia in Germania».

All'Europa: «mai più» significa «mai più soli»

Oggi occorre continuare la battaglia della memoria, perché senza di essa «perdiamo il nostro futuro. Infatti è solo perché noi tedeschi guardiamo il nostro passato in faccia e perché accettiamo la nostra storica responsabilità, che i popoli del mondo sono tornati a fidarsi ancora una volta del nostro paese. Ed è per questo che anche noi possiamo avere fiducia in questa Germania. Questo è il nucleo di uno spirito di patriottismo illuminato e democratico».

Ma che «cosa significa oggi la nostra responsabilità storica tre quarti di secolo dopo i fatti? (...) «Mai più», abbiamo promesso dopo la guerra. Ma per noi tedeschi in particolare, questo «mai più» significa «mai più soli».

Ecco il passaggio centrale del suo discorso: «Questa frase è più vera per l'Europa che per altri contesti. Dobbiamo tenere insieme l'Europa. Dobbiamo pensare, sentire e agire come europei. Se non teniamo insieme l'Europa, anche durante e dopo questa pandemia, allora dimostriamo di non meritare la liberazione che si celebra l'8 maggio. Se l'Europa fallisce, anche il «mai più» fallisce». La liberazione è quindi un compito per la Germania e per l'Europa che «devono indicare il nostro futuro. Perché la liberazione non è mai completa (...) Nel 1945 fummo «liberati». Oggi dobbiamo «liberarci». Dobbiamo liberarci dalle tentazioni di scivolare verso un nuovo nazionalismo, dal sentirsi attratti dal fascino per l'autoritarismo, dalla sfiducia, dall'isolazionismo e dall'ostilità tra le nazioni, dall'odio e dai discorsi d'odio, dalla xenofobia e dal disprezzo per la democrazia, perché tutto ciò non è che una riedizione del «vecchio male» in una nuova veste».

L'affacciarsi della pandemia ha infatti portato una «grande incertezza» e «non sappiamo ancora quando e come usciremo da questa crisi. Ma sappiamo come ci siamo entrati: con grande fiducia in questo paese, nella nostra democrazia, in ciò che possiamo mettere insieme. Ciò dimostra quanto siamo arrivati lontano in 75 anni e mi dà speranza per tutte le sfide future», anche se «nessuno dei risultati positivi ottenuti da quella data è sicuro per sempre». La liberazione non è solo una commemorazione ma soprattutto – ha concluso Steinmeier – «un compito senza fine che la liberazione ci ha lasciato in eredità!».

Maria Elisabetta Gandolfi

Un lungo bivio

Una religiosità d'appartenenza che privilegia i riti rispetto alla dottrina

La società polacca è considerata come una delle più religiose in Europa. Molti dati sembrano confermarlo. La stragrande maggioranza (92%) di polacchi si dichiara cattolico e ogni 4 nuovi preti ordinati in Europa 1 è polacco. D'altra parte, secondo una recente ricerca del Pew Forum, la Polonia è caratterizzata dal più grande divario nella religiosità tra giovani e anziani. Pertanto qual è l'immagine della religiosità polacca contemporanea e la posizione della Chiesa cattolica polacca nella società?

Per comprendere il fenomeno della religiosità in Polonia, è inevitabile fare un riferimento al passato. Gli studiosi indicano nelle Spartizioni della Polonia (1875-1918) e nel periodo comunista della Repubblica popolare di Polonia (1945-1989) gli eventi più decisivi per il legame tra l'essere polacco e l'essere cattolico.

Durante il periodo delle Spartizioni, la Repubblica polacco-lituana fu divisa tra l'Austria degli Asburgo, il regno di Prussia e l'Impero russo. Come hanno messo in luce i sociologi Sławomir Mandes e Mira Marody, il fatto che la Polonia non fosse indipendente durante il tempo della formazione della sua identità nazionale ha fatto sì che si congelasse «la percentuale dei credenti a un livello tipico delle società tradizionali». Poiché la Polonia era divisa principalmente tra la Russia ortodossa e la Prussia protestante, la Chiesa

cattolica romana ebbe un ruolo fondamentale come fattore d'integrazione.

Il secondo periodo che gli studiosi indicano come importante per il legame tra cattolicesimo e Polonia è quello del regime comunista polacco (1945-1989). A causa dello sterminio degli ebrei e della popolazione rom da parte dei nazisti, dello spostamento del confine verso Ovest e numerosi reinsediamenti (cioè di tedeschi), la Polonia del dopoguerra è diventata un paese etnicamente omogeneo.

Questo ha comportato un cambiamento nel panorama religioso: circa il 90-95% della popolazione si dichiarava cattolico-romana. Inoltre, poiché la Chiesa ebbe il ruolo di «veicolo dell'opposizione politica» e di rifugio per molti gruppi secolari, il cattolicesimo divenne il nucleo attorno al quale i valori politici e nazionali si aggregavano.

Anche l'elezione di Karol Wojtyła al pontificato nel 1978 ebbe un ruolo molto importante. Quell'evento fu visto in maniera entusiasta, con un forte sentimento d'orgoglio nazionale, e come un tributo alla fede cattolica polacca. Inoltre esso rafforzò significativamente la Chiesa cattolica come organizzazione che si opponeva alle autorità comuniste. Tenendo tutto questo in considerazione, i sociologi spesso affermano con enfasi che il cattolicesimo polacco ha avuto il ruolo di «religione culturale». La religione porta quindi un senso di continuità con il passato e diventa un fattore di identità.

La tesi sul carattere culturale del cattolicesimo in Polonia trova conferma nei dati. Nel 2017 circa il 92% dei polacchi si definiva cattolico. Questa cifra supera di gran lunga il numero dei cattolici che partecipano regolarmente alla pratica religiosa (secondo il rapporto del Centre for Public Opinion Research, CBOS 84/2017, circa il 50% dei credenti frequenta la Chiesa almeno una volta la settimana).

Un cattolicesimo culturale

Tuttavia il tasso di partecipazione religiosa in Polonia messo a confronto con altri paesi nei quali il cattolicesimo è predominante, come la Spagna o l'Italia, è uno dei più alti in Europa e l'alto livello di partecipazione è una delle caratteristiche della longevità del cattolicesimo polacco.

Secondo un rapporto del Pew Research Center (2018), che mostra i risultati di indagini condotte tra il 2015 e il 2017, tra i paesi europei la Polonia ha il numero più alto di persone che dichiarano di frequentare le celebrazioni liturgiche almeno una volta al mese (61%): in Italia è il 43%, in Irlanda il 37%, e in Spagna il 23%.

Tuttavia secondo i dati dell'Istituto polacco per gli studi statistici sulla Chiesa cattolica la partecipazione alla pratica religiosa in Polonia sta scendendo sensibilmente. Nel 2018 solamente il 38,2% dei credenti ha preso parte alle celebrazioni domenicali. Per fare un confronto, nel 1980 era il

51,0%. È interessante osservare un altro processo. Mentre il numero dei credenti che prende parte alle celebrazioni domenicali (*dominicanos*) è in calo, quello di coloro che partecipano e ricevono la comunione (*communicantes*) è in crescita (nel 1980 era il 7,8%, mentre nel 2018 il 17,3%).

Pertanto possiamo avanzare l'ipotesi che, da un lato, si osserva un processo progressivo di secolarizzazione della società polacca, ma dall'altro, la fede in coloro che rimangono nella Chiesa diventa sempre più profonda.

Inoltre, nonostante la frequenza alle celebrazioni domenicali stia calando, la società polacca è costantemente caratterizzata da un legame nei confronti dei rituali. I polacchi tengono in particolare considerazione il riferimento religioso di pratiche *una tantum* che marciano i cambiamenti iscritti nel ciclo della vita. La maggioranza dei polacchi ritiene importante dare una cornice religiosa alle cerimonie funebri o ai matrimoni (rispettivamente l'85% e l'81%, CBOS 31/2015). La modalità con la quale i polacchi percepiscono l'importanza dei suddetti riti non è significativamente calata lungo gli anni.

Sembra che per molti credenti cattolici polacchi le pratiche abbiano un valore intrinseco più importante delle dottrine alle quali fanno riferimento. I dati dimostrano che gli intervistati accettano la dottrina cattolica piuttosto selettivamente. Paradossalmente il numero di polacchi che si dichiara cattolico (circa il 92%) è più alto di quello di chi dichiara di credere in Dio (nel 2015 circa il 56% dei polacchi rispondeva che credeva in un Dio personale e non aveva dubbi riguardo alla sua esistenza).

Il divario generazionale

Inoltre, molti cattolici accettano alcune credenze derivate da tradizioni di diverso tipo. È interessante sapere che l'inchiesta condotta da CBOS nel 2015 indicava che la convinzione sull'esistenza dell'inferno (56% ha risposto affermativamente) era meno popolare della fede nel destino e nell'esistenza di una buona o cattiva sorte (66%). Inoltre circa un terzo degli intervistati credeva nella reincarnazione (trasmigrazione delle anime).

A partire da questo si può dire che la religiosità dei polacchi si sta individualizzando e relativizzando. I ricercatori osservano anche una tendenza alla secolarizzazione della società polacca, che comunque rispetto ad altri paesi europei, sta progredendo in qualche modo moderatamente, spesso definita «secolarizzazione strisciante» (espressione coniata dal prete sociologo Janusz Mariański). La dichiarata importanza di Dio nella vita dei polacchi è gradualmente precipitata negli ultimi decenni. Secondo l'European values study (EVS), nel 1990 Dio era molto importante per il 54,5% dei polacchi, mentre nel 2017 lo era per il 42%.

Anche se la percentuale di polacchi che si dichiara non credente è bassa, tra gli anni 2005-2015 è raddoppiato dal 4% all'8%. Inoltre, secondo il Pew Research Center (2018) la Polonia presenta il più grande divario al mondo nella differenza di opinioni tra anziani e giovani relativamente alla domanda se la religione sia importante o meno (40% e 16% rispettivamente, hanno risposto affermativamente). Poiché la religiosità individuale si è indebolita specialmente tra le generazioni più giovani dei polacchi, possiamo aspettarci che il processo di secolarizzazione prosegua.

Inoltre il ruolo cruciale del cattolicesimo nel modellare l'identità nazionale dei polacchi è diminuito (EVS) lungo gli anni 2008-2017. E, cosa importante, la tendenza a mettere in dubbio il collegamento tra l'essere polacco e l'essere cattolico è più forte tra le generazioni più giovani (nati tra il 1966 e il 2000).

Le analisi sociali indicano anche una crisi di fiducia nella Chiesa cattolica in Polonia. Secondo EVS negli ultimi trent'anni la Polonia ha sperimentato un marcato declino nella fiducia nella Chiesa. Nel 1990, circa il 45% dei polacchi riponeva ampia fiducia in questa istituzione, mentre nel 2017 solo il 21%. Inoltre il numero dei polacchi che s'identifica pienamente nella Chiesa è dimezzato dal 1990 (dal 26% al 14% nel 2017).

Questi cambiamenti hanno influito sul declino delle vocazioni. Dall'alba del nuovo millennio il numero delle ordinazioni in Europa ha iniziato gra-

dualmente a scendere. Significativamente, secondo i dati forniti dall'Istituto polacco di statistica della Chiesa cattolica (ISKK), 1/4 dei nuovi preti diocesani del vecchio continente arriva dalla Polonia (il numero totale delle vocazioni diocesane europee era 1.272 mentre in Polonia 350).

Tuttavia l'alto numero delle vocazioni in Polonia sembra essere illusorio. Da un lato, dimostra che la Polonia a confronto con altri paesi europei è ancora relativamente poco secolarizzata. Dall'altro, anche in Polonia possiamo osservare un *trend* in calo. Il 2013 è stato il punto di svolta poiché è avvenuto un brusco declino nel numero delle ordinazioni. Nel 2012 ISKK aveva dichiarato 500 nuove vocazioni (portando così a 1/3 la quota polacca di nuovi preti europei), mentre dal 2015 questo numero non ha mai superato le 350 unità.

Significativamente, nel 2017 in Europa 146 preti diocesani hanno lasciato il ministero, metà dei quali (73) era polacco. Questo declino può indicare che l'immagine pubblica della Chiesa negli anni recenti si è appannata. Non ci sono dubbi sul fatto che i dati descritti riflettono non solo cambiamenti demografici ma anche un declino della fede (specialmente tra le giovani generazioni polacche) a motivo della crisi delle violenze sessuali e del fatto che si smetteva d'accettare la permanente interferenza della Chiesa nelle questioni sociali e politiche.

Il peso pubblico della Chiesa

Quando i polacchi valutano l'attività della Chiesa in generale, prevale un giudizio favorevole, nonostante il fatto che anche le valutazioni negative abbiano un peso simile. Inoltre, rispetto agli anni precedenti le critiche nei confronti della Chiesa sono aumentate. Dal 2010 al 2019, la percentuale di coloro che ha un giudizio positivo sulla Chiesa è scesa dal 60% al 48%, mentre quella di coloro che sono critici nei suoi confronti è salita dal 29% al 38% (CBOS 48/2015).

Negli studi condotti regolarmente dal 1995 al 2015, i polacchi hanno invariabilmente espresso che accettano

Riferimenti bibliografici

EVS (2019), *European Values Study 2017. Integrated Dataset* (EVS 2017). GESIS Data Archive, Cologne.

ISKK (2020), *Annuario Statisticum Ecclesiae in Polonia AD 2020*.

ISKK (2020) *Porzucenia kapłaństwa na tle liczby księży w kościele na początku XXI wieku*.

PEW RESEARCH CENTER (2018), *Eastern and Western Europeans Differ on Importance of Religion, Views of Minorities, and Key Social Issues*.

PEW RESEARCH CENTER (2018), *The Age Gap in Religion Around the World*.

Public Opinion Research Center (CBOS) reports: 136/2008; 29/2015; 31/2015; 48/2015; 165/2016; 84/2017; 147/2018; 101/2019.

fino a un certo punto la presenza della Chiesa nella vita pubblica. La grande maggioranza dei polacchi ha detto che non si sente offesa dalle croci presenti negli uffici pubblici (88% degli intervistati nel 2015) o dai preti che appaiono sui canali pubblici della televisione (75%; CBOS 48/2015).

Comunque i polacchi sono più divisi su altre questioni. Quasi il 60% degli intervistati ha risposto che tollera la Chiesa quando parla di questioni morali, mentre quasi il 30% è contrario. Similmente il crocifisso appeso nell'aula parlamentare è accettato dal 62% di chi ha risposto (CBOS 48/2015).

L'insegnamento della religione nella scuola pubblica è un'altra questione molto controversa. Attualmente in Polonia i corsi di religione nelle scuole pubbliche sono tenuti da sacerdoti e i costi dell'insegnamento sono coperti dallo stato. Recentemente sono aumentati coloro che sono contro l'insegnamento della religione nella scuola pubblica. Nel 2008 il 65% degli intervistati era favorevole (CBOS 136/2008), mentre nel 2019 tale percentuale è scesa al 43%, quando poco più della metà dei polacchi (52%) ha optato per l'insegnamento della religione nelle parrocchie (IPSOS).

Gli intervistati erano anche critici sul fatto che fosse lo stato a finanziare i corsi di religione. In un'indagine condotta nel maggio 2018, il 44% riteneva che fosse la Chiesa a dover finanziare l'insegnamento della religione nelle scuole, il 15% i genitori e solo il 35% voleva che le cose rimanessero com'erano.

Sin dagli anni Novanta, i polacchi

sono stati fermamente favorevoli alla separazione tra stato e Chiesa e hanno espresso una chiara opposizione all'interferenza della Chiesa nelle questioni politiche. Nel 2015 più della metà degli intervistati (55%) si era sentita offesa dalle prese di posizione della Chiesa sulle leggi approvate dal Parlamento. E ancora di più per il fatto che i preti dicessero alle persone come votare alle elezioni (84% di contrari).

La discussione sull'aborto

I polacchi sono contrari al coinvolgimento della Chiesa in politica ma la religiosità è fortemente legata al comportamento elettorale sin dagli anni Novanta. Nonostante il caos nella politica polacca (apparsa e scomparsa di partiti politici, frequenti scioglimenti e coalizioni stravaganti), le persone religiosamente più sensibili hanno sempre avuto un partito politico di riferimento. Oggi è Diritto e giustizia (Prawo i Sprawiedliwość).

Alcuni ricercatori dichiarano che la religiosità e altri giudizi di valore sono variabili più cruciali nel determinare il comportamento politico dei polacchi dei *background* sociali o degli interessi economici. Da un lato, è naturale che in un paese con un così alto livello di adesione religiosa i partiti politici facciano riferimento a temi religiosi. Dall'altro, la gerarchia della Chiesa cerca d'influenzare le leggi che devono essere approvate. Ci sono anche gruppi clericali presenti in Polonia che apertamente promuovono specifiche forze politiche come recentemente Diritto e giustizia.

Una questione sensibile nelle rela-

zioni tra Chiesa e politica è la legge sull'aborto. Secondo la normativa oggi in vigore, approvata nel 1992 come un compromesso, in Polonia un aborto è legale e possibile solo in casi specifici, cioè quando costituisce una minaccia per la vita o la salute della madre, quando la gravidanza è frutto di stupro e il feto è malato terminale. Nell'aprile 2016 l'episcopato ha chiesto ai politici d'introdurre regolamenti che assicurino una «piena protezione legale per la vita del non nato», cioè un completo bando dell'aborto. Esso ha scatenato proteste di piazza animate da gruppi *pro-choice* e come risultato il Parlamento ha sospeso i lavori sulla legge anti-aborto. Più del 58% dei polacchi sosteneva queste proteste e solo il 7% degli intervistati le richiese dei vescovi.

Comunque i polacchi sembrano soddisfatti dell'attuale compromesso sull'aborto (58% degli intervistati si è detto favorevole al mantenimento delle attuali disposizioni). Rilevazioni recenti mostrano una crescita nella percentuale della popolazione che chiede una liberalizzazione della legge sull'aborto (dal 27% nel 2016 al 38% nel 2018; CBOS 165/2016; IPSOS).

Sin dagli anni Novanta la Chiesa istituzionale ha in parte perso la sua precedente posizione di mediazione e di rappresentanza della comunità, dato che un numero crescente di polacchi non accetta che la gerarchia cattolica interferisca con la politica. Comunque il processo di secolarizzazione è solo parziale perché, allo stesso tempo, il cattolicesimo ha mantenuto il suo carattere pubblico. Esso costituisce una parte della tradizione e della memoria collettiva, cosa che può spiegare perché per una parte dei credenti cattolici in Polonia le pratiche in sé siano molto più importanti di uno specifico insieme di credenze.

Michał Kotnarowski,
Agata Rejowska*

* Michał Kotnarowski è docente presso l'Istituto di Filosofia e sociologia dell'Accademia polacca delle scienze di Varsavia; Agata Rejowska è docente presso l'Istituto di Sociologia dell'Università Jagellonica di Cracovia.

1 e ragioni della storia

Storia dello scisma di Farský
e della «Chiesa cecoslovacca hussita»

L'8 gennaio di quest'anno si è celebrato il 100° anniversario della creazione della «Chiesa cecoslovacca», a cui venne aggiunto l'aggettivo «hussita» nel 1971. Della nuova entità ecclesiale Karel Farský fu primo patriarca dal 1920 fino alla morte che lo colse nel 1927. Il contesto in cui maturò lo scisma era quello della Boemia a cavallo tra la seconda metà del XIX e gli inizi del XX secolo. Erano gli ultimi decenni dell'Impero austro-ungarico.

Nella cronologia, gli aspetti politici e religiosi si rincorrono. Dopo il 1848, che portò alla ribalta le questioni etniche, la proclamazione dell'*Ausgleich* (1867, letteralmente «compromesso») bipartì la monarchia centroeuropea in due macro-componenti confederate, al cui interno vennero date crescenti autonomie alle varie popolazioni. Ciò avvenne più nell'ambito austriaco – di cui le terre ceche facevano parte – che in quello magiaro.

Di lì a poco, Vienna concesse la libertà di culto, cosa che inizialmente non produsse grandi strappi in seno al cattolicesimo, largamente maggioritario anche nelle terre ceche. Ma l'implosione della duplice monarchia a seguito della Prima guerra mondiale e la quasi concomitante proclamazione della I Repubblica cecoslovacca, fece da detonatore a pulsioni indipendentiste lungamente covate tanto in ambito politico quanto in quello religioso.

Perché? Si diceva che la proclamazione delle libertà di culto ebbe conseguenze immediate modeste. Pochi furono gli abbandoni. Ma s'innescò una scintilla a cui fece da catalizzatore il concilio Vaticano I. Il trionfo dell'ultramontanismo deluse le aspettative dei circoli più sensibili allo «spirito del 1948», ossia alle questioni politico-nazionali. Gli oppositori più strenui abbandonarono la Chiesa di Roma e ingrossarono le fila dei vetero-cattolici, soprattutto in ambito tedesco.

In quello austro-ungarico prevalse lo spirito di fedeltà a Roma, anche se molti esponenti di quell'episcopato non avevano nascosto le proprie resistenze, ad esempio i cardinali Haynal di Kalocsa e Schwarzenberg di Praga, i monsignori Strossmayer di Đakovo e Legat di Trieste-Capodistria. Come in altre parti dell'impero, nel contesto ceco, più in Boemia che in Moravia, si stava consumando un conflitto etnico a bassa intensità all'interno del clero.

Da una parte stava la componente germanofona, numericamente minoritaria ma più contigua al potere. Dall'altra quella slavofona, maggioritaria, tra le cui file i preti sensibili alla causa nazionale erano un numero esiguo.

Diversamente da altre province dell'Impero asburgico, il clero cattolico ebbe un ruolo fondamentale nell'elaborazione intellettuale del discorso nazionale, ma uno scarso se-

guito, soprattutto – cosa ancor più strana, considerando le dinamiche generali – nell'ambito slavofono. Vi erano delle ragioni sociali e soprattutto storiche alla base di ciò.

La laicità ceca

Già nella seconda metà del XIX secolo, la Boemia, più che la Moravia, conteneva tutti i fattori che secondo i sociologi favoriscono la secolarizzazione. Cuore economico dell'impero, la regione aveva una ricca borghesia laica e informata agli ideali del positivismo, e aveva conosciuto una vasta industrializzazione, che sommata all'inurbamento delle masse e alla loro operaizzazione aveva determinato la rarefazione del sacro nella società.

Soprattutto, la Boemia era stata teatro di aspre guerre di religione per oltre due secoli, tra il XV e il XVII secolo. Cent'anni prima di Lutero e Calvino, il teologo Jan Hus ispirò l'unico movimento pre-protestante che riuscì ad affermarsi in una nazione d'Europa e portò alla creazione di una Chiesa nazionale separata da Roma. A essa aderì la maggior parte della popolazione dell'allora Regno di Boemia.

Secondo l'interpretazione dello storico František Palacký (1798-1876), considerato il padre della moderna nazione ceca, parte del successo della riforma fu dovuta al fatto che s'inseriva nelle dinamiche interetni-

che in corso. Il teologo era slavo, mentre i suoi oppositori erano tedeschi, discendenti di quei coloni chiamati dai re boemi tra i secoli XII e XIII, che avevano acquisito un ruolo politico preminente, con la compiacenza del Sacro romano impero di cui il regno faceva parte.

Paradossalmente, considerando l'evoluzione di contesti germanofoni limitrofi come la Sassonia, la minoranza tedesca divenne il baluardo della Chiesa di Roma nelle terre ceche. Dopo 15 anni di guerre (1419-1434) e 5 crociate, lo hussitismo non venne sradicato, ma convisse con il cattolicesimo sino a quando, a seguito della battaglia di Bila Hora (1620), non venne completamente sradicato dagli Asburgo. Di lì in poi, il movimento si divise in diverse correnti diasporiche, alcune delle quali si fusero con altre Chiese protestanti.

Frattanto gli Asburgo guidavano con pugno di ferro la ri-cattolicizzazione delle terre ceche: tridentina nello spirito, barocca nelle forme, e tedesca nell'espressione. L'assimilazione culturale venne attenuata nel corso del XVIII secolo, ma fu solo dal 1848 che i cechi iniziarono a riflettere sistematicamente sul loro carattere nazionale.

Si è accennato sopra al concilio Vaticano I. Nei decenni successivi, gli ambienti anti-ultramontanisti del clero ceco di origine slava si riunirono in un'associazione («Jednota», ossia «unione», del clero cattolico) e iniziarono a discutere l'ipotesi dell'erezione di un Patriarcato di Praga in comunione con Roma, con la concessione di alcune autonomie in ambito liturgico, tra cui la più rilevante era l'introduzione della lingua locale, e in quello della disciplina, soprattutto per quanto attiene al celibato, che volevano volontario.

Ritenuta un «ricettacolo di modernismo» dai vescovi cechi, l'associazione venne sciolta poco dopo la pubblicazione dell'enciclica *Pascendi* (1907) e alcuni degli esponenti di punta vennero puniti, ma nessuno venne scomunicato.

Per Jednota, la rivincita arrivò con la fine della Prima guerra mondiale, con l'implosione dell'Impero austro-

ungarico e la proclamazione della I Repubblica cecoslovacca (1918). Nelle intenzioni dei suoi più illustri fautori, Tomáš Masaryk, protestante, ed Edvard Beneš, massone, il nuovo stato sarebbe dovuto diventare un modello di democrazia e di tolleranza per tutti i popoli slavi.

I pompieri e il monumento a Jan Hus

Ma nella breve transizione tra il crollo della duplice monarchia e la proclamazione della Repubblica cecoslovacca il paese venne scosso da episodi di anticlericalismo, non sempre spontanei, come reazione al plurisecolare dominio asburgico. Uno degli emblemi di quella dominazione, la colonna mariana nella piazza principale di Praga, eretta nel luogo in cui erano stati giustiziati gli sconfitti di Bila Hora (1621), venne abbattuta da una brigata di pompieri per fare posto a un monumento a Hus, i crocifissi vennero eliminati dalle aule scolastiche.

In questo clima, Jednota divenne l'interlocutrice principale del governo in ambito cattolico. Forti di quell'appoggio, i leader dell'associazione ecclesiale sottoposero la loro agenda di riforme a Roma, decisi a far valere le proprie rivendicazioni. Ma vennero respinte in blocco da Benedetto XV (1919).

In capo a pochi mesi, il gruppo di Jednota uscì dalla Chiesa cattolica per dare vita a quella cecoslovacca. In mancanza di basi ecclesiologiche consolidate, la nuova realtà era piuttosto sincretica. Pur non dichiarandosi hussita – l'aggettivo sarebbe stato aggiunto per decreto dal regime comunista, oltre mezzo secolo dopo – si riteneva depositaria dell'eredità spirituale di Jan Hus.

La nuova Chiesa era episcopale nella struttura: un sinodo di vescovi che eleggeva il proprio capo. Ma era anche vicina al presbiterianesimo nella dottrina. Non mancano richiami alle tradizioni latine e orientali, ad esempio il segno della croce, con un riferimento anche all'eredità di Cirillo e Metodio, dato che quest'ultimo era stato l'evangelizzatore della nazione ed era morto a Velehrad. Dal

punto di vista teologico, era invece vicina al presbiterianesimo.

Negli intenti, gli scismatici volevano dar vita alla Chiesa della nazione «cecoslovacca» (*sic*). Quest'ultimo qualificativo ricorreva spesso nel dibattito nazionale, non solo in ambito religioso. Pur se ispirato da nobili intenzioni – la perfetta riunificazione di due popoli fratelli, che avevano avuto un lungo tratto di storia comune –, nella pratica l'aggettivo s'accompagnava a un continuo sminuimento della storia slovacca, considerata una propaggine di quella ceca.

Ma per quanto le due lingue fossero intelleggibili, le due etnie avevano conosciuto una diversa evoluzione storica, anche dal punto di vista religioso. Sottoposti per secoli al dominio magiaro, gli slovacchi erano sempre rimasti cattolici. Contrariamente ai cechi, avevano trovato nella loro fede le risorse per resistere all'assimilazione culturale e religiosa portata avanti da alcuni nobili calvinisti.

Per gli slovacchi, semmai, il problema era quello di de-magiarizzare la gerarchia. Questo processo sarebbe dovuto passare anche per la riorganizzazione delle circoscrizioni ecclesiastiche, dal momento che tutte le sedi metropolitane erano rimaste in Ungheria e le diocesi erano state divise dai confini postbellici. Ad esempio Presburgo, rinominata Bratislava nel 1919, faceva parte dell'arcidiocesi di Esztergom.

L'obiettivo era quello di creare una nuova provincia ecclesiastica che ricalcasse i confini slovacchi, ma venne conseguito solo nel 1977 perché era contrastato dalla stessa gerarchia ceca che mirava a renderne le diocesi suffraganee di Olomouc.

Lo scisma conobbe un successo immediato, anche per ragioni politiche, quanto effimero. Tra il 1918 e il 1938 un quinto dei cechi slavi passò alla nuova denominazione, ma presto alcuni tornarono al cattolicesimo o passarono ad altre denominazioni riformate o all'ortodossia, tanti altri persero la fede.

Oggi la Chiesa hussita cecoslovacca può contare su circa 100.000 fedeli.

Alessandro Milani

APRILE

KEK-COMECE – Messaggio ecumenico per Pasqua.

La Commissione degli episcopati dell'Unione Europea (COMECE) e la Conferenza delle Chiese europee (KEK) in un messaggio congiunto per la Pasqua, pubblicato l'8 aprile, invitano alla speranza i cristiani europei alle prese con la crisi del coronavirus. «Oggi più che mai, gli eventi attuali ci ricordano quanto la speranza sia una dimensione della fede», affermano i due presidenti, il card. Jean-Claude Hollerich e Christian Krieger. «Quest'anno celebriamo la vittoria di Cristo sulla morte in un momento in cui il mondo è alle prese con la pandemia di COVID-19 (...) Rinchiusi nelle nostre case o in auto-isolamento volontario, i credenti celebreranno quest'anno la vittoria della vita nella speranza di combattere la morte».

Chiese in Italia – Messaggio ecumenico per Pasqua.

Anche le Chiese italiane l'8 aprile pubblicano un *messaggio ecumenico* per la Pasqua, firmato da mons. Ambrogio Spreafico, presidente della Commissione episcopale per l'ecumenismo e il dialogo interreligioso della CEI, dal metropolita Ghennadios, arcivescovo ortodosso d'Italia e di Malta ed esarca per l'Europa meridionale (Patriarcato Ecumenico), e dal pastore battista Luca Maria Negro, presidente della Federazione delle Chiese evangeliche in Italia (FCEI). È la prima volta che i rappresentanti delle Chiese firmano un messaggio congiunto per la Pasqua, mentre è una consuetudine rivolgere un augurio per l'inizio della Settimana di preghiera per l'unità dei cristiani. «Questa pandemia rafforza (...) in noi la vocazione a essere insieme, in questo mondo diviso e al contempo unito nella sofferenza, testimoni dell'umanità e dell'ospitalità, attenti alle necessità di tutti e particolarmente degli ultimi, dei poveri, degli emarginati». Quest'anno le Chiese cristiane celebrano la Pasqua in date diverse: il 12 aprile nella tradizione occidentale, secondo il calendario gregoriano e il 19 aprile in quella orientale, secondo il calendario giuliano.

Patriarcato Ecumenico – Dottrina sociale. Il 15 aprile vengono pubblicati su *L'Osservatore romano* degli stralci di un lungo documento sulla dottrina sociale della Chiesa ortodossa, presentato il 27 marzo e pubblicato in 12 lingue sul sito dell'arcidiocesi ortodossa d'America (bit.ly/2SfTHuf, in italiano). È il lavoro di una commissione di teologi incaricata nel 2017 dal patriarca ecumenico Bartolomeo I d'applicare in questo ambito le linee individuate dal concilio di Creta del giugno 2016, ed è stato approvato dal Santo Sinodo del Patriarcato a fine 2019. Intitolato *Per la vita del mondo. Verso un ethos sociale della Chiesa ortodossa*, è il risultato dello sforzo di confrontarsi con le questioni che la globalizzazione pone di fronte alle Chiese ortodosse: la Chiesa nella sfera pubblica; povertà, ricchezza e giustizia sociale; guerra, pace e violenza; relazioni ecumeniche e con altre religioni; ortodossia e diritti umani; scienza, tecnologia, mondo naturale. Nel 2000 era stato il Patriarcato di Mosca a pubblicare un lungo documento sullo stesso tema, *I fondamenti della concezione sociale* (Supplemento a *Regno-doc.* 1,2001).

Gerusalemme – Preghiera ecumenica. Il 22 aprile per la prima volta i leader di diverse religioni e confessioni pregano insieme a Gerusalemme, recitando la stessa preghiera in uno spazio aperto e ciascuno nel proprio linguaggio liturgico, per implorare la fine della pandemia di COVID-19; la preghiera viene trasmessa sul web e sui *social network*. Vi partecipano i rabbini capo sefardita e ashkenazita di Israele, Yitzhak Yosef e David Lau, il patriarca latino di Gerusalemme Pierbattista Pizzaballa, il patriarca greco-ortodosso di Gerusalemme Teofilo III, gli imam Gamal el Ubra e Agel Al-Atrash e il leader druso Mowafaq Tarif. «In questi tempi turbolenti continuiamo a sentire voci crescenti contro intere comunità. Questa nuova terribile realtà ha colpito tutta l'umanità, indipendentemente dalla religione, dal genere e dalla razza. Facciamo appello a tutti i cittadini del mondo di unire le forze e pregare uniti per la salute e l'unità». L'organizzazione della preghiera è stata curata dal Gran rabbinato di Israele e dai Ministeri degli affari esteri e dell'interno.

Francesco – Dono alla Romania. Il giorno del suo onomastico, il 23 aprile, papa Francesco annuncia il dono di 7 ventilatori per degenti COVID a un ospedale in Romania (più tre a Madrid e due a Lecce). È un ulteriore segno delle ottime relazioni tra il papa e la Romania. E l'affetto è reciproco: in occasione della preghiera ecumenica del 25 marzo (cf. *Regno-att.* 8,2020,245), il patriarca Daniel di Romania era stato l'unico primate a chiedere ai suoi fedeli di recitare il Padre nostro all'ora indicata.

KEK – Libertà religiosa. La Conferenza delle Chiese europee (KEK), comunità di 114 Chiese ortodosse, protestanti e anglicane dei paesi europei, attraverso il suo Gruppo tematico sui diritti umani pubblica il 24 aprile un documento in 14 punti in cui riflette sulla libertà di religione o di credo nel contrasto alla pandemia di COVID-19. S'intitola *Libertà di religione o di credo durante la lotta contro la pandemia di COVID-19*, e afferma che «è importante riconoscere che il divieto di assemblee, comprese le funzioni, non è inteso come discriminazione e persecuzione religiosa», poiché «attualmente questa misura ha lo scopo di salvaguardare la vita umana, sia dei credenti sia degli altri membri della società» (*Regno-doc.* 9,2020,289).

Chiesa ortodossa russa – Disastro COVID. In Russia il numero dei contagi di COVID-19 continua a salire drammaticamente per tutto il mese di aprile, e ne viene pesantemente colpito anche il Patriarcato di Mosca, soprattutto nei monasteri e tra i vescovi, molto meno tra i sacerdoti sposati, che tuttavia risentono di più del contraccolpo economico e fanno fatica a mantenere le famiglie. Di fronte alle prese di posizione di un'ala intransigente, che reclama il diritto di celebrare la liturgia a dispetto della situazione, il patriarca Cirillo in un comunicato del 29 aprile ammonisce tutti i sacerdoti a rispettare le misure di contenimento, minacciando in caso contrario sanzioni canoniche molto gravi. Ma nel paese tutti criticano il Patriarcato per il suo ritardo nel reagire alla crisi. Il 26 aprile muore il vescovo di Zheleznogorsk Benjamin Korolow (54 anni).

Daniela Sala

APRILE

Settimana santa in quarantena. Il 5 aprile, domenica delle Palme, inizia una Settimana santa con le liturgie papali senza popolo. Tale «modo insolito» di celebrare la Pasqua era stato segnalato «con sofferenza» dal papa il 3 aprile con un videomessaggio «in segno di vicinanza alle famiglie italiane e del mondo in questo tempo di pandemia», trasmesso in anteprima dal TG1 delle 20. Non c'è la processione delle Palme sulla piazza. La messa crismale del Giovedì santo è rimandata a data da fissare. La messa *in coena Domini* è senza lavanda dei piedi, la Veglia pasquale senza battesimi. Il messaggio *urbi et orbi* del giorno di Pasqua è pronunciato da Francesco nella basilica vuota. La *Via crucis* del Venerdì santo si fa in piazza San Pietro con testi della Cappellania del carcere Due Palazzi di Padova. Qualche ora prima con una telefonata al programma di *RAI1 A sua immagine* il papa aveva detto: «Oggi penso al Signore crocifisso e alle tante storie dei crocifissi della storia, a quelli di oggi, di questa pandemia: medici, infermieri, infermiere, suore, sacerdoti (...) che hanno dato la vita per amore, resistenti come Maria sotto le croci loro, delle loro comunità, negli ospedali, curando gli ammalati. Anche oggi ci sono crocifissi e crocifisse che muoiono per amore». Cf. in *questo numero* a p. 319; *Regno-doc.* 9,2020,257s; *Regno-att.* 8,2020,193s.

Cardinale Pell proscioltto. «La Santa Sede, che ha sempre riposto fiducia nell'autorità giudiziaria australiana, accoglie con favore la sentenza unanime pronunciata dall'Alta corte nei confronti del cardinale George Pell, che lo proscioglie dalle accuse di abuso su minori, revocandone la condanna»: così il portavoce vaticano il 7 aprile. La condanna era a 6 anni, emessa dal Tribunale di Melbourne (dicembre 2018) e confermata dalla Corte d'Appello (agosto 2019). Prima della messa mattutina Francesco aveva invitato a «pregare oggi per tutte le persone che soffrono per una sentenza ingiusta». Cf. *Regno-att.* 8,2020,236.

Diaconato delle donne. L'8 aprile viene annunciata una nuova Commissione di studio sul diaconato femminile, presieduta dal cardinale Giuseppe Petrocchi, arcivescovo de L'Aquila. Oltre al segretario, p. Denis Dupont-Fauville, della Congregazione per la dottrina della fede, ne fanno parte i professori: Catherine Brown Tkacz, Lviv (Ucraina); Dominic Cerrato, Steubenville (USA); don Santiago del Cura Elena, Burgos (Spagna); Caroline Farey, Shrewsbury (Gran Bretagna); Barbara Hallensleben, Friburgo (Svizzera); don Manfred Hauke, Lugano (Svizzera); James Keating, Omaha (USA); mons. Angelo Lameri, Crema (Italia); Rosalba Manes, Viterbo (Italia); Anne-Marie Pelletier, Parigi (Francia). Una prima commissione aveva lavorato dal 2016 al 2018 senza raggiungere una conclusione unanime. Questa nuova l'aveva annunciata il papa il 26 ottobre 2019, a conclusione del Sinodo dell'Amazzonia che, con maggioranza qualificata, aveva chiesto che la questione fosse ristudiata (par. 103 del *Documento finale*; cf. *Regno-doc.* 5,2020,147s).

Pensare a un salario universale. «Forse è giunto il momento di pensare a un salario universale che riconosca e dia dignità ai nobili e insostituibili lavori che svolgete; capace di garantire e tra-

sformare in realtà questa parola d'ordine tanto umana e tanto cristiana: nessun lavoratore senza diritti»: così Francesco in una *Lettera ai movimenti popolari* inviata il giorno di Pasqua – 12 aprile – nella quale si rivolge ai «lavoratori informali (...) o dell'economia popolare» che non hanno «un salario stabile per far fronte a questo momento». Cf. *Regno-doc.* 9,2020,259s.

Commissione per la pandemia. Il 15 aprile il Dicastero per il Servizio dello sviluppo umano integrale annuncia la costituzione, in collaborazione con altri dicasteri, di una commissione chiesta dal papa «per esprimere la sollecitudine e l'amore della Chiesa per l'intera famiglia umana di fronte alla pandemia di COVID-19, soprattutto mediante l'analisi e la riflessione sulle sfide socio-economiche e culturali del futuro e la proposta di linee guida per affrontarle». La commissione sarà coordinata dal cardinale Peter Turkson, prefetto del Dicastero. Del dramma sociale del dopo pandemia Francesco aveva parlato in un'intervista ad Austen Ivereigh pubblicata l'8 aprile dalla rivista inglese *The Tablet*: «Quel dopo ha già cominciato a mostrarsi tragico, doloroso». E ancora: «La mia preoccupazione più grande è come accompagnare [in questa stagione] il popolo di Dio e stargli vicino».

Non viralizzare la Chiesa. «Stia attento a non viralizzare la Chiesa, a non viralizzare i sacramenti, a non viralizzare il popolo di Dio»: parole di un «bravo vescovo» che Francesco riferisce e fa sue nell'omelia del 17 aprile a Santa Marta, invitando a non accontentarsi delle celebrazioni teletrasmesse: «La Chiesa, i sacramenti, il popolo di Dio sono concreti. È vero che in questo momento dobbiamo fare questa familiarità con il Signore in questo modo, ma per uscire dal tunnel, non per rimanerci».

Al Santuario della Divina misericordia. «Perché i moribondi trovino rifugio nella misericordia del Padre e i loro cari siano consolati dalla certezza della fede nel Signore risorto»: è la sesta delle 7 intenzioni della Preghiera dei fedeli proposta dalla liturgia celebrata da Francesco il 19 aprile, *Domenica della divina misericordia*, nel Santuario a essa intitolato che è nella chiesa romana di Santo Spirito in Sassia.

Lettera per il mese di maggio. «Nella presente situazione drammatica, carica di sofferenze e di angosce che attanagliano il mondo intero, ricorriamo a te, madre di Dio e madre nostra, e cerchiamo rifugio sotto la tua protezione»: è l'*incipit* della seconda delle due preghiere che Francesco propone il 25 aprile con la *Lettera a tutti i fedeli* per il mese di maggio 2020.

COVID-19: obbedire alle disposizioni. «In questo tempo, nel quale si incomincia ad avere disposizioni per uscire dalla quarantena, preghiamo il Signore perché dia al suo popolo, a tutti noi, la grazia della prudenza e dell'obbedienza alle disposizioni, perché la pandemia non torni»: è l'intenzione di preghiera dettata dal papa il 28 aprile, che i *media* mettono in rapporto con la nota di protesta della CEI – pubblicata il 26 aprile (cf. *Regno-doc.* 9,2020,275) – per il mancato annuncio da parte del governo dell'autorizzazione alla ripresa di celebrazioni con il popolo. Cf. in *questo numero* a p. 262.

Luigi Accattoli

Pregare oggi

Il Dio che traspare

A «fronte della terribile situazione che l'umanità sta vivendo» a causa del coronavirus, abbiamo compiuto «una quantità di atti e di celebrazioni» liturgiche che non sempre «appaiono liberi da un miracolismo anacronistico né riescono sempre a sottrarsi al pericolo di offrire una caricatura della vera fede». È lapidaria l'affermazione del teologo Andrés Torres Queiruga ma altrettanto appassionata è l'ampia riflessione che ha svolto in due puntate su *Religión digital*. «La crisi del coronavirus» è «un'autentica epifania» per comprendere che c'è una doppia «urgenza che bussa alle porte delle teologia»: formulare nuove preghiere che non siano «pietose insolenze» (K. Barth) contro Dio; e superare una teodicea che vagheggia una vita terrena senza la presenza del male, ovvero un dio impotente, lasciando che il male diventi la «roccia dell'ateismo». La croce di Cristo è la «fortuna impagabile» per l'uomo, «perché, grazie al fatto che egli fu capace di vivere nell'affidamento quella situazione estrema nella quale tutto sembrava che parlasse di abbandono da parte di Dio, noi possiamo essere sicuri che non esiste situazione umana che possa essere tradotta in abbandono da parte di Dio e che, pertanto, possa mettere in dubbio la possibilità di un affidamento totale».

ANDREA MANTEGNA, *Orazione nell'orto* (1457-1459).
Predella della *Pala di San Zeno*, Tours, Musée des Beaux-Arts.

Dimmi com'è la tua preghiera, e ti dirò com'è il tuo Dio. O meglio: ti dirò quale immagine di Dio hai. Dimmi com'è il tuo Dio, e ti dirò com'è la tua preghiera. O meglio: ti dirò come dovresti pregare. Dimmi come prega la tua Chiesa, e ti dirò come sta annunciando Dio nella cultura di oggi. O meglio: ti dirò come si sta configurando la nostra sensibilità cristiana. Dimmi com'è la tua preghiera di fronte al male, e ti dirò se contribuisce a trasformare l'immagine del tuo Dio nella «roccia dell'ateismo» o nella garanzia di una fiducia incrollabile.

Sono domande serie, perché riguardano il nucleo della fede cristiana. In pratica, stiamo parlando della difficoltà concreta presente nella preghiera di domanda, quando è rivolta al Dio annunciato da Gesù. Perciò è opportuno andare alla fonte. Fortunatamente, prima di noi l'hanno detto i discepoli: ««Signore, insegnaci a pregare, come anche Giovanni ha insegnato ai suoi discepoli». Ed egli disse loro: «Quando pregate, dite: *Padre, sia santificato il tuo nome, venga il tuo regno*»» (Lc 11,1-2).

Da quando Gesù di Nazaret ha pregato ed è vissuto tra noi, il vero nome di Dio è Padre, Abbà: padre-madre, amore oblativo e tenerezza attenta e instancabile. Che si preoccupa, prima di tutto, della sofferenza, della paura e dell'angoscia che, in momenti come questo, assalgono le sue figlie e i suoi figli.

Vengono in mente le sue parole: se pur essendo cattivi, i genitori umani pensano solo al bene dei loro figli, «quanto più» il vostro Padre celeste! (cf. Mt 7,11; Lc 11,13). Se ogni giorno ci spaventano le notizie dei contagi e dei morti; se, alzando lo sguardo, ci si stringe il cuore a pensare a cosa stanno passando i senza tetto in strada, gli immigrati senza casa; se, guardando ancora più lontano, nei paesi poveri e in un intero continente potrebbero morire migliaia, forse milioni, di persone... cosa penseremo di Dio? È ovvio che, dopo Gesù, non possiamo che concepire questo coronavirus come una terribile corona di spine che lacerava con crudeltà il cuore del Padre.

Una metafora povera, sicuramente; di un balbuziente antropomorfismo. Ma il suo significato è povero non perché è esagerata, ma perché gioca al ribasso. Chi ha avuto la fortuna di sperimentare che il proprio padre e la propria madre, se necessario, sarebbero stati disposti a morire al posto suo, ha in questo una pallida idea di quale può essere – misteriosa ma certa – la preoccupazione divina per la sofferenza umana: l'attiva sollecitudine, il fermo impegno di Dio di fronte al male terribile che tormenta il suo mondo. Prima del Vangelo l'aveva detto Isaia: anche se una donna si dimenticasse del suo bambino, il nostro Dio non si dimenticherà mai di noi (cf. Is 49,15).

Gesù, commosso (mi azzardo a dire: ossessionato) dalla profondissima intuizione di questa preoccupazione assolutamente prioritaria di Dio per le sofferenze dei suoi figli e delle sue figlie, ci ha spronato a proclamare: «Sia san-

tificato il tuo nome». Un moto di rispetto e di adorazione. Di un rendimento di grazie che è sfociato, intimo e ardente, in un «inno di giubilo» di fronte al mistero insondabile di questo nome santo. Era questa la notizia che voleva trasmettere all'umanità: non un messaggio esoterico, riservato ai dotti e ai sapienti, ma un messaggio aperto e comprensibile a tutti, a partire dai più piccoli e semplici.

Ferire la tenerezza del Padre

Davanti a questa constatazione, mi prende ancora una volta uno stupore che mi sta accompagnando già da molto tempo: com'è possibile che nelle nostre preghiere, invece di trattare questo nome con estrema attenzione e amorevole rispetto, continuiamo a invocare Dio in un modo così ingiusto e distorto? Invece di ricordarci della sua immensa tenerezza, che pensa solo al nostro bene, e di essere grati della sua vibrante preoccupazione per il male, continuiamo a immaginarlo – sebbene «sappiamo» che non può essere così – distante e passivo, come se rinunciasse a esercitare l'aiuto e la cura di cui è capace. E continuiamo a ripetere formule e parole che ferirebbero la sensibilità di qualsiasi madre o di qualsiasi padre: ricordati di noi, abbi compassione, ascolta, abbi pietà...

Non è mai questa, di certo, la nostra intenzione. Ma è questo ciò che dicono le nostre parole e che poi, per fatale conseguenza, si traduce nei nostri comportamenti: cercare di convincere Dio con intercessori e avvocati, conquistare il suo favore con offerte e suppliche o muoverlo a compassione con sacrifici.

Ci è duro pensare alla costante e incosciente facilità con cui, invece di ascoltare fino in fondo l'appello di Gesù – «sia santificato il tuo nome» –, continuiamo a ferire con le nostre parole l'infinita tenerezza evocata dal santo nome di Padre.

È questo l'unico vero nome di Dio annunciato da Gesù. Di Dio che «è amore» o, secondo una traduzione più corretta, che «consiste nello stare amando»: che «non dorme né sonnecchia», ma veglia per amore del suo popolo. Di Dio che non sa né vuole né può fare altro che amare, preoccupato solamente ed esclusivamente del bene di ognuna e di tutte le sue creature. Di Dio che non ci ha creato per la sua gloria, ma per il nostro bene; non per essere servito, ma per aiutarci, proteggerci e, osiamo dirlo, per essere lui a servirci.

Curare le «malattie del linguaggio» è diventata una delle grandi preoccupazioni della filosofia moderna. Curare le malattie delle parole con le quali formuliamo le nostre preghiere rappresenta un'urgenza che bussa con forza alle porte della teologia... nonché del sentire comune. Se si ricorda Gesù, senza nascondersi dietro a letteralismi fondamentalisti e soprattutto mostrando rispetto per Dio e per la tenerezza del suo amore infinito, non valgono scuse o precisazioni, non c'è spazio per i sotterfugi linguistici o teologici.

Non serve argomentare che le nostre preghiere non

dicono quello che significano le loro parole: «Quando chiediamo non vogliamo chiedere; quando, in coro e con insistenza, esortiamo Dio a essere compassionevole e misericordioso, non pretendiamo di affermare che non lo è...». Per non parlare dei numerosi testi teologici che, nascondendosi in modo falso e fondamentalista dietro il libro di Giobbe, affermano che possiamo ribellarci a Dio, chiedergli conto, ingiuriarlo con parole taglienti o perfino osare le peggiori assurdità, fino a bestemmiarlo. Per molto meno, Karl Barth ha parlato in qualche caso di pietose insolenze.

Parlare male «reca danno alle anime»

È ovvio che non pretendo di giudicare le intenzioni soggettive. Tanto meno voglio spingere all'abbandono della preghiera. Pregare senza sosta e senza interferenze dovrebbe essere come una pioggia che rende fecondo ogni minuto della vita. Ma si tratta di pregare bene. Non di abbandonare la preghiera, il che sarebbe impossibile, ma di ripulirla da adesioni false, da abitudini o da presupposti troppo umani, che oscurano il suo vero senso e inquinano i valori forti e autentici che essa contiene.

È questo il motivo per cui parlo di andare oltre la domanda. Sarebbe ingiusto non riconoscere che, se tale forma di preghiera si trova nella stessa Scrittura e si è storicamente mantenuta, è perché in essa sono presenti valori profondissimi e irrinunciabili: umiltà davanti a Dio, sentirsi bisognosi del suo aiuto presupponendone la bontà, la compassione e la solidarietà con coloro che soffrono, desiderosi di migliorare noi stessi e di aiutare gli altri...

Pretendere di negare tutto ciò sarebbe insensato, e annullarlo rappresenterebbe un autentico delitto religioso. È proprio il contrario: si tratta di riconoscere questi valori e di proclamarli come tali, ma ripulendoli da quelle scorie, involontarie ma corrosive, che li contraddicono e li pervertono attraverso l'enorme forza configuratrice che il linguaggio esercita sullo spirito umano.

Infatti questa corrosione agisce ogni volta che convertiamo la semplice esposizione di questi valori nella domanda rivolta a Dio in parole che, al di là della nostra intenzione, pervertono il suo significato. Parole che non fanno male a Dio, poiché non gli si nasconde la buona intenzione. Ma fanno male a noi, perché, come ebbe a dire Socrate, parlare male reca «danno alle anime». Ciò che oggi, anche solo tenendo presente la filosofia del linguaggio, viene solo confermato e anzi accresciuto in misura non facilmente calcolabile.

Tanto la fede quanto il suo annuncio ne risulteranno gravemente danneggiati se si persisterà a supplicare chi si dedica solo ad aiutare; a convincere chi è già, sempre e senza mai darsi tregua, rivolto al nostro bene; a muovere a compassione chi, con sollecitudine infinita, sta cercando di muovere i nostri cuori a collaborare con lui, che è misericordioso e che cerca il bene dei suoi figli e figlie.

Questo atteggiamento presuppone un'inversione tan-

to palese e clamorosa che, se non fosse per l'abitudine, l'involontarietà e anche la buona intenzione, sarebbe una mostruosità religiosa. Infatti non solo stravolge l'ordine della creazione, ma anche, e soprattutto, suppone un attentato crudele e offensivo contro l'amore di Dio. «Ecco: sto alla porta e busso. Se qualcuno ascolta la mia voce e mi apre la porta, io verrò da lui», dice il libro dell'Apocalisse (3,20). Un simbolo, quasi una supplica che sottintende la grandezza dell'inversione.

Se a qualcuno venisse il sospetto o il timore che negare la domanda implichi superbia o autosufficienza, in quanto non riconoscimento dell'umiltà della condizione umana davanti a Dio, costui deve comprendere che significa esattamente il contrario: non c'è confessione più profonda della vera povertà umana che riconoscere che tutto, assolutamente tutto ci viene da Dio, dall'esistenza fino al desiderio stesso di pregare.

Qualsiasi sentimento di compassione e qualsiasi intenzione di aiutare il prossimo sono sempre la risposta a un'iniziativa divina che ci fonda, ci precede, ci coinvolge e ci convoca. La preghiera dovrebbe consistere nel lasciarci investire, convincere e muovere da quest'onda infinita d'azione creatrice e d'amore salvifico.

Come il figliol prodigo

Sta qui la vera umiltà, che non è né infantile né riduttiva, ma che anima e promuove. Lutero, ammirato di fronte all'assoluta gratuità della grazia, esclamò stupito: «Siamo mendicanti. Questa è la verità». Per fortuna, è una parte della verità. La nostra povertà infatti è soltanto il segno del nostro limite, di una creatura che necessariamente deve essere generata nel tempo e farsi nella storia. Ma non è un limite segnato dall'abbandono o dal disprezzo. Non siamo né schiavi né mendicanti: siamo figlie e figli, infinitamente amati e definitivamente beneficiati.

Illuminati dalla Parola, dall'esempio e dalla vita di Gesù, siamo sicuri che l'amore di Dio non viene meno. Ma non accade lo stesso con la nostra fede in questo amore. La nostra misura è troppo piccola per accogliere la sua grandezza. È sempre in via di compimento e non è mai compiuta. La preghiera dev'essere la grande risorsa che garantisce la fede e anima la sua realizzazione.

Invocare Dio come Padre (Madre) diventa facile e costituisce una fonte di consolazione; gode inoltre di un'evidenza spontanea. Ciò non si verifica quando si scontra con la realtà dei nostri limiti: sia con la nostra impotenza a essere tutto quello che desideriamo essere, sia con le ferite della sofferenza e dell'ingiustizia. Allora sorge il dubbio e appare la resistenza.

Allora, credere davvero che siamo figli e figlie non è così evidente. Quando ci sentiamo colpevoli davanti a Dio, facciamo come il figliol prodigo: non siamo capaci di credere nel suo amore e trasformiamo in giudice – «trattami come uno dei tuoi salariati» – colui che non smette mai di essere padre. Credere davvero che siamo sorelle e fratel-

li è talvolta meno evidente, e non sempre, in realtà, lo crediamo. Di fronte alla necessità altrui ci succede di «chiudere il cuore» oppure, nel migliore dei casi, avvertiamo sempre la nostra incapacità di aiutare.

All'invocazione di Dio come Padre Gesù ne unisce subito un'altra: «Venga il tuo Regno». C'è una sottile ambivalenza nelle invocazioni del Padre nostro: non è sempre chiaro se rappresentano una proclamazione affermativa di ciò che Dio sta facendo o una domanda perché lo faccia. Due valenze che sono presenti nel linguaggio. Risulta facile, nella prima invocazione – «Sia santificato il tuo nome» –, leggere un'affermazione. Non così nella seconda – «Venga il tuo Regno» –, che si trasforma facilmente in una domanda.

È assai possibile che tale dualità fosse presente anche nel linguaggio di Gesù, interno alla sua cultura religiosa. Ecco perché è importante passare attraverso le parole per cogliere fino in fondo la sua autentica intenzione. Ciò che in tale intenzione è decisivo è il primato assoluto di Dio, quale appare con chiarezza nell'annuncio che inaugura la sua predicazione: «Il tempo è compiuto e il regno di Dio è vicino; convertitevi e credete nel Vangelo» (Mc 1,15). Proclama quello che Dio sta realizzando e sollecita la nostra risposta e in tal modo ci chiama a credere in essa e a cambiare il nostro comportamento, entrando nel dinamismo divino attraverso il quale si realizza il Regno.

Trasformiamo la chiamata in supplica

Vale la pena ricordare la conferma rappresentata dall'«inno di giubilo», quando Gesù, preso fino all'estasi da una gratitudine infinita per l'amore divino, esclama: «Ti rendo lode, Padre, Signore del cielo e della terra, perché hai nascosto queste cose ai sapienti e ai dotti e le hai rivelate ai piccoli» (Mt 11,25, Lc 10,21). L'esperienza di Gesù non si risolve in una supplica, ma nel proclamare a tutti la meraviglia per quello che Dio sta facendo. E l'evangelista, che parlerà di Gesù risorto come piena trasparenza divina, gli mette sulla bocca parole che ci spronano a una piena fiducia in Dio: «Venite a me, voi tutti che siete stanchi e oppressi, e io vi darò ristoro» (Mt 11,28).

È questa l'intenzione più profonda e autentica dell'annuncio di Gesù. Giungere a essa, ravvivando la fede, confidando nell'attività salvifica di Dio e sentendosi spinti a un'obbedienza accogliente che la trasformi in realizzazione storica: è questo ciò che definisce il significato autentico della preghiera. Ma non risulta facile comprenderlo senza lasciarsi trasportare dalla tendenza spontanea e, deviando dalla sua vera direzione, trasformarla in domanda. Ovvero, ripetiamolo: trasformiamo la chiamata che Dio ci rivolge in una supplica che noi rivolgiamo a Dio.

Di certo, nella realtà viva della preghiera tutto va confondendosi, e abbiamo già detto che, per fortuna, nella stessa domanda può trovarsi implicito un riconoscimento dell'iniziativa divina. Ma ciò non dovrebbe nascondere la trascendenza del problema, sia per rispetto del santo no-

me di Dio, sia per riconoscimento e attenzione a non ferire la straordinaria tenerezza del suo amore infinito.

Per affinare la nostra sensibilità e cogliere con più precisione dove risiedono le differenze, può aiutarci l'analisi di due ben noti esempi presenti nel Vangelo. L'uno parla della preghiera quando sperimentiamo i limiti della nostra impotenza umana. L'altro, più profondo e delicato, si riferisce a una preghiera posta sulle labbra dello stesso Gesù di fronte all'interrogativo della sofferenza, spesso incomprensibilmente terribile, imposta dall'ingiustizia umana.

«Credo; aiuta la mia incredulità!» (Mc 9,24). Consideriamo qui la scena così come avvenne nel Vangelo, dove quello che si dice può essere preso nel suo senso pieno e corretto: il padre di un bambino epilettico chiede a Gesù che lo aiuti a crescere nella fede. È quanto Gesù ha fatto lungo tutta la sua vita, secondo una normale interazione – di istruzione, di esempio e di aiuto – con i meccanismi della storia umana.

Ma collochiamo questa considerazione nella situazione attuale, allorché, grazie al Vangelo, preghiamo Dio invocandolo come Padre. Allora la riflessione cambia. Siamo coscienti che crediamo, ma non crediamo con tutta la forza, con tutto l'affidamento e con tutto l'assegnamento che vorremmo. Nasce così il desiderio di migliorare. In quanto tale, la reazione è giusta e corretta. Il punto è come gestire questo desiderio. Abituati alle relazioni umane, tendiamo spontaneamente a chiedere aiuto, come accade di solito tra noi: ma quelli che potrebbero aiutare o non ci sono o, se ci sono o sebbene ci siano, non sono disposti a farlo.

Nella preghiera invece la relazione è con Dio, che già sa quello di cui abbiamo bisogno prima che lo chiediamo, come ci ha insegnato Gesù; che, in quanto puro atto d'amore, se anche una madre si dimenticasse, egli non si dimentica, come disse Isaia; e che, secondo il Vangelo di Giovanni, continua a compiere le sue opere sin dal principio del mondo.

Una sottile linea rossa

È questo il punto preciso in cui appare la sottile linea rossa. Infatti, senza volerlo, può succedere che applichiamo alla relazione con Dio criteri semplicemente umani, ignorando il suo carattere unico e rovesciandone completamente il senso: reagiamo chiedendo, supponendo che Dio si comporti come noi. Allora, che lo vogliamo o no, la relazione vera si rovescia, perché in questo modo la realizzazione del desiderio dipende da Dio: se non si realizza, è perché Dio non vuole fare qualcosa che potrebbe fare.

Di qui la reazione di chiederglielo, supplicarlo, ricordargli che... Ma è chiaro che non è questa la relazione che si deve stabilire sulla base della stessa fede che, per quanto imperfetta, abbiamo e professiamo. Grazie a essa, sappiamo che da parte di Dio tutto è già non solo offerto, ma generosamente dato. Quel che può mancare, qualun-

que cosa sia, rimane solo dalla nostra parte: o perché non sappiamo o non siamo capaci, o perché resistiamo o, peggio ancora, non vogliamo.

Una volta che questa inversione è divenuta evidente, risulta chiaro che ciò che è davvero corretto e salutare, «nostro dovere e fonte di salvezza», consiste nel rispettare la sottile linea rossa. Oggi la nostra preghiera non può più – non dovrebbe – consistere nel ripetere alla lettera davanti a Dio le parole che il padre del bambino ha detto davanti a Gesù. Ora siamo espressamente coscienti che Dio ci sta già aiutando, sempre, e che quello che manca dipende solo dalla nostra risposta, dall'accogliere il suo aiuto e realizzarlo per quanto possibile.

La preghiera ben orientata deve, inoltre, consistere: a) nel ravvivare la fede nella sicurezza di contare sul suo divino aiuto, che non manca mai ed è sempre disponibile e offerto; b) nel cercare di discernere verso quale direzione Dio ci sta orientando e spingendo; c) nel ravvivare la nostra volontà di mettere in pratica quella che ci pare sia una risposta fedele (e, come diremo più avanti, accettare il limite: non sempre è possibile che il desiderio possa realizzarsi, pur non mancando né l'aiuto divino né la positiva risposta dell'uomo).

Allo stesso modo, ne consegue che si formuli la nostra preghiera in modo che esprima con parole sincere la relazione viva che si è stabilita. Ovvero, cercare parole che rendano chiara e che preservino la verità della relazione con Dio, aprendo il nostro essere alla luce, cercando di accoglierlo e di lasciarci aiutare da lui. Ancora una volta: non siamo noi a chiamare, è Dio che chiama e chiede che apriamo la porta alla sua chiamata. Ciò è così grande, così contrario alla nostra cultura fatta di indifferenza, egoismo, esclusione e passività, che ci risulta letteralmente incredibile. Per questo Agostino diceva: *si comprehendis, non est Deus* (se tu lo comprendi, allora non è Dio).

Comunque, tutto sommato, non sarebbe difficile cogliere il vero orientamento. La difficoltà proviene dall'immaginazione. Gravata com'è da formule ripetute fin dall'infanzia, tutto spinge la preghiera verso la direzione contraria, rendendo complicato formularla bene. Per prima cosa, può succedere che manchino le parole, così che restiamo senza sapere cosa dire. Allora quello che ci vuole non è perdersi d'animo, ma prendere espressamente coscienza della situazione: siamo noi davanti a Dio, davanti al Dio di Gesù, che ci coinvolge con il suo amore e ci sta sostenendo con la sua grazia.

L'immagine di Dio in tante preghiere

Urge mettere mano a questa opera e prendere molto sul serio la trascendenza di quello che è in gioco: l'immagine autentica di Dio, il rispetto del suo santo nome, la gratitudine per la sua tenerezza, il «bene delle nostre anime». E anche – a maggior ragione in una cultura critica e secolarizzata – il destino della fede nel nostro mondo. Un mondo che, non essendo più educato da catechismi e pre-

diche, ascolta e interpreta le preghiere secondo il loro significato normale e corretto, quello che esprimono alla lettera e che è spiegato nei dizionari. Non può stupire che oggi, per molti, risulti quasi impossibile credere nel «dio» la cui immagine è riflessa in tante preghiere.

Di fatto, non nascondo la mia sorpresa per il fatto che i cristiani e soprattutto i teologi e le teologhe non avvertano l'urgenza del problema e continuino a rifiutare la sfida di formulare nuove preghiere, cercando parole, formule ed espressioni che dicano la verità. Sulle prime, esse potranno apparire talvolta goffe o ineleganti. Ma non è così difficile percepire da dove si potrebbe partire.

Prima di tutto, rendersi conto che si può dire tutto, purché si esprima con verità la relazione con Dio Padre. Ad esempio: gratitudine, adorazione, fiducia; e anche le necessità, le mancanze, i desideri, purché lo si faccia sempre avvolgendo tutto con quello che potremmo definire il «ma» della fede: non siamo capaci di, proviamo sofferenza per, vogliamo aiutare e constatiamo la nostra impotenza, non arriviamo a deciderci a... «ma» sappiamo che tu, Signore, sei con noi, che sei tu stesso che ci ricordi queste necessità e suscita in noi questi desideri, che stai sostenendo e spingendo quello che è possibile; appoggiati a te, abbiamo fiducia, vogliamo andare avanti, operare per la venuta del tuo Regno...

Le parole rimangono sempre insufficienti, ma è facile vedere che qui si apre un grande spazio per l'iniziativa, per la comunicazione di esperienze e, in modo del tutto prioritario, per la generosità fraterna di quanti sono particolarmente creativi in questo campo. Creare nuove preghiere, inventare espressioni nuove e suggerire le parole giuste può costituire uno strumento prezioso per rinnovare la fede, ravvivare la speranza e provare a riconfigurare un'immagine di Dio un po' più conforme al Padre annunciato da Gesù.

Sulla base di quanto detto finora, possiamo accostarci adesso al secondo esempio, ritraducendo le parole di una preghiera che il Vangelo pone sulle labbra di Gesù: «Abbà! Padre! Tutto è possibile a te: allontana da me questo calice! Però non ciò che voglio io, ma ciò che vuoi tu» (Mc 14,36).

Questa sconvolgente scena, giustamente famosa e abbondantemente commentata, costituisce una sottile cartina di tornasole per affinare il nostro senso della preghiera. L'angoscia che il coronavirus sta procurando all'umanità ci consente di cogliere con speciale forza qualcosa del terribile dramma vissuto da Gesù di Nazaret nell'oscurità di quella notte trascorsa nell'Orto degli ulivi. Uno degli evangelisti arriva a dire che Gesù sudava sangue. E le parole di questa preghiera risultano ancora oggi profondissimamente commoventi. In esse il problema umano del male si mostra in tutta la sua durezza, quale impotenza di fronte alla sofferenza fisica e incomprensione sconcertata davanti alla malvagità umana. Dal canto suo, la dimensione religiosa, in quanto male vissuto davanti a Dio, presenta qui

un caso limite – se si pensa al protagonista, «il» caso limite – della domanda sul senso della preghiera davanti al male: perché Dio non interviene? Perché permette questo?

Gesù nel Getsemani

La scena è reale, come lo fu l'angoscia vissuta in quel momento. Non abbiamo invece la sicurezza che quelle parole vengano direttamente da Gesù. Anzi, è improbabile, perché la stessa scena sottolinea che Gesù è solo, isolato, senza nessuno che lo ascolti; e, a causa degli avvenimenti successivi, sappiamo che non è rimasto tempo per le confidenze. Quello che è sicuro è che il senso di questa preghiera corrisponde alla predicazione e alla vita di Gesù. In ogni caso potrebbe averla pronunciata proprio come ci è giunta.

Per quanto riguarda l'interpretazione, questa circostanza risulta a ogni modo positiva, perché rende più facile distinguere tra l'esperienza vissuta nel Getsemani e le parole che la interpretano e cercano di esprimerla nei Vangeli. L'ermeneutica moderna mette in luce il carattere sottile e mai totalmente individuabile di questa distinzione, che non è semplicemente quella riscontrabile tra un frutto e ciò che lo ricopre, o tra una persona e il suo vestito. Ogni esperienza è sempre un'esperienza interpretata. Le parole, poiché riguardano l'interpretazione, portano inevitabilmente il segno della lingua, della cultura e anche della mentalità religiosa, della tradizione e del tempo in cui sono pronunciate o scritte.

Siamo, inoltre, davanti a una preghiera «teologica». Ne consegue che interpretare il suo significato non implica necessariamente prenderla alla lettera. Piuttosto, invita ad avvicinarsi all'esperienza che vi è riflessa, pur sapendo che anche la nuova interpretazione può essere formulata solo in quanto modulata sulle condizioni della presente situazione religiosa e culturale. Consistono in questa difficile impresa, come si è detto, il rischio (Claude Geffré) e il conflitto (Paul Ricoeur) delle interpretazioni, che esigono allo stesso tempo somma modestia e stretto rigore.

Ma la difficoltà non significa ulteriore scetticismo o relativismo, in quanto non è una difficoltà insuperabile. Si tratta d'affinare il rigore e rianimare la responsabilità. Per fare un esempio elementare, si pensi alla traduzione di un testo difficile e il cui tema è profondo. Le traduzioni saranno inevitabilmente diverse, e non si giungerà mai a una traduzione perfetta. Tuttavia, semplificando un poco il ragionamento, sappiamo che si può giungere a una traduzione che risulti accettabile e che ne restituisca il senso fondamentale. Con una sicurezza ancora più grande, possiamo stare certi che una determinata interpretazione è chiaramente falsa.

Eppure, abbiamo già capito che in questo caso la difficoltà appare immensa, dal momento che presuppone d'avvicinarsi all'abissale esperienza manifestata nella preghiera del Getsemani. Anche solo provarci rimane del tutto fuori dalla nostra portata. Tuttavia, quale che sia il

mistero della persona di Gesù, rimangono due fatti certi e fondamentali.

Primo: colui che sta soffrendo è un uomo reale, fatto della nostra stessa carne, che sente e pensa con un cuore e un cervello realmente umani. Secondo: la realtà che egli vive e interpreta è la stessa che viviamo noi, esseri umani che, protetti dal Dio Padre da cui siamo nati e nel quale crediamo, dobbiamo affrontare lo stesso problema di fondo. Come Gesù, siamo feriti dal crudele morso del male nelle sue due feroci espressioni: la sofferenza fisica e la malattia morale. Perciò la lezione di Gesù può essere, e realmente è, valida anche per noi. Per questo motivo il concilio Vaticano II, in una delle sue migliori intuizioni, ha potuto affermare che nel mistero di Cristo si rivela anche il mistero di ogni persona umana.¹

Padre... ciò che vuoi tu

In definitiva, accettare e cercare di seguire il Vangelo significa confrontarsi con lo stesso problema, e dunque il senso della preghiera deve corrispondergli. Il senso, non necessariamente le parole. Perché non solo è inevitabile che esse siano segnate da quella situazione, ma, proprio per questo, è nostro dovere considerare le possibilità, i problemi e le esigenze che permettono di attualizzarne il senso in modo che l'interpretazione risulti comprensibile e feconda nella situazione attuale.

Per fortuna, il senso fondamentale si trova mirabilmente riflesso nelle parole poste all'inizio e alla fine della preghiera di Gesù: «Padre» e «ciò che vuoi tu». Riflettono in termini univoci sia la sicurezza dell'amore di Dio sia la decisione d'identificarsi con la sua volontà. Questa percezione, in quei due estremi, non lascia dubbi. Di fatto, è a tal punto percepibile che di questa scena si continua a parlare oggi, poiché tocca i nostri cuori e rende feconda la chiamata. Ecco perché l'interpretazione può nutrirsi di questo sentire e deve restare nel suo orizzonte.

Il problema si pone in questo secondo livello, quello dell'interpretazione attuale, ovvero di come dobbiamo comprendere tale scena oggi, illuminati e sostenuti da come l'interpretò allora Gesù. Per riuscirci, è indispensabile tenere conto della distanza temporale (cf. Hans-Georg Gadamer), riconoscendo i presupposti o pregiudizi religioso-culturali presenti in quell'approccio, i quali non sono né possono essere i nostri.

Nei paragrafi precedenti spero d'aver chiarito che ciò accade in riferimento ai due presupposti fondamentali che compaiono: 1) «Tutto è possibile a te: allontana da me questo calice!», 2) «Però non ciò che voglio io». Entrambi sono propri di una cultura non ancora segnata da un preciso senso dell'autonomia della creatura.

Ciò è evidente soprattutto nel primo. In quella mentalità biblica, l'«interventismo» di Dio nel mondo, sia fisico (può mandare la pioggia come la siccità), sia morale (può imporre castighi o concedere vittorie), era qualcosa di evidente e acquisito. Il male rappresentava un problema,

ma faceva anche sentire allora quella che oggi definiremmo una chiara «dissonanza cognitiva»: se tutto era causato da Dio, allora lo era anche il male, il che si scontrava con la fede nella sua bontà.

Tuttavia in questa cultura i credenti si muovevano in un ambiente che non metteva in dubbio la fede nell'esistenza di Dio né nella sua signoria sul mondo e sulla storia. In tal modo questa dissonanza, sebbene anche nella Bibbia avesse suscitato crisi assai gravi, come quella di Giobbe, risultava integrabile in una visione globale: se Dio mandava qualcosa, era nel suo diritto; in una forma o in un'altra, se lo faceva, «era necessario» e doveva avere un suo senso.

Affidamento e dissonanza

La preghiera di Gesù si muoveva entro queste coordinate teologico-culturali. Non possiamo essere certi del modo concreto in cui egli risolse teoricamente la dissonanza; ma tutto lascia pensare che l'abbia fatto entro questa linea tradizionale. Con questa peculiarità: che nel suo caso la dissonanza raggiungeva il grado più acuto. Da una parte, egli condivideva l'idea che Dio potesse evitare il male: «Tutto è possibile a te»; e perciò supplicava: «Allontana da me questo calice». Ma, d'altra parte, nel nucleo stesso del suo messaggio si trovava la proclamazione precisa di Dio come Abbà di amore infinito e incondizionato, dal quale non potevano venire che il bene e la benedizione, anche per quanti erano considerati malvagi e peccatori.

Ricordiamo: «Se voi, dunque, che siete cattivi (...) quanto più il Padre vostro che è nei cieli». Ciò che è grande e mirabile è che, malgrado il male che minacciava Gesù fosse letteralmente spaventoso, il suo affidamento al Padre non è venuto meno, tanto da proclamarlo senza condizioni: «Ciò che vuoi tu».

Il processo intimo della sua interpretazione rimane per sempre racchiuso nel mistero di questa sublime scena. Molto probabilmente Gesù trovò aiuto nella pietà dei salmi e nella tradizione dei profeti; sarà stato illuminato anche dalla figura del Servo sofferente del Libro di Isaia. In ogni caso, assumendo, approfondendo e ricreando in ciò che viveva l'affidamento pieno al Padre e la fedeltà inattaccabile alla sua volontà, egli ha potuto superare la dissonanza pensando che tutto accadeva perché «era necessario» (che si ritrova nei Vangeli nel greco *dei*) e che, per vie magari misteriose, rientrava nel piano divino di salvezza.

Se teniamo presente che, nel suo caso, si congiungevano l'acutizzazione della dissonanza, a causa dell'atrocità del pericolo, e l'insufficienza della soluzione teorica, a causa del condizionamento culturale, siamo ben lontani dall'annullare o indebolire il valore esemplare e la profondità rivelatrice della preghiera di Gesù, ma piuttosto li rafforziamo al massimo grado.

Ecco perché questa preghiera continua a essere percepita come esempio vivo di un affidamento a prova di crisi:

qualsiasi cosa accada, compresa l'angoscia più profonda e la situazione più ingiusta e incomprensibile, si può confidare in Dio. La sfida attuale consiste nell'accoglierne la lezione insuperabile di affidamento e di fedeltà, ma attualizzando il piano teorico nel quale la dobbiamo interpretare e vivere oggi, calandola nelle esigenze e nelle possibilità della nostra cultura.

Nessun papa, probabilmente, ha parlato così tanto della preghiera come Francesco. Fin dall'inizio del suo pontificato, risuona costantemente l'esortazione a pregare per lui, che ripete in ogni occasione, importante o no. Tale insistenza non resta circoscritta a queste parole spontanee, ma compare anche nei documenti. Nell'esortazione apostolica *Gaudete et exsultate* raccomanda: «Non togliamo valore alla preghiera di domanda, che tante volte ci rasserena il cuore e ci aiuta ad andare avanti lottando con speranza». E prosegue: «La supplica di intercessione ha un valore particolare, perché è un atto di fiducia in Dio e insieme un'espressione di amore al prossimo».² Quando non era ancora papa aveva scritto: «Negare che la preghiera di domanda sia superiore alle altre preghiere è la superbia più raffinata, perché solo quando chiediamo ci riconosciamo creature».³

La preghiera di papa Francesco

Se ci fermiamo alle parole, sembrerà che ciò che ho detto debba essere considerato come una sorta di critica o di ridimensionamento della sua dottrina. Ma è chiaro che in nessun modo ho questa pretesa. Non l'avevo nelle pagine precedenti, quando, «con timore e tremore», mi sono avvicinato alla preghiera del Getsemani. Tantomeno posso averla ora. Ma anche in questo caso credo che sottoporre la lettera a un'analisi critica costituisca il modo migliore di recuperare e preservare l'intenzione autentica ivi contenuta.

È sufficiente leggere le quattro pagine che, sulla base di colloqui personali, Fernando Prado Ayuso, in un suo recente libro, semplice ma lucido ed empatico, dedica alla prassi di preghiera di papa Francesco.⁴ Si comprende qui la semplicità evangelica e la profonda verità dello Spirito che stanno dietro alle sue parole. Lo esprimono bene quelle che l'autore ha scelto come titolo del libro: «Non possiamo smettere di respirare»: la preghiera è il vero respiro nella sua vita.

Con una lettura un minimo avvertita a proposito della distinzione tra il registro dell'affidamento e quanto si muove nella logica astratta basterebbe un attimo per mostrare che tutta l'enfasi di Francesco è posta nel primo. In quelle stesse frasi in cui afferma la necessità della domanda, mostra subito che intende confermarci sui valori del primo registro: rasserena il nostro cuore e ne nutre la speranza.

Quanto all'intercessione, che nel registro logico potrebbe introdurre l'orazione nel mondo buio delle raccomandazioni o addirittura della corruzione, egli la difende

in quanto esprime amore per il prossimo e spinge al compromesso fraterno. Mentre le parole stranamente dure – «la superbia più raffinata» – contro la critica alla domanda si basano sulla preoccupazione che ciò comporti il non riconoscersi creature.

Confido che, dopo queste mie riflessioni, risulti ovvio che rinunciare alla domanda – solo a quella! –, lungi dal negare o indebolire questi valori, li afferma in maniera esplicita e diretta. E inoltre, non solo li ripulisce dalle false escrescenze, ma oggi rappresenta l'unica reale possibilità di difenderli tanto dagli abusi interni quanto dalle dure ma facili accuse esterne. Ne è prova il fatto che persistere nella domanda sta provocando una quantità di atti e di celebrazioni, a fronte della terribile situazione che l'umanità sta vivendo, che non appaiono liberi da un miracolismo anacronistico né riescono sempre a sottrarsi al pericolo di offrire una caricatura della vera fede.

È questo risultato che, certamente, è contrario al senso autentico e alla vera intenzione che Francesco cerca di sostenere. Per verificarlo, è sufficiente contemplare il suo richiamo alla preghiera con lo sguardo pulito e una cordiale sintonia. È facile mostrare che essa consiste sempre in un'incessante e appassionata esortazione a promuovere l'affidamento alla compassione amorevole di Dio, che è sempre e indissolubilmente unita all'impegno verso i fratelli, specie quelli che soffrono, gli svantaggiati, gli scartati.

Un esempio quasi insuperabile

In questo senso, la meditazione pronunciata durante il *Momento straordinario di preghiera in tempo di epidemia* che il papa ha presieduto in piazza San Pietro il 27 marzo scorso rimane un esempio quasi insuperabile. Si prestava bene il simbolismo della scena evangelica scelta, con Gesù sulla barca, apparentemente addormentato, e i discepoli angosciati in mezzo alla tempesta. La meditazione pone il cuore dell'orazione nella sua vera prospettiva: chiamata all'affidamento a Dio nella solidarietà con i fratelli. Si noti che è Gesù, e in lui Dio, a prendere l'iniziativa; è Gesù che ci convoca, ci interpella e ci invita a svegliarci, è lui che ci chiama alla solidarietà e alla speranza, ci chiede di affidarci e di non avere paura.

Parlo di un esempio «quasi insuperabile» perché nella forma rimangono ancora dei tratti il cui movimento sembra andare da noi verso Dio e non da Dio verso di noi. Mi spiego con un'osservazione, un poco banale ma significativa, a proposito di un passaggio curioso. Il papa parte dal registro dell'affidamento, in quanto è Gesù che, essendo presente, ravviva ed esorta: «Perché avete paura? Non avete ancora fede?». Ma dopo, senza preavviso e senza rispettare minimamente le esigenze del registro logico, inverte la prospettiva, ponendo Gesù fuori dalla barca e mettendo l'iniziativa nelle mani dei discepoli: «Invitiamo Gesù nelle barche delle nostre vite».

La semplicità stessa, puramente casuale, dell'esempio indica che, in realtà, il problema non è di sostanza, ma di

forma (o, se vogliamo, d'inerzia) teologica. La prova sta nel fatto che, quando prevale la vita reale, il linguaggio recupera il suo vero senso: «Il Signore ci interpella e, in mezzo alla nostra tempesta, ci invita a risvegliare e attivare la solidarietà e la speranza». Conviene insistere e vedere come, malgrado le numerose espressioni verbali che sembrano andare in senso contrario, è questo il dinamismo sostanziale che muove la preghiera di Francesco.

Vale la pena citare due passaggi che, a motivo del loro esplicito carattere riflessivo, confermano in modo chiaro e convincente la mia tesi. «Pregare sempre, ma non per convincere il Signore a forza di parole! Lui sa meglio di noi di che cosa abbiamo bisogno! Piuttosto la preghiera perseverante è espressione della fede in un Dio che ci chiama a combattere con lui, ogni giorno, ogni momento, per vincere il male con il bene». ⁵ «Insistere con Dio non serve a convincerlo, ma a irrobustire la nostra fede e la nostra pazienza, cioè la nostra capacità di lottare insieme a Dio per le cose davvero importanti e necessarie. Nella preghiera siamo in due: Dio e io a lottare insieme per le cose importanti». ⁶ La preghiera cristiana è soprattutto un lasciare spazio a Dio, permettendogli di manifestare la sua santità in noi e facendo crescere il suo Regno a partire dalla possibilità di esercitare la sua signoria d'amore nella nostra vita.

Francesco è un papa pastore ed è comprensibile che in lui *primere* (prevalga) il registro dell'affidamento. Desidera ravvivare il contatto con Dio, così che sperimentiamo la gioia della sua bontà, l'affidarsi alla sua compassione e l'impegno d'amore verso i fratelli. Si dedica anima e corpo a promuovere questi valori. Il suo atteggiamento fa venire in mente *Vaste monde, ma paroisse*, un libro scritto da Yves Congar negli scorsi anni Sessanta, nel quale affermava che la parrocchia era per lui un vasto mondo. ⁷ Il soffio dello Spirito ha condotto Francesco a Roma dal confine opposto del pianeta, trasformandolo nell'autentico parroco del mondo.

Combattere la dissonanza

Un mondo del quale è chiamato a educare la fede all'interno di una nuova cultura, molto attiva nella critica della religione e sottoposta a un intenso processo secolarizzante. Si rende necessario un nuovo equilibrio che, mantenendo l'affidamento, non escluda la logica. Diversamente, risulterà sempre più difficile per i fedeli mantenere intatta l'immagine del Dio *abbà* annunciato da Gesù. Francesco riunisce in sé la fede aperta di Giovanni XXIII e la sensibilità modernizzatrice di Paolo VI, ed è protagonista di un'inedita creatività espressiva. Si trova perlomeno nelle condizioni di avviare un rinnovamento del modo di parlare.

Di sicuro risulta impossibile compiere quest'opera tutta in una volta. Tuttavia sarebbe bene rendersi conto del problema e contribuire a uno dei grandi «processi» che egli sta mettendo in moto. Per quanto sta in lui, grazie alla forza contagiosa del suo affidamento e alla vitalità del suo

linguaggio, vi riesce più di quello che potrebbe sembrare a prima vista. Di certo non ha paura di ricorrere a espressioni sorprendenti, come ad esempio l'immagine di Dio che sta alla porta nell'Apocalisse. Con un geniale volo di eloquenza la capovolge, affermando che, in realtà, Dio non si trova fuori, ma che chiama da dentro.

Mettendosi in sintonia con l'attuale superamento del dualismo soprannaturalista, non solo sottolinea in tal modo l'iniziativa divina, ma mostra che essa nasce nell'immanenza creatrice, amorevole e sempre manifesta di Dio che insiste per essere accolto. Ovvero, afferma con energia ancora maggiore il messaggio che sarebbe assurdo chiedergli di entrare.

Si trovano comunque nelle sue mani due cose importanti. La prima è iniziare il rinnovamento dei libri liturgici, attualizzando le preghiere e operando l'urgente revisione delle letture (sto finendo di stendere queste pagine dopo aver partecipato all'emozionante celebrazione papale di questo strano Giovedì santo: ancora una volta mi sono chiesto con un brivido come sia possibile che continuiamo a proclamare letture che ritraggono Dio mentre causa la morte di tutti i primogeniti d'Egitto).

La seconda è mobilitare i teologi e le stesse comunità affinché partecipino alla creazione di nuove orazioni e di nuove celebrazioni che giungano alla riconfigurazione di un immaginario collettivo che rispetti il santo nome di Padre (Madre) e che goda della sua compassione e della sua tenerezza.

Ma il Francesco «parroco del mondo», a causa del suo impegno senza riserve a favore degli svantaggiati è anche, oggi, la voce più viva e autentica della coscienza etica e morale dell'umanità. In questo senso è sempre più urgente un'attenzione speciale al linguaggio della preghiera, in modo che la dissonanza nel registro della logica non oscuri la trasparenza universale del suo messaggio.

Con una sintonia chiara e coinvolgente, egli riconosce e proclama la grandezza umana della generosità esplosa oggi in tante persone, che stanno mettendo in gioco la loro vita a favore degli altri. La sua parola è forse nelle condizioni migliori per aiutare tanti a scoprire la gioia di sapere che in questo impegno sono mossi e accompagnati dall'amore di un Dio che altro non vuole se non la vita e la felicità di questa umanità, la cui condizione presente è così dura e dolorosa.

«Il male è la roccia dell'ateismo»

Il cambiamento culturale comportato dall'avanzata, lenta ma inarrestabile, della modernità ha implicato un cambiamento irreversibile a proposito del problema del male. Il piano teorico, che in precedenza rimaneva assorbito e assimilato da un affidamento basato sull'evidenza e sulla plausibilità socioculturale della fede, ha fatto valere tutta la sua rilevanza.

Lo sviluppo dello spirito critico, a partire dall'Illuminismo, ha fatto comparire la possibilità dell'ateismo, così

che l'affidamento soggettivo non è più bastato a nascondere o assorbire la difficoltà teorica. La contraddizione tra l'esistenza terribile del male e la fede in un Dio che, pur essendo onnipotente e infinitamente buono, non l'impediva, lo consentiva o addirittura lo inviava, era troppo forte da poter essere ignorata.

Fatalmente, in breve tempo il problema sarebbe esploso. In riferimento a ciò mi è venuta la curiosità di vedere cosa scriveva, nel XVI secolo, Francisco Suárez, nella sua ampia *Disputatio metaphysica XI*, intitolata *De malo*. Presenta delle sottili ed eruditissime considerazioni metafisiche sull'essenza e le cause del male. Vi compaiono anche riferimenti metafisici a Dio come causa ultima e creatrice di tutto; ma non una parola intorno all'idea che il male potesse mettere in questione la sua esistenza.

Poco tempo dopo, nel XVII secolo, Leibniz, rispondendo ai dubbi lancinanti di Bayle, scrisse a difesa della fede cristiana in Dio la *Teodicea*. L'intento era geniale, ma fu ridicolizzato in forma libellistica (cogliendone qualche difetto e senza comprendere il suo vero significato) da Voltaire nel *Candide*. Questa critica, accolta da molti filosofi e storici secondo un'abitudine comoda e ripetitiva, ha fatto sì che il percorso avviato da Leibniz non fosse intrapreso dai teologi, che rimasero prigionieri dei vecchi argomenti. Il risultato fu che nell'Ottocento Büchner poté sentenziare: «Il male è la roccia dell'ateismo».

Questa sequenza storica ha dell'incredibile. La contraddizione che il problema reca in sé, così come si presenta di solito, risulta evidente; e altrettanto lo risultano gli effetti deleteri di una mancata risposta teologica all'altezza della nuova situazione culturale. Ogni volta che si scatena un terremoto, si denuncia il naufragio di un altro barcone di immigrati... o allorché compare il COVID-19, la contraddizione si trasforma in un'arma letale contro la fede in Dio. Nel migliore dei casi, sconvolge la fede dei credenti, che si ritrova teologicamente disarmata. Con una sincerità che fa loro onore, un gruppo di sacerdoti amici l'ha riconosciuto: «Ci preoccupa molto quello che sta succedendo, fino a interrogarci su Dio».

La teologia e il dilemma di Epicuro

È ancora più incredibile che la teologia non voglia rendersi conto della fatale serietà del problema, comprendendo che la difficoltà è reale e che, se non la si risolve fino in fondo, la fede risulta oggi culturalmente impossibile. Fino a che, infatti, permane il pregiudizio che Dio potrebbe, se volesse, porre termine a tutto il male del mondo, nessuno può più credere alla sua bontà senza essere costretto a negare la sua potenza (nessuno crederebbe alla bontà di un eminente ricercatore che, potendo oggi mettere fine al disastro causato dal COVID-19, si rifiutasse di farlo, per motivi alti o anche nascosti).

Stupisce allora, insisto, che la teologia, anziché dedicarsi col massimo rigore a sciogliere l'equivoco, conti-

nui a mantenerlo, sebbene esso sia dietro, indirettamente e inavvertitamente, a molti ragionamenti intorno al problema del male. Non accade solo nell'immaginario diffuso, ma anche nei saggi teologici. Fino al punto che grandi teologi possono continuare a parlare di domandare conto a Dio per la sofferenza dei bambini innocenti (Guardini, sul letto di morte), o a dire che non sarebbe assolto da un tribunale umano (Rahner, citando Guardini); o anche ad affermare che nel Getsemani Dio si comportò come Giuda (Barth), e che si deve dire che su colui che lottava nell'Orto degli ulivi si è riversata l'ira di Dio (von Balthasar).

Penso sia chiaro che se riporto questa tetra litania, che potrebbe allungarsi ancora, non è per parlare male di teologi ai quali tanto dobbiamo (*quandoque bonus dormitat Homerus...*). Ma credo che sia indispensabile insistere sull'urgenza del problema: conclusioni così incredibilmente deviate tradiscono un assai grave errore nelle premesse. S'impone la necessità d'impedire che la mancanza di chiarezza continui a radicarsi, diffondendo un veleno che subdolamente deforma l'immagine di Dio, contaminando i principali ragionamenti teologici e mettendo a repentaglio la credibilità del Vangelo.

La difficoltà è così reale e così grave che non è mai rimasta nascosta alla coscienza religiosa, la quale ha cercato diverse soluzioni. In generale, quando l'immagine divina è in crescita, si tende a scagionare Dio, attribuendo le responsabilità ad altri soggetti. Essi possono essere sovrumani, come il «dio cattivo» dei dualismi e i vari esseri demoniaci. Oppure la responsabilità può essere posta nell'essere umano, che riceve un castigo per una qualche colpa, come nel racconto mitico della Genesi (in questo caso con un influsso demoniaco).

Quando il pensiero si fa più riflessivo il problema diventa più acuto. Può raggiungere accenti religiosamente drammatici nel libro di Giobbe, o filosoficamente radicali nel dilemma di Epicuro: se Dio può ma non vuole, non è buono; se vuole ma non può, non è onnipotente... Ma rimaneva sempre intatto il pregiudizio secondo il quale Dio potrebbe, se volesse. Questo pregiudizio era allora rafforzato dall'idea dell'interventismo di Dio, ovvero di un suo influsso diretto sugli avvenimenti del mondo e della storia: tutto è pieno di dèi, dicevano i greci, mentre nella Bibbia gli interventi divini nella vita umana sono continui. In tale ambiente culturale il dilemma era difficile da superare.

Può sorprendere che tale visione, la quale di per sé non permetterebbe di respingere l'obiezione posta al dilemma, non abbia impedito che il pregiudizio venisse assimilato da tutta la cultura premoderna. La ragione di ciò consiste nel fatto che in tale cultura, con pochissime e ambigue eccezioni, l'esistenza di Dio (degli dèi, del divino) si giovava tanto dell'evidenza culturale quanto della plausibilità sociale. Malgrado sia così penetrante e ci appaia oggi con tanta forza, quell'obiezione poteva essere assimilata al livello esistenziale: nel mondo greco né Epicuro, che ha

proposto il dilemma, né Sesto Empirico, che l'ha analizzato bloccando tutte le vie di uscita da esso, né Lattanzio, che l'ha trasmesso alla teologia, né gli altri teologi che l'hanno affrontato, compreso Tommaso d'Aquino, hanno avvertito che esso mettesse in discussione la loro fede.

Un mondo-senza-male?

Ma la situazione della cultura moderna è diversa. Ora non è più possibile eludere la logica del dilemma. L'unica reale via d'uscita consiste nel romperlo e nel dimostrare che è falso. Per fortuna, è lo stesso cambiamento culturale che gli ha dato virulenza a consentirci di farlo. A un'analisi realmente critica e attuale ci si renderà immediatamente conto di una trappola: il dilemma nasconde un pregiudizio premoderno. Di fatto, dà per valida *a priori* e senza verificarla l'immagine secondo la quale è possibile un mondo-senza-male.

Quel che sorprende è che il carattere occulto e acritico del pregiudizio fa in modo che tale immagine colpisca allo stesso modo i credenti tradizionalisti e gli atei progressisti. Infatti entrambi – gli uni per attaccare Dio e gli altri per serbare la fede nella sua esistenza – continuano a dare questa possibilità per scontata. E questo malgrado, una volta sottoposta a un esame un minimo attualizzato, ne appaia evidente il carattere anacronistico e criticamente caduco. Perché un mondo-senza-male oggi non può che essere considerato un «fossile» culturale, un reperto mitico di paradisi religiosamente primitivi o di fantasie freudianamente infantili.

Si tratta chiaramente di un ramo secco che, in pratica, nessuno prende più sul serio, e che si conserva perché è come criptato nelle consuetudini ereditate dalle discussioni in tema di teodicea. Anzi, a ben vedere si conserva solo in esse. Nel pensiero moderno vero ed effettivo, a cominciare da Spinoza – ogni determinazione è una negazione –, passando per Hegel e per il suo concetto di contraddizione, l'idea di un mondo-finito-senza-male è impossibile e contraddittoria quanto quella di un legno-di-ferro o di un cerchio-quadrato.

L'impossibilità risulta più difficile da cogliere rispetto al mondo a causa della sua complessità: i miglioramenti parziali e i progressi concreti coprono l'impossibilità generale e di principio. Se ci si sottrae all'ideologia che pesa su queste discussioni, tale impossibilità è parte delle attuali evidenze: i sociologi sanno che una società perfetta è un'utopia; i biologi e i cosmologi sanno che non esiste evoluzione senza conflitti e catastrofi... e anche il senso comune riconosce che o si tira o si molla, e che per fare la frittata si rompono le uova.

Eppure il passaggio al rinnovamento continua. Peccato che la Riforma, avendo Lutero evocato il *deus absconditus* e la sfiducia nei confronti della ragione, con la rinuncia a qualsiasi tentativo di una «teologia naturale», non sia stata in tal senso di aiuto. Nella Controriforma cattolica la neoscolastica sprecò le sue energie in dispute

tanto sottili quanto anacronistiche a proposito della «premozione fisica» o della «scienza media». Sono già state citate le conseguenze implicite alle quali, talvolta e senza volere, possono giungere i teologi, accusando indirettamente Dio di essere la causa del male nel mondo o di consentirlo. Altre resistenze, più dirette, si manifestano con il dichiarare apertamente l'impossibilità della teodicea o anche con il denunciare il suo carattere d'impresa arrogante e persino balsfema.

Fondare una nuova teodicea

Nel retroterra teologico l'influsso di questa consuetudine rimane. La teologia dialettica ha creato un ambiente che tende a squalificare qualsiasi intento di critica attualizzatrice come una pretesa di porsi diabolicamente al di sopra di Dio per giudicarlo: nel cattolicesimo, sforzi come quelli di Armin Kreiner, ad esempio, alla ricerca di un maggiore rigore razionale, si scontrano con l'accusa di (eccessivo) razionalismo; obiezioni davvero lucide come quelle di Karen Kilby rimangono trattenute nella sua opera da un antifondazionalismo che ne sminuisce le conseguenze.

Malgrado la loro arbitraria schematicità, questi riferimenti storici permettono di comprendere che è opportuno avviare nuovamente l'elaborazione della teodicea. Una volta che si è fatto emergere il pregiudizio tradizionale, è doveroso cercare una comprensione realmente moderna, partendo dalla solida base – come ho detto, la sua evidenza in realtà è comunemente riconosciuta – dell'impossibilità di un mondo-senza-male.

Infatti, già a prima vista si intende che è possibile un cambiamento radicale rispetto al problema: affermare oggi che Dio non è buono od onnipotente, perché non ha fatto un mondo perfetto, equivale ad argomentare che non lo è perché non vuole disegnare cerchi-quadrati o non può fare legni-di-ferro.

Se, da un punto di vista critico, questa affermazione manca di senso, la questione cambia in modo radicale. Allora, l'unica domanda corretta (sebbene l'espressione sia forzatamente antropomorfa) è: perché, sapendo che un mondo, se esiste, deve essere finito e dunque esposto al male, Dio, ciononostante, lo crea? Il mistero non viene svelato; ma sembra collocato al suo posto. Presenta una domanda reale e, per ciò stesso, è aperto alla possibilità di una risposta realista. Da una parte, può attingere con rigore a ciò che crediamo e sappiamo di Dio e della sua relazione con noi. Dall'altra parte, gioca a suo favore la coscienza dell'autonomia creaturale, ovvero, delle leggi che determinano i meccanismi e le possibilità del mondo.

Se solo si tiene conto delle conseguenze della nuova situazione e le si assume risulta possibile una teodicea che sia all'altezza delle possibilità e delle esigenze della cultura moderna. Dovrà comprendere tre passi principali: 1) fondare il punto di partenza, dimostrando sistematicamente l'impossibilità di un mondo-senza-male (ponerologia); 2)

comprendere l'intenzione e il valore dell'atteggiamento tradizionale (via breve della teodicea); 3) integrare entrambi i passi in una versione d'insieme criticamente attualizzata (via lunga della teodicea). È evidente che non è questo il luogo per esporre una tale teodicea nel dettaglio. Mi soffermerò, in modo perlopiù allusivo, agli aspetti più innovativi e connessi al tema della preghiera.

In realtà, le cose fondamentali sono già state dette. Il carattere mitico e premoderno del pregiudizio che rende impossibile il rinnovamento risulta chiaramente visibile, perché si scontra con la coscienza moderna dell'autonomia delle leggi che reggono il mondo fisico e delle possibilità della libertà umana. Un mondo nel quale i limiti di una realtà non si scontrano mai con quelli dell'altra e dove una libertà finita non potrebbe mai agire male... sarebbe un mondo nel quale i cerchi potrebbero essere quadrati e tutte le libertà sarebbero sempre dei modelli incontaminati di etica e di santità. In definitiva, non sarebbe altro che una fantasia dell'immaginazione e una contraddizione della ragione.

Il coronavirus colpisce tutti

L'importanza fondamentale di questa constatazione risiede nel fatto che scioglie un equivoco profondamente radicato nella cultura: pensare che il male rappresenti, in modo diretto e immediato, un problema religioso che, in genere, finisce per essere utilizzato come arma contro Dio. In realtà, è ovvio che il male costituisce un problema comune e fraternamente umano. Tutti i bambini piangono quando nascono, a prescindere dalla religione dei loro genitori, e nessun essere umano, uomo o donna, sfugge alla sofferenza o alla morte, né può evitare d'incorrere in una qualche colpa o di patire una qualche ingiustizia.

Di qui la necessità di introdurre la ponerologia (dal greco *poneros*, male), ovvero un trattato sul male come problema che, di principio, colpisce tutti e indistintamente in quanto umani. E colpisce prima di qualsiasi appartenenza religiosa o non religiosa, credente o atea. Quello che cambia sono unicamente le risposte, ovvero i diversi modi in cui la vita e il suo senso vengono messi di fronte a questa dura e inspiegabile sfida.

È evidente che obbliga tutti, senza fare distinzione di credo o d'ideologia, a cercare di rispondere, all'interno di una visione globale dell'esistenza: entro una visione del mondo o, prendendo la parola nel suo ampio senso filosofico, entro una «fede». E in questa prospettiva, è fede tanto quella dell'ateo Sartre, che afferma che il mondo è un assurdo, quanto quella dell'agnostico che dice «non so», o quella della persona religiosa che trova in Dio la soluzione definitiva. Sono opzioni diverse davanti a uno stesso problema comune.

Di principio, ognuno di costoro ha lo stesso diritto, e ognuno ha ugualmente la stessa necessità di elaborare le ragioni su cui si appoggia: deve «giustificare» la sua «fede». Attingendo a un neologismo, inventato *ad hoc*, si po-

trebbe affermare che ogni presa di posizione di fronte al male ha bisogno di una «pistodicea» (dal greco *pistis*, fede, e *dikein*, giudicare). In tal modo la risposta religiosa appare per quello che è: una tra le altre risposte umane al problema comune. Quella che normalmente chiamiamo teodicea è propriamente la *pistodicea* cristiana, che ha il suo specifico nel fatto che cerca di giustificare la fede in Dio come risposta ultima al problema del male.

Possono sembrare solo disquisizioni, ma questa chiarificazione ha una conseguenza umanamente straordinaria: il vero problema non consiste nell'attaccare le opzioni degli altri ma nel cercare di provare la verità e il valore dell'opzione che si assume. Rendere ragione di essa agli altri è importante; ma solo se – superando vizi inveterati – non lo si fa in polemica, ma con spirito fraterno, in dialogo tra le ragioni e nella ricerca della collaborazione. La ponerologia fa vedere che, anche tenendo conto delle differenze nelle visioni del mondo e nella «fede», esiste prima di tutto questo spazio previo e comune, dove tutti ci sentiamo uniti di fronte allo stesso problema fraternamente umano.

La crisi del coronavirus si trasforma così in una lezione, dura ma salutare, che ce lo sta ricordando. E la si può vedere come un'autentica «epifania», in quanto sta faccendo emergere da ogni parte iniziative generose, che mostrano che l'unico atteggiamento realmente umano consiste nell'unire le forze e le speranze di fronte alla sofferenza e all'angoscia di tutti. Affrontare il male costituisce la lotta inevitabile compiuta da esseri finiti la cui libertà è finita.

Il registro dell'affidamento

Confesso d'essere arrivato in ritardo a tenere conto di questa «via», della quale nessuno parla nel momento in cui affronta teologicamente il problema del male. E di non aver neppure misurato, all'inizio, la sua importanza. Mi interessava il fatto, al quale mi sono già richiamato, che per secoli, conoscendo il dilemma di Epicuro e senza disporre di una vera soluzione logica, grandi teologi e autentici credenti non ne abbiamo tratto turbamento rispetto alla loro fede né abbiano ritenuto necessario affrontarlo con un rigore esplicito e sistematico.

È ovvio che sarebbe ignobile pensare a una «mala fede» sartriana, ritenendo che essi si siano mossi così per dissimulare o prendere una falsa via d'uscita. Doveva esistere una ragione di fondo che fosse valida e che giustificasse la fede senza sentirla smentita da quell'obiezione.

La spiegazione si trova, senza dubbio, nella ricchezza e nella complessità della realtà umana, che nei suoi ragionamenti non ricorre a un unico registro. Il registro della logica astratta è certamente molto importante. Ma solamente nel suo campo, sebbene questa ovvietà oggi sia messa in ombra dal predominio improprio della logica scientifica o scienziata. Accanto a essa, nella vita reale, c'è anche e non meno importante la logica dell'affidamento. All'interno del suo registro tale logica non è

meno rigorosa quanto ai processi né meno sicura quanto alle conclusioni. Nei casi nei quali può esplicitarsi liberamente, giunge fino all'evidenza: per quanto mi riguarda sono sicuro dell'amore di mia madre quanto lo sono del teorema di Pitagora.

È doveroso e indispensabile distinguere bene i registri. L'unica esigenza, come fortunatamente ci ha insegnato la fenomenologia, è quella di mantenere con rigore l'intenzionalità specifica nell'uno e nell'altro caso. E qui che si colloca la via breve della teodicea, in quanto risposta che di fronte alla sfida del male si appoggia all'affidamento.

Lo si può concretizzare con un semplice esempio: se entrando in una casa vediamo una madre che veglia al capezzale di un bambino malato e piange addolorata, traiamo spontaneamente una doppia conclusione: «siamo sicuri» che l'apparente passività della madre non va tradotta in un dubbio sul suo amore; e «sappiamo» anche che sta facendo tutto il possibile per evitare quella sofferenza.

È chiaro che emerge immediatamente l'obiezione: la madre non può, ma Dio sì. La reazione è comprensibile e lo stesso dilemma di Epicuro dimostra che è sempre stata avvertita. L'attuale differenza si basa sul fatto che prima della modernità il registro dell'affidamento funzionava con abbastanza forza da avvolgere nella logica concreta della vita la durezza della possibile obiezione teorica. Come ha detto Blondel, gli esseri umani sono spesso capaci di fare in pratica quello che in teoria non fanno e non comprendono con chiarezza. Anche senza che fosse stato chiarito teoricamente il suo influsso, l'efficacia dell'affidamento prevaleva sull'influsso della logica astratta.

A seguito del cambiamento culturale questa prevalenza non è più garantita. L'equilibrio di un tempo è rimasto sovvertito, sia perché i credenti sono essi stessi parte della cultura attuale, molto secolarizzata, sia e soprattutto a motivo della critica generalizzata rivolta contro la religione. L'affidamento non può più eludere le legittime pretese del livello logico. Se il dilemma non viene sciolto in maniera esplicita e rigorosa, il solo affidamento non è sufficiente a superare la sua sfida.

Il registro della logica astratta

Di fatto è questo che accade, con le gravi conseguenze che si stanno rivelando. Esse riguardano in primo luogo la coerenza della teologia, come appare, da una parte, nelle citate affermazioni di grandi teologi, e dall'altra nella situazione aporetica della teodicea. E riguardano soprattutto la vita stessa della fede, abbandonata senza alcuna efficace difesa alle accuse che trasformano il male nella «roccia dell'atesimo».

Questa situazione non vanifica il valore della via breve, in quanto l'affidamento a Dio appartiene all'essenza della fede cristiana e non smette di essere il grande fondamento della sua validità. Ma, proprio per continuare ad affermare la fede e a garantire la sua coerenza, essa esige

di essere attualizzata, completando l'affidamento con una risposta logica all'altezza della sfida della critica moderna. Perché, di sicuro, ancora non si riconosce la radicale novità della situazione.

Di fronte alla sfida del male, la teodicea continua a non distinguere in maniera esplicita e rigorosa i due registri, e tale conclusione rende i suoi argomenti inefficaci e facilmente confutabili.

Per comprendere quanto tale interazione sia importante, e limitandoci al problema della sua connessione con il modo di pregare, non c'è nulla di più efficace che analizzare come la confusione colpisce anche il riferimento più profondo e coinvolgente di cui il cristianesimo dispone: la passione e la morte di Gesù.

Ad esempio James Martin, in un recente articolo che ha avuto grande risonanza,⁸ comincia col riconoscere che non sappiamo, che non possiamo comprendere Dio, per concludere: «Ma se il mistero della sofferenza è incontestabile (*unanswerable*), dove può andare il credente in tempi come questi? Per il cristiano e forse anche per gli altri la risposta è Gesù».

È evidente che questo riferimento, pur essendo in sé vero, non risulta valido, perché risponde col registro dell'affidamento a un'obiezione che si muove nel registro della logica astratta. Dedurre che il male non rappresenta un argomento contro la fede perché Gesù ha dato la sua vita per noi e per la nostra salvezza e dunque Dio stesso si è identificato con la sofferenza umana non risponde all'obiezione attuale.

Si espone inoltre a un ribasso che può arrivare fino al cinismo, perché non ha alcun valore che qualcuno faccia un enorme sacrificio per togliere di mezzo un male che, prima che accadesse, poteva essere evitato. Nell'Ottocento spagnolo, una satira narrava di un capitalista che aveva fondato un ospedale per curare i poveri... che prima aveva fatto ammalare.

S'intende che, così come prima non si trattava di negare il valore della preghiera di domanda, tantomeno ora si nega quello della via breve della teodicea. È proprio il contrario: si tratta di garantire e di riaffermare il suo pieno diritto, distinguendo in modo esplicito i due registri.

In tal modo si ottengono due obiettivi: 1) dimostrare che il dilemma non colpisce questa via e neppure la sfiora, perché non tocca la ragione precisa su cui essa si appoggia, cioè l'affidamento all'amore di Dio; 2) dimostrare inoltre che l'obiezione non è valida nel suo stesso registro logico, perché essa pure rimane prigioniera del pregiudizio premoderno che sia possibile un mondo-senza-male (risulta effettivamente anacronistico negare l'esistenza di Dio perché non vuole o non è capace di creare il «cerchio quadrato» di un «mondo-senza-male»).

Un Dio impotente?

Su questo punto vale la pena fare riferimento a un esempio molto noto nonché coinvolgente, nelle sue inten-

zioni: l'affermazione di Albert Camus ne *La peste*: «Mi rifiuterò fino alla morte di amare questa creazione dove i bambini vengono torturati». Si noti che non dice «mondo», ma «creazione»; e non dice che «soffrono», ma che «vengono torturati». Pronunciata all'interno di un terribile sospetto o accusa contro la fede (che ricorda una frase non meno famosa di Dostoevskij), certo in modo non conscio racchiude dentro sé la convinzione che di ciò sia responsabile Dio, che poteva creare un mondo nel quale cose come queste non sarebbero state possibili.

Ma qui ci interessa soffermarci a considerare due conseguenze che consentono una teodicea opportunamente attualizzata. La prima consiste nel preservare l'integrità dell'immagine stessa di Dio. L'incapacità di dare una risposta valida al falso dilemma ha fatto sì che molti teologi siano arrivati a negare l'onnipotenza divina, al punto che è diventato di moda, anche tra i predicatori, parlare della «impotenza» di Dio e dire che egli stesso sarebbe sottoposto alla sofferenza. Questa posizione suppone una sensibilità religiosa, in quanto proclama che Dio non è né può essere indifferente alla sofferenza umana, e suppone anche un'onestà logica, dal momento che continua ad ammettere la possibilità di un mondo-senza-male.

Ma cade nell'assurdo teologico di pensare, da una parte, un dio impotente e dunque, in definitiva, incapace di crearci e di salvarci; e dall'altra parte di rendere eterna e assoluta la sofferenza, che resterebbe eternamente senza un possibile rimedio (Rahner avvertì con giusta ragione che non servirebbe a nulla un dio impantanato nella nostra stessa miseria).

Abbiamo già visto come la ponerologia, rifiutando il dilemma di Epicuro, rende superflue ulteriori spiegazioni al riguardo. Mi piacerebbe anche fare presente che non solo permette di affermare con totale logica l'onnipotenza divina, ma che fa risplendere ancora di più la gloria del suo infinito amore di Padre (Madre).

Creando per amore, sapeva (lo diciamo con un antropomorfismo) che le sue creature sarebbero state esposte al morso di un male inevitabile. Ma le ha create perché, nella sua sapienza infinita, sa che, malgrado il male, l'esistenza sarebbe valsa la pena; nel suo amore senza condizioni è disposto a rovesciare sé stesso per aiutarci (la Bibbia, letta correttamente, non parla d'altro); e nella sua onnipotenza risuscitatrice è capace di liberarci in modo pieno e definitivo dal male nella comunione ultima, quando, liberi dalla condizione fisica della finitezza, egli sarà «tutto in tutti». Allora questo mistero reale risulta possibile, giacché grazie a Gesù crediamo che, oltre la morte, Dio accoglie la nostra «infinità in fuoco e aspirazione», avvolgendola per sempre nell'oceano infinito del suo amore.

Ai fini di questa riflessione presenta un interesse più immediato la seconda conseguenza: la relazione tra le due vie della teodicea. L'insistenza sulla necessità di completare la via breve, parando con la via lunga gli attacchi dal versante logico, sembrerebbe sminuirne l'importanza.

In realtà la eleva al suo vertice perché, liberando l'affidamento dall'ombra insidiosa del sospetto, permette di viverla in modo netto e del tutto sicuro. Ma le restituisce anche, in definitiva, il primato davanti al registro logico.

Ciò è di straordinaria importanza, perché ha una portata generale. Dal momento che il male giunge a toccare le radici stesse dell'esistenza, quando la crisi si fa pressante l'affidamento può trasformarsi in una vera ancora di salvezza. È allora che è più potente della logica di carta, come la chiamava John Henry Newman.

Da parte mia, se per un'assurda ipotesi mi trovassi a mettere in gioco la mia vita dovendo scegliere tra il teorema di Pitagora e l'amore di mia madre o di mio padre, non ci metterei un secondo a ricorrere all'affidamento all'amore. Per lo stesso motivo il ricorso alla croce è sempre stato l'ultimo rifugio nelle situazioni più disperate. E può continuare a esserlo a maggior ragione, se davvero si può vivere l'affidamento nel suo autentico significato.

L'«ultima lezione» di Gesù

Il che ci invita a contemplare nuovamente il profondissimo senso del ricorso alla croce, per riaffermare la sua autentica capacità di consolazione e di fondata speranza. Oggi siamo in presenza di una diffusa tendenza teologica a porre il centro della rivelazione cristiana nel mistero della passione e risurrezione del Signore, come se da esso dipendesse tutta la mediazione salvifica di Gesù. Tuttavia, anche senza la minima intenzione di sminuirne l'importanza, si può fraintendere il suo senso, mettendo in pericolo l'esemplarità realmente umana della croce.

Per comprenderlo è sufficiente considerare un'ipotesi irrealistica, ma storicamente possibile: domandarsi cioè cosa sarebbe successo se Gesù di Nazaret, dopo aver trascorso la sua vita annunciando e vivendo il Vangelo, fosse morto di morte naturale nel suo letto. La sua rivelazione ci sarebbe stata, in lui vi sarebbe stato il culmine della storia della salvezza? Potremmo continuare a credere che vedere lui è vedere il Padre? Soprattutto, l'insistenza sul carattere extra-ordinario e fisicamente miracoloso di ciò che è successo non ci consentirebbe ugualmente la comprensione del carattere reale e veramente umano del suo durissimo scontro con la sofferenza e il male? Infine, se la sua crocifissione fosse stata «mandata da Dio» (nel senso, che abbiamo criticato, che Dio «avrebbe potuto evitarla»), non si ripresenterebbe forse, massimamente amplificata, la sfida del dilemma di Epicuro?

Anche qui tutto cambia se si vede Gesù combattere, alla pari di noi, con il problema del male nel suo duplice volto di una terribile sofferenza fisica e di un'incomprensibile ingiustizia umana verso colui che «passò beneficiando». Perché in tal modo comprendiamo ancor meglio quello che già intuivamo meditando la preghiera nel Getsemani. La sua tradizione religiosa, imbevuta dall'idea dell'interventismo divino, di sicuro non gli consentiva di superare l'obiezione secondo il registro della logica astratta.

Tuttavia, malgrado esso, egli riuscì a serbare così a fondo la sua convinzione dell'amore di Dio e la sua irremovibile decisione di restargli fedele da poter vivere quella spaventosa crisi poggiandosi sul registro dell'affidamento.

I Vangeli, anche in questo caso attraverso «preghiere teologiche», sono riusciti a interpretare e a esprimere simbolicamente quella che ho osato chiamare «l'ultima lezione» appresa da Gesù sulla via della sua esperienza rivelatrice. Malgrado i loro limiti culturali, gli evangelisti sinottici, più realisti e meno timorosi dell'attuale teologia, riconoscono la crisi nel grido finale che Marco e Matteo pongono sulle labbra di Gesù: «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?»; ma anche la superano, nell'espressione più sublime di una preghiera fatta di una speranza contro ogni speranza: «Padre, nelle tue mani consegno il mio spirito». Perciò mi sono permesso anche di scrivere che la crocifissione fu una terribile sfortuna per Gesù, ma una fortuna impagabile per noi. Perché, grazie al fatto che egli fu capace di vivere nell'affidamento quella situazione estrema nella quale tutto sembrava che parlasse di abbandono da parte di Dio, noi possiamo essere sicuri che non esiste situazione umana che possa essere tradotta in abbandono da parte di Dio e che, pertanto, possa mettere in dubbio la possibilità di un affidamento totale, definitivo e senza alcuna pecca.

Paolo di Tarso ha saputo comprenderlo meglio dei teologi che, incomprensibilmente, ancora oggi continuano a parlare di abbandono reale da parte del Padre. L'Apostolo, che conosceva le crisi e le ingiustizie, le flagellazioni e i pericoli di morte, l'ha compreso e l'ha espresso in uno dei passi più profondi di tutta la Bibbia. Vale la pena riascoltarlo in questo tempo di angoscia, di sofferenza e di interrogativi: «Io sono infatti persuaso che né morte né vita, né angeli né principati, né presente né avvenire, né potenze, né altezza né profondità, né alcun'altra creatura potrà mai separarci dall'amore di Dio, che è in Cristo Gesù, nostro Signore» (Rm 8,37-39).

Andrés Torres Queiruga*

* Il testo «Orar en tiempos de coronavirus» è apparso in due puntate sulla rivista on-line *Religión digital* (14.4 e 20.4, <https://bit.ly/2Z6Jrbl> e <https://bit.ly/35THvF6>); ringraziamo il direttore per la gentile concessione; nostra traduzione dallo spagnolo.

¹ Cf. CONCILIO VATICANO II, costituzione pastorale *Gaudium et spes* sulla Chiesa nel modo contemporaneo, 7.12.1965, n. 22; EVI/1385.

² FRANCESCO, esortazione apostolica *Gaudete et exsultate* sulla chiamata alla santità nel mondo contemporaneo, 19.3.2018, n. 154; *Regno-doc.* 9,2018,287.

³ J.M. BERGOGLIO, *Mente abierta, corazón creyente*, Claretianas, Buenos Aires 2013, 20.

⁴ F. PRADO AYUSO, *No podemos dejar de respirar. Raíces espirituales y magisterio sobre la oración en el papa Francisco*, Claretianas, Barcelona 2020.

⁵ FRANCESCO, *Angelus*, 20.10.2013.

⁶ FRANCESCO, *Angelus*, 24.7.2016.

⁷ Y. CONGAR, *La mia parrocchia vasto mondo*, Paoline, Roma 1963.

⁸ J. MARTIN, «Where Is God in a Pandemic?», in *The New York Times*, 22 marzo 2020.

Tre volte pazienza

E il tempo della promessa

Prendiamola in considerazione nella sua espressione più radicale. Per giungervi il lettore dovrà avere, a propria volta, un po' di pazienza. Si legge nel Corano (7,180): «Dio (Allah) possiede i nomi più belli e voi invocatelo con quei nomi». ¹ Questo versetto costituisce il cardine su cui ruota la recita musulmana dei novantanove più bei nomi di Allah (effettuata spesso con il sussidio del «rosario» musulmano – *tasbīh*). ²

Per quanto siano tutti ricavati dal Corano, i nomi non costituiscono un recinto in grado di circoscrivere il libero volere di Allah. Egli è il Dominatore (*al-Qaḥḥār*) e il Munifico (*al-Waḥḥāb*); Colui che rinserra e toglie (*al-Qābiḍ*) e Colui che elargisce e allarga (*al-Bāsīt*); Colui che abbassa (*al-Hāfid*) e Colui che eleva (*ar-Rāfī*); Colui che esalta (*al-Mu'izz*) e Colui che umilia (*al-Mudill*); Colui che fa vivere (*al-Muḥyī*) e Colui che fa morire (*al-Mumīt*); l'Evidente (*aẓ-Zāhir*) e il Nascosto (*al-Bāṭin*); il Vendicatore (*al-Muntaqim*) e il Pietoso (*ar-Ra'ūf*); Colui che preserva (*al-Māni*) e Colui che danneggia (*aḍ-Ḍār*). ³ Allah non è racchiudibile in nessuna logica umana.

L'elenco, dopo il nome di Allah, si apre con due qualifiche, quelle stesse presenti nella *basmala* (la formula preposta a tutte le sure del Corano, con l'eccezione della nona): «Nel nome di Dio il clemente e il compassionevole (o misericordioso)». I due termini arabi – *raḥmān* e *raḥīm* – non sono agevoli da tradursi. Rimandano entrambi a una radice semitica che indica l'utero materno, senso inevitabilmente perso nella loro resa italiana (l'uso metaforico dell'aggettivo «uterino» ha, purtroppo, assunto tutt'altro significato).

In genere si afferma che *ar-Raḥmān* attesta una misericordia (*raḥma*) estesa a tutti gli esseri, essa abbraccia ogni cosa in quanto si presenta come espressione diretta dell'atto creativo («non c'è animale sulla terra a cui non provveda il suo cibo», Corano 11,6); *ar-Raḥīm* è invece la forma di misericordia più circoscritta, riservata soprattutto a coloro che obbediscono ai comandi di Dio. L'essere misericordioso non è legato soltanto al provvedere, esso si estende anche al giudicare: «Con il mio castigo io colpisco chi voglio e la mia misericordia abbraccia ogni cosa» (Corano 7,156).

L'elenco dei *Novantanove nomi più belli* si apre all'insegna della misericordia; come termina? L'ultimo nome è *aṣ-Ṣabūr* «il paziente». La qualifica di misericordioso apre la



serie, quella di paziente la chiude. Ci si può domandare se i due nomi formino una specie d'inclusione. Dio è paziente perché misericordioso ed è misericordioso perché paziente?

Le cose stanno diversamente. A indurci a questa conclusione è la constatazione secondo la quale la libertà di Allah, nel succedersi dei nomi, si manifesta per via tanto di antitesi quanto di concordanza. Secondo i commentari classici, *aṣ-Ṣabūr* va letto in correlazione con la qualifica immediatamente precedente di *ar-Raṣīd* «colui che dirige» (e poco prima Dio è stato nominato come «guida»).

Iddio è colui che attende il tempo propizio per esercitare la sua azione e per dirigere il creato là dove egli intende condurlo. In altri termini, la pazienza è un modo di esercitare la volontà divina; essa perciò è priva di quella nota rivolta al patire che demarca immancabilmente l'uso italiano del termine. L'essere *aṣ-Ṣabūr* di Allah non si misura con alcuna limitazione esterna. Tuttavia chiamandolo «il paziente», si collega comunque Dio con una dimensione temporale; anche lui attende il momento opportuno.

Dio e l'uomo

Che dal lato umano la pazienza abbia a che fare con l'attesa e, quindi, con la temporalità, è pura evidenza. ⁴ Pazientare significa aspettare senza essere sfiancati dall'attendere; almeno, ciò ha luogo quando la dilazione è esente da colpa. Se l'indugiare e il dilazionare sono imputabili a disinteresse, a indifferenza o, peggio, a egoistico tornaconto, la pazienza di chi subisce tende a trasformarsi in rassegnazione, o in certi casi addirittura in collusione. Quest'ultima ipotesi si realizza quando il prolungarsi dei tempi va a detrimento di molte persone.

Le lentezze burocratiche e giudiziarie accanto ai disservizi sono, al riguardo, esemplificazioni calzanti. In questi casi la pazienza, da possibile virtù individuale capace di reggere alla lima del tempo, si trasforma in pubblico vizio disposto a tollerare quanto è diventato o sta per diventare intollerabile. È forse un caso che, nella maggior parte delle volte, l'allungamento dei tempi vada a scapito soprattutto dei più deboli e indifesi?

Raramente nella società si è chiamati a lavorare all'undicesima ora e se, putacaso, ciò avvenisse non si riceverebbe una ricompensa uguale agli altri (cf. Mt 20,1-16). In genere,

durante le lunghe ore di attesa contraddistinte dall'inattività a incrementarsi sono soltanto la delusione e la rassegnazione. Eppure, nonostante tutto, la tenacia delle persone è grande.

Nella parabola evangelica nessuno degli operai lascia la piazza per tornare mestamente alla propria dimora. Se così fosse avvenuto, la sfiducia avrebbe avuto partita vinta. Che subentri una desolata rassegnazione è però eventualità non rara. Quando, pur trovandosi in situazioni estreme, ciò non succede risulta con nettezza la profonda verità della frase di Leopardi: «La pazienza è la più eroica delle virtù giusto perché non ha nessuna apparenza d'eroico» (*Zibaldone*, 31 maggio 1820). Vi è l'eroismo scoperto dell'azione, ma vi è anche quello umbratile dell'umano attendere rivolto a realtà non soggette al proprio volere.

Nelle nostre società, anche in tempi normali, è esperienza comune aspettare una chiamata al lavoro, attendere l'effettuazione di una visita medica o la conclusione di una pratica burocratica. Si tratta soltanto di alcuni esempi delle attese lunghe e logoranti imposteci dall'esistenza.

Nel periodo eccezionale che abbiamo iniziato a vivere nella primavera di quest'anno, le attese si sono moltiplicate. In questo tempo è diventata esperienza condivisa oscillare tra fiducia e delusione, tra riconoscimento che, date le circostanze, si cerca di operare al meglio e denuncia di ritardi, incertezze e pressapochismi.

Il credente

Per molti aspetti l'orizzonte biblico non conosce la radicalità coranica. Uno dei motivi più rilevanti di questa differenza sta nel fatto che Dio promette. Non si è quindi di fronte soltanto a una temporalità intesa come articolazione interna della volontà divina; il tempo della promessa riguarda infatti anche la comunità che ha accolto le parole a lei rivolte.

È come se il detto «Dio fa ciò che vuole» (assai comune tra i musulmani) comportasse la specificazione secondo la quale è volontà di Dio che si conosca quali opere si è impegnato a compiere a favore delle proprie creature. Quando la pazienza si esercita solo nell'accogliere quel che accade, l'attesa non ha ragion d'essere: «Accetta quanto ti capita e sii paziente nelle vicende dolorose, perché l'oro si prova con il fuoco e gli uomini ben accettati nel crogiuolo del dolore. Nella malattia e nella prova confida in lui» (Sir 2,4-5).

In questi casi la pazienza sta nella capacità di reggere nel presente e, forse, nello sperare in una ricompensa futura. Si è messi alla prova e bisogna dimostrarsene all'altezza. Tutto però muta quando la prova più autentica diviene la capacità di attendere l'adempimento delle promesse di Dio. Per quanto suoni strano, in tal caso è proprio la certezza a tramutarsi in prova; si tratta di un paradosso che ha luogo unicamente nell'ambito della fede.

La prova massima deriva dall'avvenire e non già dal presente. Per l'originario annuncio evangelico la promessa più grande è la venuta del Signore. Il Nuovo Testamento si chiude, né poteva essere altrimenti, proprio riaffermando questa promessa accompagnata dall'invocazione: «Colui che attesta queste cose dice: "Sì, vengo presto!". Amen. Vieni, Signore Gesù» (Ap 22,20).

L'essere pazienti allora significa avere una grande forza d'animo (non sembra errato tradurre così il comando *makrothymesate* di Gc 5,7) capace di reggere allo sconcerto della dilazione: «Siate costanti [ma in molte traduzioni c'è pazienti], fratelli fino alla venuta del Signore. Guardate l'agricoltore: egli aspetta con costanza il prezioso frutto della terra finché abbia ricevuto le prime e le ultime piogge. Siate costanti anche voi, rinfrancate i vostri cuori, perché la venuta del Signore è vicina» (Gc 5,7-8).

Rispetto a queste (e ad altre) parole bibliche la comunità dei credenti nel Signore pare, però, aver perduto la pazienza; ciò avviene non già perché ha ceduto all'ira o allo sconcerto, ma semplicemente perché si è quasi del tutto dimenticata della sua chiamata ad attendere.

¹ Qui come altrove la traduzione italiana è di I. ZILIO-GRANDI, *Il Corano*, Mondadori, Milano 2010.

² Cf. A. SCARABEL, *Preghiera sui Nomi più belli*, Marietti, Genova 1996.

³ Si tratta rispettivamente dei nn. 16 e 17; 21 e 22; 23 e 24; 61 e 62; 76 e 77; 81 e 83; 90 e 91 della lista di al-Walid; trad. it. A. Scarabel.

⁴ Il tema è ampiamente sviluppato in G. CARAMORE, *Pazienza*, Il Mulino, Bologna 2014.



DIRETTORE RESPONSABILE
Gianfranco Brunelli

CAPOREDATTRICE PER ATTUALITÀ
Maria Elisabetta Gandolfi

CAPOREDATTRICE PER DOCUMENTI
Daniela Sala

SEGRETARIA DI REDAZIONE
Valeria Roncarati

REDAZIONE
Luigi Accattoli / Paolo Benanti /
p. Marco Bernardoni / Gianfranco
Brunelli / Alessandra Deoriti / Massimo
Faggioli / Maria Elisabetta Gandolfi /
Daniele Menozzi / Guido Mocellin /
Daniela Sala / Paolo Segatti /
Piero Stefani / Paolo Tomassone /
Antonio Torresin / Mariapia Veladiano

EDITORE
Il Regno srl
Società sottoposta alla direzione
e al coordinamento dell'Associazione
Dignitatis Humanae ai sensi
dell'art. 2497 del C.C.

PROGETTO GRAFICO
Scoutdesign srl

IMPAGINAZIONE
Omega Graphics Snc - Bologna

STAMPA
Litografia SAB snc, Trebbo di Budrio (BO)
Registrazione del Tribunale di Bologna
N. 2237 del 24.10.1957.

Associato all'Unione Stampa
Periodica Italiana

DIREZIONE E REDAZIONE
Via Del Monte, 5 - 40126 Bologna
tel. 051/0956100 - fax 051/0956310
www.ilregno.it - ilregno@ilregno.it

PER LA PUBBLICITÀ
Il Regno srl - ilregno@ilregno.it
tel. 051/0956100 - fax 051/0956310

ABBONAMENTI
tel. 051/0956100 - fax 051/0956310
e-mail: ilregno@ilregno.it

QUOTE DI ABBONAMENTO PER L'ANNO 2020

1) *Il Regno - attualità + documenti* edizione
stampata e digitale - Italia € 85,00;
Europa € 100,00; Resto del mondo € 110,00.

2) Solo *Attualità*, 3) solo *Documenti* o
4) solo *Digitale* € 70,00.

5) «Amici del Regno» (abbonamento
Attualità + Documenti, abbonamento di un
amico e partecipazione all'incontro culturale
annuale della rivista) € 150,00.

6) *Annale Chiesa in Italia* € 10.

— CCP 15932403 intestato a Società
editrice Il Mulino spa

— Bonifico intestato a: Società
editrice Il Mulino spa - Unicredit -

Via Ugo Bassi 1 - Bologna
IBAN: IT63X0200802435000006484158
Bic Swift: UNCRITM1BA2

Indicare nella causale «Abbonamento a
Il Regno» e il numero dell'opzione richiesta.
Una copia e arretrati: € 4,00.

Chiuso in tipografia il 18.5.2020.

ANDREA MANTEGNA,
Orazione nell'orto (1455).
Londra, National Gallery.

L'editore è a disposizione degli aventi diritto che non è
stato possibile contattare, nonché per eventuali e involontarie
inesattezze e/o omissioni nella citazione delle fonti
iconografiche riprodotte nella rivista.



“
**IO NON
MI VERGOGLIO
DEL VANGELO**

LUIGI ACCATTOLI

”

Come cristiano chiuso in casa vado seguendo, nei giorni, gli atti del papa in pandemia. Il mese scorso trattavo, in questa rubrica, della scuola di preghiera che Francesco veniva realizzando dall'avvio della Fase 1. Ora allargo lo sguardo dalla preghiera all'insieme dell'attività papale.

Parto da una battuta di Francesco nell'intervista ad Austen Ivereigh, giornalista inglese e suo biografo, pubblicata l'8 aprile da *The Tablet* con il titolo «Il papa confinato»: «La mia preoccupazione più grande è come accompagnare il popolo di Dio e stargli più vicino» (cf. *Re-blog* dell'8.4.2020, <https://bit.ly/2SKcEFq>).

Nell'intervista Francesco offre qualche spunto sulla sua fatica d'accompagnatore. Dice che «questo è il significato della messa delle sette di mattina in *live streaming*». Aggiunge che persegue la stessa finalità con vari interventi e cita il «rito» del 27 marzo in piazza San Pietro. Confessa di «vivere questo momento con molta incertezza» e argomenta che si tratta di un tempo «di molta inventiva, di creatività».

Partendo da questi spunti traccio un inventario di quanto il papa è venuto facendo e dicendo a partire dal 9

Il papa da remoto

E la Chiesa in pandemia

marzo, che è il primo giorno della messa in diretta *streaming*. Sono ormai due mesi di sua animazione da remoto della vita della Chiesa.

QUALE SARÀ IN QUEL DOPO IL SERVIZIO DEL VESCOVO DI ROMA?

In essi, Francesco è venuto attuando l'intento d'accompagnare il popolo di Dio in più modi tra loro complementari. Provo a elencarli in ordine di rilevanza.

Per prime metto le intenzioni di preghiera che formula ogni giorno prima della messa del mattino o che propone in omelie, messaggi, catechesi, saluti domenicali, testi delle celebrazioni (cf. *Re-blog* del 27.4.2020, <https://bit.ly/3bjqsNz>). Vedi la supplica del 27 marzo in piazza San Pietro (cf. *Regno-doc.* 7,2020,193s) e l'invocazione «per i tribolati nel tempo dell'epidemia» che ha fatto inserire nella *preghiera universale* del Venerdì santo.

Per secondo indico il richiamo nella predicazione quotidiana alle «prove» di questo periodo, al loro insegnamento alla luce della Croce, alle conseguenze che ne verranno. Lo studio delle conseguenze l'ha posto a competenza della Commissione per il dopo pandemia annunciata il 15 aprile. Un'iniziativa che aveva preannunciato nell'intervista a Ivereigh con questi impegni in avanti: «Penso alle mie responsabilità attuali e nel dopo che verrà. Quale sarà, in quel dopo, il mio servizio come vescovo di Roma, come capo della Chiesa? Quel dopo ha già cominciato a mostrarsi tragico, doloroso, per questo conviene pensarci fin da adesso. Attraverso il Dicastero per lo sviluppo umano integrale è stata organizzata una commissione che lavora su questo e si riunisce con me».

Al terzo posto vengono le iniziative di prossimità e consolazione che è venuto proponendo con uscite simboliche (a Santa Maria Maggiore, a

San Marcello al Corso, a Santo Spirito in Sassia), chiamate ad appuntamenti di preghiera (il *Pater noster* ecumenico del 25 marzo, la supplica del 27 marzo, la giornata interreligiosa di preghiera e di digiuno del 14 maggio), messaggi, lettere, videomessaggi. Scelgo a modello dei videomessaggi quello affidato in antepprima al *TGI* del 3 aprile rivolto audacemente – o forse ingenuamente – a tutti i fruitori di quel notiziario di massa «in segno di vicinanza alle famiglie italiane e del mondo in questo tempo di pandemia».

Metto infine gli svariati gesti di presenza rivolti sia a comunità sia a singoli con interviste, telefonate, atti di beneficenza. A Ivereigh così segnalava questi ultimi: «Un lavoro piuttosto intenso di presenza, attraverso l'Elemosineria apostolica, per accompagnare le situazioni di fame e di malattia».

LE TANTE INTERVISTE PER FARSI VICINO

Delle interviste si è sempre avuta risonanza mediatica. Ho già citato quella principe ad Austen Ivereigh, alla quale ne sono seguite tante: a *La Repubblica* il 18 marzo, a *La Stampa* il 20 marzo, all'agenzia argentina *Te-lam* il 21 marzo, al giornalista Jordi Évole nel programma televisivo spagnolo *Salvados* il 31 marzo, a Lorena Bianchetti di *A sua immagine* il 10 aprile.

Questa sovrabbondanza è stata come sempre criticata, senza avvertire che stavolta si trattava di un modo scelto da Francesco per farsi «vicino» a quanti più gli fosse possibile. Ecco com'era formulata la più benevola di quelle critiche: «Caro santo padre preghiamo per evitare una sua presenza mediatica fuori posto, inflazionata e iperbolica» (Luis Badilla, nel *Sismografo* del 18 marzo). Per inten-

dere quell'intento di vicinanza è utile l'omelia del 24 aprile sulla chiamata dei pastori allo «stare con la gente».

Non entro nell'esame degli atti di beneficenza compiuti dal papa attraverso l'Elemosineria apostolica guidata dal creativo cardinale Krajewski: dal dono di respiratori a strutture ospedaliere di cui si è avuta notizia il 26 marzo al soccorso prestato a un gruppo di *trans* narrato il 27 aprile dal parroco dell'Immacolata a Torvaianica.

Si tratta di atti che hanno anche un'intenzione di suggerimento a vescovi, preti e cristiani comuni, che in questo tempo si vedono impedito o ridotto l'abituale esercizio della carità.

«COME STA IL TUO POPOLO?» CHIEDE AI VESCOVI

Di tali atti Francesco ha parlato con Austen Ivereigh, indicandoli come un «lavoro piuttosto intenso di presenza per accompagnare le situazioni di fame e di malattia». Dunque a questo «lavoro» egli tiene, ma è difficile dirne qualcosa perché non si conosce quasi mai come e quanto tali gesti siano compiuti su sua diretta indicazione.

Bergogliane doc sono invece le telefonate e ora provo a elencarne alcune in ordine di data, in modo da ricavarne un'idea del boschetto che vengono a comporre, più folto di quanto non appaia dalla mia pigra scelta.

Al vescovo di Cremona Antonio Napolioni, appena uscito dall'ospedale dove ha rischiato di morire (18 marzo).

Al vescovo di Bergamo Francesco Beschi, dicendosi «colpito dalla sofferenza per i moltissimi defunti e vicino alle famiglie che hanno vissuto distacchi dolorosi» (18 marzo).

Alla Caritas di Rimini, in appoggio all'iniziativa *Message in a bottle* che raccoglie e distribuisce ai bisognosi beni e messaggi di incoraggiamento «per sentirci parte di una sola famiglia umana» (11 aprile).

All'arcivescovo di Camerino Francesco Massara: «Come sta la tua gente?» (13 aprile).

Al direttore dell'*Eco di Bergamo*, per incoraggiare «la grande opera di carità che state facendo dando i nomi



della gente che muore e raccontando le loro storie» (14 aprile).

A Derio Olivero vescovo di Pinero, in ospedale per il virus (17 aprile).

Al sindaco di Siracusa Francesco Italia, che gli aveva narrato la propria preoccupazione per le conseguenze sociali della pandemia (18 aprile).

SE INVITA A PREGARE PER GLI INSEGNANTI DA REMOTO

A Giovanni Arletti imprenditore di Carpi, che l'aveva ringraziato della messa del mattino e gli aveva segnalato il gravoso impegno a non licenziare (20 aprile).

Al parroco di San Giorgio Lucano, dove un focolaio in una casa di riposo aveva fatto 15 morti: «Mi ha incaricato di trasmettere parole di vicinanza alla comunità» (25 aprile).

Ad Andrea, un ragazzo disabile di Caravaggio, del quale parlerà nell'omelia del 29 aprile.

Seguendo il papa in diretta con occhio mezzo professionale e mezzo partecipante, il primo suo accompagnamento che mi coinvolge sono le già dette intenzioni di preghiera, perché mirate a una mia risposta. Ne ha avute un paio per i giornalisti e va da sé che lì io ci fossi. Ma c'ero anche quando ha ricordato gli insegnanti «che devono fare lezioni via Internet e altre vie mediatiche». Ho in casa un'insegnante e vedo quanto inventa – questo è «un tempo di creatività», dice Bergoglio – per mandare video, raccontare storie, correggere compiti, dialogare con 38 alunni di due prime elementari. Venivo ammirando gli accenni del papa parroco ai farmacisti, ai poliziotti, alle badanti e dicevo: sta dimenticando gli insegnanti da re-

moto. Non li ha dimenticati. E neanche i figli e le figlie che devono fare gli esami – dice l'argentino – «in un modo al quale non sono abituati».

Nelle intenzioni di preghiera, Francesco ha quotidianamente mostrato la sua prontezza nell'intuire la condizione del gregge, ma ve ne sono state alcune che mi sono parse portatrici di maggiore magistero. Per esempio, tre delle sette che ha proposto con la Preghiera dei fedeli del 19 aprile al Santuario della divina Misericordia: la terza per i sacerdoti, la sesta per i moribondi, la settima per tutti i battezzati. Portatrici di un magistero calato nel concreto di chi muore e di chi vede morire, di chi è chiamato dalle circostanze a esercitare il «sacerdozio comune» ricevuto con il battesimo, dei sacerdoti che hanno il compito di portare «con ogni mezzo» a tutti – anche in questi giorni – il perdono e la consolazione che sono propri del sacramento della riconciliazione.

QUELLE BENEDIZIONI MUTE SULLA PIAZZA VUOTA

È stato osservato che Francesco, in questi mesi, è venuto ottenendo un recupero di simpatia da parte di tanti che non l'amavano perché gelosi della tradizione e credo vi sia un significato in questo recupero: hanno riconosciuto il pastore che mostrava di conoscere il gregge.

Indico ancora una sua «invenzione» che mi ha detto di più – a me come cristiano comune – rispetto a quanto veniva recepito intorno e anche criticato: il suo dialogo con la piazza vuota. Quegli affacci alla finestra e quelle benedizioni senza parole sono stati letti come teatro papale nella gran macchina teatrale del Bernini e sicuramente c'è in essi il genio della scena che caratterizza Jorge Mario Bergoglio: ma non solo. Con quei gesti egli segnala l'assenza del popolo e l'attesa del suo rientro nel recinto della celebrazione (cf. *Regno-att.* 8,2020, 193s). Sono gesti che dicono in parabola il richiamo al pericolo di «viralizzare la Chiesa» che ha svolto nell'omelia del 17 aprile. Un testo canonico del papa in pandemia.

“
IO NON
MI VERGOGLIO
DEL VANGELO
”

il Regno

La tua rivista di cultura
e di informazione religiosa

Il Regno c'è

Assieme a voi con Re-blog,
le newsletter, il nostro sito.
La rivista *su carta* e *on-line* c'è.
Sottoscrivi il tuo abbonamento.

Re-blog.it
www.ilregno.it
ilregno@ilregno.it

saper vedere





Istituto di Studi Ecumenici SAN BERNARDINO

corsi di
LICENZA | MASTER
2020/2021

Studiare le chiese cristiane nel cammino verso la comunione, in una città che ha l'ecumenismo al cuore della sua storia e della sua cultura.

L'**Istituto di Studi Ecumenici S. Bernardino (ISE)**, posto nella splendida cornice del Convento dei frati minori di S. Francesco della Vigna in Venezia, offre un profilo formativo attento alla vita e alla teologia delle varie confessioni, al movimento ecumenico e alla sua riflessione (anche su etica, cura del creato e pastorale), ma anche al dialogo interreligioso e cristiano-ebraico. Come sezione della Facoltà di Teologia della Pontificia Università "Antonianaum" di Roma, l'ISE offre:

- un corso biennale di **Licenza**, con corsi concentrati in 2-3 giorni settimanali, per il diploma in *Teologia con specializzazione in studi ecumenici*;
- due **Master** annuali in *Teologia Ecumenica* e in *Dialogo interreligioso* fruibili in gran parte anche on-line;
- **seminari ed eventi** in diversi momenti dell'anno.

Tra i docenti dell'anno accademico 2020-21, per il corso di Licenza: S.Cavalli (preside), S.Morandini (v.preside), V.A.Barbolovici, C.Bettega, G.Buffon, R.Burigana, F.Capretti, M.Cassese, M.Dal Corso, N.Danieli, M.Da Ponte, F.Ferrario, M.Girolami, L.Raniero, G.Shurgaia, N.Valentini. Ad essi si aggiungono per i Master J.Lauster, J.P.Lieggi, A.Maffeis, P.Yfantis, L.Tomassone, A.Andreini, A.Crisma, A.Cuciniello, P.Naso, E.Pace, M.Raveri, A.Rigopoulos, B.Salvarani, I.Zilio Grandi

La ricca biblioteca e la rivista *Studi Ecumenici* offrono importanti opportunità di studio.

È pure possibile fruire dell'ospitalità presso il Convento, approfondendo così l'esperienza formativa nella convivialità con gli altri studenti, di diverse confessioni e provenienze.

Per informazioni 0415235341 (martedì-giovedì 9-12.30 e 15-17.30; venerdì 9-12.30); segreteria@isevenezia.it; (per il Master: master@isevenezia.it).

Web: www.isevenezia.it; FB: Istituto di Studi Ecumenici S. Bernardino.



Per informazioni 0415235341 (martedì-giovedì 9-12.30 e 15-17.30; venerdì 9-12.30 - Chiusura estiva 21/7-3/9)
segreteria@isevenezia.it (per il Master: master@isevenezia.it).
web: www.isevenezia.it; FB: Istituto di Studi Ecumenici S. Bernardino