

THEOLOGY

Lorenzo Voltolin (a cura)

SULLA FRAGILITÀ
DELL'ESISTENZA

Dialoghi



TRIVENETO
THEOLOGY
PRESS

Questa pubblicazione afferisce alle seguenti aree dell'Anvur
(Agenzia nazionale di valutazione della ricerca universitaria):

Area 10 (Scienze dell'antichità, filologico-letterarie e storico-artistiche);

Area 11 (Scienze storiche, filosofiche e pedagogiche);

Area 12 (Scienze giuridiche); Area 14 (Scienze politiche e sociali).

PUBBLICAZIONE OPEN ACCESS
www.fttr.it - Sezione "Digital Press"

ISBN 979-12-81328-01-3

Publicato nel mese di marzo 2023.
Editing: Facoltà Teologica del Triveneto
editoria@fttr.it

© 2023 Triveneto Theology Press
Facoltà Teologica del Triveneto
Padova
www.fttr.it

THEOLOGY

RELIGIOUS STUDIES

Abstract

La pandemia da Covid-19 ha accentuato la consapevolezza della fragilità dell'esistenza. Otto contributi di ambito disciplinare diverso aiutano a riflettere, nell'ottica della fede cristiana, sulla dimensione del corpo che si ammala, viene curato, muore e invoca sempre cura e prossimità, relazione e speranza.

The Covid-19 pandemic has heightened awareness of the fragility of existence. Eight contributions from different disciplinary fields help to reflect, from the point of view of the Christian faith, on the dimension of the body that falls ill, is treated, dies and always invokes care and closeness, hope and connection.



FACOLTÀ
TEOLOGICA
DEL TRIVENETO

Questa pubblicazione afferisce all'attività di didattica e di ricerca della Facoltà Teologica del Triveneto (Padova) e di tutti gli Istituti a essa collegati (Ita e Issr) www.fttr.it

Comitato Editoriale della Facoltà Teologica del Triveneto (Fttr) / *Editorial Board*
editoria@fttr.it

Gruppo Redazionale

Sergio Gaburro (*Ita di Verona*)

Maurizio Girolami (*Sede Fttr*)

Giulio Osto (*Issr di Padova*)

Membri

Barcaro Marco (*Sede Fttr*)

Bertazzo Luciano (*Sede Fttr*)

Boscolo Gastone (*Sede Fttr*)

Corsato Celestino (*Sede Fttr*)

Curzel Chiara (*Issr di Trento*)

Dal Pozzolo Alessio (*Issr di Vicenza*)

Didonè Stefano (*direttore "Studia patavina"*)

Frausin Sergio (*Issr di Gorizia, Trieste, Udine*)

Merlo Luca (*Ita di Verona*)

Toniolo Andrea (*preside Fttr*)

Zambon Gaudenzio (*segretario generale Fttr*)

Zonato Simone (*Issr di Vicenza*)

Segreteria: Paola Zampieri (*ufficio stampa Fttr*)

Le opere proposte o richieste per la pubblicazione sono sottoposte a peer review.

Questa pubblicazione
è frutto di una attività di ricerca tra:

Facoltà Teologica del Triveneto – Sede (Padova)



Facoltà Teologica dell'Emilia Romagna – Sede (Bologna)



ISSR di Padova



ISSR della Toscana "S. Caterina da Siena" (Firenze)



ISSR dell'Emilia (Modena)



SOMMARIO

<i>Giulio Osto</i> Introduzione	8
PARTE PRIMA	
IL CORPO È FRAGILE E VULNERABILE, SI AMMALA, GUARISCE	11
<i>Angelo Biscardi</i> Fragilità, limite, morte, postumano e questioni pastorali oggi	12
1. Antropologia della fragilità e Chiesa	12
1.1 <i>La fragilità come apertura</i>	12
1.2 <i>Da punizione a condizione strutturale</i>	14
1.3 <i>La carità incarnata</i>	15
2. Relazioni pericolose e corpi	16
2.1 <i>Corpi pericolosi</i>	18
2.2 <i>Corpi irraggiungibili e cura impossibile</i>	19
3. Dall'anima all'on line: riedizione del virtuale?	20
<i>Maurizio Marcheselli</i> «Forza nella debolezza»: il nesso creazione/croce in Paolo (1-2 Cor)	24
1. Il campo semantico della debolezza nell'epistolario paolino	24
2. La dichiarazione «Quando sono debole...» (2Cor 12,10b) nel suo contesto immediato (12,7b-10)	25
2.1 <i>I vv. 7b-9a: «la potenza, infatti, si realizza nella debolezza»</i>	25
2.2 <i>I vv. 9b-10: «quando, infatti, sono debole, allora sono forte»</i>	27
3. 2Cor 11,16-12,7 come contesto di 12,7b-10: la debolezza motivo di vanto	29
4. I cataloghi di avversità in 1-2Corinzi	31
5. La «parola della croce» (1 Cor 1,18-25): ciò che è debole di Dio è più forte degli uomini	34
5.1 <i>«Potenza nella debolezza» a livello della croce e del kerygma che l'annuncia</i>	34
5.2 <i>Potenza e debolezza nel nesso tra creazione e croce</i>	37
Bibliografia	39
<i>Dario Vivian</i> La cura degli ammalati nel contesto antropologico ed ecclesiologico contemporaneo	41
1. L'esperienza della malattia	41
2. La sofferenza implicata nella malattia	42
3. I significati della malattia	42
4. La cura	43

5. Passaggi da elaborare	43
6. Profilo di genere	44
7. Il corpo ferito	44
8. Il corpo soccorso	45
9. Il corpo guarito	45
10. L'universo simbolico evangelico	46
11. La dimensione sacramentale	46
12. L'istanza teorico-pratica della solidarietà	47
<i>Fabio Frigo</i>	
Quale <i>salus</i> dopo la pandemia? Un'evidenza, una priorità, un luogo	48
1. Un'evidenza: sopravvalutazione della salute e marginalità della <i>salus</i>	49
2. Una priorità: dopo il "distanziamento sociale" il recupero della <i>prossimità</i>	50
3. Un "luogo" da cui ripartire: la liturgia	51
PARTE SECONDA	
IL CORPO MUORE, MA RISORGE	54
<i>Fabrizio Rinaldi</i>	
«Dov'è morte la tua vittoria?». Elaborazione del lutto e prassi pastorali	55
1. Fede cristiana cattolica e rapporto con i defunti	55
2. Attraverso delusioni e lutti	57
3. Alcune note di pastorale	60
<i>Ivo Seghedoni</i>	
Davanti al mistero della morte	64
1. Quando non è più possibile dirsi «arrivederci»	64
2. Una domanda di riti risorta con prepotenza	65
3. Criteri per elaborare il lutto	66
4. Prassi per una iniziale elaborazione del lutto	67
<i>Luigi Girardi</i>	
Celebrare le esequie oggi	69
1. Il mistero della vita e della morte: una questione "umana"	69
2. Vivere la morte con la fede: la "via rituale"	71
3. La celebrazione dei riti funebri	72
4. La condizione attuale e le sue sfide	74
5. Alcune prospettive pastorali	76
<i>Stefano Culiarsi</i>	
Una Chiesa che si fa presente	79
1. Celebro per credere o credo per celebrare?	79
2. Catechesi sui novissimi o celebrazione del defunto?	80
3. Chi vuole congedarsi?	80

INTRODUZIONE

Un seminario di ricerca teologica post-pandemico

Giulio Osto*

La situazione socio-culturale ed ecclesiale venuta a crearsi a seguito della pandemia dovuta al Covid-19 ha posto sul tavolo molti interrogativi e stimolato sia la riflessione sia la prassi di persone e istituzioni. I tempi e le modalità della *riflessione critica* sono diversi da quelli della comunicazione mediatica e dei dibattiti televisivi, poiché i suoi scopi sono legati a una analisi profonda e in prospettiva, non al commento del momento o alla ricerca di una soluzione immediata. La riflessione teologica, essendo intelligenza della fede, ha il compito di istruire una riflessione critica sulle pratiche, sui vissuti, sui contesti del credere cristiano. Gli scenari antropologici, sociali e culturali inaugurati, oppure accentuati o trasformati, dalla pandemia interpellano, dunque, anche i teologi che, attraverso la prospettiva disciplinare dei loro ambiti di insegnamento e ricerca, possono elaborare *criteri di analisi, considerazioni critiche e proposte progettuali*.

Questo libro, infatti, raccoglie l'esito di un *seminario di ricerca* attuato grazie alla collaborazione e all'interazione di *cinque* istituzioni accademiche italiane di insegnamento e ricerca in teologia e in scienze religiose: la Facoltà teologica del Triveneto, nella sua sede centrale di Padova, la Facoltà teologica dell'Emilia Romagna, nella sua sede centrale di Bologna, l'Istituto Superiore di Scienze Religiose dell'Emilia (Modena), l'Istituto Superiore di Scienze Religiose della Toscana "S. Caterina da Siena" (Firenze) e l'Istituto Superiore di Scienze Religiose di Padova. A partire dalla comune condivisione del fatto che la situazione contemporanea interpellasse pressantemente la riflessione teologica, sono state effettuate *due sessioni* di confronto e dibattito, in modalità on-line, precisamente il 19 novembre 2021 e il 23 aprile 2022. Il seminario era intitolato "provocatoriamente": *Chi ci separerà dall'amore di Cristo? Un virus?* Alle sessioni hanno partecipato alcuni docenti, quasi prevalentemente di ambito teologico-fondamentale, pastorale e sistematico, appartenenti a ciascuna istituzione coinvolta. Nello specifico, insieme agli otto autori dei contributi qui pubblicati, i sei docenti: Marco Giovannoni (Firenze), Serena Noceti (Firenze), Giulio Osto (Padova), Assunta Steccanella (Padova), Livio Tonello (Padova), Andrea Toniolo (Padova), Lorenzo Voltolin (Padova).

* Docente presso l'Istituto Superiore di Scienze Religiose di Padova.

Possiamo constatare che anche l'attuazione di un seminario di ricerca inter-istituzionale *tutto on-line* forse non si sarebbe verificata senza la fortissima accelerazione e il massiccio utilizzo delle tecnologie di comunicazione a distanza che la pandemia ha provocato. Il confronto, l'arricchimento reciproco e lo scambio tra docenti appartenenti a contesti ecclesiali e socio-culturali differenti sono stati, infatti, un frutto prezioso dell'esperienza vissuta.

Inoltre, anche la possibilità di diffondere questo volume – che apre le *pubblicazioni digitali* della Triveneto Theology Press, marchio editoriale delle edizioni digitali della Facoltà Teologica del Triveneto –, in una forma perfettamente simile e coerente con quanto vissuto nel confronto in video-conferenza, è ulteriore segno di una capacità di cogliere il *kairòs* che abita anche dentro a un *chrònos* così pesante come quello che ha scandito i ritmi dei vari isolamenti forzati, delle norme anti-contagio, delle dinamiche sociali ed ecclesiali travolte e spesso stravolte dalla pandemia.

Le *due parti* del libro corrispondono alle due sessioni del seminario che comprendevano un primo intervento, più ampio, e poi un *respondent* con una proposta più breve e il successivo dibattito tra i presenti, potremmo anche dire tra i connessi.

La *prima parte* è strutturata al suo interno in due momenti. Innanzitutto, un affondo *antropologico* con l'ampia disamina del contributo di Angelo Biscardi, *Fragilità, limite, morte, postumano e questioni pastorali oggi*, seguita dal "contrappunto" biblico di Maurizio Marcheselli, «*Forza nella debolezza*»: *il nesso creazione/croce in Paolo (1-2 Cor)*.

In un secondo momento, la prospettiva è divenuta più *pastorale*, con l'affondo di Dario Vivian su *La cura degli ammalati nel contesto antropologico ed ecclesologico contemporaneo* e il contributo di Fabio Frigo, *Quale salus dopo la pandemia? Un'evidenza, una priorità, un luogo*.

La *seconda parte* nasce da una circoscrizione tematica più definita a partire dall'esperienza della morte e della ritualità e accompagnamento ecclesiale a essa connessi. Fabrizio Rinaldi, apre la riflessione con un contributo antropologico-pastorale, «*Dov'è morte la tua vittoria?*» *Elaborazione del lutto e prassi pastorali*, seguito da un *respondent* dal registro più narrativo, quello di Ivo Seghedoni, *Davanti al mistero della morte*. In seconda battuta, ecco l'approfondimento dalla prospettiva liturgico-pastorale di Luigi Girardi, *Celebrare le esequie oggi* e il "contrappunto" di Stefano Culiarsi, *Una Chiesa che si fa presente*.

Lo stile dei diversi contributi è in parte eterogeneo proprio a partire dal loro contesto generativo di affondo più sistematico e di risonanza dialogica e propedeutica al dibattito successivo.

Un ringraziamento a tutti gli autori che hanno offerto il loro contributo orale durante il seminario e poi hanno elaborato i testi scritti che qui presentiamo, insieme alla

gratitudine a tutte le persone che si sono lasciate “connettere” con tale esperienza. Infine, un ringraziamento speciale a Lorenzo Voltolin che ha dato forma alle varie tessere del mosaico testuale che ha portato a questo libro.

Ci auguriamo che queste pagine, che condividono con la comunità tutta dei contributi che hanno aperto un confronto e un dialogo on-line tra un gruppo italiano di teologi e teologhe, possano suscitare nei lettori e nelle lettrici, e ancor meglio all’interno delle comunità cristiane, dei momenti di riflessione e dialogo in vista di quella intelligenza della fede e di quella pastorale illuminata che la vita ecclesiale necessita per essere all’altezza della sua missione.

PARTE PRIMA

IL CORPO È FRAGILE E VULNERABILE,
SI AMMALA, GUARISCE

Fragilità, limite, morte, postumano e questioni pastorali oggi

Angelo Biscardi*

Dopo lo shock dell'esordio della pandemia e la situazione di forte coinvolgimento emotivo e pratico che ha portato con sé, abbiamo attraversato le diverse ondate di recrudescenza del virus assistendo al graduale strutturarsi di un atteggiamento di sostanziale convivenza con il Coronavirus, di cui sembra attenuarsi l'impatto sull'immaginario collettivo e sulla vita sociale, politica ed ecclesiale. Ma forse, è proprio ora che ha più senso riflettere sulle conseguenze della pandemia e distinguere tra un "prima" e un "dopo", senza cadere nei toni enfatici, ma spesso vuoti di sostanza, usati da più parti nel tempo dell'emergenza.

Ci si chiede, in particolare, se le più promettenti elaborazioni teo-antropologiche sulla questione della fragilità possano restare indenni da alcuni elementi di consapevolezza portati dal dramma vissuto. Pertanto, questa riflessione sarà divisa in due parti.

Nella prima, raccoglieremo i nodi essenziali dell'antropologia teologica degli ultimi anni sul corpo e la sua *fragilità*. Nella seconda parte, si cercherà di riconoscere in che modo la teologia e la prassi della Chiesa sono state sollecitate da questo frangente. È sicuramente eccessivo ripetere lo *slogan* «nulla sarà più come prima», però *qualcosa* potrebbe non essere più come prima, o meglio, sarebbe bene che non lo fosse.

1. Antropologia della fragilità e Chiesa

1.1 La fragilità come apertura

Il corpo, con la sua ambivalenza di possibilità e fragilità, «limite e campo di azione» (K. Jaspers)¹ sembra essere patrimonio acquisito dell'antropologia teologica, illuminato da una rinnovata consapevolezza biblica.

Il recente lavoro della *Pontificia Commissione biblica* sull'uomo², per esempio, intreccia in modo significativo la nobiltà e la miseria della condizione umana nella sua vicenda storica. L'impostazione del documento, con la sua forte caratterizzazione

* Docente presso l'Istituto Superiore di Scienze Religiose della Toscana "S. Caterina da Siena", Firenze.

¹ K. JASPERS, *Filosofia* II, a cura di U. Galimberti, Mursia, Milano 1978, 678.

² PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Che cosa è l'uomo? Un itinerario di antropologia biblica*, LEV, Città del Vaticano 2019.

biblico-fenomenologica, rileva l'esperienza di limite e di fragilità dell'uomo strutturandosi sulla lettura dei capitoli due e tre di Genesi. Per ognuno dei dati fondamentali del testo genesiaco, vengono poi stese traiettorie tematiche che percorrono il resto della Scrittura. Tra queste, ricordiamo l'importanza data alla corporeità maschile-femminile che raccoglie una riflessione ormai consolidata sulla positività del corpo con le sue dinamiche di relazionalità incarnata, sponsalità e sessualità (se vissute secondo il progetto buono di Dio)³.

In ogni caso, l'aspetto più rilevante della situazione storica dell'uomo, per come è commentata a partire dai racconti di origine, sembra proprio la creaturelità fragile e dipendente che include evidentemente anche il fallimento del peccato (nn. 22-44).

Lungo tutta la Sacra Scrittura si può mostrare come l'accoglienza della dimensione di fragilità sia decisiva, anzi «necessaria» per aprire l'uomo alla genuina relazione con Dio (e con gli altri)⁴.

«Ci si deve riappropriare del senso della fragilità della vita, senza la quale – per quanto assurdo possa apparire – non ci sarebbe nemmeno la libertà umana»⁵. Ecco, dunque, che la fragilità non si darebbe primariamente come punizione per la vicenda di peccato che contraddistingue l'umanità, ma come *situazione strutturale* che predispone all'esercizio della libertà nei termini di apertura o chiusura al Creatore. Il peccato, casomai, appare come rifiuto di accettare la fragilità orientandola a Dio nella fede e nella speranza⁶. Si tratta di un'offerta sempre da chiarire: Dio non ha bisogno che dedichiamo a Lui, in suo onore, le nostre disgrazie, ma che le apriamo a ciò che le priva della loro carica di potenziale maledizione e rischio per la fede. D'altra parte, è questa una delle tentazioni che il diavolo pone a Gesù: legare la presenza di Dio al fatto che ci salvi dai mali e dai pericoli (Mt 4, 5-7).

Papa Francesco ha fatto della fragilità uno dei registri chiave della sua riflessione, in particolare in *Laudato si'*, *Fratelli tutti* e in *Amoris laetitia*. Le fragilità delle coppie e, più in generale, del creato e degli esseri, si presentano come appello alla responsabilità dei credenti e di tutti gli uomini a scoprire percorsi di solidarietà e di limitazione della propria volontà di dominio⁷. La fragilità è, dunque, un elemento vitale che si

³ *Ivi*, nn. 158-207.

⁴ S. GRASSO, *La fragilità necessaria. Occasione o tentazione, frustrazione o redenzione?*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2020, 42.

⁵ *Ivi*, 9.

⁶ *Ivi*, 21-29.

⁷ *Laudato si'*, nn. 64, 78, 80, 83, 136, 200. Su questo, si veda la ripresa del "principio di responsabilità" di H. Jonas, in C. THEOBALD, «Mutazioni dell'umano – sfida per la teologia», in ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *Ripensare l'umano? Neuroscienze, new-media, economia: sfide per la teologia*, Glossa, Milano 2021, 37-64 (Da ora in poi "ATIRip").

costituisce come appello al servizio amorevole, al dono e alla reciproca dedizione⁸: «nella fragilità vi è una vocazione che è un appello alla socialità nella forma della solidarietà. La fragilità ha in sé il potere di sollecitare una risposta»⁹.

Nel complesso, quindi, l'uomo è chiamato a guardare questa sua condizione come motivo e occasione di *apertura* a un più profondo rapporto con Dio e con gli altri: sia perché in prima persona fragile e bisognoso, sia perché interpellato dalla fragilità dell'altro. Quando questo non avviene si danno i due grandi mali, denunciati a più riprese da papa Bergoglio, della cultura dello scarto e dell'atteggiamento predatorio, con conseguenze su tutti i fragili del mondo, dai poveri ai malati, dagli anziani ai bambini, fino alle altre creature, agli animali e agli ecosistemi¹⁰.

1.2 Da punizione a condizione strutturale

Anche il passaggio dalla lettura biblica al versante più strettamente teoretico, può dare conto dell'apertura ontologica dell'uomo all'Altro, all'infinito di Dio e all'altro essere, come esito dell'esperienza del limite e della finitezza¹¹. Come già accennato, viene così sostanzialmente posta in secondo piano la teologia che leggeva malattia e fragilità nell'ottica della colpa, anzi del peccato, come decadimento dalla situazione ideale dell'Eden (la "perdita dei doni preternaturali")¹².

Non è possibile evitare di rilevare che, comunque, se da un lato questa elaborazione alleggerisce l'esperienza cristiana dal pesante fardello di un legame eccessivo tra fragilità e colpa, dall'altro lato vi è il rischio che la teologia non offra parole per gestire quello che sembra un inevitabile movimento della psiche collettiva: di fronte al male, la prima domanda resta «che male ho fatto?», «che male abbiamo fatto?». È facile

⁸ Si veda anche il piccolo ma denso contributo L. MANICARDI, *Fragilità*, Edizioni Qiqajon, Magnano (Bi) 2020.

⁹ *Ivi*, 7. Anche Manicardi riprende la responsabilità come tema legato alla fragilità in virtù della riflessione di H. Jonas e P. Ricoeur.

¹⁰ Questo tema è sempre ben rilevato negli studi sulla Genesi più recenti. Si veda ad esempio U.G.G. DERUNGS, M. PERRONI, *In principio. Una teologia della creazione e del male*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2021, 213-220 oppure A. WÉNIN, *L'uomo biblico. Letture nel Primo Testamento*, Dehoniane, Bologna 2005, 7-50.

¹¹ Un esempio può essere: J.-O. HENRIKSEN, *Finitezza e antropologia teologica*, Queriniana, Brescia 2016, riprendendo la riflessione di diversi filosofi e teologi, dagli ormai classici Merleau-Ponty, Ricoeur, Marion, Heidegger, Tillich, fino alle proposte di D. Yalom (nel segno della psicoanalisi), F. LeRon Shults, M. Westphal, R. C. Neville.

¹² Interessante la raccolta di scritti teologici sulla malattia, la colpa e l'esercizio delle dimensioni fondamentali dell'uomo, soprattutto la libertà e la spiritualità della persona: L.M. BUCCI, *Teologia della malattia. I tentativi dei teologi del Novecento*, Glossa, Milano 2018. Cf. anche G. GRESHAKE, *Perché l'amore di Dio ci lascia soffrire?*, Queriniana, Brescia 2018⁴.

comprendere, allora, il perdurante fascino di teorie e di predicazioni per cui il Covid-19 stesso sarebbe frutto di una punizione divina (magari per i “peccati contro natura” che nell’immaginario cattolico sembrano restare più gravi dei peccati contro i poveri)¹³.

La fragilità appare come elemento *costitutivo* della condizione corporea dell’uomo, che tocca giusti e ingiusti (cf. Mt 5,45), per il semplice fatto che siamo uomini e non dèi¹⁴. Pertanto, l’approccio alla fragilità fisica, come anche quella morale o spirituale, fa parte della presa in carico dei condizionamenti corporei e sociali entro cui si sviluppa l’esistenza. Si dà così seguito alla visione unitaria dell’uomo come spirito incarnato, non perché egli viva in una condizione di punizione o decaduta, ma perché queste sono le condizioni che istituiscono la sua risposta libera e responsabile di fronte alla chiamata a trascendersi¹⁵. Questa chiamata va al cuore dell’antropologia teologica, istituendo quella che G. Angelini chiama *libertà teologica*, ovvero la già evocata possibilità di prendere una posizione fondamentale di fronte a Dio¹⁶.

1.3 Carità incarnata

Così come operava Gesù¹⁷, nel contatto fisico e corporeo con i deboli e i bisognosi, anche la Chiesa, i credenti, sin dall’inizio si sono occupati della fragilità attraverso atti corporei di cura, guarigione e servizio (l’imposizione delle mani, le mense solidali, i beni condivisi, la preghiera intorno ai malati). I primi cristiani svilupparono da subito una prassi corrispondente che includeva anche il nascente sacramento di imposizione delle mani e di preghiera per i malati (Gc 5,13-15), insieme alle prassi di sostegno alle condizioni sociali ed economiche dei più deboli e poveri che si avvicinavano, così come testimoniato negli *Atti degli Apostoli* e in tutto il Nuovo Testamento.

Nell’età contemporanea, la gestione pubblica della salute fisica è integralmente uscita dall’ambito religioso – come approccio e come prassi – e affidata ai servizi

¹³ Si può trovare il rilancio della teologia della sofferenza riparativa nella riproposizione di A. TANQUEREY, *La divinizzazione della sofferenza. Patire con Cristo per risorgere con Lui*, Fede e cultura, Verona 2021 e nell’inquietante A. CAVALCOLI, *Perché peccando ho meritato i tuoi castighi. Un teologo davanti al coronavirus*, Chora, Roma 2020.

¹⁴ «Il nesso diretto tra finitezza, peccato e sofferenza crea una contraddizione interna al contesto teologico in cui è situato. Come sosterrò, il peccato plasma la struttura vitale che mette gli uomini in opposizione a Dio, mentre la nostra finitezza ci differenzia da Dio senza separarci da lui», J.-O. HENRIKSEN, *Finitezza e antropologia teologica*, 26-27, con un debito specifico verso W. Pannenberg.

¹⁵ Cf. J.-O. HENRIKSEN, *Finitezza e antropologia teologica*, 104-134. Riepilogando, l’a. conclude: «La vita finita è la nostra occasione per metterci veramente in relazione con l’infinito. Nel farlo, io sono *imago Dei*» (*Ivi*, p. 347).

¹⁶ G. ANGELINI, *La norma morale e il vero senso della libertà*, «Teologia» 18 (1993) 323-330.

¹⁷ Sulla prassi di Gesù, si può vedere M. BUCCI, *Teologia della malattia*, 245-264 con una inevitabile attenzione per l’opera di E. Schillebeeckx.

sanitari statali o privati che gestiscono le cure secondo gli esiti della medicina e della tecnica moderna. Questo non oscura il fatto che la necessità di una carità incarnata è ormai l'inevitabile corollario della fedeltà alla prassi liberante del Cristo e della comunità che Lui ha lasciato, a partire dai dodici inviati a evangelizzare e guarire (Mt 10,1; Lc 9,2). Da lì in poi, si è resa concreta quella "cultura della cura" (o anche "etica della cura")¹⁸ che deve caratterizzare la vita della Chiesa e che ha preso corpo nella vita di innumerevoli santi e sante. Tutto questo, oggi più che mai, richiede la collaborazione di tutti gli uomini di buona volontà, secondo quanto viene spesso evocato, anche in prospettiva laica, seguendo Heidegger e la sua riflessione sul mito di Cura¹⁹.

Siamo, però, proprio qui, a varcare un punto assai problematico, che si può individuare per poi sviluppare nella seconda parte della riflessione. Già prima della pandemia e ancora di più dal suo interno, si è constatata l'importanza di una presenza cristiana nel mondo che sappia incidere fino ai processi sociali di accudimento e le dinamiche economiche e politiche (la «dimensione sociale dell'evangelizzazione»²⁰). Ma è proprio qui che, forse, dobbiamo fare i conti con una profonda difficoltà che il Covid-19 ha portato alla luce e che potrebbe non essere solo una parentesi²¹: lo scacco delle relazioni che contrasta con la fantasia odierna dell'espansione infinita di sé e dei gruppi umani e, in seconda battuta, la crisi di alcune relazioni che caratterizzano la pastorale della Chiesa.

2. Relazioni pericolose e corpi

In un tempo di grandi richiami alla concretezza corporea delle relazioni di cura e di servizio, fondati sulle filosofie del *corpo proprio* husserliano o del *corpo soggetto* di merleau-pontiana memoria, e le teologie incarnazioniste e unitarie, è proprio la possibilità dell'incontro corporeo che ha subito uno scacco radicale.

Quando si tratta della profonda unità psicosomatica dell'uomo, essa va intesa come antidoto a due estremizzazioni che riguardano in modo specifico l'esperienza della fragilità e della malattia. Da un lato, non si potrà mai guardare al corpo come a un oggetto, semplice materia biologica da "aggiustare": sarà sempre il corpo di *un essere umano*, cioè corpo vissuto, soggettivo e luogo di espressione di un soggetto umano; la soggettività che vive quel corpo richiede attenzioni che vadano oltre alla

¹⁸ L. ALICI, *L'umano oltre l'umano: l'infinito, a un passo dal nulla*, in ATIRip, 5-35 (in part. 25-30).

¹⁹ M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 2006², 239-243.

²⁰ PAPA FRANCESCO, *Evangelii gaudium*, nn. 176-258.

²¹ Per evocare D. OLIVERO (a cura), *Non è una parentesi. Una rete di complici per assetati di novità*, Effatà, Torino 2020.

semplice cura medica in senso stretto e che abbracciano altre dimensioni: affettive, valoriali, spirituali, ecc. Dall'altro lato, gli eventi corporei coinvolgono tutta la persona che, quindi, non potrà pensarsi come un'anima separabile da ciò che sperimenta "con il suo corpo"; questo significa che anche coloro che sanno dare attenzioni specifiche alla propria spiritualità, dovranno sempre fare i conti con i meccanismi corporei con umiltà e senso di accettazione; la vita dello spirito non si può estraniare dalla pesantezza dei processi biologici.

Da queste considerazioni deriva la chiamata a essere umilmente fedeli alla fragilità che ci accomuna, per cui anche i più grandi uomini e donne di fede fanno i conti – per esempio – con il rischio del Covid-19 e con la necessità di curarsi o vaccinarsi. Inoltre, è degno di nota un aspetto che deve essere considerato quando confrontiamo le diverse teologie della corporeità e della malattia che si sono succedute nel corso del tempo. Ci si deve rendere conto che esse sono sempre *situate*, vanno cioè lette in connessione con la situazione storica e culturale del tempo²². Per l'odierna cultura occidentale, ad esempio, il corpo e il tempo dell'esperienza terrena vengono letti con registri assai diversi rispetto al passato. È forse innegabile che la teologia abbia ri-acquisito il valore della vita corporea proprio in concomitanza delle odierne fantasie secolari di vita terrena vissuta nella piena espansione di sé e delle proprie possibilità. L'esistenza corporea, cioè, non è più guardata come quella «valle di lacrime» delle antiche preghiere cristiane, ma come un tempo carico di grandi speranze di benessere. Che queste siano effettivamente realizzabili e trovino concretizzazione nella vita delle famiglie, oppure siano soltanto stimulate dalla pubblicizzazione della "vita riuscita" di attori e attrici, sportivi e cantanti, *influencers* e personaggi di successo, poco importa. In questo contesto, in occidente, suona quasi ridicolo il richiamo al primato delle doti dell'anima spirituale o all'attesa dell'aldilà come tempo di realizzazione della vicenda umana. Tutto questo si infrange, però, sull'esperienza della malattia, quando si possono aprire altre prospettive. Il malato grave, o addirittura terminale, in modo eclatante, non può assolutamente identificarsi con il suo corpo ma ha bisogno di sentire che può essere "più del suo corpo"; stessa cosa per chi vive un rapporto col proprio corpo non felice, contrastante rispetto ai canoni della performance fisica ed estetica della contemporaneità: la dignità della propria persona e della propria vita non può coincidere con la sua corporeità così intesa.

La pandemia è andata a colpire uno degli elementi di maggiore forza dell'immaginario collettivo della società del benessere: l'idea che più contatti tra noi implicino più sviluppo economico, più possibilità ludico-affettive, più scambio amicale e relazionale. La socialità spinta alla massima intensità, velocità ed estensione (vita notturna

²² È questa la grande lezione di studi come quello di P. BROWN, *Il corpo e la società. Uomini, donne e astinenza sessuale nel primo cristianesimo*, Einaudi, Torino 2010.

e viaggi), anche virtuale (il *web* e i *social*), equivale per tutti a *sviluppo* della persona, della società e dell'economia. In sintonia con questa altissima considerazione della socialità umana, anche la teologia ha recepito e rilanciato la visione strutturalmente relazionale e sociale dell'uomo, con innumerevoli e affermati contributi che vanno dalla trinitaria alla teologia morale sociale, passando per cristologia, antropologia teologica e teologia della sessualità.

Proprio mentre si cercava di dare ulteriore concretezza pastorale e comunitaria a questa rinnovata consapevolezza, con il forte impulso della predicazione di papa Francesco, è giunta la pandemia a colpire questo sforzo, almeno sotto due punti di vista: la pericolosità delle relazioni (2.1) e l'irraggiungibilità dei corpi (2.2).

2.1 Corpi pericolosi

C'è voluto il Coronavirus per costringerci a guardare al lato ombra della nostra relazionalità corporea: gli scambi tra gli esseri umani sono anche una fonte di pericoli. Questo è ovvio, date le tante contaminazioni reciproche attraverso gli stili di vita globali di oggi che, infatti, sono segnati da molti punti interrogativi, come si ricorda nel piccolo contributo *Humana communitas*²³. «L'interconnessione è una vera e propria sfida»²⁴, a maggior ragione se prendiamo coscienza del fatto che – secondo il motto bergogliano di *Laudato si'* – veramente «tutto è connesso». Non esiste soltanto l'arricchimento culturale ed economico della relazionalità globalizzata, ma vi sono pericoli di tipo psicologico secondo il registro della delusione, del rischio, della ferita affettiva e sentimentale e, in modo davvero eclatante, anche pericoli corporei, segnatamente le malattie infettive. Ad esse, nessuno pensava più in Occidente dopo la ghettizzazione del problema dell'AIDS, relegato a faccenda dei paesi in via di sviluppo e derubricato a questione di profilattici, e dopo il pericolo scampato di virus come l'ebola che non hanno coinvolto l'Europa. La fantasia di scambi illimitati e di intrecci corporei si è trovata a fare i conti con il carico di pericoli che questo comporta. L'ideale di una relazione senza rischi ha pervaso in modo molto forte, per esempio, la sfera sessuale e affettiva. Nessuno avrebbe immaginato, però, di trovarsi in una situazione in cui si rendesse impraticabile ogni contatto fisico. Abbiamo dovuto trovare modi per rendere sicura anche una banale chiacchiera per strada e persino lo svolgersi della vita familiare; per non considerare gli eventi di socializzazione più affollati che toccano il divertimento e il mangiare insieme. Tutto questo si è insinuato in modo potentissimo nelle nostre abitudini e nei nostri schemi psicologici di relazione con gli altri e, con grande forza,

²³ Cf. PONTIFICIA ACCADEMIA PER LA VITA, *L'humana communitas nell'ora della pandemia*, https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_academies/acdlife/documents/rc_pont-acd_life_doc_20200722_humanacomunitas-erapandemia_it.html

²⁴ *Ivi*, § 1.3.

anche nella vita della Chiesa e non è chiaro quali strascichi abbiano lasciato ad oggi, soprattutto nei piccoli e negli adolescenti.

2.2 Corpi irraggiungibili e cura impossibile

Non possiamo trascurare gli effetti, per la vita ecclesiale, dell'impatto delle limitazioni nel contatto fisico che la pandemia ha portato, proprio nel momento di un'ulteriore svolta pastorale nel segno della cura secondo le intenzioni del "nuovo umanesimo cristiano" protagonista del Convegno ecclesiale di Firenze del 2015²⁵. C'è un problema rimosso, forse, nella comunità cristiana, offuscato dalla sensazione – o dall'autoconvincimento – che tutto sia già tornato come prima: abbiamo sperimentato un'enorme difficoltà a farsi prossimi, concretamente, alle fragilità che si sono manifestate. Soltanto poche organizzazioni, bene attrezzate e istituzionalizzate, hanno potuto intercettare la fragilità dei corpi e delle famiglie provate dal Covid-19, anche se in qualche caso le *Caritas* sono riuscite a continuare le loro attività, almeno parzialmente. In realtà, però, il vero e ultimo baluardo della cura della fragilità sono stati gli ospedali e gli operatori sanitari, unici autorizzati a prendersi cura dei malati per ovvi motivi. Per questo, la già citata nota *Humana communitas*, aveva ancora una volta richiamato l'attenzione sul diritto di tutti gli uomini a una assistenza sanitaria adeguata, chiamando in causa l'eticità delle scelte pubbliche, politiche, economiche in tal senso²⁶.

Tornando a noi, abbiamo vissuto tutti l'estrema difficoltà delle parrocchie nel coltivare contatti concreti con le famiglie con malati, anziani e con gli stessi bambini e giovani. Per non parlare, poi, della quasi totale perdita di possibilità di accompagnamento dei moribondi (tranne rari casi di cappellani ospedalieri), questione però che già si poneva prima della pandemia. Probabilmente, i segni della vicinanza della comunità cristiana alle famiglie con malati e anziani, già difficile per una sostanziale perdita di senso cristiano della malattia e del morire, hanno subito un ulteriore decadimento. Un problema, questo, che ha meno visibilità della questione delle liturgie pubbliche, apparentemente tornate alla situazione pre-pandemica, ma che ha un peso non indifferente. In ogni caso, adesso più che mai, sono gli *operatori sanitari* i più prossimi ai malati, e sono loro che richiederebbero le attenzioni pastorali più importanti in ordine a una ministerialità laicale da formare adeguatamente. Avremmo così una Chiesa che non si sostituisce con sue iniziative istituzionali a quanto già può accadere attraverso l'esercizio ordinario delle attività professionali, ma che orienta le attività secolari

²⁵ CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *In Gesù Cristo. Il nuovo umanesimo. Una traccia verso il 5° Convegno ecclesiale nazionale*, 2015.

²⁶ *Ivi*, § 2.3.

secondo lo spirito del Vangelo²⁷. Sono questi, forse, i primi luoghi dove può manifestarsi la testimonianza dei credenti per una «Chiesa in uscita»?

Tornando alla realtà della famiglia, riconosciamo che nei periodi di maggiore emergenza, tutto il mondo relazionale si è riallocato al suo interno, con pochi contatti con il mondo esterno, tranne i luoghi specializzati per le emergenze sanitarie. Questo ha significato che le famiglie (talvolta di due o di un componente) hanno vissuto un'esperienza di profonda solitudine, nella quale si è potuti entrare spesso soltanto con i mezzi di comunicazione e, in particolare, con *internet*, altra frontiera professionale entro la quale può darsi la «Chiesa in uscita» e sulla quale torneremo poco oltre. La solitudine si è poi specificata e aggravata quando i contagiati si sono trovati in isolamento individuale od ospitati nei *Covid hotel* o negli ospedali.

Se si pensa al mondo della formazione e della catechesi, l'impotenza di fronte alla fragilità delle famiglie in ordine all'educazione cristiana e alla capacità di mantenere una vita di preghiera a integrazione di quella liturgica, è sembrata veramente pesante. Le mura domestiche sono apparse, ancora più del solito, come un'altra importante frontiera della "Chiesa in uscita", come sarebbe già insito nell'idea di "Chiesa domestica".

Da questi riscontri, emerge il nodo antropologico che chiede attenzione: nel tempo della riscoperta del corpo, di un corpo di cui mettere in evidenza la nobiltà delle capacità e delle possibilità (finalmente benedette da Dio e non più marcate dagli antichi sospetti dualistici o manichei) è necessario reintegrare le varie dimensioni di *limite* della relazionalità stessa. Si è aperto, cioè, il varco per una riconsiderazione di un correlato di ombra junghiana alla strutturale socialità dell'uomo, ovvero la *solitudine* ultima di fronte alle grandi sfide come la malattia e la morte: «siamo rimasti soli con la nostra identità»²⁸. Con questo, quindi, si è rinviati alla drammaticità della responsabilità personale della propria apertura a Dio e a un orizzonte di senso ultimo, assoluto, non demandabile ad alcuna istituzione religiosa né alla rete di relazioni più care.

3. Dall'anima all'*on line*: riedizione del virtuale?

In questo quadro, dobbiamo riconoscere il valore ambivalente (sempre oscillante tra il buono e il perverso) di quelle tecnologie che permettono di virtualizzare il corpo e la relazione ma che vengono solitamente accusate di essere deleterie per la reale

²⁷ Era lo spirito della Costituzione apostolica del Concilio Vaticano II *Apostolica actuositatem* sul ruolo dei laici.

²⁸ M. RONCONI, *Un popolo sacerdotale*, in CENTRO FEDE E CULTURA "ALBERTO HURTADO", "Vedo la notte che accende le stelle": sentieri in tempo di pandemia, Dehoniane, Bologna 2020, 17.

comunicazione tra gli esseri umani. Non dovremmo forse pensare che la “teologia dell’essere incarnato” sia chiamata a conservare la sua capacità di dialogare con questa controparte rappresentata dall’essere virtuale? Come comporre la tensione tra la pienezza delle relazioni corporee, tattili e sensoriali, e le possibilità di astrazione dal corpo di cui l’uomo resta, in ogni caso, capace?

In un tempo di grande riconsiderazione della relazionalità incarnata e della sua decisività come dimensione intrinseca della comunicazione umana, può sembrare fuori luogo un richiamo del genere²⁹; sappiamo bene che questa provocazione si scontra con le preoccupazioni sulla deriva gnostica, dualista e pessimistica che caratterizzerebbe la percezione del corpo nella cultura di oggi³⁰. Eppure, ci si è tutti trovati a navigare in questo spazio smaterializzato per alcuni mesi e tutt’oggi in alcune situazioni. Da parte della Chiesa (compreso papa Francesco), si è riesumato il tema della “Comunione spirituale”, sottolineandone il registro della s-vincolazione rispetto alla presenza corporea per quel frangente massimamente sacro e corporeo che è l’Eucaristia. Al di là dei richiami per mettere in guardia rispetto a questa de-corporeizzazione (soprattutto rispetto al problema delle liturgie *on-line*), non dovremmo forse integrare questo aspetto come anch’esso facente parte di ciò che l’uomo può fare e che è nelle sue possibilità “naturali”? È questa una «alleanza pericolosa» con la tecnologia che strizza l’occhio al post-umanesimo³¹?

D’altra parte, anche il nostro rapporto con la scienza sembra segnato da una certa ambiguità: da un lato, si è constatato il fallimento delle fantasie di onnipotenza legate al potere della scienza come prevenzione del male fisico³²; dall’altro, si persegue un approccio sostanzialmente positivo nei confronti di tutto ciò che essa è in grado di offrirci per curare il Covid-19. Si pensi all’atteggiamento verso la campagna vaccinale, che è stato addirittura contrassegnato in chiave morale nel segno della responsabilità

²⁹ Si vedano le considerazioni sulla comunicazione digitale in F. COLOMBO, *Dal dialogo alla conversazione post-umana?*, in *ATIRip*, 131-158.

³⁰ «Il valore dell’umano non è più la sua persona ma le informazioni che abitano il suo corpo biologico [...] La malleabilità dell’uomo si trasforma, quindi, in una sostanziale svalutazione del corpo e della corporeità visti come *accidents* dell’esistenza»: P. BENANTI, *L’umano nell’età dell’informazione: un cambio d’epoca*, in *ATIRip*, 81-98, qui 94; per G. Del Missier, inoltre, nel *multitasking* caratteristico dell’*on line* si sperimenta «un diffuso nomadismo esperienziale volto a sfruttare ogni opportunità; si ricerca un’autorealizzazione narcisistica nella quale l’attivazione emotiva assurge a criterio valutativo dominante», G. DEL MISSIER, *Sfide etico-antropologiche nel mondo digitale*, in *ATIRip*, 189-209, *ivi* 197.

³¹ L. PARIS, *La materia e il caso. Prospettive soteriologiche*, in *ATIRip*, 121-122.

³² Per es.: Cf. PONTIFICIA ACCADEMIA PER LA VITA, *Pandemia e fraternità universale*, https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_academies/acdlife/documents/rc_pont-acd_life_doc_20200330_pandemia-fraternita-universale_it.html

verso la collettività, portando papa Francesco a dire che «vaccinarsi è un atto d'amore»³³. Eppure, proprio il pontefice, pochi mesi prima dell'esplosione della pandemia, rifletteva su questi temi mettendo in guardia dai rischi del progresso scientifico, soprattutto quando interviene in modo più deciso sulla materia umana³⁴.

Tornando allo sviluppo della comunicazione digitale, non siamo di fronte, forse, a una nuova declinazione dell'*humanum* da accogliere ed evangelizzare, come è accaduto per ogni passaggio dell'evoluzione tecnica umana (telefono, televisione, web)? D'altra parte, a questo *humanum* appartiene anche l'esperienza del virtuale che sembra offrirsi come una sfida antropologica alla teologia dell'incarnazione che ha fatto rallegrare tanti teologi (portando qualcuno a discettare persino sulla sessualità di Gesù)³⁵.

Ci chiediamo: si può connotare la tensione virtualizzante lungo la medesima direzione di quelle potenzialità che una volta appartenevano all'ambito della spiritualità dell'anima? Al di là della corretta interpretazione del dato dottrinale dell'*anima forma corporis*, il concetto di anima non è stato un grandioso dispositivo di astrazione rispetto al corpo? Al di là dei tanti travisamenti che sono ormai stati individuati e confutati, e degli utilizzi distorti nella spiritualità e nella devozione, non ha avuto – questo concetto – il merito di custodire quel potenziale di *alterità* che l'uomo possiede rispetto alle dinamiche puramente biologiche e materiali dell'esistenza umana?

L'uomo è il suo corpo ma – contemporaneamente – è *più* del suo corpo; l'uomo è limite, è "situazione", ma anche tecnica – possibilità pienamente umana – per cercare di andare oltre ai limiti sperimentati. Questo, sempre che si possano considerare i mezzi di comunicazione moderni soltanto sul registro della dis-incarnazione. Infatti, sembra possibile dimostrare che la comunicazione dei *new media* resti comunque un'esperienza unitaria del soggetto corporeo e il virtuale appartenga alla sfera del reale a pieno titolo. Saremmo di fronte, cioè, a tecnologie che comportano una forte componente immersiva e sinestetica³⁶ che rischia di essere superficialmente relegata a esperienza dualistica del rapporto mente-corpo (o anima-corpo). Possiamo anzi affermare ancora con L. Voltolin, che «Il passaggio dal modello epistemologico selettivo-logico-lineare a quello d'immersione ergologico produce un nuovo modello antropologico, meglio, risveglia ciò che è più originario e integrale nell'uomo stesso»³⁷.

³³ PAPA FRANCESCO, *Videomessaggio per le popolazioni dell'America Latina*, 18 agosto 2021.

³⁴ *Lettera del santo padre Francesco al presidente della Pontificia accademia per la vita in occasione del XXV anniversario della sua istituzione*, 6 gennaio 2019.

³⁵ A. BISCARDI, *Un corpo mi hai dato. Per una cristologia sessuata*, Cittadella Editrice, Assisi 2012.

³⁶ L. VOLTOLIN, *Il corpo dei media: le metamorfosi umane della rivoluzione digitale*, in *ATIRip*, 159-188, con un debito particolare al pensiero di D. de Kerckhove.

³⁷ *Ivi*, 187.

In ogni caso, è difficile non riconoscere il ruolo fondamentale che hanno avuto i *media* nella tenuta collettiva in tempo di pandemia³⁸.

In conclusione, è necessario, a nostro avviso, *tenere in tensione* diverse traiettorie di approfondimento in relazione all'assunto di fondo del soggetto necessariamente corporeo:

1) da un lato, la possibilità di astrazione rispetto al corpo, dove virtualizzazione diventa effettivamente smaterializzazione, con le critiche e le perplessità denunciate da più parti in ordine al dubbio spessore dell'incontro personale che lì si realizza;

2) dall'altra, però, la possibilità di espansione attraverso le tecnologie che si presentano come *enhancement* dell'esperienza corporea, fattori di estensione anche attraverso strumenti digitali e informatici che si configurano come pròtesi del corpo, virtualizzanti ma non necessariamente inquadrabili *in toto* come processi di dis-incarnazione. Anche l'eccessiva moralizzazione (sempre in negativo) delle tecnologie di *improvement* dell'umano, può essere il segnale della necessità di sviluppare analisi ancora più complete rispetto ai già pregevoli tentativi di autori del calibro di P. Benanti, che forse leggono questi fenomeni soltanto secondo registri eccessivamente negativi³⁹.

Abbiamo così cercato di richiamare gli elementi, in tensione tra loro, che compongono il quadro di questa situazione storica di fragilità e di come si inseriscono in essa la teologia e la pastorale, tra condizione drammatica dell'essere corporeo e virtualità tecnico-scientifiche.

Ci sembra che, nonostante le grandiose novità della tecnologia, si continuino a svolgere alcune dialettiche archetipiche dell'esistenza umana di sempre: relazionalità-solidità, espansione di sé-vulnerabilità, condizione fragile-capacità tecnica, corpo-anima. Ciò che l'uomo compie in ordine alla gestione di queste polarità, rivela ancora una volta la particolarità di questo essere nella cui natura (in senso filosofico) c'è qualcosa che va oltre la sua natura (in senso biologico). Questo dà luogo a fenomeni di tecnica, tecnologia, cultura, arte, spiritualità, che lo caratterizzano da sempre e che sempre presentano lati ambivalenti, da tenere in tensione, e di complessa valutazione morale⁴⁰.

³⁸ Sul ruolo dei *media*, si veda D. SALZANO - I. SCOGNAMIGLIO, *Voci nel silenzio. La comunicazione al tempo del Coronavirus*, Franco Angeli, Milano 2020.

³⁹ Cf. P. BENANTI, *The cyborg: corpo e corporeità nell'epoca del post-umano. Prospettive antropologiche e riflessioni etiche per un discernimento morale*, Cittadella Editrice, Assisi 2016.

⁴⁰ Sulla "natura" si veda A. BISCARDI, *Natura, grazia, cultura. Quale "natura" per l'antropologia teologica di oggi?*, «Rassegna di Teologia» 60 (2019) 627-647.

«Forza nella debolezza»: il nesso creazione/croce in Paolo (1-2Cor)

Maurizio Marcheselli*

Quello della debolezza (*astheneia*) in opposizione alla forza o potenza (*dynamis*) rappresenta un *Leitmotiv* della riflessione antropologica paolina attestato soprattutto nella corrispondenza corinzia, dove troviamo pure formulato il suo fondamento cristologico¹.

1. Il campo semantico della debolezza nell'epistolario paolino

Statistica dei vocaboli e aree di concentrazione. Dalla radice *asthen-*, che si trova complessivamente quarantaquattro volte nell'epistolario paolino, derivano quattro vocaboli: il verbo *astheneō* («sono debole») compare sedici volte, per la quasi totalità nelle lettere autentiche (15x su 16x); il sostantivo *astheneia* («debolezza») si trova dodici volte e anch'esso è presente quasi esclusivamente nelle lettere autentiche (11x su 12x); il sostantivo *asthenēma* («debolezza») si trova un'unica volta, in Rm 15,1; l'aggettivo *asthenēs* («debole, infermo») si trova quindici volte, soltanto nelle lettere autentiche (15x su 15x), con un'enorme concentrazione in 1Cor (11x).

La distribuzione del campo semantico della debolezza nell'epistolario, secondo un ordine decrescente di concentrazione, risulta la seguente: 1Cor (15x), con due raggruppamenti principali ai cc 1-4 (4x) e ai cc 8-9 (8x); 2Cor (14x), esclusivamente nei cc 10-13 e più precisamente tra 11,21 e 13,9 (l'unica eccezione si trova in 10,10)²; Rm (8x); Gal (2x); Fil (2x); 1Ts (1x); 1Tm (1x); 2Tm (1x). Quello della debolezza è pertanto un tema rilevante nelle lettere sicuramente autentiche, mentre risulta pressoché assente dalle lettere della tradizione paolina, dove lo si incontra unicamente nelle pastorali (2x) in

* Docente presso la Facoltà Teologica dell'Emilia Romagna, Bologna.

¹ Questo contributo riprende e rielabora parzialmente uno studio di alcuni anni fa: M. MARCHESELLI, «Quando sono debole è allora che sono forte» (2Cor 12,10b), «Rivista di Teologia dell'Evangelizzazione» 10 (2006) 115-138.

² Alla debolezza come categoria teologica centrale in 1-2Cor è dedicato lo studio di De Virgilio: G. DE VIRGILIO, *La debolezza (ἀσθένεια) come categoria teologica in 1-2Cor*, «Rivista Biblica» 58 (2010) 67-99.

descrizioni concrete di uno stato di debolezza fisica, di poca salute³.

Esortazione comunitaria e riflessione teologica. Una discreta serie di testi contiene un'esortazione a tener conto della debolezza altrui. Sia nel caso di Roma (14,1.2; 15,1) che in quello di Corinto (1Cor 8,7-12 [5x], a cui si può aggiungere 9,22 [3x]), Paolo indirizza una parea ai «forti» della comunità perché tengano conto della debolezza del fratello: non è questo l'uso della radice *asthen-* che ci interessa⁴. Ciò che entra direttamente nell'orizzonte della nostra ricerca sono i passi in cui l'Apostolo sviluppa una teologia della debolezza, a partire dall'esperienza della propria: la gran parte di questi testi si trova nelle due lettere ai Corinzi e precisamente in 2Cor 10-13 (14x) e 1Cor 1-4 (4x)⁵.

2. La dichiarazione «Quando sono debole...» (2Cor 12,10b) nel suo contesto immediato (12,7b-10)

La dichiarazione di 2Cor 12,10b («quando infatti sono debole, allora sono forte») non può essere capita altrimenti, se non come ripresa di 12,9a: «la potenza, infatti, si realizza nella debolezza». Queste due frasi costituiscono ciascuna il punto di approdo di due brevi sviluppi che abbracciano rispettivamente i vv. 7b-9a e i vv. 9b-10. Occorre pertanto seguire il filo del ragionamento paolino a partire dal v. 7b⁶, perché è qui che comincia il segmento che culmina nella dichiarazione del v. 9a, successivamente ripresa nel v. 10b.

2.1 I vv. 7b-9a: «la potenza, infatti, si realizza nella debolezza»

[7b] Perciò, affinché non mi esaltassi mi fu data una spina per la carne, un angelo di Satana, perché mi colpisse di modo che non mi esaltassi. [8] A questo proposito per tre volte ho pregato il Signore che l'allontanasse da me, [9] ma mi ha detto: «A te basta la mia grazia; la potenza, infatti, si realizza nella debolezza».

³ Gli infermi sono Timoteo (1Tm 5,23) e Trofimo (2Tm 4,20). Questo significato si trova anche nelle lettere autoriali: cf. 1Cor 11,30 (i corinzi); Gal 4,13 (Paolo stesso); Fil 2,26.27 (Epafrodito).

⁴ Una monografia importante su questa tipologia di testi è A. ALBERTIN, *Il caso dei deboli e dei forti. Rm 14,1-15,13 come esemplificazione di vita etica alla luce della giustificazione per la fede* (AnBib 208), G&B Press, Roma 2015.

⁵ La monografia di Colacrai indaga l'una e l'altra tipologia di testi, studiando gli usi della radice in 1-2Cor e Rm: A. COLACRAI, *Forza dei deboli e debolezza dei potenti. La coppia «debole:forte» nel Corpus Paulinum* (Parola di Dio – Seconda serie 23), San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2003.

⁶ Non c'è accordo sulla collocazione delle prime parole del v. 7 («e per l'eccellenza delle rivelazioni»): CEI 1974 le lega a quanto segue; CEI 2008 a ciò che precede.

È abbastanza evidente che la condizione di debolezza in cui si realizza la potenza divina (v. 9a) è costituita, nella concreta situazione qui descritta, dalla spina per la carne di cui parla il v. 7b. Occorre, dunque, anzitutto decodificare questa immagine⁷. Con l'uso di un *passivum divinum* («mi fu data») Paolo dichiara anzitutto che questa spina proviene da Dio, che gliel'ha data cosicché egli non insuperbisca. La carne non è il luogo in cui è stata posta la spina (spina *nella* carne)⁸: si tratta piuttosto un dativo di destinazione o di svantaggio (spina *per* la carne). La carne indica la condizione di finitezza in cui versa l'essere umano: affinché Paolo, essere umano limitato e mortale («carne»), non si esalti Dio gli ha dato una spina. Questa «spina per la carne» è precisata dall'apposizione «un messaggero di Satana». Qualche versetto prima Paolo ha definito i suoi avversari «servi di Satana» (11,15), il quale ama trasformarsi in «messaggero di luce» (11,14)⁹. L'interpretazione più probabile di questa spina, immediatamente spiegata come inviato di Satana, è che si tratti di oppositori che pongono ostacoli al ministero dell'Apostolo. Fermo restando che ogni difficoltà esterna ha sempre una ricaduta a livello interiore (psicologico e spirituale), la spina è qui una difficoltà oggettiva, un impedimento, una limitazione. Non si tratta direttamente di una malattia, quanto piuttosto delle *circostanze esterne* che rendono faticoso il lavoro apostolico.

Il Risorto (il *Kyrios*) risponde alla richiesta di Paolo dicendogli che la sua grazia è sufficiente (vv. 8-9a). Le due frasi pronunciate dal Signore sono collegate dalla particella causale *gar* («infatti, poiché»): la seconda parte dell'oracolo («la potenza si realizza nella debolezza») motiva la prima («a te basta la mia grazia»).

Il nesso che esiste tra grazia (*charis*) e potenza (*dynamis*) si spiega nel senso che questo tipo di potenza è grazia: la potenza che si realizza nella debolezza è pura grazia. Si noti che, per il momento, il sostantivo «potenza» è privo di qualsiasi specificazione; poco dopo (v. 9b) diventerà «la potenza di Cristo».

⁷ Il dibattito in merito è senza fine: cf. F. MANZI, *Seconda Lettera ai Corinzi* (I libri biblici – NT 9), Paoline, Milano 2002, 289-293; A. PITTA, *La seconda lettera ai Corinzi* (Commenti Biblici), Borla, Roma 2006, 494-497.506-508; G. PULCINELLI, «Abbiamo un tesoro in vasi di creta» (2Cor 4,7). *La potenza (della parola) divina nella debolezza (della parola) umana dell'Apostolo*, «Ricerche storico bibliche» 32 (2020) 264-265; E.M. PALMA, «Quando sono debole è allora che sono forte» (1Cor 12,7-10), «Ricerche storico bibliche» 32 (2020) 374-375; P. BASTA, *Seconda lettera ai Corinzi. Un apostolato a misura di Dio* (Collana Biblica), Dehoniane, Bologna 2021, 141-155.

⁸ Come è sostenuto per esempio da PALMA, «Quando sono debole è allora che sono forte», 372.

⁹ In 1Ts 2,18 Paolo attribuisce a Satana il fatto che il suo proposito di recarsi a Tessalonica non sia andato in porto: ciò che ostacola lo svolgimento del suo ministero apostolico è, dunque, letto da lui abitualmente nei termini dell'apocalittica, con un rimando agli agenti ultraterreni che stanno dietro gli accadimenti concreti.

Il Risorto gli comunica che la spina non sarà tolta: Paolo continuerà a fare i conti con quell'impedimento che, qualunque cosa sia, limita la sua attività e costituisce umanamente un impiccio. Egli non si vedrà tolto questo elemento di disturbo, da cui il limite creaturale della carne risulta evidenziato: non la sua eliminazione è la via di Dio, ma il fatto che in quella spina la grazia agisce ugualmente.

In verità, il contenuto della rivelazione non consiste nell'affermare che la grazia agisce lo stesso, anche in presenza di quella spina: la frase introdotta dal *gar* («infatti») proclama piuttosto che la potenza/grazia si compie *unicamente* nella debolezza. La spina non è la circostanza «nonostante la quale» la grazia agisce, ma è la *condicio sine qua non* perché la potenza si compia.

2.2 I vv. 9b-10: «quando, infatti, sono debole, allora sono forte»

[9b] Molto volentieri, dunque, mi vanterò piuttosto delle mie debolezze, perché fissi la tenda su di me la potenza di Cristo. [10] Perciò mi compiaccio delle debolezze – gli oltraggi, le necessità, le persecuzioni e angustie – per Cristo: quando, infatti, sono debole, allora sono forte.

In ragione del principio enunciato dal Risorto in 12,9a, Paolo conclude in 12,9b che allora (*oun*) egli stravolentieri – piuttosto che continuare a chiedere di esserne liberato – si vanterà delle sue debolezze, affinché la potenza di Cristo prenda dimora in lui.

Adesso *dynamis* è seguito da un genitivo («di Cristo»). Non si tratta di un genitivo soggettivo: Paolo non sta parlando della potenza che Cristo possiede. È piuttosto un genitivo generale o qualificativo: la «potenza di Cristo» è la potenza che si è manifestata nel Risorto, la potenza sovrana dispiegata dal Padre nella risurrezione del Cristo e che è stata comunicata a Gesù risorto¹⁰. Essa si stabilisce unicamente nella debolezza: è questo che è avvenuto in Gesù (cf. 1Cor 1,18-25). La potenza di Dio non alloggia nella forza, non abita là dove l'uomo è forte secondo i parametri del mondo: la potenza di Dio è potenza che si dispiega nell'uomo crocifisso (innanzitutto in Gesù crocifisso).

Al v. 10a abbiamo un elenco formato da cinque sostantivi¹¹. «Debolezza» (al plurale: *astheneia*) è il termine generale con cui si apre la lista; questa debolezza viene poi esemplificata da una serie di quattro situazioni (le ultime due strettamente associate per la mancata ripetizione della preposizione *en* davanti all'ultimo sostantivo) che la

¹⁰ Sul significato del sintagma «potenza di Dio / di Cristo» e del suo significato nella teologia paolina cf. R. PENNA, *Il vangelo come "potenza di Dio" secondo 1Cor 1,18-25*, in *Id.*, *L'apostolo Paolo. Studi di esegesi e teologia*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1991, 200-212.

¹¹ Si tratta di un breve «catalogo di avversità»: le lettere ai Corinzi sono piene di testi di questo genere. Ne esamineremo alcuni nei paragrafi 3 e 4.

declinano secondo varie possibili attuazioni concrete: oltraggi, necessità, persecuzioni e angustie. La parola greca tradotta con «oltraggi» è il plurale di *hybris*. Nell'epistolario paolino questo sostantivo compare solo qui; il verbo *hybrizō* si trova in 1Ts 2,2: verbo e sostantivo riflettono in Paolo maltrattamenti fisici e si riferiscono a oltraggi subiti in occasione della sua predicazione del vangelo¹². «Necessità» traduce il plurale di *anagkē* («costrizione, necessità»); nell'epistolario il termine ricorre esclusivamente nelle lettere autentiche (9x: Rm 13,5; 1Cor 7,26.37; 9,16; 2Cor 6,4; 9,7; 12,10; 1Ts 3,7; Fm 14): le costrizioni di 2Cor 6,4 e 12,10 «si possono comprendere inquadrando nei molteplici contrasti del terzo viaggio»¹³. «Persecuzioni» traduce il plurale di *diōgmos*; il sostantivo – molto meno frequente del verbo – si trova cinque volte nell'epistolario paolino di cui due nelle lettere autentiche (qui e in Rm 8,35; cf. 2Ts 1,4; 2Tm 3,11.11). «Angustie» traduce il plurale di *stenochōria*, un termine esclusivamente paolino nel NT¹⁴: il sostantivo si trova anche in 2Cor 6,4 (un catalogo di avversità) e in Rm 2,9 e 8,35 e si traduce «strettezza, difficoltà, indigenza, angoscia»; il verbo *stenochōreō* («restringere in poco spazio, ridurre alle strette») è esclusivo della nostra lettera (2Cor 4,8; 6,12.12). Queste quattro declinazioni della debolezza sono tutte limitazioni oggettive, ostacoli nell'esercizio del ministero apostolico: la «spina per la carne» risulta definitivamente chiarita da questo passo nel senso già indicato sopra. Certo queste condizioni oggettive hanno anche una ricaduta interna: facilmente provocano smarrimento, confusione, dolore, angoscia.

Quando Paolo si trova in queste situazioni di debolezza sperimenta la forza di Dio (v. 10b): questa forza è, infatti, forza che rialza il debole. Umanamente si potrebbe pensare che l'annuncio si sarebbe fatto molto meglio in una condizione di potere, di accoglienza strepitosa e senza riserve, di abbondanza di disponibilità economiche; invece, Paolo confessa di compiacersi di queste esperienze di debolezza. Il compiacimento non è dettato dalla debolezza e dalle sue manifestazioni prese per sé stesse, ma dal fatto che siano «per Cristo» (*hyper Christou*), collegate a lui. Il sintagma preposizionale con *hyper* potrebbe anche essere interpretato in senso ecclesiologico: «per [il corpo di] Cristo, a vantaggio [del corpo] di Cristo». Ci pare, tuttavia, preferibile la lettura direttamente cristologica: le debolezze di cui Paolo si compiace sono quelle accettate «per lui», cioè «in relazione a lui» (*hyper = peri*).

Al v. 10b risuona la dichiarazione apicale: «quando, infatti, sono *debole*, allora sono *forte*». Questa *debolezza*, da un lato, segna ineludibilmente ogni vicenda umana: non si dimentichi infatti che il campo semantico della debolezza può indicare anche la

¹² Cf. G. LÜDEMANN, *hybrizō*, in *Dizionario Etimologico del Nuovo Testamento*, II, 1681-1682.

¹³ Cf. A. STROBEL, *anankē*, in *Dizionario Etimologico del Nuovo Testamento*, I, 208.

¹⁴ Non è mai usato da solo, ma sempre associato ad altri vocaboli semanticamente affini.

malattia¹⁵. Dall'altro, Paolo la sperimenta concretamente, in molteplici forme, nell'esercizio del suo ministero apostolico. Anche nel suo caso essa può riferirsi alla malattia (Gal 4,13), ma non si riduce ad essa. In 2Cor 12,7b-10 si tratta direttamente delle innumerevoli costrizioni e stati di necessità da cui egli è (pesantemente) condizionato nell'annuncio del vangelo; limiti esterni che provocano pesanti ripercussioni nel suo intimo¹⁶. Questa *forza* è la potenza di Dio che ha agito nell'uomo della croce (Gesù crocifisso), per dargli vita. Quando Paolo accoglie la debolezza in relazione a Cristo (*hyper Christou*), allora sperimenta la potenza di Dio, che si realizza esclusivamente nella fragilità.

3. 2Cor 11,16-12,7a come contesto di 12,7b-10: la debolezza motivo di vanto

Prima di arrivare alle dichiarazioni cruciali di 12,7b-10, Paolo ha già sviluppato una presentazione del suo ministero in cui, pur lasciando intravedere la possibilità di un *vanto secondo la carne*, ha adottato la prospettiva di un *vanto della debolezza*¹⁷.

Il passo che abbiamo sommariamente commentato è preparato da una complessa esposizione largamente autobiografica, in cui il tema della forza che si realizza nella debolezza è declinato in vari modi¹⁸. Per il nostro percorso è sufficiente prendere in

¹⁵ Cf. i passi citati nella nota 2.

¹⁶ J. MURPHY O'CONNOR, *La teologia della seconda Lettera ai Corinti* (Lecture bibliche 1), Paideia, Brescia 1993, 144 afferma che «in questo contesto "debolezza" deve venire interpretata socialmente non psicologicamente». Precisa, però, che essa «evoca la condizione di chi manca di tutto quanto agli occhi del mondo renderebbe attuabile la sua missione, insieme alla sofferenza mentale e fisica che l'accompagna». La debolezza «non connota un senso di inadeguatezza di fronte a Dio o un atteggiamento di autoumiliazione» è semplicemente «il modo concreto con cui il suo ministero si è sviluppato».

¹⁷ A livello sintattico il costrutto preposizionale con *en* che segue il sostantivo «vanto» o il verbo «vantarsi» non ha un significato locale: esso indica l'oggetto o il motivo di cui ci si vanta: J. ZMIJEWSKI, *kauchaomai*, in *Dizionario Etimologico del Nuovo Testamento*, I, 1982-1983.

¹⁸ Praticamente la totalità degli autori identifica in 11,1 il *terminus a quo* della sezione al cui interno si trova la dichiarazione sulla forza nella debolezza (12,10), che abbiamo esaminato nel paragrafo precedente: cf. MURPHY O'CONNOR, *La teologia della seconda Lettera ai Corinti*, 129-148 («Il discorso del folle»: 11,1-12,13); G. BARBAGLIO, *La teologia di Paolo. Abbozzi in forma epistolare* (La Bibbia nella storia 9), Dehoniane, Bologna 1999, 293-308 («Autoesaltazione in stato di follia»: 11,1-12,13), A. PITTA, *La seconda lettera ai Corinzi*, 424-522 («La *probatio*: il discorso immoderato»: 11,1-12,18); F. BIANCHINI, *Parlare di sé per parlare di Cristo. I testi autobiografici paolini nel contesto dell'antichità classica e cristiana* (Studi sull'Antico e sul Nuovo Testamento), San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2021, 62-64 («Discorso del folle»: 11,1-12,18). Per la nostra indagine è, tuttavia, sufficiente prendere in considerazione lo sviluppo che comincia in 11,16: «A partire da 11,16 comincia la preparazione prossima al vanto di sé vero e proprio» (*ivi*, 78).

considerazione il segmento che comincia in 11,16 e che si può articolare come segue:

– 2Cor 11,16-21a: la debolezza nello stile adottato da Paolo nell’evangelizzazione di Corinto;

– 2Cor 11,21b-29: dalla possibilità di vantarsi secondo la carne (vv. 21b-22) alla scelta di vantarsi della debolezza (vv. 23-29);

– 2Cor 11,30-33: la fuga da Damasco come caso concreto di debolezza sperimentata dall’Apostolo;

– 2Cor 12,1-7a: un tipo di vanto che non ha nulla a che fare con il vanto nella debolezza e di cui Paolo rinuncia a servirsi.

In ciascuno di questi quattro segmenti è esplicitamente attestato il lessico della debolezza: in 11,16-21a troviamo il verbo *astheneō* al v. 21a; in 11,21b-29 il verbo compare due volte al v. 29; in 11,30-33 troviamo il sostantivo *astheneia* (al singolare) al v. 30; in 12,1-7a il sostantivo compare, al plurale, al v. 5.

Una sorta di chiasmo struttura il ragionamento paolino in questo passaggio¹⁹:

- | | | |
|----|-----------|--|
| a | 11,16-21a | l’Apostolo potrebbe vantarsi secondo la carne |
| b | 11,21b-22 | un esempio di possibile vanto secondo la carne |
| c | 11,23-29 | l’Apostolo si vanta della sua debolezza |
| c’ | 11,30-33 | l’Apostolo continua a vantarsi della sua debolezza |
| b’ | 12,1-5 | un altro esempio di possibile vanto secondo la carne |
| a’ | 12,6-7a | l’Apostolo potrebbe vantarsi secondo la carne |

Agli estremi del chiasmo (11,16-21a e 12,6-7a) si trova la dichiarazione dell’Apostolo che egli avrebbe tutti i titoli per un vanto secondo la carne e che quindi lo potrebbe fare senza tema di smentite: «poiché molti si vantano secondo la carne, anch’io mi vanterò» (11,18); «se, infatti, volessi vantarmi non sarei stolto; direi, infatti, la verità» (12,6). In posizione intermedia abbiamo due esemplificazioni di questo tipo di vanto: l’ascendenza israelitica in 11,21b-22; le visioni e le rivelazioni del Signore in 12,1-5. Il centro del chiasmo è occupato da due sviluppi in cui è piuttosto il «vanto delle cose della debolezza» (11,30) ad essere esemplificato: in 11,23-29 abbiamo un impressionante catalogo di avversità²⁰; in 11,30-33 il racconto di come Paolo fu costretto a fuggire da

¹⁹ Di altro avviso è BIANCHINI, *Parlare di sé per parlare di Cristo*, 64-71, per il quale in 11,21b-29 si trova l’elogio di sé secondo i canoni classici della periautologia (nella prospettiva paolina «un vanto secondo la carne»), mentre l’inversione dell’elogio di sé («il vantarsi della debolezza») si trova in 11,30-12,10 (inclusi i versetti 12,1-6).

²⁰ A nostro giudizio, con il v. 23 cessa l’elenco dei motivi per cui Paolo potrebbe vantarsi secondo la carne e comincia un (primo) paradossale «vanto della debolezza»: Paolo afferma di essere ministro di Cristo «di più» dei suoi avversari unicamente per le innumerevoli esperienze di debolezza che hanno costantemente contrassegnato il suo ministero. Nella nostra interpretazione il v. 29 sgorga in modo naturale dal catalogo precedente: avendo alle spalle tante esperienze di debolezza, Paolo è perfettamente

Damasco. Questa riflessione culmina nei vv. 7b-10, che abbiamo commentato nel paragrafo precedente; essi contengono la dichiarazione di principio che funge da chiave di lettura di tutto lo sviluppo iniziato in 11,16: la potenza di Dio si realizza esclusivamente nella debolezza (12,9a).

Dall'insieme di 11,16-12,7a si ricava che la debolezza di cui parla l'apostolo in questi capitoli ha vari risvolti: essa è uno stile di evangelizzazione che rifiuta quella arroganza e attitudine allo sfruttamento che, in 11,20, Paolo stigmatizza come caratteristica dei suoi avversari (11,16-21a); sono le molteplici difficoltà oggettive, le innumerevoli situazioni di precarietà e persecuzione incontrate nell'esercizio del ministero (11,23-27), ma anche la preoccupazione per le chiese che l'Apostolo vive continuamente (11,28-29); è l'esser stato costretto alla fuga davanti a un concreto pericolo di morte (11,30-33).

4. I cataloghi di avversità in 1-2Corinzi

I cosiddetti cataloghi «peristatici» o «di avversità» costituiscono un genere letterario specifico²¹. I vari cataloghi di avversità che punteggiano le due lettere canoniche ai Corinzi appaiono come altrettanti sviluppi del motivo di cui ci stiamo occupando: la debolezza è il luogo in cui esclusivamente si dispiega la potenza divina. Agli esempi che si trovano in 12,10 e 11,23b-27 – e di cui ci siamo già occupati – se ne possono aggiungere altri tre, procedendo a ritroso: 2Cor 6,3-10; 2Cor 4,7-10; 1Cor 4,10-13.

La parentela tra questi tre passi e il testo da cui siamo partiti (2Cor 12,7b-10) è anzitutto di tipo lessicale: in 2Cor 6,7 il sintagma «potenza di Dio» rimanda alla stessa *dynamis* di cui il Signore ha parlato a Paolo in 2Cor 12,9; essa è evocata anche in 2Cor 4,7 nell'espressione «affinché la sovrabbondanza della potenza sia di Dio»; in 1Cor 4,10 troviamo l'aggettivo *asthenēs*.

in grado di partecipare empaticamente alla debolezza altrui. Di diverso parere è la maggior parte dei commentatori: cf. in modo particolare PITTA, *La seconda lettera ai Corinzi*, 466-468.473-481. Nella lettura di Pitta il v. 29 non ha ancora un *ubi consistat* e l'Apostolo dovrà pertanto subito dopo formulare un esempio di debolezza: la fuga da Damasco (vv. 30-33, specificamente i vv. 32-33).

²¹ «La parola greca *peristasis* indica le circostanze esterne, ma soprattutto la sventura, il pericolo, difficoltà»: K. BERGER, *Forme e generi nel Nuovo Testamento* (Biblioteca del Commentario Paideia 1), Paideia, Brescia 2016, 338. Berger osserva come «la resistenza a peristasi è una forma particolare di gesta (πρώξις)» (*Ivi*, 339). «L'affinità di patimenti e gesta risulta chiara anche dall'associazione frequente di peristasi e cataloghi di virtù», come accade in 1Cor 4,9-13 e 2Cor 6,4-10 (*ivi*, 341). Una riflessione sintetica sull'uso paolino di questo genere letterario molto diffuso nell'antichità si può trovare in G. LORUSSO, *Il ministero pasquale di Paolo in 2Cor 1-7. Le implicazioni del soffrire e gioire per il vangelo* (Intellectus fidei 11), Vivere in, Roma 2001, 252-255. Un percorso attraverso i cataloghi di avversità di 2Cor è offerto da G. BARBAGLIO, *La «via crucis» di Paolo*, «Parola Spirito e Vita» (30/1994), 183-194.

a) In 2Cor 6,3-10 abbiamo propriamente due distinti cataloghi di avversità (vv. 4b-5 e vv. 8-10) che incorniciano un catalogo di virtù (vv. 6-7). I vv. 3-4a costituiscono il segmento introduttivo. Ci interessa direttamente il secondo catalogo di avversità dove, dopo due iniziali coppie di opposti (v. 8a), troviamo una serie di sette contrasti (vv. 8b-10)²²:

«[8b] mentre [sembriamo] ingannatori e [invece siamo] degni di fede, [9] mentre [sembriamo] ignorati e [invece siamo] riconosciuti, mentre [sembriamo] morenti ed ecco viviamo, mentre [sembriamo] puniti eppure non uccisi, [10] mentre [sembriamo] rattristati ma sempre gioenti, mentre [sembriamo] poveri ma arricchenti molti, mentre [sembriamo] aventi nulla eppure detenenti tutto».

La chiave interpretativa di questa serie di contrasti sta in quella «potenza di Dio» (*dynamis theou*) che l'Apostolo menziona al v. 7a, quale penultimo elemento nella lista delle virtù²³: il primo membro di ogni opposizione esemplifica una situazione di debolezza, il secondo descrive le varie sfaccettature che assume, per Paolo, l'esperienza della potenza del Risorto che si realizza unicamente nella debolezza²⁴. Ancora una volta con «debolezza» dobbiamo intendere le condizioni sfavorevoli e, per molti aspetti, assolutamente drammatiche in cui si svolge il ministero dell'Apostolo.

b) Per quanto riguarda 2Cor 4,7-10 il catalogo vero e proprio si trova ai vv. 8-9, ma sia il v. 7 che il v. 10 rappresentano una cornice necessaria alla sua comprensione. Il v. 7, in particolare, descrive il ministro della nuova alleanza come un vaso di terracotta: di poco prezzo, fragile, sacrificabile, non riparabile²⁵. L'immagine doveva essere familiare a ogni lettore dell'AT²⁶: sulla base di Gen 2,7, inevitabilmente Dio sarà pensato come un vasaio e la persona umana come un vaso²⁷. Il valore insignificante di questo vaso è qui posto in contrasto con il tesoro in esso contenuto²⁸: le due cose non stanno insieme

²² Cinque di essi sono costruiti con «ōs... kai...» e due con «ōs... de...».

²³ Cf. MANZI, *Seconda Lettera ai Corinzi*, 219.

²⁴ Cf. J.-A. BÜHNER, *apostolos*, in *Dizionario Etimologico del Nuovo Testamento*, I, 382-383. «La peculiarità del concetto paolino di apostolo diviene manifesta [...] se ci si interroga sulla particolarità di colui che invia, [...]; l'apostolo del Signore crocifisso sta, nella sua missione, sottoposto alla realtà della croce»: questo è il fondamento delle coppie antitetiche con cui Paolo descrive la propria esperienza apostolica.

²⁵ Il nostro commento a questo versetto riprende le linee essenziali di MURPHY O'CONNOR, *La teologia della seconda Lettera ai Corinti*, 60. L'immagine veicola disvalore e fragilità, ma anche passività e opacità: PULCINELLI, «*Abbiamo un tesoro in vasi di creta*», 260.

²⁶ Diverso è l'uso dell'immagine nel contesto greco-romano: essa indica il corpo come contenitore dell'anima: cf. PULCINELLI, «*Abbiamo un tesoro in vasi di creta*», 259.

²⁷ Cf. Is 64,7 («Ma, Signore, tu sei nostro padre; noi siamo argilla e tu colui che ci plasma, tutti noi siamo opera delle tue mani») e anche Rm 9,21.

²⁸ PULCINELLI, «*Abbiamo un tesoro in vasi di creta*», 260: il ministro-vaso appare dunque insufficiente o piuttosto contro-indicato.

per natura, qualcuno deve avere collocato sorprendentemente il tesoro nel vaso. Fuor di metafora: la straordinaria potenza mostrata dal ministro non deriva naturalmente da lui; egli è segnato da vulnerabilità e fragilità. Questa potenza non può avere se non in Dio la sua origine e non può che appartenere a lui: «affinché la sovrabbondanza della potenza sia di Dio» (v. 7b). Si tratta precisamente della potenza che si realizza nella debolezza: è la grazia «che basta» di 2Cor 12,9a.

Un lottatore alle prese con un rivale più abile: è questo lo sfondo che unifica le quattro coppie antitetiche dei vv. 8-9. Per ognuna delle situazioni descritte, nel secondo membro si nega l'esito che normalmente consegue all'avversità incontrata. Questa successione anomala di eventi esige una spiegazione: essa può unicamente consistere nel fatto che una potenza divina accorre in aiuto dell'apostolo. Il primo membro di ciascuna coppia presenta la *debolezza*, il secondo la *potenza*: con «tribolati, nell'incertezza, perseguitati, buttati giù» si indica la *debolezza*; con «non ridotti alle strette, non disperati, non abbandonati, non annientati» si indica la *potenza*. È questa la potenza che si realizza nella debolezza. Il primo elemento di ogni antitesi può servire a esemplificare la «spina per la carne» di 12,7b²⁹; in ognuna di queste situazioni non è essere liberati dalla spina quello che Dio promette, ma l'aiuto della sua grazia, la quale basta.

c) Il terzo brano di cui ci occupiamo (1Cor 4,10-13) si trova all'interno della prima sezione della lettera (1,10-4,21), quella in cui Paolo affronta il problema delle divisioni interne alla comunità: in esso compare esplicitamente il lessico della debolezza (cf. *asthenēs* in 4,10).

In questi versetti l'Apostolo espone l'autentica logica cristiana, prendendo nettamente le distanze dalla visione illusoria dei corinzi: al delirio di chi pensa di essere sazio, ricco, nella pienezza del regno (cf. v 8a), egli oppone la propria esperienza di apostolo stolto, debole, disprezzato (v 10): «noi stolti a causa di Cristo, voi sapienti in Cristo; noi deboli, voi forti; voi onorati, noi disprezzati».

Ancora una volta siamo davanti a un testo che descrive come la potenza si realizzi nella debolezza: da una situazione di stoltezza agli occhi del mondo, di debolezza e di disprezzo – cioè da una situazione di spina per la carne (2Cor 12,7a) – scaturisce una condizione di sapienza, di forza e di onore. La logica cristiana è quella che la vita si genera dalla morte, che la forza si realizza nella debolezza (2Cor 12,10).

L'applicazione del principio presenta in questo caso un aspetto, per così dire, transitivo³⁰: la debolezza dell'Apostolo è il luogo in cui Dio fa scaturire vita per la comunità.

²⁹ La «spina» appare di nuovo da intendersi come una situazione concreta.

³⁰ Lo si incontra anche in 2Cor 4,12: «cosicché in noi opera la morte, mentre in voi la vita».

5. La «parola della croce» (1Cor 1,18-25): ciò che è debole di Dio è più forte degli uomini

Il sintagma «potenza [di Dio]», che abbiamo ripetutamente incontrato nei testi esaminati finora, spesso in esplicita opposizione al lessico della debolezza, ha nell'epistolario paolino un significato preciso: si tratta della potenza con cui Dio ha risuscitato il crocifisso. Il fondamento ultimo della teologia della debolezza che tanto posto occupa nella corrispondenza corinzia si trova nell'argomentazione che Paolo sviluppa in 1Cor 1,18-2,5³¹. Il lessico della *astheneia* appare per la prima volta al v. 25 («perché ciò che è folle di Dio è più sapiente degli uomini e ciò che è debole [to *asthenes*] di Dio è più forte degli uomini») e lo si ritrova poi al v. 27 («ma le cose folli del mondo si è scelto Dio per svergognare i sapienti e le cose deboli [ta *asthenē*] del mondo si è scelto Dio per svergognare le cose forti»), ma tutto il segmento 1,17-2,5 sviluppa, di fatto, questa tematica e quella complementare della follia (*mōria*).

5.1 «Potenza nella debolezza» a livello della croce e del kerygma che l'annuncia

L'argomentazione paolina che comincia in 1,18 arriva fino a 2,5. La nostra riflessione non assume, però, la forma dell'esegesi analitica di tutto questo brano; procediamo piuttosto con qualche affondo.

Al v. 17 l'Apostolo dichiara che il Cristo lo ha inviato a evangelizzare «non con sapienza di parola, affinché non sia vanificata la croce di Cristo». Subito dopo egli proclama che «la parola della croce è follia per quelli che si perdono, ma è potenza di Dio per quelli che si salvano» (v. 18). «La parola della croce» di cui parla il v. 18 altro non è che l'annuncio evangelico che ha al suo centro la croce o, meglio, Gesù crocifisso. La «parola della croce» (v. 18) non si presenta come «sapienza di parola» (v. 17): essa cioè non ha l'aspetto di una parola che il mondo giudica sapiente. Se lo avesse, la croce di Cristo ne sarebbe vanificata.

All'interno dei vv. 17-21 non compare la radice *asthen-* e l'unico uso del termine «potenza» (*dynamis*) si trova al v. 18: il lessico che domina questo segmento è piuttosto quello della sapienza/follia (*sofia/mōria*). Troviamo il sostantivo *sofia* ai vv. 17.19.20.21.21 e l'aggettivo *sofos* ai vv. 19.20³²; troviamo il sostantivo *mōria* ai vv. 18.21 e il verbo *mōrainō* al v. 20. È tuttavia chiaro dall'insieme di 1,18-2,5 che i due campi

³¹ L'intera sezione va da 1,10 a 4,23, ma si può agevolmente riconoscere in 1,18-2,5 un primo sviluppo argomentativo: BARBAGLIO, *La teologia di Paolo*, 91-92. Per Romanello, in particolare, il segmento 1,18-2,5 è generato dal v. 17 con funzione di *propositio*: S. ROMANELLO, *Una parola che edifica* (cf. 2Cor 12,19). *Saggi sulla dimensione retorico-pragmatica delle lettere paoline* (Biblica 10), Glossa, Milano 2021, 25-32.

³² Il v. 19 fa uso anche di *synesis* («intelligenza»), *synetos* («intelligente»); il v. 20 di *grammateus* («scriba») e *suzētētēs* («disputatore»).

semantici di sapienza/follia (*sofia/mōria*) e potenza/debolezza (*dynamis/astheneia*) sono due registri sostanzialmente intercambiabili per descrivere la medesima realtà. Il v. 18 lo dice già implicitamente, attribuendo al medesimo evento, da un lato, i tratti della follia e, dall'altro, quelli della potenza: «ciò che il mondo reputa follia i credenti lo giudicano potenza». Il che equivale a dire: «ciò che il mondo reputa debolezza i credenti lo giudicano sapienza».

Non siamo davanti a un contrasto tra assoluti, ma a due opposti e inconciliabili modalità di comprendere e rappresentare l'uomo nelle sue relazioni fondamentali (con sé stesso, il prossimo, il creato e Dio): quello che il mondo giudica folle è sapiente per Dio e viceversa; quello che il mondo giudica debole è potente per Dio e viceversa. Nella forma di una interrogativa retorica, Paolo al v. 20b dichiara che Dio ha mostrato stolta la sapienza del mondo. Il v. 21 contiene la spiegazione di come ciò sia avvenuto; l'interpretazione di questo passaggio, tuttavia, è controversa. La prima parte del versetto suona alla lettera così: «Poiché, infatti, nella sapienza di Dio il mondo non ha conosciuto Dio mediante la sapienza». Due diverse sapienze sono qui contrapposte: la *sapienza di Dio* e un'altra sapienza che, evidentemente, è sapienza *del mondo*. Ma cosa intende Paolo con il sintagma «nella sapienza di Dio»? Alcuni lo interpretano così: «per una disposizione della sapienza di Dio» (*en strumentale*). Questo sarebbe allora il senso del v. 21: «Poiché, per una disposizione sapiente di Dio, il mondo mediante la propria sapienza non ha riconosciuto Dio». A nostro giudizio il sintagma preposizionale «nella sapienza di Dio» deve essere piuttosto inteso così: «nel creato che manifesta la sapienza di Dio» (*en locale*)³³. Il v. 21 dichiara cioè che il mondo non ha riconosciuto Dio nel creato, che è un riflesso della sua sapienza. Paolo riprende una riflessione classica della tradizione sapienziale (cf. Sap 13,1-9) che egli sviluppa anche in Rm 1,18-23. Davanti al fallimento della sapienza mondana, incapace di riconoscere il creatore a partire dalle sue creature, Dio ha percorso un'altra via, quella dell'annuncio: è evidente che «il *kerygma*» (v. 21) altro non è che «la parola della croce» (v. 18) o l'evangelizzazione (v. 17). L'annuncio che ha al suo centro il crocifisso svolge ora il ruolo che all'inizio era stato ricoperto dalla creazione, riflesso della sapienza di Dio. Nella parola della croce egli, tuttavia, non fa che ribadire quello che già aveva reso manifesto nel creato: esattamente come l'uomo non si dà da sé stesso (è creato da un altro), così non si dà salvezza da sé stesso (è salvato da un altro). Il sintagma «la follia del *kerygma*» vuole suggerire che la parola della croce è giudicata follia *dal mondo*:

³³ Cf. G. BARBAGLIO, *La prima lettera ai Corinzi* (Scritti delle origini cristiane 7), Dehoniane, Bologna 1995, 138-140. La traduzione CEI 2008 («Poiché infatti, nel disegno sapiente di Dio, il mondo, con tutta la sua sapienza, non ha conosciuto Dio, è piaciuto a Dio salvare i credenti con la stoltezza della predicazione») resta ambigua. Potrebbe anche intendersi: «nelle opere di Dio che manifestano la sua sapienza» e allora saremmo nella linea da noi preferita; ma l'espressione «nel disegno sapiente di Dio» parrebbe piuttosto far riferimento alle disposizioni della volontà divina.

come esso non ha riconosciuto Dio nelle sue opere, così giudica pazzia l'evento della croce e la parola che lo annuncia.

Nei vv. 22-25 Paolo riformula il medesimo ragionamento, articolando i destinatari dell'annuncio in giudei e greci³⁴, impiegando per i giudei il registro della potenza/debolezza e per i greci quello della sapienza/follia: per i giudei che chiedono segni (v. 22) la predicazione (*keryssō*) del Cristo crocifisso è uno scandalo (v. 23), ma per quanti tra loro credono egli è potenza di Dio (v. 24); per i greci che cercano sapienza (v. 22) la predicazione (*keryssō*) del Cristo crocifisso è una follia (v. 23), ma per quanti tra di loro credono egli è sapienza di Dio (v. 24).

Occorre chiarire il senso dei due sintagmi del v. 25 («ciò che è folle [*to mōron*] di Dio» e «ciò che è debole [*to asthenes*] di Dio»), dove troviamo di nuovo il genitivo generale «di Dio»³⁵, in precedenza (v. 24) applicato a «sapienza» e «potenza». «Ciò che è folle di Dio» significa «l'agire di Dio che il mondo valuta come follia» e «ciò che è debole di Dio» indica «l'agire di Dio che il mondo valuta debolezza». Per Paolo l'agire di Dio, che il mondo giudica follia e debolezza, è più sapiente degli uomini (registro della sapienza/follia) ed è più forte degli uomini (registro della forza/debolezza)³⁶. Tanto «ciò che è folle di Dio», quanto «ciò che è debole di Dio» si riferiscono al Cristo (crocifisso e risorto) giudicato con i criteri di valutazione del mondo; adottando invece il criterio di giudizio di Dio il v. 24 ha già anticipatamente dichiarato che il Cristo è potenza di Dio e sapienza di Dio. «Ciò che è debole di Dio è più forte degli uomini» significa che il Cristo crocifisso, luogo della debolezza più estrema, è il luogo in cui la potenza vivificante di Dio si è dispiegata sovrastando ogni manifestazione di potenza umana. Lo stesso vale per il registro della follia: «ciò che è folle di Dio è più sapiente degli uomini» significa che il Cristo crocifisso, luogo della follia più totale, è il luogo in cui la sapienza di Dio si è dispiegata sovrastando ogni manifestazione di sapienza umana.

Ancora una volta siamo davanti al tema della potenza (v. 24: *dynamis*) che si realizza nella debolezza (v. 25: *asthenēs*): «potenza di Dio» è il Cristo risorto, ma unicamente

³⁴ La questione qui evocata non è la divisione etnica all'interno della comunità: ROMANELLO, *Una parola che edifica*, 30-31.

³⁵ Un po' diversa è l'interpretazione offerta da COLACRAI, *Forza dei deboli e debolezza dei potenti*, 189-190: «È la debolezza di Cristo quel che meglio corrisponde, secondo il contesto di 1Cor 1,25, a τὸ ἀσθενὲς τοῦ θεοῦ. Essendo stata reale in Cristo, la debolezza è diventata di Dio, il forte, al quale Cristo appartiene. Dio è forte per la sua debolezza che è il Cristo, uomo crocifisso». Il Cristo crocifisso rivela che Dio è debole perché non è intervenuto con potenza a prevenirne la morte. La più vera e intensa forza di Dio rispetto agli uomini si rivela pienamente nella risurrezione di Cristo; ma la debolezza del Cristo crocifisso è forte anche perché si manifesta come un giudizio severo e definitivo di Dio contro la sapienza e il potere degli uomini.

³⁶ Al posto di *dynamis* («potenza») adesso Paolo usa *ischyros* («forte»): i due termini non sono apparentati lessicalmente, ma appartengono al medesimo campo semantico.

in quanto egli è il *crocifisso* risorto. «La potenza di Dio si compie nella debolezza; la sapienza di Dio si palesa nella stoltezza».

5.2 Potenza e debolezza nel nesso tra creazione e croce

– *La via della creazione*. L'uomo ha fallito nelle sue autonome capacità di pensiero, perché altrimenti avrebbe riconosciuto Dio nel mondo creato, cosa che invece non è accaduta;

– *La via della croce*. La via della creazione non è bastata a raggiungere la meta, Dio allora ne ha aperta un'altra: la via della croce. «La croce» qui non è un simbolo culturale generale: è la croce di *Cristo*. Paolo non sta ragionando sulla sofferenza umana in senso generale, ma ha di mira un fatto storico preciso. Forse sarebbe meglio sostituire, per capirsi meglio, alla parola «croce» l'evento che Paolo ha in mente e parlare allora di «il crocifisso».

– *Gesù crocifisso è la forma della salvezza*. Un uomo crocifisso è quanto di più impotente (e folle) si possa pensare, secondo la criteriologia del mondo. Eppure, *Gesù crocifisso* è la forma – l'unica forma possibile – della salvezza. La salvezza di Dio ha raggiunto l'uomo *Gesù crocifisso*: infatti lo ha risuscitato. La potenza di Dio – che si rende visibile nel crocifisso – ha esclusivamente la forma di una *dynamis* che alza l'umiliato, che fa vivere il morto, che dà forza allo schiacciato.

– *Una cristologia adamica*. Sembra soggiacere a questo ragionamento paolino una cristologia adamica³⁷: *Gesù Cristo*, l'Adamo escatologico, è salvatore perché primo salvato. Cristo è salvatore non in quanto egli compie qualcosa «al posto nostro» – e nemmeno, in prima istanza, «in nostro favore» –, ma in quanto sperimenta per primo quello che poi accadrà anche a noi: la sua vicenda apre una nuova via per tutti coloro che sono uniti a lui nella fede. Come la vicenda del primo Adamo si replica in tutti i suoi figli, così anche quella dell'ultimo Adamo (Rm 5,12-21). *Gesù Cristo* è dunque progenitore/prototipo di una nuova umanità che ha origine da lui. Egli è al tempo stesso uno e molti, perché tutti coloro che sono uniti a lui nella fede sono Adamo. Per questo egli è salvatore, perché la salvezza da lui sperimentata si riproduce anche in tutti i suoi discendenti, che non sono tali per ragioni biologiche. E si riproduce allo stesso modo e secondo le medesime condizioni da lui per primo vissute.

– *Solo l'uomo crocifisso può ricevere la salvezza*. Il fatto che il crocifisso sia la forma della salvezza significa che, per salvarsi, l'uomo deve riconoscere la propria radicale impotenza per accettare una salvezza che può solo soccorrerlo dall'esterno. La croce (cioè, il crocifisso) significa, per ogni uomo, che la salvezza opera soltanto laddove – a

³⁷ Cf. L.J. KREITZER, *Adamo e Cristo*, in G.F. HAWTHORNE – R.P. MARTIN – D.G. REID (a cura), *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1999, 14-24. Si veda anche A. MARTIN, *La tipologia adamica nella lettera agli Efesini* (AnB 159), EPIB, Roma 2005, 327-345.

giudizio del mondo – c'è debolezza e stoltezza. Non si tratta di diventare deboli e stolti nel senso di rinunciare a uno status precedentemente posseduto: si tratta piuttosto di aprire gli occhi sulla reale condizione umana.

– *La via della creazione e la via della croce non sono due vie diverse*³⁸. Nella croce Dio riafferma quanto è già espresso nella creazione. Riconoscere il mondo come creazione e sé stessi come creature e riconoscere la croce come forma della salvezza sono due atteggiamenti omogenei. C'è un'unica logica di Dio, espressa nella creazione e ri-espressa nella croce, a cui sta di fronte la medesima pretesa umana di una potenza autosufficiente che nega la provenienza da un creatore e la salvezza come dono ricevuto.

– *La condizione di limite, di debolezza, di infermità è condizione strutturale dell'essere umano*. Essa non ha nulla a che vedere con il peccato, discende piuttosto dal dato della creazione. La croce, in questi testi paolini, non è altro che la manifestazione estrema del limite quale condizione che contraddistingue intrinsecamente la persona umana e che costituisce l'unico luogo in cui si esplica la potenza di Dio. La *theologia crucis* paolina non ha nulla a che vedere con l'esaltazione della sofferenza, essa è piuttosto la celebrazione del limite come condizione strutturale dell'essere umano. Per Paolo la creazione e la croce formulano la medesima dichiarazione: il limite non è la condizione «nonostante la quale», ma «nella quale unicamente» è possibile sperimentare la potenza di Dio.

³⁸ Questo motivo è sviluppato con notevole profondità in BARBAGLIO, *La teologia di Paolo*, 95-106.

Una bibliografia minima

- ALBERTIN A., *Il caso dei deboli e dei forti. Rm 14,1–15,13 come esemplificazione di vita etica alla luce della giustificazione per la fede* (AnBib 208), G&B Press, Roma 2015.
- BARBAGLIO G., *La «via crucis» di Paolo*, «Parola Spirito e Vita» (30/1994), 183-194.
- BARBAGLIO G., *La prima lettera ai Corinzi* (Scritti delle origini cristiane 7), Dehoniane, Bologna 1995.
- BARBAGLIO G., *La teologia di Paolo. Abbozzi in forma epistolare* (La Bibbia nella storia 9), Dehoniane, Bologna 1999.
- BASTA P., *Seconda lettera ai Corinzi. Un apostolato a misura di Dio* (Collana Biblica), Dehoniane, Bologna 2021.
- BERGER K., *Forme e generi nel Nuovo Testamento* (Biblioteca del Commentario Paideia 1), Paideia, Brescia 2016.
- BIANCHINI F., *Parlare di sé per parlare di Cristo. I testi autobiografici paolini nel contesto dell'antichità classica e cristiana* (Studi sull'Antico e sul Nuovo Testamento), San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2021, 61-105.
- BÜHNER J.-A., *apostolos*, in *Dizionario Esegético del Nuovo Testamento I*, 379-388.
- COLACRAI A., *Forza dei deboli e debolezza dei potenti. La coppia «debole:forte» nel Corpus Paulinum* (Parola di Dio – Seconda serie 23), San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2003.
- DE VIRGILIO G., *La debolezza (ἀσθένεια) come categoria teologica in 1-2Cor*, «Rivista Biblica» 58 (2010) 67-99.
- KREITZER L.J., *Adamo e Cristo*, in HAWTHORNE G.F. – MARTIN R.P. – REID D.G. (a cura), *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1999, 14-24.
- LORUSSO G., *Il ministero pasquale di Paolo in 2Cor 1-7. Le implicazioni del soffrire e gioire per il vangelo* (Intellectus fidei 11), Vivere in, Roma 2001.
- LÜDEMANN G., *hybrizō*, in *Dizionario Esegético del Nuovo Testamento II*, 1681-1682.
- MANZI F., *Seconda Lettera ai Corinzi* (I libri biblici – NT 9), Paoline, Milano 2002.
- MARTIN A., *La tipologia adamica nella lettera agli Efesini* (AnB 159), EPIB, Roma 2005.
- MURPHY O'CONNOR J., *La teologia della seconda Lettera ai Corinti* (Lecture bibliche 1), Paideia, Brescia 1993.
- PALMA E.M., «Quando sono debole è allora che sono forte» (1Cor 12,7-10), «Ricerche storico bibliche» 32 (2020) 371-377.
- PENNA R., *Il vangelo come "potenza di Dio" secondo 1Cor 1,18-25*, in ID., *L'apostolo Paolo. Studi di esegesi e teologia*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1991, 200-212.
- PITTA A., *La seconda lettera ai Corinzi* (Commenti Biblici 20), Borla, Roma 2006.
- PULCINELLI G., «Abbiamo un tesoro in vasi di creta» (2Cor 4,7). *La potenza (della parola) divina nella debolezza (della parola) umana dell'Apostolo*, «Ricerche storico bibliche» 32 (2020) 249-272.

ROMANELLO S., *Una parola che edifica (cf. 2Cor 12,19). Saggi sulla dimensione retorico-pragmatica delle lettere paoline* (Biblica 10), Glossa, Milano 2021, 21-51.

STROBEL A., *anankē*; in *Dizionario Esegetico del Nuovo Testamento I*, 204-210.

ZMIJEWSKI J., *kauchaomai*, in *Dizionario Esegetico del Nuovo Testamento I*, 1981-1991.

La cura degli ammalati nel contesto antropologico ed ecclesiologico contemporaneo

*Dario Vivian**

Un aneddoto assai significativo racconta che all'antropologa Margaret Mead uno studente chiese quale fosse, secondo i suoi studi, il primo segno della civiltà. Si aspettava l'indicazione di realtà come i graffiti nelle grotte preistoriche, le prime espressioni linguistiche, il fuoco e la cottura dei cibi...; invece la risposta fu: «Un femore rotto e poi riaggiustato». Quel reperto, infatti, indica che qualcuno si è fatto carico della persona che, altrimenti, sarebbe sicuramente morta a causa delle avversità atmosferiche o per l'aggressione delle fiere. La cura, pertanto, è l'indice del primo passaggio di civiltà. Ci possiamo chiedere come sia vissuta oggi la *cura*, in particolare nell'Occidente sicuro del proprio benessere, dopo aver attraversato la crisi di una pandemia non ancora del tutto superata.

1. L'esperienza della malattia

Benessere o non benessere, dobbiamo comunque riconoscere che l'esperienza della malattia segna tutte e tutti, direttamente o indirettamente. Siamo, infatti, di fronte ad una esperienza pan-umana in quanto sperimentata dall'essere umano di tutte le epoche, e trans-culturale perché diffusa in tutti i luoghi, indipendentemente dal contesto in cui gli esseri umani si trovano. Detto questo, peraltro, è necessario aggiungere che le modalità con le quali si vive la malattia differiscono sia in coloro che sono malati sia in quelli si prendono cura del malato e della malattia. Si tratta di differenze che dipendono da una parte dalle società e dal loro assetto, dall'altra dalle elaborazioni simbolico-culturali riguardanti il malato con le sue relazioni e la malattia con le sue interpretazioni. Risulta evidente che, nella contemporaneità, si deve tener conto dei notevoli processi di cambiamento e delle elaborazioni simbolico-culturali contrassegnate dalla pluralità e dalla contaminazione. Conseguentemente anche l'esperienza di cura non ha come contesto un ambiente omogeneo e ben delineato, piuttosto si esprime entro luoghi e tempi dislocati e frammentati. La complessità apre possibilità inedite e contemporaneamente rende più difficile – e spesso più spersonalizzante – l'esercizio della cura.

* Docente presso la Facoltà Teologica del Triveneto, Padova.

2. La sofferenza implicata nella malattia

All'esperienza della malattia si lega inevitabilmente la *sofferenza*, anche in questo caso riferita al malato e a coloro che sono in relazione con lui. Il dato corporeo, nella sua concretezza, registra per primo la sofferenza implicata nella malattia, ma il corpo è più della fisicità, per cui i processi che investono il malato sono sempre di natura psico-somatica anche se con accentuazioni differenti. Si tratta di processi che non riguardano unicamente il singolo preso nella sua individualità, piuttosto la dimensione collettiva entro la quale si ricevono e si trasmettono codici culturali interpretativi della sofferenza e dell'esperienza del soffrire. Nella dinamica della cura si deve tenere presente l'aspetto dell'ermeneutica culturale che il contesto fa della stessa esperienza della malattia anche per elaborarne una distanza critica. Va riconosciuto, a questo riguardo, che una certa tradizione cattolica è stata segnata – e in parte ancora lo è – da forme di "dolorismo" che hanno ritardato il diffondersi delle terapie antalgiche; infatti non si è ancora del tutto liberi da visioni teologiche nelle quali il dolore viene considerato salvifico in se stesso. Inoltre, rimangono ancora tracce, nonostante la prassi di Gesù di Nazaret in riferimento al contatto con i malati, di un'interpretazione della malattia intesa come castigo e punizione divina (ritornata alla ribalta recentemente, persino da qualche ecclesiastico, per la pandemia che ci ha investiti).

3. I significati della malattia

La malattia, essendo esperienza umana, viene vissuta e percepita a partire dai *significati* che le sono attribuiti. Si tratta, anzitutto, di significati soggettivi in forza dei quali ciascuno elabora in prima persona ciò che lo tocca, e anche di significati inter-soggettivi che altri rinviano al singolo nella relazione (quando è presente e anche quando viene a mancare). C'è una ineludibile circolarità tra quanto si recepisce soggettivamente e quanto emerge dalla relazione intersoggettiva, che genera modalità interpretative virtuose o viziose. Talvolta, infatti, si creano dei corto-circuiti tra chi è malato e chi si prende cura di lui dovuti ai differenti *significati* che vengono attribuiti a ciò che si sta vivendo. Di qui l'importanza di far emergere e confrontare tali significati, emersi con forza particolare nel tempo della pandemia, attraverso la narrazione di storie, che danno parola ai vissuti e li trasformano in esperienze per quanto possibile condivise. Narrando si impedisce la privatizzazione dei vissuti che li renderebbe ancora più gravosi, inoltre è gradualmente possibile collocare la malattia in un quadro simbolico che ne delinea un senso pur non negandone la difficoltà e, talora, la drammaticità. Per quanto profonda possa essere l'elaborazione, di fatto ci si confronta con un'esperienza destrutturante, ciononostante l'esercizio del narrare permette di ricomporre, un po'

alla volta, un ordine di significati che sono insieme individuali e sociali. Tale processo di *ricomprensione* alla luce della narrazione comporta che i malati non vengano completamente isolati dal corpo sociale impedendo loro di poter significare quanto vivono e di conseguenza alla società di confrontarsi con le proprie fragilità – antidoto a tutti i “deliri di onnipotenza”.

4. La cura

Siamo immersi nella contemporaneità, ciò non toglie che si possa ad esempio rimpiangere la società contadina nella quale ci si ammalava e si moriva in casa. È indubbio che alcuni ambienti favoriscono un maggiore afflato che può rendere l'esperienza della malattia più umana e di conseguenza più umanizzante. I rimpianti, in realtà, non servono perché nessuno vorrebbe tornare a tempi in cui la medicina non aveva i mezzi conosciuti oggi, ma ciò non impedisce di guardare in modo critico alle modalità con le quali si tratta il malato e la sua malattia. Il contesto culturale contraddistinto dall'evoluzione tecnica e dalla specializzazione della medicina ha accentuato un processo di reificazione del corpo del malato. La salute sempre più problematicamente, e spesso volutamente, è affidata al *privato*, divenendo così merce e il paziente un cliente. In effetti, le Unità Sanitarie sono anche tra le maggiori industrie per addetti, spese e fatturati. Come già ricordato, i malati sono confinati in spazi altri rispetto a quelli della convivenza familiare e sociale e la loro condizione è chiaramente resa diversa, ad esempio dal fatto che durante l'intera giornata non indossano i vestiti normalmente usati per rimanere in casa. Nei protocolli sanitari l'oggettività del dato biologico rischia di essere separata dalle relazioni umane, per cui si sottopone a cura un corpo malato e non una persona in tutte le sue dimensioni.

5. Passaggi da elaborare

Come ogni realtà critica, che destruttura persone e relazioni, anche la malattia ha bisogno di passaggi non facili; si tratta di fasi che vanno attraversate sia da chi è malato, sia da coloro che se ne prendono cura, ed è da considerarsi parte della cura stessa l'accompagnamento alla malattia come pure la sua elaborazione. Con un certo grado di semplificazione, è possibile affermare che si passa dalla *negazione* del problema, alla *reazione* che si manifesta in forme diverse, fino all'*accettazione* che non significa rassegnazione. L'elaborazione avviene, certamente, tramite un processo che vede protagonista la persona malata, e tuttavia si accompagna alla percezione di sé e del proprio stato che viene rimandata dall'ambiente. Dalle modalità con le quali si valuta

la persona malata – in rapporto a quanto investimento richiede in termini di disponibilità, tempi, risorse, spese – emergono dei messaggi consci e inconsci; messaggi che vengono comunicati alla persona malata i quali incidono sui passaggi rievocati, favorendoli o bloccandoli. Tali messaggi possono essere riassunti in tre atteggiamenti che l'insieme sociale può tenere nei confronti del malato in cura: «Sei un inutile peso, da tanti punti di vista, meglio se muori»; «Sei un lavoro da svolgere, più o meno retribuito, per questo ti sopporto»; «Sei un valore, nella tua malattia e al di là di essa, quindi mi prendo cura di te».

6. Profilo di genere

Veniamo da una tradizione, che continua sostanzialmente a segnare l'abito della cura. La si affida in prevalenza alle donne, da una parte appoggiandosi a stereotipi di genere, che evidenziano una sorta di predisposizione dell'animo femminile a farsi carico di ciò che i maschi volentieri delegano; dall'altra motivando la cosa con un'esaltazione delle virtù attribuite alle donne, ancora una volta ricorrendo all'immaginario che le idealizza per sfruttarle meglio. Nel mondo dei malati e della malattia, di fatto sono mani femminili che puliscono, voci femminili che rassicurano, occhi femminili che osservano. Anche in questo caso i modelli religiosi hanno segnato – e in parte continuano a farlo – le prassi di cura, sia nelle famiglie che nella società, a carico e spesso a scapito della donna. Nel nostro contesto attuale è tuttavia avvenuto un passaggio, le cui conseguenze non abbiamo del tutto percepito. Sempre più si tratta di donne straniere, alle quali si affidano gli anziani e i malati; pur rimanendo altre, entrano nelle dinamiche più intime delle relazioni familiari e necessariamente le condizionano. Il loro prendersi cura di noi, assai spesso avviene a scapito delle relazioni familiari proprie, con risvolti che preferiamo non sapere e non vedere.

7. Il corpo ferito

Nel vangelo di Luca abbiamo una rappresentazione significativa della cura, nella parabola del buon samaritano (Lc 10,25-37). Tutto prende avvio dal malcapitato bisognoso di cure, perché aggredito dai briganti: siamo di fronte a un corpo ferito. Questo corpo, abbandonato ai lati della strada, diviene specchio della condizione umana. Ogni malattia lo è, in certo qual modo, e ci mette dinanzi alla percezione concreta della fragilità costitutiva della nostra umanità. Come leggere ciò? L'immagine che il corpo ferito ci rimanda viene interpretata oscillando tra due estremi. Da una parte può essere vista in una prospettiva, che chiameremmo *neo-pelagiana* (l'ottimismo della

volontà, per cui volere è potere); in quest'ottica si pensa che siamo sempre e comunque guaribili, evitando di confrontarsi con lo scacco e ultimamente con la morte. Dall'altra si guarda al malato e alla malattia nell'ottica di un certo *neo-agostinismo* (all'origine sta la condizione di peccato) e quindi si ritiene che l'essere umano è invece sempre e comunque malato; pertanto il corpo ferito e sofferente non è l'eccezione, ma la regola: l'unica è vivere da rassegnati, in questa valle di lacrime. Tra i due estremi, emerge il bisogno di salute-salvezza, che fa da corrispettivo alla buona notizia evangelica; e tuttavia non la determina, perché generata dall'amore divino e non dalle nostre necessità, né la esaurisce, perché eccede il nostro bisogno.

8. Il corpo soccorso

Nella parabola evangelica si staglia in primo piano il samaritano, che contrariamente agli altri ha compassione, si ferma e si prende cura. Detto così, la sua figura diviene quella dell'eroe solitario e contribuisce a una visione eroica della cura stessa. Sarebbe deleterio, perché anche in questo caso vale la frase di Bertold Brecht sul popolo beato che non ha bisogno di eroi, ma di valori condivisi e portati avanti da tutte e tutti. In realtà nel racconto avviene un coinvolgimento, quando il samaritano porta il malcapitato alla locanda e lo affida (non lo scarica) all'albergatore. Questo dice quanto sia necessario allargare il perimetro della cura, responsabilizzando il più possibile persone e istituzioni. Il lavoro di cura, a tutti i livelli, non può esprimersi mediante l'impegno di eroi solitari; tanto più li si celebra, tanto meno ci si responsabilizza. Si tratta quindi di trovare un equilibrio tra la presa a carico delle situazioni, prendendole su di sé oltre la globalizzazione dell'indifferenza (come ricorda papa Francesco), e il coinvolgimento espressione di solidarietà allargata. In questo modo l'azione di cura con-sola e con-forta, cioè spartisce la solitudine sollevandola e unisce le forze moltiplicandole.

9. Il corpo guarito

La narrazione, anche se non lo esprime, suggerisce un orizzonte di speranza affidabile: quell'uomo, tramite la cura condivisa, potrà tornare alla vita finalmente guarito; che non significa immune dai segni della sofferenza attraversata, quasi fosse cancellata. Per arrivare al corpo guarito, da una parte c'è da superare l'indifferenza – espressa da coloro che tirano diritto – come pure l'insofferenza, che mal sopporta il corpo malato, lo sente estraneo e quindi cerca di tenerlo, in modi diversi, a debita distanza. Dall'altra parte invece è necessario maturare la convinzione che con quel corpo possiamo e dobbiamo identificarci, perché la malattia non è solo del singolo, ma del corpo sociale ed

ecclesiale in quanto incapace di esprimere solidarietà (se non da parte di uno straniero/estraneo ad esso). Emerge così che la guarigione assume il volto della *conversione*, per cui il processo di cura è tale nella misura in cui induce ad una revisione significativa delle priorità personali e strutturali, delle relazioni che s'instaurano, dei tempi e degli spazi e delle modalità di viverli e significarli collettivamente oltre che singolarmente.

10. L'universo simbolico evangelico

La prospettiva di fede, in chiave ecclesiale, come e quanto entra in questo orizzonte di ricomprensione e risignificazione della malattia e quindi della conseguente cura? Le parole e soprattutto la prassi di Gesù di Nazaret sono un chiaro superamento della visione colpevolistica delle malattie e di conseguenza di una sorta di impurità del malato. Ma le comunità cristiane sono chiamate oggi a immergere nella prospettiva evangelica l'esperienza del malato e di chi lo cura, non solo per ricavarne un criterio di senso, ma per attingervi la possibilità di starci dentro senza esserne stroncati. Tornando alle narrazioni, che condivise aiutano a ricomporre la malattia in un ordine di significati individuali e sociali, la sfida ecclesiale è di *intrecciare insieme* le narrazioni bibliche con le narrazioni di vita. Le narrazioni bibliche vanno proposte evidenziandone la chiave di annuncio pasquale: nell'impasto di vita e di morte, che è la condizione umana, la pasqua di Cristo fa propendere per un'eccedenza di vita con affidabile speranza. Le narrazioni di vita permettono una condivisione esistenziale, nella quale s'incontrano malati e sani; gli uni recuperando fiducia nella guarigione, gli altri riconoscendo di essere bisognosi di cura reciproca, da accogliere oltre che da dare.

11. La dimensione sacramentale

A livello ecclesiale, non è possibile prescindere dalla dimensione sacramentale; collocarvi dentro malattia e cura è impegno pastorale da assumere insieme. La prima sacramentalità forte da recuperare è quella del malato stesso. L'indicazione evangelica è perentoria: *Ero malato e mi avete visitato ... L'avete fatto a me* (Mt 25,36.40). Siamo di fronte a una identificazione, che non ammette riserve: i malati sono sacramento del Cristo e la loro cura è accoglienza di Lui, che nel sacramento dei sacramenti si offre come Corpo spezzato dalla sofferenza e dal male. Questa *sacramentalità esistenziale* ha il suo culmine e la sua fonte nel sacramento dell'unzione dei malati, che purtroppo fatica a uscire dalla percezione e dalla pratica di estrema unzione. Le vicende storiche testimoniano la possibilità di riconsegnare questo sacramento alle battezzate e ai battezzati, superando l'attribuzione esclusiva ai ministri ordinati. Un tempo, infatti,

l'olio dell'unzione veniva consegnato per portarlo a casa e usarlo con i familiari malati. Tutta questa dimensione sacramentale, riferita all'esperienza della malattia, andrebbe allargata al soggetto ecclesiale nel suo insieme, corpo che nel mentre si fa carico della guarigione si riconosce esso stesso malato e guarito per dono di grazia.

12. L'istanza teorico-pratica della solidarietà

La comunità cristiana è chiamata a riplasmare il suo volto solidale mediante un'istanza teorico-pratica. Da una parte i cristiani e le chiese, proprio in nome del vangelo, non possono non farsi carico concretamente del malato, impostando una pastorale condivisa e solidale. Dall'altra è necessario trovare tempi e modi per riflettere e interrogarsi sulla malattia, sulle sue cause e sulle conseguenze, sui significati che le vengono attribuiti (sulla linea di quanto evidenziato anche in questo contributo). A livello pratico, si tratta di attivare una forma di carità, che possiamo chiamare *dossologica*: celebrare l'azione salvifica espressa nella solidarietà gratuita e disinteressata, che si fa carico del malato e non solo della malattia, vedendo la persona e non il caso clinico. Ma c'è necessità anche del livello teorico, che come detto si sofferma a riflettere sulle malattie e la loro origine, se è necessario denuncia distorsioni e manipolazioni, offre un quadro interpretativo che possa e sappia umanizzare malattia e cura. Questa dimensione esprime una carità che qualifichiamo come *politica*, in quanto investe il corpo sociale ed ecclesiale mediante un'azione di conversione e di riforma.

Quale *salus* dopo la pandemia? Un'evidenza, una priorità, un luogo

*Fabio Frigo**

Vorrei introdurmi in questo intervento a partire dalla domanda che ha guidato le riflessioni del seminario di studio: *Chi ci separerà dall'amore di Cristo? Un virus?* Le orecchie di coloro che conoscono i testi della Sacra Scrittura riconosceranno in queste parole l'eco del passo della Lettera ai Romani di Paolo al capitolo ottavo (Rm 8,35). Altrettanto conosciuta è la persuasione, ivi espressa, con cui l'Apostolo risponde all'interrogativo: né l'esperienza così umana del vivere o del morire, del tempo e dello spazio, ma neppure le potenze divine potranno mai strappare le creature dall'agape di Dio che si è rivelato nella persona del Figlio di Dio. Riprendendo la domanda: sarebbe bello rispondervi con un semplice "no, un virus non ci separerà dall'amore di Dio". Troppo facile, troppo semplice. L'esperienza vissuta, al contrario, è stata complicata, piena di pieghe e di piaghe. Se possiamo sperare che nulla ci può separare dall'amore che ci raggiunge *dall'Alto*, è pur vero che il Covid-19 ha inoculato nell'animo il virus della diffidenza, ha suscitato sospetti e diffidenze, ha imposto distanze *dall'altro*. E per qualcuno, il Covid-19 ha significato anche la separazione dagli affetti più cari. In questo contributo, intendo prendere le mosse dalla situazione che si è venuta a creare nel tempo vissuto durante la pandemia e che ha posto la Chiesa di fronte a un'evidenza di cui prendere atto e su cui riflettere. Da lì muoverei verso l'indicazione di ciò che definirei *una priorità* (tra le tante) per il tempo successivo all'esperienza della pandemia, affinché quanto vissuto non si dissolva nel desiderio di un ritorno il più veloce possibile allo *status quo* antecedente la pandemia, bensì ci porti coraggiosamente ad altri pensieri e gesti¹. Infine, desidero concludere con il suggerimento di un "luogo", uno spazio sacramentale, in cui le ferite della pandemia, a mio avviso, possono trovare una sutura, un'assimilazione feconda, forse anche una guarigione.

* Docente presso la Facoltà Teologica del Triveneto (Padova) e l'Istituto Superiore di Scienze Religiose di Padova.

¹ Tra la sterminata letteratura che riguarda l'esperienza della pandemia, vorrei semplicemente rinviare ad un delizioso "diario di bordo" tenuto da due monaci dell'abbazia benedettina di Gerleve nel Nord-Reno-Westfalia: E. SALMANN - A. MARCEL, *77 Tage Ausnahme Leben. Wie ein Virus uns auf andere Gedanken brachte*, Muensterschwarzach 2020.

1. Un'evidenza: sopravvalutazione della salute e marginalità della *salus*

Tornando con la mente a quanto abbiamo vissuto negli anni scorsi, mi sembra di poter affermare che le strategie messe in campo per affrontare e combattere la pandemia, si siano concentrate quasi unicamente sulla dimensione *biomedica* della situazione. Senz'altro l'urgenza di far fronte a un'emergenza dai tratti fino ad allora non conosciuti e la necessità di provvedere innanzi tutto alla cura della salute fisica, hanno orientato la ricerca di soluzioni adatte al momento. Eppure, ho l'impressione che tutto ciò abbia messo in luce ancora una volta la fatica di pensare la persona umana tenendo conto di un bene-essere che concilia le ragioni del corpo con quelle dell'animo\anima. E in effetti, quasi sottratta a chi spetta per competenza, la dimensione spirituale – pur sempre implicata nell'esperienza della malattia ed eventualmente nel processo di una possibile guarigione – è stata invece assunta da figure professionali a cui normalmente è affidata la «materia» e la salute dei corpi.

A questo riguardo mi permetto una considerazione: la massiccia quantità di interventi in tv e sui giornali nei lunghi mesi del diffondersi del virus e la ricerca esasperata delle loro previsioni, ha trasformato i medici, e nello specifico i virologi, in veri e propri "direttori *spirituali*" della società. La loro parola è apparsa autorevole, capace di guidare e illuminare le coscienze: insomma, per molti, il verbo dei virologi ha sortito l'effetto di una parola quasi divina, una parola capace di "salvare" dal pericolo del contagio e dalle sue conseguenze. All'esplosione della pandemia, la pronta rimozione di quei pochi frati, suore o preti che ancora presenziavano nelle corsie degli ospedali, ha reso manifesto che la loro opera e parola può anche apparire utile e consolante in un contesto di vita ordinaria; ma in certi momenti, se ne può fare a meno. La fede è ininfluenza e va relegata alla sfera intima delle scelte puramente personali. Gli approcci con i quali si è cercato di sciogliere il momento cruciale e critico che abbiamo attraversato, hanno dichiarato in modo palese la marginalità della *dimensione spirituale* nella cura della persona umana e della sua *salus*, a favore quasi esclusivo dell'interesse e della premura per la *salute* dei corpi². In maniera altrettanto simbolica si ricorderà come, al momento dell'alleggerimento delle prime restrizioni, l'allora Presidente del Consiglio liquidò la possibilità che le comunità cristiane ritornassero a celebrare la liturgia eucaristica domenicale con un disarmante "ne parleremo fra qualche settimana". Si concorderà che l'evidenza della marginalità di un'ermeneutica spirituale degli eventi che toccano la vita degli uomini, nel nostro contesto non assume i toni accessi della contrapposizione o della negazione aperta, così come poteva accadere in tempi passati; essa ha assunto piuttosto la forma di una *indifferenza* che ha minimizzato e

² Il restringimento semantico avvenuto nel passaggio della traduzione del termine latino "*salus*" (salvezza) alla lingua italiana (salute) è, in questo senso, simbolicamente significativo.

relegato la questione spirituale ad una faccenda personale e senza alcuna rilevanza sociale. E dall'altra parte, fatta eccezione per la suggestiva preghiera solitaria di papa Francesco in una Piazza San Pietro deserta e uggiosa, le uniche parole della Chiesa italiana e dei loro vescovi nel tempo di *pandemia* si sono concentrate nel dettato preciso di una serie minuziosa di prescrizioni sanitarie o di indicazioni canoniche calibrate linguisticamente e logicamente sul canone del "si può" o "non si può" fare. Come giustamente è stato notato, ci si attendeva dai vescovi anche alcune *parole profetiche*, parole capaci di aprire il momento gravido di fatica ad un futuro incoraggiante.

L'evidenza emersa dall'esperienza della *pandemia* è, per certi aspetti, dura da accettare. Forse essa ha portato alla luce un processo di marginalizzazione della Chiesa dalla vita sociale e della fede cristiana dalle scelte importanti dell'esistenza che già da un po' di tempo era avviato e di cui avevamo una vaga percezione. Tutto ciò dovrebbe spingere la Chiesa a ripensare la propria identità e missione, la sua capacità di parlare ai contemporanei, il modo di stare fra i luoghi e i tempi degli uomini. E questo senza cadere in una tentazione: se il tempo di *pandemia* ha proclamato una sopravvalutazione di interesse per la salute dei corpi, la Chiesa non dovrebbe rifugiarsi in uno spiritualismo disincarnato che ha a cuore solamente la *salus* delle anime.

2. Una priorità: dopo il "distanziamento sociale" il recupero della *prossimità*

Non so se si possa definire in questo modo, ma mi sembra che una sorta di spiritualismo su cui la Chiesa è un po' scivolata durante il tempo di *pandemia*, è stata la forma *virtuale* – non sempre così *virtuosa* – della proposta di fede e della sua celebrazione. Molti preti ed operatori pastorali si sono attivati con buone intenzioni, soprattutto durante la fase del primo *lockdown*, nel trasportare sulle piattaforme web le attività che normalmente animano la vita delle comunità (celebrazioni, incontri di catechesi e del consiglio pastorale, lectio divina, momenti di formazione) e che comportano la "presenza reale" delle persone, il loro stare insieme, la vicinanza fisica. Probabilmente sul piano dell'*efficienza pastorale*, lo sforzo è stato encomiabile: si è tentato, con misto d'ingegno e fantasia, di ridurre la lontananza richiesta dal "distanziamento sociale"³ e imposta dal rischio del contagio. Il giudizio sull'*efficacia* di questi mezzi e delle vie percorse ci spinge, invece, a porci qualche domanda e a verificare la prassi messa in atto, soprattutto per quel che riguarda l'incidenza di queste forme comunicative sul contenuto stesso del messaggio annunciato. Ho l'impressione che la proposta di

³ Non ci attardiamo molto nel far notare tutta l'inadeguatezza di questa espressione, e del suggerimento implicito che essa sfortunatamente veicola. Forse, sarebbe stato più corretto sotto il profilo linguistico e anche psicologico parlare semplicemente di "distanziamento fisico".

soluzioni immediate (si parla, appunto, delle *dirette streaming*) per aggirare gli ostacoli della comunicazione interrotta dal Covid-19, abbia, se non spento, per lo meno appiattito la fantasia nell'individuare altre mediazioni possibili nella comunicazione e nella pratica della fede cristiana; mediazioni certamente più faticose da mettere in atto, ma più fruttuose e congrue alla natura stessa dell'atto di fede. Il suggerimento della lettura personale o familiare del vangelo domenicale, la preghiera guidata dai genitori fatta prima di pranzo o della cena attorno ad un lume, dieci minuti di catechesi familiare – solo per fare qualche esempio – forse potevano rappresentare momenti efficaci di crescita e di cammino della fede, seppur certo più esigenti rispetto alla mono-proposta della messa domenicale trasmessa in tv e seguita comodamente sul sofà di casa. Da questo punto di vista, mi sembra di intravedere un suggerimento che l'esperienza vissuta in questi anni ci chiede di essere accolto e riflettuto: la "*cura d'anime*" (molto bella questa espressione con cui fino a poco tempo fa si indicava ciò che oggi sbrigativamente chiamiamo "pastorale"), oggi dovrebbe ripartire da una necessaria attenzione verso la *prossimità fisica*, dalla cura delle relazioni e dei legami così feriti durante la pandemia. La prossimità dei corpi di cui parlo, non è quella di una presenza oggettiva dell'uno accanto all'altro; è la prossimità che si declina in tanti gesti concreti di cui è intessuta la quotidianità: il gesto del salutarsi, dello stringere la mano, del vedere il volto dell'altro, del far visita al vicino, dell'ascolto in famiglia, del fare dono del proprio tempo a chi ce lo chiede. In tutto questo, la "*cura d'anime*" esprime l'esigenza di una concretezza che non si risolve puramente in una questione di vicinanza virtuale o spirituale.

3. Un "luogo" da cui ripartire: la liturgia

Vorrei portare a compimento questo intervento, indicando un *luogo* possibile di inverazione di quella priorità a cui accennavo poco sopra. È un luogo sia fisico che spirituale, ove i corpi e gli spiriti trovano una ricomposizione simbolica, il superamento di distanze e separazioni. Faccio riferimento a quello spazio così essenziale e centrale per la vita e l'identità della Chiesa che è la *liturgia*. La liturgia libera la fede cristiana dal pericolo del moralismo che ingiunge motivazioni al fare e dell'intellettualismo astratto delle idee: la liturgia si incarna nella storia degli uomini, nel loro vissuto perché ha bisogno di spazi e tempi delimitati, di soggetti e anche di oggetti perché il Cielo e la terra possano stare insieme ed entrare in comunione.

Ancora: la liturgia non sopporta alcuna separazione tra il corpo e lo spirito perché intende prendersi cura del bene-essere di tutto l'uomo. La pandemia, lo abbiamo già accennato, ha senz'altro ferito la vita liturgica delle comunità cristiane. La sospensione della celebrazione quotidiana e domenicale dell'Eucaristia, l'impossibilità di accostarsi

personalmente al sacramento della penitenza o di celebrare i sacramenti dell'iniziazione cristiana sono state limitazioni di non poco peso per il cammino di fede di tanti credenti. E tuttavia l'esperienza faticosa di quei giorni potrebbe aprirsi ad una prospettiva che la interpreti in senso kairologico. Alcuni *segni promettenti*, infatti, sono emersi già dentro il tempo della pandemia: di essi occorrerebbe mantenere la memoria perché davvero tutto non ritorni come prima. In qualche comunità parrocchiale, ci si è interrogati sulla necessaria *dimensione familiare* della preghiera cristiana, con la conseguente riscoperta dei gesti della vita quotidiana: l'ascolto, il silenzio, la condivisione dei pasti, il pazientare, il faticare insieme sono luoghi già abitati dalla presenza dello Spirito, e non semplicemente luoghi neutri da evangelizzare. Penso ad esempio alla bella "riscoperta" della *terza forma* del sacramento della penitenza: è una forma penitenziale prevista dal Rituale, ma *de facto* nelle nostre comunità era rimasta fino ad allora inutilizzata⁴. Al di là di una mera riflessione che limiti la questione e regolamenti questa prassi al solo ambito giuridico-canonico, l'esperienza vissuta ci ha ricordato che la dimensione ecclesiale nel fare penitenza non è un elemento accessorio del sacramento. In molte comunità cristiane, le celebrazioni penitenziali hanno unito figli e genitori – in modo dunque intergenerazionale – nella richiesta di perdono, e hanno rimesso insieme famiglie delle comunità che da tempo non si incontravano.

La pandemia, ancora, ci ha reso tutti un po' più sensibili verso la dimensione costituzionalmente limitata e precaria della vita e, in particolare, della salute (sia del corpo che della psiche). Su tutto questo la Chiesa ha una parola da dire e un gesto da compiere. Faccio riferimento al sacramento dell'Unzione dei malati, un sacramento da riscoprire e riproporre per la umile forza. Relegato ai margini della prassi ecclesiale a causa di una comprensione un po' ingombrante – il suo riferimento quasi univoco al momento del trapasso – il gesto simbolico dell'Unzione intende dare un'incastonatura all'*enigma* della malattia e della sofferenza secondo il senso che proviene dal *mistero* della Pasqua. Come la malattia ci consegna alla cura e alle mani degli altri, così il sacramento dell'Unzione spinge a quell'atto – certamente non spontaneo e immediato – di affidamento, di ri-consegna del credente nelle mani Dio, unica fonte e vera destinazione della nostra libertà⁵. Il tocco delicato dell'Unzione e il linguaggio evocativo e invocativo del sacramento possono aprire l'esperienza della malattia alla forza di Colui che può salvare e il corpo e l'anima; e così il sacramento può rendere vicina la presenza del

⁴ La mole di bibliografia nata attorno a questa esperienza e alla riflessione che ha avviato, è davvero enorme. Ci limitiamo, in questo caso, ad indicare un'opera di qualche anno fa, e che tuttavia presenta gli elementi essenziali utili ad una seria discussione: M. BUSCA, *Verso un nuovo sistema penitenziale? Studio sulla riforma della riconciliazione dei penitenti*, CLV, Roma 2002.

⁵ Alcuni spunti interessanti che delineano gli implicati esistenziali del sacramento dell'Unzione si possono trovare in A. GRILLO, *Grazia visibile, grazia vivibile. Teologia dei sacramenti «in genere ritus»*, Edizioni Messaggero - Abbazia di S. Giustina, Padova 2008.

Signore in un passaggio che può essere critico e pericoloso anche per un credente. Così la Chiesa si accosta al malato sofferente onorando il proprio *specificum*: essa non intende sostituirsi alle competenze dei medici, e neppure si perde in ragionamenti o ingiunzioni morali – l'uno e l'altro non servirebbero molto, Giobbe *docet!* – bensì con un gesto di contatto corporeo annuncia e rende reale il tatto delicato di Dio verso i più deboli. Credo che il segno sacramentale dell'Unzione ha molto da insegnare anche in una società, quella occidentale soprattutto, ove la prestazione e l'efficienza sono divenuti gli unici criteri secondo i quali misurare la dignità della persona. Nel contesto culturale odierno che, in questo modo, tende a emarginare i malati e l'esperienza della malattia ai confini della vita ordinaria, o a cercare una sua soluzione unicamente sul piano delle cause, e meno su quello meta-fisico del senso, l'umile gesto dell'Unzione degli infermi pone il malato al centro dell'attenzione e della cura. Ciò vale, ancora di più, anche per la Chiesa e le comunità cristiane: il malato, chi è debole e fragile, non è solo "oggetto" occasionale di attenzione in qualche ricorrenza e neppure il destinatario di un sacramento specifico. Il malato, in quanto membra sofferente del corpo di Cristo è *soggetto* di annuncio del Vangelo: egli annuncia, nella paradossalità della sua situazione di fatica, la buona notizia di un Dio che ha un debole per i deboli, di un Dio che sta dalla sua parte. In questo senso, la Chiesa è certamente *mater* che si prende cura del bene-essere dei propri figli; in questo caso specifico forse è un po' meno *magistra* ma più *discipula*, attenta e in ascolto dell'umano e del Vangelo che si incarna in esso. La liturgia è il luogo per eccellenza di questo ascolto, della cura e della custodia della comunione con Dio e dell'*humanum*, specialmente quando esso è imperfetto o ferito.

PARTE SECONDA

IL CORPO MUORE, MA RISORGE

«Dov'è morte la tua vittoria?» Elaborazione del lutto e prassi pastorali

*Fabrizio Rinaldi**

1. Fede cristiana cattolica e rapporto con i defunti

Per secoli i cristiani hanno pregato per i defunti e con i defunti, nella convinzione che è possibile mantenere un legame con chi ha già terminato la sua vita terrena¹. In ragione di ciò, la Chiesa cattolica ritiene che il legame con i defunti sia un elemento fondamentale della fede e non deve andare perduto. Al contrario, ci sono comunità cristiane riformate che leggono questa prassi come un cedimento al paganesimo, dal quale è necessario correggersi.

Molte persone in Occidente credono che ci sia qualcosa dopo la morte, ma queste credenze non sono profonde e non hanno alcuna ricaduta sulla vita reale. Invece, la fede nella risurrezione è un nucleo imprescindibile del cristianesimo e per la tradizione cattolica il rapporto con i defunti non è secondario. In primo luogo, il distacco che contrassegna ogni lutto è inserito in un contesto di speranza: quanto si è sperimentato di buono ed evangelico in questa vita non andrà perduto, ma troverà compimento dopo la morte. In secondo luogo, questa speranza non è una mera consolazione, ma interpella il soggetto a fare già ora quanto è in suo potere perché la relazione con il defunto maturi verso una comunione più evangelica.

Anzitutto l'affetto che si nutre per il defunto: esso può essere riletto nella fede come segno di una relazione che continua, non solo sul piano interiore ma anche in quello della preghiera di intercessione. Quest'ultima consiste nel ricordare davanti a Dio una o più persone, chiedendo che si compia il loro bene e manifestando la propria disponibilità a collaborare con l'opera della salvezza. Questa preghiera mantiene la sua struttura sia quando fa riferimento a una persona viva che quando il «beneficiario» è già morto.

La disponibilità a collaborare con Dio richiede di fare il possibile perché la nostra relazione con un'altra persona maturi sul piano spirituale, nel senso di una riconciliazione e di una purificazione da quegli aspetti di possessività che spesso generano pretese e rivendicazioni. Anche nei confronti di una persona defunta, possono esserci delle

* Docente presso l'Istituto Superiore di Scienze Religiose dell'Emilia, Modena.

¹ Le considerazioni sulla preghiera per i defunti in ambito cattolico riprendono quanto pubblicato in F. RINALDI, *Antropologia teologica*, Dehoniane, Bologna 2022, 261-263.

fratture che chiedono di essere sanate: è utile chiedersi se c'è qualcosa che sentiamo di dover perdonare a quella persona e se c'è qualcosa di cui sentiamo di dover chiedere perdono. È anche importante riconoscere con gratitudine quanto di buono si è ricevuto da quella persona, per lasciar crescere nel cuore la riconoscenza.

Infine, rimane l'attesa di un compimento. Esso riguarda la possibilità di ritrovarsi insieme e la realizzazione di quelle speranze evangeliche che sono state condivise e che finora hanno trovato solo un riscontro parziale nella storia. Quest'attesa chiede di tradursi in impegno operoso per la loro attuazione già nel presente, soprattutto quando riguardano la giustizia. Alcuni esempi: è importante spendere energie e risorse per aiutare i figli piccoli di un defunto o altri parenti che si trovassero in stato di bisogno; quando è in atto un'opera di diffamazione o di forte strumentalizzazione del nome del defunto è doveroso fare il possibile per contrastarla e rendere onore alla verità; quando il defunto ha iniziato opere e progetti importanti a beneficio di altri, occorre chiedersi se sia possibile dare continuità a esse.

Il rapporto tra vivi e morti può dunque evolvere verso modalità più evangeliche, almeno sul lato dei vivi che possiamo riscontrare. Questa maturazione non è automatica e coinvolge molte dimensioni della vita, comprese quella simbolica e quella comunitaria. Infatti, il rapporto con qualcuno che è morto si può esprimere solo attraverso atti simbolici, come ad esempio i riti funebri, gli anniversari, le visite al cimitero, il ricordo delle opere che ha compiuto e delle esperienze vissute insieme. Anche la dimensione comunitaria è fondamentale, tanto più in una società che rischia un atteggiamento materialistico e privo di prospettive ultraterrene. L'aspetto comunitario sottrae anche il defunto alla «pretesa di proprietà» che talvolta qualcuno dei parenti avanza nei suoi confronti, in modo analogo a quanto avviene per le eredità materiali. Al contrario, è necessario ricordare che il bene che viene da Dio, anche attraverso una specifica persona, è sempre a favore di tutti, così che nessuno può fare di esso un privilegio ad esclusione di altri.

La preghiera comunitaria si esprime anche nella celebrazione eucaristica: si invoca lo Spirito santo sul pane e sul vino offerti all'altare e, facendo memoria dell'ultima cena di Gesù, si chiede che essi vengano consacrati perché coloro che ne mangeranno siano trasformati nel Corpo di Cristo. Questa invocazione si allarga dall'assemblea celebrante a coloro che non sono presenti, fino a includere anche i defunti. In ogni celebrazione eucaristica, infatti, è Cristo che si fa presente nella comunità radunata, la quale esprime simbolicamente il convergere di tutta la Chiesa, quella pellegrina sulla terra e quella che è nei cieli.

2. Attraversare delusioni e lutti

2.1 Sul piano psicologico il lutto indica la perdita di qualcosa o qualcuno a cui la persona era affettivamente legata². Il lutto si innesca a fronte di una perdita che è irreversibile e che tuttavia richiede un percorso di elaborazione per essere accettata e integrata. Esso può dunque riguardare la morte di una persona cara ma anche la perdita di un oggetto simbolico particolarmente significativo per la persona o la fine di una situazione esistenziale. Ad esempio, vive un lutto quel calciatore che in seguito a un infortunio grave dovrà abbandonare lo sport praticato per anni, quella ragazza che viene lasciata dal fidanzato poco prima del matrimonio, quel signore la cui casa è crollata per un terremoto.

Tra i vari studi che sono stati realizzati sull'elaborazione del lutto, sembra particolarmente utile quello di Kübler-Ross, che mette in evidenza cinque fasi tipiche.

Negazione: nella prima fase la persona ha ricevuto la notizia di una perdita importante, la recepisce a livello intellettuale, ma sul piano affettivo è bloccata. A questo livello il lutto viene massicciamente negato. Talvolta questa reazione si esprime anche nelle parole, ad esempio «non può essere vero», «è uno scherzo di cattivo gusto», «si tratta di un errore». Altre volte la negazione si esprime con atteggiamenti e scelte che sarebbero appropriati se il lutto non ci fosse stato. Ho conosciuto un signore che ha continuato a curare il giardino di casa con tranquillità per diversi giorni, dopo che gli avevano comunicato che la moglie era ricoverata in ospedale a causa di un grave incidente stradale. Ricevuta la notizia, egli aveva avvertito la sorella della moglie dell'accaduto, poi aveva ripreso la vita di prima. Ha avuto bisogno di alcuni giorni prima di trovare il coraggio di andare all'ospedale a trovare la moglie. La fase della negazione si lega a una reazione psicologica molto forte di diniego della realtà. Difficilmente le persone rimangono bloccate a lungo in questa fase, in quanto ciò che è successo continua a produrre i suoi effetti e a rimandare loro che qualcosa non va. Tuttavia possono esserci eccezioni che nascono da patologie psichiche o che conducono verso di esse.

Rabbia³: nella seconda fase, la persona colpita dal lutto prende contatto emotivo con la perdita che si è verificata, ma non è ancora in grado di accettarla. Questo suscita una forte rabbia che può sfogarsi su persone e oggetti che nulla hanno a che fare con quanto è successo. Talvolta le persone rimangono bloccate in questa fase per molto tempo, assumendo un atteggiamento vittimistico nei confronti della vita e provando un risentimento generalizzato. Altre volte, la rabbia è espressa in modo più

² Questa sezione riprende in buona parte quanto pubblicato in F. RINALDI, *Antropologia teologica*, Dehoniane, Bologna 2022, 267-272.

³ Per una presentazione sintetica di alcune emozioni cf A. BISSI, *Il battito della vita. Crescere e gestire le proprie emozioni*, Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 2004⁴.

attivo cercando sfoghi e compensazioni per il dolore e la frustrazione, sentimenti che la persona continua a provare a motivo della perdita.

Patteggiamento: nella terza fase il contatto emotivo con quanto accaduto aumenta, con i conseguenti sentimenti di delusione e perdita, ma al tempo stesso la persona inizia a fare scelte sul piano operativo che rispondono alla nuova situazione. A una prima vista può sembrare che il lutto sia stato sostanzialmente elaborato e superato, ma non è così. Le scelte concrete della persona nascondono ancora l'illusione di poter «gestire bene» la nuova situazione, come se la perdita che si è verificata non sia del tutto vera o non sia poi così grave. È una posizione maggiormente attiva, propositiva e realistica rispetto alle precedenti, che tuttavia continua a evitare un contatto emotivo pieno con la realtà. Questo tipo di reazione si vede ad esempio nei genitori che, davanti a una malattia grave del figlio, si attivano per cercare una cura e, dopo che innumerevoli medici hanno visitato il ragazzo e affermato che non c'è una soluzione, non si arrendono mai. A volte arrivano a lasciare il lavoro e indebitarsi per girare il mondo intero, cercando continuamente nuovi esperti e nuove possibilità anche contro ogni ragionevole speranza. Un secondo esempio, nel quale mi sono imbattuto, è quello di un uomo felicemente sposato, la cui moglie è rimasta inferma: egli si è attivato per sopperire alle difficoltà di lei, ma – anche dopo mesi – il suo impegno era evidentemente esagerato: era ancora convinto che, con il proprio aiuto, lei sarebbe riuscita a fare «tutto quello che faceva prima».

Depressione: in questa fase la persona prende un contatto emotivo forte con la perdita che si è verificata, senza più illudersi di poter rimediare con il proprio impegno, per quanto generoso possa essere. Spesso le emozioni assumono un versante depressivo, connotando l'umore di tristezza, nostalgia, poca motivazione, calo di interesse per tutto e per la vita stessa, colpa e rabbia nascosta. Sul piano del comportamento la persona è meno attiva e meno propositiva rispetto alla fase precedente, più propensa alla riflessione e ad assumere atteggiamenti passivi. Questo cambiamento dell'umore e del comportamento può essere una regressione, oppure può esprimere un passo avanti nel cammino di elaborazione. Questa fase può durare un tempo più o meno lungo e le persone possono anche rimanere fissate in essa per anni, rischiando di sprofondare in una depressione patologica.

Accoglienza: la fase finale del processo di elaborazione è quella in cui la persona accetta la perdita di qualcosa o qualcuno a cui era affettivamente legata, senza più illudersi, e al tempo stesso continua a sentire che la relazione affettiva non è venuta meno, ma può e deve trovare modi diversi di esprimersi. Ad esempio pensare al caro estinto riporta alla memoria momenti di confronto, intimità, condivisione di affetti e di speranze: sono vissuti importanti che non devono andare perduti. Chiaramente il modo di portare avanti questo legame, di dare forma nuova a quanto di buono si è sperimentato in passato, è da ricercare concretamente nella propria vita. La persona

che arriva a questo livello di elaborazione appare più serena e pacificata, benché consapevole di quanto successo e dispiaciuta per la perdita. Il soggetto torna a essere attivo e propositivo, senza bisogno di esagerare per trovare compensazioni. Soprattutto, chi ha attraversato bene un lutto si ritrova capace di una maggiore profondità emotiva: la perdita e la sua elaborazione ha aperto domande e riflessioni, ha richiesto di imparare a riconoscere e sentire con più lucidità ciò che vale nella vita, cioè che rimane nel distacco, ciò che merita di essere custodito.

2.2 Questo modello teorico può essere utile per comprendere e aiutare le persone che stanno attraversando un lutto emotivo. Occorre però fare alcune precisazioni.

Anzitutto, come ogni modello interpretativo, esso non deve essere inteso e utilizzato in modo rigido. Talvolta le persone si fermano in una fase per molto tempo o regrediscono a quella precedente o procedono spedite a quella successiva, senza che si possa prevedere in anticipo quale sarà l'esito e i tempi del loro percorso. A motivo di ciò sono stati sviluppati anche modelli differenti per comprendere il processo di elaborazione del lutto: senza entrare nei dettagli, ci limitiamo a ricordare come essi sottolineano la necessità di due movimenti complementari da parte della persona. Il primo è lo sguardo al passato, che comprende il fare memoria, il raccontare quanto è successo, il condividere i sentimenti di delusione, rabbia, colpa e tristezza. Il secondo movimento è invece rivolto al futuro e si esprime nel ricominciare a desiderare una vita bella, nel progettare attivamente, nel dedicarsi ad ambiti dell'esistenza che non riguardano quanto è accaduto. Il punto chiave di questi modelli è l'indicazione che entrambi i movimenti sono necessari e spesso si sostengono vicendevolmente. La persona può attraversare periodi in cui prevale l'uno o l'altro, ma il vero problema si verifica quando uno dei due è, nei fatti, soppresso. Colui che si rivolge solo al passato rischia di rimanere prigioniero della nostalgia, mentre chi frettolosamente guarda solo al futuro dimentica che il dolore ha bisogno di tempo per esprimersi e raccontarsi⁴.

In secondo luogo, occorre ricordare che l'intensità della perdita dipende fortemente dal mondo interiore della persona. Ad esempio la morte della propria madre è vissuta in modo diverso a seconda dell'età del figlio, della sua condizione di vita, delle altre relazioni affettive che egli mantiene, del fatto che abbia potuto prepararsi al distacco e, non meno importante, del tipo di rapporto che aveva con la madre. Per comprendere quello che la persona vive, è dunque necessario porsi in attento ascolto, senza presumere di sapere già cosa significhi quello che sta attraversando, anche nel caso che si sia vissuta in prima persona un'esperienza simile. Questa attenzione al singolo emerge con particolare evidenza per quello che riguarda la fede religiosa. La

⁴ Su questo cf. M. S. F. SEGÙ – L. L. TOMEK, *Aiutami a dire arrivederci. Il Covid-19 e le dimensioni sociali e psicologiche del lutto*, «Tredimensioni» 18 (2021) 57-68.

prospettiva cristiana aiuta il processo di elaborazione perché afferma che quanto si è vissuto di positivo non andrà perduto e sostiene la speranza di incontrarsi nuovamente dopo la morte. Tuttavia sul piano empirico non si nota grande differenza nel processo di elaborazione semplicemente confrontando persone credenti e non credenti. Infatti, la fede incide nella misura in cui le sue affermazioni vanno a toccare l'interiorità della persona e i livelli emotivi profondi. Non possiamo quindi presupporre, e non è vero nei fatti, che solo perché una persona è cristiana vivrà bene un lutto o per il fatto che si dichiara ateo rimarrà imbrigliato nella rabbia e nella depressione. Talvolta è proprio nel momento in cui la persona vive un'esperienza così forte che le sue convinzioni di fede sono messe alla prova e la interpellano a prendere una posizione personale. Non sappiamo se finirà con il confermarle o criticarle o rivederle, ma certamente non potrà esimersi dal prenderle in considerazione in modo nuovo.

Infine, va ricordato che attraversare un lutto, come ogni esperienza coinvolgente, va a toccare la persona in tutte le sue dimensioni: razionale, emotiva, comportamentale e interpersonale. Anche la fede deve tradursi nella vita reale andando a toccare tutte le dimensioni dell'esistenza e per questo motivo ha bisogno di esprimersi in molteplici mediazioni. Ad esempio la persona può coltivare la propria relazione con Dio nella preghiera e trovare in essa momenti di raccoglimento, sfogo e consolazione. Ma questo non elimina l'importanza di condividere il proprio vissuto anche con amici o di intraprendere un cammino psicologico per essere aiutata a fare chiarezza su alcune dinamiche interiori. Il sostegno emotivo di amici e parenti, l'aiuto pratico nella gestione della nuova situazione, le riflessioni sul senso del vivere sono solo tre esempi di mediazioni che si pongono su livelli diversi e proprio per questo possono essere complementari tra loro. Quando dunque si fa riferimento alla fede cristiana, occorre anzitutto ricordarsi che Dio può andare incontro alla persona attraverso qualunque mediazione, religiosa o meno che sia.

3. Alcune note di pastorale

A) Serve tempo. Tutti gli studi sull'elaborazione del lutto concordano nel riconoscere che è un processo che richiede tempo. Non si può presumere che una persona, per quanto credente, viva con partecipazione emotiva una perdita importante e al tempo stesso sia da subito serena e capace di riorganizzare la propria vita e le proprie riflessioni. La celebrazione del funerale è un momento importante, ma arriva «troppo presto» perché i parenti e gli amici del defunto possano aver compiuto un tale percorso di elaborazione. L'annuncio della risurrezione è fondamentale per delineare l'orizzonte di fede in cui vivere l'esperienza del distacco e può contribuire fortemente a evitare che il dolore diventi disperazione. Tuttavia, occorre fare attenzione che questo

messaggio di speranza non sia una giustificazione religiosa per chiudere la porta a un dolore che invece ha bisogno di esprimersi e di essere accolto, così come non deve soffocare le domande di senso che la morte provoca.

Nella sua tradizione, la Chiesa cattolica saggiamente suggerisce alcune pratiche che aiutano la persona a vivere – anche a distanza di tempo – momenti di preghiera, ricordo e condivisione circa un lutto. Ad esempio, la celebrazione nell'anniversario mensile e annuale della morte della persona cara. Una prassi pastorale che merita di essere richiamata è quella dei gruppi «credo la vita eterna» che sono costituiti in alcune parrocchie o a livello diocesano. Sono gruppi di cristiani che si ritrovano mensilmente per pregare e che condividono il fatto di essere tutti segnati dalla perdita di qualche persona importante. Nella loro semplicità, questi incontri costituiscono una preziosa occasione per fare memoria del defunto nello scorrere di una vita che continua, di ricollocarsi in un orizzonte di fede e speranza, inoltre permettono alle persone di sentirsi meno sole in quanto conoscono tanti altri con esperienze simili. Non va dimenticato infatti che chi ha subito una perdita importante tende talvolta a isolarsi, sentendosi non capito da tutti coloro che non hanno vissuto qualcosa di simile. A proposito di questi gruppi va infine sottolineato che la partecipazione dei singoli è per un periodo limitato. Proprio per aiutare a procedere nel cammino di elaborazione e non rimanere tutta la vita bloccati dalla nostalgia o dal dolore, si fa percepire ai partecipanti che il gruppo costituisce un aiuto prezioso ma è bene sia temporaneo. Saranno i partecipanti stessi a decidere quando è il momento di salutare il gruppo per aprirsi ad altre esperienze.

B) L'importanza delle competenze. Il percorso di riconciliazione e di purificazione delle relazioni e delle attese sulla vita è talvolta molto complesso e faticoso: l'aiuto di persone competenti può fare una significativa differenza. Le comunità cristiane, in particolare le parrocchie, vivono uno stile di prossimità e gratuità che è prezioso ma spesso manca di competenze specifiche. Anche nel caso ci sia qualche persona realmente esperta in questo campo, spesso si tratta di un'attività professionale che richiede condizioni e modalità ben diverse da quelle che contrassegnano il volontariato. È importante che la comunità cristiana riconosca i propri limiti e aiuti le persone a considerare la possibilità di fare un percorso con qualche specialista. Ad esempio, non è infrequente che alcune persone che hanno subito un grave lutto abbiano attacchi di panico nei mesi successivi, che rischiano di creare un circolo vizioso con sentimenti di vergogna, paura di star male, colpa e isolamento sociale. Esistono inoltre figure professionali specializzate su temi specifici che lavorano presso consultori, ospedali e altre strutture, come ad esempio l'accompagnamento di genitori che hanno perso un figlio piccolo. Questo tema mette in evidenza l'importanza che la comunità cristiana non si consideri coestesa alla società: ci sono competenze esterne ad essa che vanno

valorizzate. Inoltre, va riconosciuto il valore spirituale della vocazione laicale, di dedicarsi al proprio lavoro con passione, competenza e spirito di servizio. Anche quando lo specialista è un cristiano, e magari – essendo in pensione – fa alcune attività gratuitamente, non è necessario né opportuno immaginare nuovi ministeri pastorali di cui investirlo ufficialmente.

C) La spiritualità eucaristica. Ci sono aspetti della spiritualità cristiana che vengono comunemente sottovalutati mentre possono rivestire una grande importanza nel sostenere la speranza di tutti e, ancor più significativamente, di chi è stato colpito da un lutto. In particolare, facciamo riferimento alla spiritualità eucaristica come attitudine a riconoscere i doni di Dio, ad apprezzarli con gioia e gratitudine, e farne un'offerta gratuita a Dio attraverso la condivisione con i fratelli. Saper gioire della bellezza dei «gigli del campo» richiede un cuore che non si lascia sovrastare dalle preoccupazioni e dagli affanni della vita, capace di riportare i problemi alle giuste proporzioni e soprattutto di inquadrarli nell'ottica del Regno, la cui promessa troverà piena realizzazione solo in un orizzonte escatologico⁵.

La tradizione cristiana conserva e consegna alcune pratiche che aiutano ogni fedele a ridimensionare i «problemi» della sua esistenza concreta e a vivere un atteggiamento complessivo di affidamento a Dio. Tra queste ricordiamo i pellegrinaggi che aiutano a percepire la vita terrena come «un cammino» nel quale cogliere la ricchezza di incontri e possibilità offerte, ma che al tempo stesso richiede di non fermarsi. Il prendere distanza fisica dagli ambienti di vita ordinaria aiuta a ricordarsi che i singoli avvenimenti dell'esistenza, per quanto significativi, non devono distogliere il pellegrino dal suo proseguire verso la meta; essa è generalmente un santuario, simbolo e opportunità per vivere un'intensa esperienza di fede. L'aspetto talvolta dimenticato del pellegrinaggio è la necessità del cammino di ritorno, durante il quale il pellegrino è invitato a trovare forme concrete per portare la ricchezza dell'esperienza vissuta nel quotidiano della sua ferialità⁶.

Un secondo filone di attività pastorali utili per conservare, o recuperare, la leggerezza del cuore e la gioia, riguarda le attività di servizio pratico. Dedicarsi agli altri, anche attraverso attività semplici come il recupero di materiali usati o l'abbellimento degli ambienti di uso comune, aiuta ogni persona a non ripiegarsi su di se stessa e a non perdersi nel rimuginare sui propri pensieri. Questo può essere di particolare efficacia

⁵ Cf. Lc 12, 22-31. Sul riconoscere il mondo in cui si vive come una casa ospitale cf. G. C. PAGAZZI, *Sentirsi a casa. Abitare il mondo da figli*, Dehoniane, Bologna 2010. Sulla fiducia in Dio come il Dio della vita cf. J. MOLTMANN, *Il Dio vivente e la pienezza della vita*, Queriniana, Brescia 2016.

⁶ Circa il vivere il tempo come opportunità di dialogo con Dio rimando al mio F. RINALDI, *Storia ed eschaton*, in G. CAZZULANI - G. COMO - S. DALLE FRATTE - L. LUPPI (a cura), *Lo spirito, le brecce e la danza. Introduzione alla spiritualità cristiana*, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2021, 121-137.

soprattutto quando il servizio è vissuto insieme ad altri, in quello stile di accoglienza e prossimità che dovrebbe caratterizzare ogni gruppo cristiano. Per chi sta vivendo un lutto pesante, infatti, uscire dalla propria casa e dedicarsi ad altri diventa quantomai importante per evitare di cadere in una spirale negativa di autoisolamento e depressione.

Davanti al mistero della morte

Ivo Seghedoni*

1. Quando non è più nemmeno possibile dirsi «arrivederci»

Inizio riportando un breve articolo che mi è stato chiesto di scrivere per un quotidiano cittadino, il racconto di un vissuto straniante nel tentativo di offrire un rito funebre nei giorni più duri del Covid-19, primavera del 2020. Riporta il titolo: *Non più "Arrivederci". Il virus che uccide anche i riti per celebrare il mistero della morte.*

Svolto per entrare in un Viale Verdi. Sono già abbastanza turbato per la veloce benedizione funebre che ho fatto poco fa, alla Casa Residenza San Giovanni Bosco. Salutare in fretta, in obbedienza alle normative vigenti, ha qualcosa che è ben più che irrispettoso: ha un sapore disumano. Continuo il pellegrinaggio del dolore altrui e mi sento ora ancora più coinvolto: conosco bene la famiglia che sto per visitare e percepisco ancora più lancinante la spoliatura dal mio ordinario linguaggio e dai gesti consueti per dire "arrivederci".

Gli uomini dell'agenzia funebre mi hanno preceduto e si stanno indaffarando in un modo che immediatamente non capisco. Poco dopo sono irrecognoscibili: le ordinarie divise di colore scuro sono completamente ricoperte di tute bianche, come se avessero il compito di sanificare un ambiente. Nel silenzio surreale di un viale ordinariamente vivace mi sembra di essere ripiombato all'interno delle immagini che ritenevamo potessero riguardare solo la città di Wuhan.

La bara non scende dall'appartamento ma sale. La signora ancora in casa vi sta per essere immediatamente riposta, così come è stata trovata al momento della morte. Nei pochi minuti di attesa qualcuno si affaccia alle finestre o ai balconi per partecipare, come è possibile, a questo surreale momento di saluto. Anche i familiari della defunta, che risiedono nel palazzo di fronte, non scendono: sono in quarantena perché nell'azienda del marito qualcuno è positivo al coronavirus.

Guardo dal basso in alto per salutare questa famiglia, addolorata per una ferita che tutti sappiamo essere lacerante, e mi sento impotente, carico di una frustrazione muta: eccoli espropriati anche della possibilità di dare un luogo al loro dolore, delle parole condivise, una forma umana, dolce, tenera nei gesti e nei riti che di solito si vivono nei funerali. La scelta di una pagina del Vangelo che risuoni portatrice di una promessa, la preghiera espressa da qualche amico, un tenero saluto dei nipotini che ricordano le torte della nonna e i suoi scherzi, la sorpresa di ritrovarsi accanto tanti volti amici, talvolta presenze inattese, che versano sul cuore ferito il balsamo della consolazione. Tutto è negato, ucciso dal virus cattivo che ci costringe ad estreme precauzioni.

* Docente presso l'Istituto Superiore di Scienze Religiose dell'Emilia, Modena.

Nel tetro silenzio del viale questo non sembra un "arrivederci", ma un "addio"; per creare un contatto recito la mia preghiera al telefono, in modo che dal terzo piano i familiari sentano le parole e possano rispondere. Poco dopo, il carro funebre fa uno strano percorso prima di avvicinarsi a san Cataldo: lo scopo è di passare sotto la casa della sorella perché essa possa, dalla finestra del quinto piano, far cadere un fiore.

Cosa ne è della nostra umanità quando anche i riti per vivere la morte ci sono sottratti? Mentre ritorno triste verso casa e penso a come avrei voluto piangere anche io assieme a loro e abbracciare quei bambini, mi dico che mai più un rito potrà essere per noi qualcosa di formale, di scontato. Questa dura esperienza insegna che i riti – laici o religiosi che siano – sono decisivi per dare forma alla nostra umanità: è attraverso di essi che diamo senso alla vita e possiamo condividere la speranza. Anche alla morte: sono essi che ci permettono di vincerla e di non lasciarci sconfiggere; è attraverso di essi che possiamo dirci "arrivederci" e non soltanto "addio".

2. Una domanda di riti risorta con prepotenza

Con la pandemia e le successive misure di contenimento del contagio, l'isolamento a cui siamo stati costretti ci ha sottratto la possibilità di celebrare i riti che accompagnano il momento della morte. Vietate le visite in casa o in ospedale prima e dopo il decesso, la celebrazione dei funerali, le veglie nei giorni precedenti il funerale, l'accompagnamento al cimitero. L'impressione, anche emotiva, è che *rimanesse solo la morte a regnare su tutto*, con il suo silenzio: l'isolamento a cui siamo stati costretti ha amplificato enormemente la percezione di assenza, di vuoto, di abbandono in cui la morte sempre ci confina. Così ci si è resi conto dell'importanza dei riti:

- *della loro importanza per dare una forma a ciò che è informe*: al dolore per il distacco con le sue emozioni disarticolate, ingovernabili, anarchiche;

- *della loro capacità di dare parola a ciò che è senza parole*: alla rottura della comunicazione, all'interruzione del dialogo, alla dolorosa impossibilità di terminare i discorsi sospesi;

- *della loro indispensabilità per rimettere ordine in ciò che è radicalmente disordine*, deflagrazione di ogni significato, implosione di un senso condiviso, rimessa in discussione di equilibri relazionali, economici, di abitudini quotidiane;

- *della loro evocazione di una speranza*: nel buio assurdo, rumoroso e insieme terribilmente silenzioso, lì alcuni gesti, le parole spezzate, gli incontri che sorprendono sembrano annunciare che qualcosa ancora c'è, che anche "davanti" può aprirsi una strada per chi è partito e per chi rimane.

Abbiamo capito, in quei giorni, che *perché non rimanga solo la vittoria della morte i riti sono indispensabili*. Non è stata questa una scuola anche per noi che siamo chiamati a mettere a disposizione il patrimonio ecclesiale per chi viene ferito dalla morte e dal lutto?

3. Criteri per elaborare il lutto

Quando muore una persona abbiamo a disposizione un tempo brevissimo per preparare il rito funebre. Il rischio che possiamo correre è quello di offrire a tutti lo stesso “format celebrativo” con la sola distinzione di celebrare il rito delle esequie o di proporre tutta la celebrazione dell’eucarestia. Da due anni, poi, la sola benedizione in camera ardente è *diventata molto più frequente*; mentre sappiamo che tanti fino al 2020 un rito lo avrebbero richiesto, ora facilmente soprassedono e non si danno più nemmeno il tempo (o la spesa) di dar forma al momento con qualunque tipo di rito.

Quello che importa non appena si viene a conoscenza di un decesso e se ne viene avvisati è di creare un momento di incontro. È lì, nell’incontro di quel momento (non di rado mai ci si era conosciuti) che conviene *inventarsi di tutto, secondo il bisogno di ciascuno*. Non si tratta di proporre quanto il “negoziato religioso” è abituato a vendere (mi si passi la sgradevole immagine) piuttosto ad immaginare che cosa sia possibile mettere a disposizione per aiutare le persone a riconoscere in quel momento difficile una parola di speranza, un annuncio di resurrezione, un risveglio di una memoria cristiana, un’evocazione di una promessa non facilmente credibile.

Non si tratta di offrire qualcosa, ma di *ascoltare le loro domande*, e di lavorare su quelle domande con creatività. Talvolta è sufficiente una visita, altre una preghiera improvvisata, in talune circostanze si deve far evolvere una richiesta anche bizzarra sempre di dare una forma personalizzata al rito, adeguata alla misura di fede, alla delicatezza del credere/non credere (si pensi a quante volte tra i più stretti congiunti ci sono sensibilità differenti). Insomma: quel che conta è incontrare e ascoltare. Solo successivamente di proporre, senza preoccuparsi di *dare “tutto” o il “meglio”*, cioè quello che noi riteniamo tale.

Soprattutto il silenzio: il primo dono da consegnare è la *propria presenza in silenzio*. Un silenzio grazie al quale le parole non siano le nostre, ma quelle di chi è ferito dalla morte. *Dare la parola prima di prendere la parola per capire quale parola dire e quale non dire*. Ecco la regola d’oro di una vicinanza che sia compagnia, desiderosa di offrire sì l’annuncio della resurrezione, ma rispettosa nel presentare una promessa che *per quanto desiderabile è inconciliabile con quanto accaduto*. La fretta di annunciare che ci sarà il lieto fine stride terribilmente in alcune situazioni: è meglio – se ci riesce – piangere come Gesù alla tomba di Lazzaro, tacere per condividere lo sgomento e la pesantezza, essere collettore di una rabbia del tutto comprensibile, a volte, perfino tollerare un diniego che sfiora il ridicolo. Purtroppo il funerale è troppo anticipato, troppo presto nella nostra tradizione culturale. Un balsamo che si versa su una ferita ancora troppo aperta e perciò a volte *non così sincrono alla necessità del ferito*.

4. Prassi per una iniziale elaborazione del lutto

Racconto ora, per concludere, alcune prassi apprese nella primavera 2020 e altre già attuate in precedenza e riscoperte nel loro valore proprio a seguito della dura esperienza della pandemia.

1. La prima esperienza che vorrei presentare è la *condivisione dei racconti*. Alla timida ripresa con la fine di maggio del 2020 delle celebrazioni liturgiche si trattava di ricominciare senza ignorare ciò che si era attraversato, senza riprendere finalmente il discorso "come se". La paura, l'isolamento, le tante morti che ci avevano toccato, il lutto pesante che gravava su di noi, le costrizioni ancora in atto, l'incerto futuro avevano bisogno di parole e soprattutto i nostri riti non potevano essere quelli "di prima". Così abbiamo accolto nelle celebrazioni eucaristiche i racconti: racconti di chi dal suo reparto ospedaliero si era trovata improvvisamente in terapia intensiva a contatto con malati di Covid-19, messi alla prova da giornate pesantissime ed emotivamente sfibranti e con la paura di portare il virus a casa ai suoi familiari; racconti di chi aveva perso la mamma, la sorella, uno o più familiari senza nemmeno avere tempo per capire cosa stesse accadendo; racconti di chi unico genitore con due figli disabili aveva trascorso tre mesi chiuso in casa, senza supporti per i suoi ragazzi e aiuti per la vita quotidiana; racconti di chi aveva rischiato tutto per salvare un fratello, esponendosi al contagio pur di non lasciar morire solo il proprio congiunto. Abbiamo inserito i racconti nelle celebrazioni eucaristiche domenicali: in apertura della celebrazione, dentro l'omelia, dopo la comunione a seconda del racconto, del testimone, del testo evangelico che era proposto...; siamo stati così una comunità intera che, celebrando, *ha cercato di rielaborare il lutto, di dar forma alla speranza, di ritrovarsi unita* nel rito che permette di riconoscersi amati e reinviati alla nostra fiducia, nonostante tutto. Sono stati riti che hanno fatto conoscere come ciascuno avesse vissuto quei giorni, provocando identificazione e senso di vicinanza gli uni nei confronti degli altri: sono stati racconti che hanno rigato di lacrime molti volti, narrazioni che hanno curato le ferite. Alla fine ci siamo trovati a celebrare insieme con un desiderio di incontro che non era soltanto il fatto di "tornare finalmente alle abitudini di prima", ma l'esperienza di un'eucarestia nuova, di vivere un nuovo inizio.

2. Da qualche anno prima del Covid-19 in parrocchia ci siamo abituati a vivere un rito del funerale nel quale provare a dare *corpo, gesto ed emozione al rito delle esequie*. Approfittando di un altro lutto, quello del terremoto della primavera 2012, dovendo ristrutturare la chiesa – chiusa per tredici mesi – abbiamo scelto di ripensarla e girarla di 180° costruendo un asse *altare-fonte battesimale*, posti l'uno di fronte all'altro come due poli liturgici in dialogo. Il percorso dal fonte all'altare è diventato così importante

per diverse celebrazioni, dove il momento battesimale si svolge in uno spazio proprio a cui tutti possono convergere e volgersi.

In particolare per il rito delle esequie, alla fine della messa, i parenti vengono invitati ad accompagnare la persona defunta al fonte battesimale, prendendo la bara per le maniglie e seguendo il presbitero nell'itinerario dall'altare al fonte. Giunti là, collocati a semicerchio intorno al fonte, si svolge il rito delle esequie: ed ecco che la sua evocazione battesimale diventa esplicita, grazie al movimento (quella di accompagnare come si accompagnò quel bambino il giorno del battesimo) essere collocati accanto alla vasca battesimale, attingere di lì l'acqua della benedizione, recitare l'ultima preghiera posando una mano tutti insieme sulla bara...

Quel luogo profondo da cui scaturisce l'acqua viva allontana l'immagine di una fossa fatta di terra che viene a ricoprire il defunto. *Lì c'è acqua, c'è vita. Da lì tutto è iniziato e lì viene rinnovata la promessa. Lì non sono protagonisti anonimi necrofori che svolgono gli ultimi gesti di distacco, siamo protagonisti noi che ci prendiamo ancora cura, come se quel corpo ora lo accudissimo con l'ultima terapia, lo accarezzassimo, lo lavassimo, lo unghessimo di profumi...* è un modo di affidarlo ripartendo dal sacramento fondamentale che troppo scompare, "sommerso", per così dire, dal tutto della messa, un'eucarestia tante volte troppo simile in tutto a qualunque altra tipologia di messa.

Si tratta, come accenno nel titolo, soltanto di prassi pastorali o rituali che aiutano per un'iniziale elaborazione del lutto. Il lavoro da fare sarà ancora lungo e, forse, abbiamo pochi strumenti per favorirne l'elaborazione o, quando li abbiamo, riservati a poche persone. Anche se con poveri e affrettati strumenti si tratta di gettare un seme, di non fare dei tanti funerali che ancora celebriamo "una buona intenzione sprecata", per routine o per mancanza di tempo, per abitudine o per congelamento rubricista delle nostre ritualità.

Celebrare le esequie oggi

Luigi Girardi*

1. Il mistero della vita e della morte: una questione "umana"

Il tema della morte rimane certamente tra i più difficili da affrontare, tanto esistenzialmente quanto riflessivamente¹. Esso si pone in modo ineludibile quando la morte concerne la singolarità di ciascun essere umano, unico e insostituibile, ma si impone con forza dirompente quando riguarda il venir meno di una persona a noi cara, con tutto ciò che questo comporta, ed è ancor più spiazzante quando si affaccia come rischio concreto per noi stessi. Si può dire che la morte si presenti alla nostra esperienza in modo ambivalente. Da un lato, la conosciamo come una realtà fattuale, drammaticamente evidente, con cui tutti dobbiamo fare i conti prima o poi; si tratta solo di accettare questo fatto universale, per quanto penoso. Dall'altro lato, la morte mantiene nel suo nucleo più profondo un lato oscuro ed enigmatico; ci sfugge ciò che è "oltre la morte". È ciò che tutti incontriamo nella nostra esperienza, ma è anche ciò che, nel suo lato nascosto, si sottrae a ogni esperienza diretta. Essa impone il tema dell'assenza irreversibile e irrimediabile, del venir meno di qualcosa di unico e di fondamentale dentro la nostra esistenza, del silenzio assordante che ne deriva. Il peso di tutto ciò non è risolvibile con la semplice rimozione. Anzi, normalmente questa esperienza innesca l'esigenza di custodire la memoria e, paradossalmente, di mantenere vivo il legame con chi ci ha lasciato, aprendo e alimentando la speranza verso un aldilà.

Anche per questi motivi, si comprende che ciò che accade con la morte non riguarda solo il defunto, ma anche le relazioni che la persona aveva con gli altri. In un certo senso, con il defunto va a "morire" anche il suo mondo relazionale e ciò tocca in modo radicale e irreversibile le persone con cui condivideva la vita. La morte personale è anche una morte sociale e pone in questione il senso del nostro vivere. Certamente occorre ridefinire il senso e l'ordine delle relazioni del gruppo di appartenenza, ristabilendo l'equilibrio necessario e rinsaldando le normali relazioni sociali. Da una morte

* Docente presso l'Istituto di Liturgia Pastorale S. Giustina, Padova e presso lo Studio Teologico di San Zeno e l'Istituto Superiore di Scienze Religiose S. Pietro Martire, Verona.

¹ Gli studi sul tema sono innumerevoli e seguono diversi profili di indagine: storico, filosofico, sociologico, psicologico, religioso, teologico. In questo testo limito i riferimenti bibliografici agli studi pertinenti alla prospettiva liturgica. In ogni caso, rimane "classico" il testo di P. ARIÈS, *Storia della morte in occidente*, BUR, Milano 2006³.

deve derivare una qualche forma di rinascita dei legami sociali, una ripartenza che sappia ricostruire il vissuto in modo integrato, pena la condizione di marginalità permanente di chi è nel lutto.

È evidente, quindi, che tanto chi va incontro alla propria morte quanto chi vive l'esperienza del lutto sono messi davanti non solo al "mistero della morte", ma anche al "mistero della vita", in modo radicale: non si può interrogarsi sul senso dell'uno senza rispondere alla domanda sul senso dell'altro. Il modo in cui sento il valore della vita si misura con il senso della morte, e viceversa². Si può anche giungere a pensare e affrontare la morte come ciò che rende definitiva la vita e come suo compimento, magari spingendosi fino ad immaginare uno scambio e un doppio passaggio: non solo dalla vita alla morte, ma anche dalla morte alla vita. Ogni tradizione religiosa ha al cuore, in un modo o nell'altro, questa problematica e la affronta in modo rituale³. Non a caso, i *riti funebri* sono attestati sin da remote epoche preistoriche. Insomma, se la morte sembra imporsi come un fatto di natura, in realtà essa non si esaurisce sul piano naturale ma implica credenze e rappresentazioni collettive relative alla vita e alla morte, collocandosi eminentemente su un piano culturale e religioso. Anche la "gestione del corpo senza vita" del defunto mette in gioco questa realtà globale e non può che esprimersi attraverso i comportamenti simbolico-rituali:

 i funerali si configurano come attività rituali, che non sono il semplice mezzo per sbarazzarsi del cadavere, ma consistono in un insieme di comportamenti e di segni (gesti, moduli verbali e musicali, oggetti ecc.) finalizzati ad accompagnare il defunto verso l'aldilà, 'addomesticando' il fatto bruto della caducità biologica, ma anche a riaffermare la continuità e l'ordine della comunità⁴.

² Da questo punto di vista, occorre riconoscere come illusoria e fuorviante la tendenza della cultura secolarizzata a dissociare la morte dalla vita, a emarginarla e a de-socializzarla, sottraendola al luogo domestico con l'ospedalizzazione. Cf. R. ZANCHETTA, *L'evento della morte nella realtà della cultura odierna. Aspetti antropologici e sociologici*, «Rivista Liturgica» 93/5 (2006) 673-684.

³ Cf. G. BONACCORSO, *La ritualizzazione della morte e del lutto. Problematiche del panorama contemporaneo*, in *Umbra mortis vitae aurora. Prospettive per la riflessione e la prassi alla luce della seconda edizione italiana del Rito delle Esequie*, Fondazione di religione santi Francesco di Assisi e Caterina da Siena, Roma 2013, 66-71.

⁴ Così nella voce *Funerale*, di RED E CLAUDIA MATTALUCCI, in *Treccani Enciclopedia on line*: https://www.treccani.it/enciclopedia/funerale_%28Universo-del-Corpo%29/#Antropologia_culturale [consultato il 24 settembre 2022].

2. Vivere la morte con la fede: la “via rituale”

La “questione” che è legata all’esperienza della morte, dunque, concerne radicalmente il senso dell’intera esistenza umana. Perciò chiama in causa anche la fede cristiana, che deve misurarsi con questa “domanda” aperta e inevitabile sul senso della vita e della morte, sul senso collettivo del vivere e morire. In questa ricerca, i cristiani condividono gli stessi problemi che sono posti a chiunque vive in questo mondo. D’altra parte, la fede cristiana ha che fare direttamente e originariamente con tale questione, dal momento che anche Gesù Cristo, nella sua umanità, ha affrontato il momento della morte, con tutta la sua drammaticità ma anche con una fiducia incrollabile nel Padre. L’evento della risurrezione, centro della rivelazione cristiana e della fede, illumina dal di dentro tale questione e ne costituisce il punto decisivo. La testimonianza di Paolo lo mostra in modo inequivocabile: «Ma se Cristo non è risorto, vuota allora è la nostra predicazione, vuota anche la vostra fede. [...] Se noi abbiamo avuto speranza in Cristo soltanto per questa vita, siamo da commiserare più di tutti gli uomini. Ora, invece, Cristo è risorto dai morti, primizia di coloro che sono morti» (1Cor 15,14.19-20).

Ma di fronte all’esperienza della morte non è affatto facile esprimere la fede pasquale, sia perché non vediamo l’intero mistero dell’esistenza, sia perché il peso della perdita rimane con tutto il suo dramma. Tale fede è “sfidata” dalla morte ed è ciò che dobbiamo ritrovare e di cui deve essere possibile fare esperienza proprio in tale circostanza. Il modo più intenso e veritiero per poter vivere il lutto come esperienza pasquale è dato dal *rito esequiale* e dai suoi linguaggi simbolici, con i quali si raccoglie il senso intero dell’esistenza e si è aiutati ad attraversare la densità di questo momento sul piano emotivo ed esistenziale⁵. Quando celebra le esequie, la Chiesa si addentra in questa esperienza umana così drammatica e radicale, e lo fa con la luce della fede che scaturisce proprio dalla morte e risurrezione vissute da Cristo e che ci è consegnata dai *ritus et preces* della celebrazione funebre. «La liturgia cristiana dei funerali è celebrazione del mistero pasquale di Cristo Signore. Nelle esequie, la Chiesa prega che i suoi figli, incorporati per il Battesimo a Cristo morto e risorto, passino con lui dalla morte alla vita...» (*Rito delle esequie*: CEI, *Presentazione*, n. 1).

Naturalmente anche la “via rituale” non è semplice da attuare; conosciamo la fatica della cultura attuale ad assumere i riti tradizionali con la loro significatività. Inoltre il funerale non può essere “usato” come semplice strategia pastorale per propinare l’annuncio della risurrezione di Cristo a persone cosiddette “lontane”. Piuttosto, il rito è la via che ci consente di condividere il percorso del lutto e di aprirci insieme al senso

⁵ Cf. S. MAGGIANI, *Del «visibile parlare» la speranza cristiana. Simboli e immagini per una estetica liturgica*, in *La morte e i suoi riti. Per una celebrazione cristiana delle esequie*, a cura di E. Saponi, CLV-Edizioni Liturgiche, Roma 2007, 219-252.

che scaturisce dalla celebrazione della fede. In ogni caso, ciò che è in gioco in questo momento può trovare nel *linguaggio simbolico-rituale* il modo più adeguato per essere assunto e vissuto da parte della comunità e di ciascuno, perché è un linguaggio anzitutto *corporeo* più che intellettuale, legato al sentire più che alla ragione, di tipo performativo più che rappresentativo. Esso non esige semplicemente una fede previa, ma consente di porre atti umani che si aprono alla fiducia del futuro reso possibile da Dio, esprimendo una cura verso il defunto che è una invocazione e un affidamento alla cura di Dio nei suoi confronti. L'abbandonarsi ai gesti rituali tradizionali e al loro senso implica l'attuazione di una fede implicita e, mentre la rafforza, la predispone a essere assunta in modo sempre più consapevole.

Una controprova di questa singolare capacità del linguaggio rituale si è avuta proprio durante la recente pandemia. L'impossibilità di celebrare i riti esequiali, durante le restrizioni più rigide, ha determinato l'impossibilità di "raggiungere" i corpi dei defunti da parte dei parenti e della comunità per esprimere tale cura. Per quanto i riti esequiali possano essere percepiti come poco significativi in condizioni normali, l'impossibilità di radunarsi insieme e di celebrarli ha reso oltremodo penosa, drammatica e incompiuta l'esperienza della morte delle persone care: ha impedito di dare senso alla loro vita/morte, ha impedito di risignificare le relazioni personali delle famiglie e delle comunità. L'isolamento, la solitudine e la mancanza dei consueti riti comuni nel vivere questa morte hanno acuito il dolore del lutto e hanno fatto sentire la necessità e il valore di avere una modalità condivisa per vivere in modo umano e cristiano questo momento.

3. La celebrazione dei riti funebri

L'esperienza vissuta durante la pandemia è stata preziosa per ciò che ha fatto emergere come esigenza. Nello stesso tempo, essa ha reso anche urgente il compito di ritrovare l'*autenticità* dell'espressione rituale attraverso la via della celebrazione. Questo compito, evidentemente necessario anche prima, ora è impellente, perché il piccolo "capitale" di un desiderio di comunità e di riti, generato dall'impossibilità di celebrarli, si è eroso facilmente e in fretta, al prolungarsi di questa situazione difficile. In realtà, la sua crisi era già in atto da tempo. Occorre allora re-imparare a vivere la ritualità propria di questo momento particolarissimo dell'esistenza. Si può e si deve ripartire dal "modello della pratica esequiale" che è offerto dalla seconda edizione italiana del *Rito delle esequie*⁶.

⁶ Per una presentazione di questo libro liturgico nella sua ultima versione, cf. A. LAMERI, *La nuova edizione italiana del Rito delle esequie. Motivazioni e caratteristiche*, «Rivista Liturgica» 99/1 (2012) 18-43.

Così si legge nella Presentazione del Rito delle esequie: «I riti cristiani delle esequie [...] accompagnano i tempi e i luoghi dell'esperienza della morte di ciascun fedele e confessano attraverso gesti e parole l'articolo di fede: "credo la risurrezione della carne"» (*Rito delle esequie*: CEI, *Presentazione*, n. 1). Non sfugga l'importanza della doppia locuzione «tempi e luoghi», «gesti e parole», sia perché essa rappresenta l'ossatura e la grammatica con cui si esprime il rito, sia perché la sua concreta declinazione nei riti esequiali indirizza verso una sua chiara lettura simbolica. Tale lettura simbolica orienta verso il riferimento al *transitus paschalis*, che è modellato su quello di Cristo e dà il ritmo al percorso che "compie" il defunto. Questa «indole pasquale della morte cristiana» (SC 81), che il Concilio ha voluto fosse più chiaramente espressa nei riti esequiali, è ciò che risalta con chiarezza come senso originario della celebrazione presentata nel primo rituale romano della morte e delle esequie, del VII secolo: l'*Ordo XLIX*⁷. Così lo commenta Philippe Rouillard:

Questo antico rituale romano delle esequie ha un evidente carattere pasquale. I salmi 113 e 117, cantati all'inizio e alla fine della liturgia, sono gli stessi salmi che vengono cantati all'inizio e alla fine del pasto pasquale ebraico. La celebrazione delle esequie è la celebrazione di un esodo pasquale: il defunto sperimenta la sua uscita dall'Egitto e il suo ingresso nella Terra Promessa dove è accolto dagli angeli e i santi. Il corteo funebre è una processione che canta mentre conduce il defunto dalla sua dimora terrena alla Gerusalemme celeste, facendo tappa in chiesa, a mezza strada cioè tra la terra e il cielo. Durante questo viaggio il cristiano non è solo: alla partenza la comunità della terra lo accompagna il più lontano possibile, e all'arrivo egli è accolto dagli abitanti del cielo, ossia da coloro che quel tragitto hanno già compiuto prima di lui (i santi e i martiri invocati nelle antifone), dagli inviati del padrone di casa (gli angeli) e, alla fine, dal padrone di casa in persona⁸.

La forza di questo *simbolismo pasquale* è ancora presente nel rituale attuale⁹, essendo stato abbastanza ripulito dagli appesantimenti successivi legati ai temi della paura della morte e della sorte nell'aldilà, del giudizio particolare, del purgatorio. Esso non è ancorato semplicemente a una idea teologica, ma molto di più alla cura reale del defunto che la comunità può esprimere in gesti concreti e al percorso stesso che il corpo

⁷ Testo pubblicato da M. ANDRIEU, *Les Ordines Romani du haut moyen-âge. Tome IV: Les Textes (Ordines XXXV-XLIX)*, Peeters Publishers, Louvain 1956, 523-530.

⁸ PH. ROUILLARD, *I riti dei funerali*, in *Anàmnesis*. Vol. VII. *I sacramentali e le benedizioni*, a cura dei Professori del Pontificio Istituto Liturgico S. Anselmo di Roma, Marietti, Genova 1989, 205. Dello stesso Autore, più ampiamente, cf. *Histoire des liturgies chrétiennes de la mort et des funérailles*, Cerf, Paris 1999.

⁹ Cf. P. TOMATIS, *Celebrare la vita nell'ora della morte. Una lettura mistagogica del Rito delle Esequie*, in *Umbra mortis vitae aurora*, 101-114.

del defunto viene a compiere insieme ai fedeli¹⁰. Ci sono «tempi e luoghi» con cui la comunità esprime accompagnamento e affidamento: un punto di partenza (il luogo di vita del defunto) e un punto di arrivo (il luogo di sepoltura), con una sosta intermedia qualificante (in chiesa). Vi sono «gesti e parole» con cui si ha cura del corpo defunto e si richiama la sua solidarietà con il Cristo pasquale: la chiusura della bara, il canto di commiato con i segni che richiamano l'iniziazione cristiana (aspersione con l'acqua e incensazione del corpo del defunto), l'accompagnamento processionale al cimitero e la sepoltura. Nell'insieme, la celebrazione delle esequie appare come un rito di passaggio. Così, alla luce della Pasqua, «i cristiani sono invitati ad affrontare la propria morte e quella dei loro cari non solo come una scomparsa e una perdita, ma come un passaggio, un vero e proprio esodo da questo mondo al Padre, verso il compimento definitivo e pieno, nell'attesa del giorno ultimo in cui tutti i morti risorgeranno» (*Rito delle esequie*: CEI, *Presentazione*, n.1).

4. La condizione attuale e le sue sfide

Tale simbolismo non è privo di forza e di saggezza. Può ancora costituire il cuore della celebrazione attuale, anche se occorre evidenziarlo con opportune attenzioni celebrative. Tuttavia non si può negare che oggi questo simbolismo appare sottoposto allo "stress" di ritmi e modalità di vita che non si adeguano facilmente ai tempi/spazi previsti dal rito. In tanti contesti non sono più praticabili i percorsi rituali con le relative tappe, mentre i gesti rituali non mantengono più la loro significatività immediata. Più complessivamente, tutta la gestione della malattia, della morte e del lutto appare sottoposta a modificazioni che tendono a rendere difficile la valorizzazione dei percorsi rituali tradizionali o ne mutano i riferimenti (si pensi al processo di ospedalizzazione del morente, o all'allestimento delle sale del commiato...).

Va detto che il problema non è facilmente risolvibile. La struttura simbolica tradizionale, per quanto logorata, è fondata su un comportamento che ha una sua consistenza e verità antropologico-teologica. Non basta modificare alcuni gesti o inserirne di nuovi per ricreare una struttura simbolica altrettanto densa e reale (ammesso che questo sia il compito di un singolo celebrante o di una singola comunità). Insomma, si tratta di una situazione complessa e difficile, che oggi si misura anche con scenari sociali e culturali diversi, compreso l'ingresso massiccio dei *new media*¹¹.

¹⁰ Il Rituale del VII secolo includeva anche la cura l'accompagnamento del moribondo a partire dal viatico.

¹¹ Cf. *Riti di cordoglio*, a cura di A.N. Terrin, CLV-Edizioni Liturgiche – Abbazia di Santa Giustina, Roma – Padova 2019. Si vedano in particolare gli interventi di A.N. TERRIN, *Fenomenologia del lamento funebre*,

Qui indicherò solo alcuni aspetti di questa problematica.

Anzitutto, nella pratica attuale emerge, a volte con prepotenza e in modo scomposto, una forte esigenza di personalizzare i gesti e le parole con cui fare memoria della persona defunta. Tale esigenza è leggibile in diversi modi, al di là del doveroso e necessario riferimento al defunto che la celebrazione deve avere. Talora esprime il bisogno dei presenti di “rappresentare” il proprio legame con la persona defunta. Spesso, nei toni emotivi, sembra voler nascondere il distacco che la morte ha introdotto e che il rito esequiale dovrebbe aiutarci a risignificare, quasi a voler “trattenere” ciò che non c’è più, invece che sporgersi verso ciò che verrà. Ciò non si muove nella direzione della fede pasquale che il rito professa, ma soprattutto non aiuta a vivere quella dinamica profondamente umana a cui sono predisposti i riti esequiali¹².

Inoltre bisogna rilevare una variabile di grande peso che è stata introdotta con la possibilità di ricorrere alla cremazione del corpo del defunto. La seconda edizione italiana del Rito delle esequie ha cercato di adeguare il rito a questa eventualità, aggiungendo in appendice le *Esequie in caso di cremazione*. Tale prassi, a cui si ricorre in modo crescente, oltre a provocare una “perturbazione simbolica” (il riferimento al fuoco, alle ceneri...), introduce spesso una “interruzione” nel percorso rituale, imponendo una tempistica che slega tra loro le tappe del commiato e della sepoltura. In questo modo, i funerali restano come “sospesi”, in attesa della cremazione. Senza dubbio, la prassi presenta ancora molte difficoltà ed è in una fase di assestamento.

A tutto ciò occorre aggiungere il fatto che sono subentrate alla Chiesa altre “agenzie” non ecclesiali che si occupano di gestire la morte e il lutto delle persone. Non è in discussione l’utilità dei loro servizi e la relativa competenza professionale. Probabilmente la Chiesa deve saper interagire positivamente e con più coraggio con esse e, nello stesso tempo, non deve rinunciare a mantenere un rapporto diretto, sia con le persone che stanno andando incontro alla morte, sia con i familiari in lutto. Anche per la comunità cristiana è in gioco una competenza propria, umana e cristiana, ma anzitutto è in gioco la sua stessa identità: la Chiesa si fa tale nel cammino dei suoi membri che si avvicinano e si conformano a Cristo, anche e soprattutto nel momento della morte. Queste persone non sono solo destinatarie del servizio ecclesiale, ma prima ancora sono e devono potersi sentire parte della Chiesa stessa che vive nella fede il loro stesso dolore. È fondamentale e decisivo quindi il livello relazionale della vicinanza e della solidarietà.

56-64, R. MARCHISIO, *La fine dei riti di cordoglio? Personalizzazione, comunità e regolazione sociale*, 65-90 e S. ALLOVIO, *Riti laici di lutto. Efficacia, trascendenza e trasformazione*, 91-102.

¹² Cf. G. BOSELLI, *Il Rito delle Esequie: confessione della fede e umanizzazione della morte*, «Rivista Liturgica» 99/1 (2012) 58-65; G. BUSANI, *Celebrare le esequie. Tra personalizzazione e spettacolarizzazione*, in *Umbra mortis vitae aurora*, 129-140.

5. Alcune prospettive pastorali

A fronte di tutto ciò, credo importante che si dispieghi grande un investimento pastorale per favorire diverse forme di ministerialità che possano impegnarsi per questo momento particolare dell'esistenza delle persone. Si può immaginare una presenza molteplice di ministri¹³. Il presbitero può trovare in questi momenti una delle occasioni più intense e feconde per incontrare le persone e accompagnarle nella fede. Accanto e oltre a lui, si ricordi cosa afferma il Rituale:

Le esequie nella Liturgia della Parola possono essere celebrate dal diacono. Se la necessità pastorale lo esige, la Conferenza Episcopale può, con il consenso della Sede Apostolica, designare anche un laico. In mancanza del sacerdote o del diacono, è bene che nelle esequie del primo tipo le stazioni nella casa del defunto e al cimitero siano guidate da laici; la stessa cosa, in genere, è bene fare per la veglia nella casa del defunto. (*Rito delle esequie*, n. 19).

Ma sono importanti anche i ministeri e i servizi con cui normalmente si arricchisce la celebrazione: si pensi a coloro che servono all'altare, ai lettori, a coloro che animano con il canto, a coloro che predispongono la celebrazione e ne curano la buona realizzazione. Una attenzione particolare può essere riservata anche agli accoliti e i ministri straordinari della comunione, che spesso nel loro servizio hanno seguito da vicino persone anziane o malate. Tutti i membri della comunità cristiana, poi, possono avere un compito da svolgere sul piano relazionale, anche se non sono ministri istituiti o incaricati, ma solo persone implicate esistenzialmente nella vicenda personale del defunto. Anche solo il radunarsi insieme per costituire una piccola assemblea che celebra e prega per il defunto è già un modo significativo di scoprirsi "Chiesa"¹⁴.

Dal punto di vista celebrativo, credo che si possa riconoscere nella pratica attuale una eccessiva accentuazione della messa esequiale, a discapito dell'intero percorso rituale delle esequie. Conseguentemente la messa viene caricata di tutte le esigenze espressive dei fedeli che intervengono, con evidenti difficoltà di gestione e di attenzione a tutte le categorie dei presenti. In parte ciò è anche la conseguenza della perdita di rilevanza delle altre tappe e dei percorsi processionali. Tuttavia potrebbe risultare "sanamente spiazzante" e illuminante, laddove fosse possibile o laddove se ne imponesse la necessità, celebrare tutti i riti esequiali senza l'eucaristia, rimandandola ad un giorno successivo. Si avrebbe la possibilità di riscoprire nella sua essenzialità il senso di un cammino comunitario che accompagna il defunto fino alla sepoltura, con gesti

¹³ Istruttivo il confronto con l'esperienza francese: D. LEBRUN, *Celebrazione delle esequie e ministerialità laicale. Resoconto e analisi della situazione in una diocesi della Francia*, in *Umbra mortis vitae aurora*, 115-127.

¹⁴ Cf. diversi contributi del fascicolo di «Rivista di Pastorale Liturgica» 342 (5/2020): *La morte e i suoi riti*.

essenziali che esprimono la fede, in particolare il rito del commiato in Chiesa. In ogni caso, è da tener presente che i riti esequiali – come avviene per altri riti legati a momenti esistenzialmente importanti – sviluppano accanto ai riti ufficiali tutta una serie di ritualità o pratiche di pietà popolare che non sono da trascurare. Con esse si realizzano talora forme di coinvolgimento diretto delle persone nel compiere qualche gesto concreto verso il defunto, cosa di cui il rituale ufficiale appare abbastanza povero.

A mio parere, poi, rimangono importanti e di grande rilevanza umana due momenti. Uno è quello della chiusura della bara, che sottrarrà definitivamente alla vista e al contatto diretto il defunto e il suo volto. Questo gesto segnala una soglia importante e dolorosa, che chiude definitivamente a un tipo di rapporto (visivo, corporeo) con il defunto, con il progressivo e ormai definitivo distacco anche fisico da lui, vissuto da chi ha avuto relazioni significative con lui. Il Rituale prevede una preghiera specifica in questo momento. Ma è soprattutto la capacità di compiere gesti e dire parole con grande sensibilità che potrebbe raccogliere la densità di significato di questo momento e aiutare a trasformare positivamente la relazione dei familiari con il defunto¹⁵. Analogamente il secondo momento di particolare intensità è dato dalla sepoltura. È il gesto che chiude definitivamente i riti funebri e apre ad una nuova modalità relazionale, anche con il defunto. A ciò si aggiungono tutte quelle forme rituali della memoria liturgica e popolare, che sarebbe un danno perdere del tutto: la tradizione conosce in particolare delle celebrazioni nel giorno terzo, settimo, trigesimo e anniversario della morte¹⁶. Questa fase dovrebbe aiutare le persone a rientrare nella normalità della vita ordinaria, avendo integrato la perdita della persona cara e avendo ricucito il tessuto relazionale.

Naturalmente anche questi momenti sono sottoposti oggi a molte variabili e non sempre sono vissuti o sono praticabili nei modi previsti. Anche per questo motivo è necessario e importante che la Chiesa si inserisca in essi con grande impegno e con profusione di tempo ed energia. Solo così potrà scoprire come adattare la simbolica del rituale alle modalità concrete con cui oggi si vive la morte e il lutto. E proprio così i riti esequiali potranno aiutare le persone in lutto a sostenere il peso dell'esperienza della morte, vivendo la sottrazione del volto del defunto come un "affidamento a

¹⁵ Con pertinenza, Fabio Trudu scrive: «Non solo la chiusura della bara, ma anche la deposizione del corpo nel feretro è un momento di profonda risonanza simbolica: rappresenta il passaggio da un luogo di vita a un luogo di morte. Se il letto infatti è segno di una condizione anche di vita, la bara invece è segno irrimediabile di una condizione solo di morte. Questo momento possiede la forza simbolica dell'ineludibilità e della definitività della morte corporale». F. TRUDU, *Il riempimento del vuoto. Il ricordo dei defunti: visita, commemorazione, messa in suffragio*, in *Umbra mortis vitae aurora*, 177.

¹⁶ Cf. C. MAGGIONI, *I tempi del ricordo orante*, «Rivista Liturgica» 93/6 (2006) 912-918; G. CAVAGNOLI, *Diacronia e sincronia dei tempi del «suffragio»: die septimo, novendiali, trigesimo, anniversario*, in *La morte e i suoi riti*, 189-218.

Dio”, la sepoltura del suo corpo come il modo per “custodire la memoria e alimentare l’attesa”, il venir meno di una relazione in presenza come l’aprirsi di una “nuova solidarietà nella comunione”. Per questa via, potremo sperare che si avveri per tutti quello che chiediamo in ogni eucaristia, dopo aver pregato per i defunti: «Concedi anche a noi di ritrovarci insieme a godere per sempre della tua gloria, in Cristo, nostro Signore» (Preghiera eucaristica III).

Una Chiesa che si fa presente

Stefano Culiersi*

1. Celebro per credere o credo per celebrare?

La fede pasquale non è solo ciò che la Chiesa afferma e professa: è prima ancora ciò che occorre ritrovare e di cui occorre fare esperienza, con tutta la sua forza. Il rapporto tra i riti religiosi, nel caso specifico quelli esequiali, e la fede del credente sono sempre strettissimi e problematici nel nostro clima culturale e religioso. È noto che i sacramenti sono sacramenti della fede, la presuppongono e la implicano, eppure allo stesso tempo l'esperienza rituale è un'esperienza che genera i credenti, che suscita la fede in quel mistero salvifico che è stato annunciato. Si celebra per credere o si crede per celebrare? È un dilemma solo apparente: è risaputo che si tratta, in realtà, di un circolo virtuoso in cui fede e celebrazione si cercano e si costruiscono a vicenda. Ma un retaggio antico, che vede la fede come una espressione mentale in dialogo con la ragione e apriori rispetto all'evento celebrativo, continua ad affacciarsi nonostante coraggiosi tentativi di riscrivere l'esperienza di fede come "un'esperienza del corpo" e, quindi, rituale¹.

Segnale di questo disagio irrisolto sono da un lato il lamento dei ministri a gestire assemblee di persone poco praticanti, che si affacciano ai riti esequiali senza condivisione della fede della Chiesa, e viceversa la disaffezione ai riti esequiali dei fedeli, perché incapaci di essere significativi per la fede delle persone. La forzata astinenza ai riti religiosi in tempo di pandemia ha dimostrato, invece, quanto ne avessimo bisogno. Aver visto d'impatto cosa significhi congedarsi senza riti di commiato ha certamente provocato ripensamenti e attenzioni nuove, perché quei riti esequiali possano essere ancora riti cristiani.

* Docente presso l'Istituto Superiore di Scienze Religiose della Toscana "S. Caterina da Siena", Firenze.

¹ «Non si può trascurare che il supporto originario dei luoghi dell'incontro con Dio è il corpo. Per questo motivo, la riflessione sui sacramenti e le ricerche su tutto ciò che può avvantaggiare tale riflessione (e in particolare lo studio dei simboli e dei riti), devono collocarsi all'interno del rapporto tra la fede e il corpo» (G. BONACCORSO, *Il dono efficace. Rito e sacramento*, Cittadella Editrice, Assisi 2010, 12-13).

2. Catechesi sui novissimi o celebrazione del defunto?

Il motivo di questo contrasto ruota a mio avviso attorno ad un fraintendimento tra il clero e i dolenti: il primo perché vuole utilizzare il momento rituale per trasmettere contenuti di fede, i secondi perché desiderano celebrare il loro dispiacere e onorare il congiunto scomparso.

Questo "scontro" trasforma la celebrazione delle esequie in un "campo di battaglia" che certamente "lascia feriti" da ambo le parti: il clero perché si vede imporre canti, letture, testimonianze, gesti che vogliono condividere e "dare soddisfazione" al defunto; i dolenti perché si vedono imporre contenuti catechetici in quella rara volta che entrano in chiesa da parte di qualcuno che approfitta della situazione perché sa che non gli capiterà più di imporre questi temi.

Girardi ha ricordato, nell'esordio della sua sintesi, che la morte «non riguarda solo il defunto ma anche le relazioni che la persona aveva con gli altri: [...] va a morire anche il suo mondo relazionale e ciò tocca in modo radicale e irreversibile anche le persone con cui condivideva la vita». Proprio perché è tutto un mondo che finisce, l'esperienza del lutto costringe a ricollocarsi davanti al «mistero della morte» e al «mistero della vita»: «Non si può dare senso all'uno senza trovare il senso dell'altro».

Viene allora da pensare che proprio il rito dell'esequie, ben celebrato, si offre come annuncio del mistero pasquale di Cristo per quell'uomo, quella donna lì, circondati da chi piange la loro scomparsa. La celebrazione della Chiesa è celebrazione di Cristo, non è una conferenza su Cristo e nemmeno l'esaltazione di qualcun altro. È celebrazione di Colui che "ha dato la vita per me" (Gal 2,20), per quel defunto lì, nella sua vicenda umana, nel suo mondo di relazioni. Saggiamente il rito prevede che ci siano luoghi e tempi in cui la memoria del defunto e l'espressione del cordoglio da parte dei dolenti arricchiscano l'esperienza liturgica, «senza correre il rischio di virare verso la dinamica psicologica di gruppo per persone in lutto»². Con la sapienza che il rituale incoraggia, è possibile recuperare il Rito delle Esequie nelle sue molteplici possibilità e declinazioni (visite, veglie, celebrazioni, ...), come insieme di occasioni significative per alimentare la fede nel Signore risorto, vincitore della morte di quel determinato defunto.

3. Chi vuole congedarsi?

Girardi ricorda ancora: «l'opportunità e la necessità della Chiesa di investire su una forma di presenza in questi momenti così importanti, tramite ministeri specifici e

² G. BOSELLI, *Il rito delle esequie: confessione della fede e umanizzazione della morte*, «Rivista Liturgica» 99/1 (2012) 63.

tramite il coinvolgimento della comunità». È risaputo che i riti esequiali sono costituiti da un canto di congedo e da specifici riti di onore verso il corpo del defunto prima della sua inumazione. La liturgia della Parola e la liturgia eucaristica, come pure eventuali veglie domestiche, accompagnano la preghiera della comunità familiare, sociale ed ecclesiale a quel congedo. Anche qui assistiamo a qualche contrasto tra il desiderio dei familiari di non prendere affatto congedo dal defunto e l'assenza della comunità cristiana che, quindi, ha già congedato da tempo quel suo fedele, in una separazione forse consensuale e inveterata.

In realtà a mio avviso è questa assenza della Chiesa la "chiave di volta", mancando la quale perdono di stabilità anche le altre "pietre" che compongono i riti funebri cristiani. Senza una presenza qualificata della Chiesa viene a mancare la fede nel mistero pasquale di Cristo, viene a mancare l'equilibrio tra nostalgia e speranza nella risurrezione, viene a mancare l'appartenenza sociale del defunto e non solo ai suoi intimi. L'assenza della Chiesa accresce il ruolo delle agenzie di onoranze e il conseguente appiattimento del servizio funebre a livello esclusivamente lavorativo ed economico. Più che riconoscere che ai familiari non interessano la Chiesa e la fede cristiana, dobbiamo ammettere che è alla Chiesa che non interessa il congedo da questo suo figlio: della sua assenza se ne era fatta una ragione già da tempo, perciò non sente il bisogno né di salutarlo né di affidarlo a Dio, tantomeno di visitarne la sepoltura in attesa della risurrezione.

Il Rito delle Esequie, le note pastorali dei vescovi italiani e altri interventi, da più parti vogliono ridestare la Chiesa verso questi suoi figli "nell'ora della morte", dei quali però non ha più memoria per ragioni pastorali e ministeriali. Si invoca una presenza sincera della comunità cristiana nel lutto per la morte dei propri cari, grazie anche da una nuova ministerialità che comincia ad affiorare nella Chiesa. Con qualche frutto, esempi positivi di servizio ecclesiale verso i defunti riescono ad esprimere una presenza della Chiesa che si addolora, prega e spera insieme con i dolenti, offrendo la sua fede nella Pasqua di Cristo. Alcune indicazioni pastorali erano già chiare nell'imminenza della edizione del nuovo Rito delle Esequie³ (2011), ma dopo la pandemia la questione della ministerialità si è riproposta con forza.

L'isolamento forzato del 2020 e il rischio di contagio che hanno impedito alle persone di uscire di casa hanno posto l'evidenza su un altro limite: l'assenza di parole di fede e di speranza cristiana nei fedeli che, pur avendo possibilità di telefonate, videoconferenze, visite ai dolenti che non potevano partecipare ai riti funebri, faticavano a trovare parole, gesti e preghiere adeguate alla situazione. Dopo i primi smarrimenti iniziali, gli operatori sanitari, medici e infermieri che, a differenza dei familiari e dei religiosi

³ G. CAVAGNOLI, *Richieste della famiglia e proposte della Chiesa. Punti fermi per una pastorale dei funerali*, «Rivista Liturgica» 99/1 (2012) 86-105. In particolare *Cap. 3: prospettive pastorali*, 96-104.

avevano accesso ai malati, hanno cominciato di loro iniziativa e con pochi strumenti ecclesiali, ad incaricarsi di alcune espressioni esequiali a nome e in rappresentanza dei familiari come pure della comunità cristiana. Questo sussulto di vicinanza ai defunti e ai loro familiari è certamente positivo e non dovrebbe andare disperso, richiamando la Chiesa "in uscita" a cercare quei fedeli che hanno tralasciato.

PUBBLICAZIONI DIGITALI – Triveneto Theology Press

FACOLTÀ TEOLOGICA IN RETE

SEDE A PADOVA

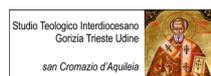


Ciclo Istituzionale
Ciclo di Specializzazione (Teologia pastorale e Teologia Spirituale)
Ciclo di Dottorato

ISTITUTI TEOLOGICI AFFILIATI (Ita)



Concordia-Pordenone – Studio teologico “Card. Celso Costantini”



Gorizia-Trieste-Udine – Studio teologico interdiocesano



Treviso-Vittorio Veneto – Studio teologico interdiocesano



Verona – Studio teologico “San Zeno”

ISTITUTI SUPERIORI DI SCIENZE RELIGIOSE (Issr)



ISSR “Giovanni Paolo I” di Belluno-Feltre, Treviso, Vittorio Veneto



ISSR di Bolzano-Bressanone



ISSR “Santi Ermagora e Fortunato” di Gorizia, Trieste, Udine



ISSR di Padova



ISSR “Romano Guardini” di Trento



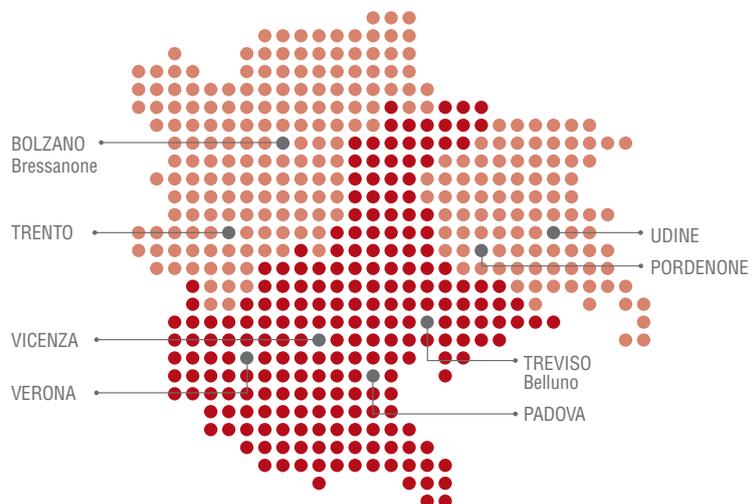
ISSR “San Pietro martire” di Verona



ISSR “Mons. Arnoldo Onisto” di Vicenza

Profilo del curatore

Lorenzo Voltolin, presbitero della Diocesi di Padova, è docente presso la Facoltà Teologica del Triveneto. Ha pubblicato: *Lo statuto veritativo dei media digitali. Una riflessione a partire da P. Ricoeur e W. Pannenberg* (2016) e *Cliccare* (2019) insieme con Marco Sanavio. Ha curato, insieme ad Assunta Steccanella, *Giovani, fede, multimedia. Evangelizzazione e nuovi linguaggi* (2022).



Triveneto Theology Press

Facoltà Teologica del Triveneto

Via del Seminario, 7 - 35122 Padova

tel. +39 049 664116

segreteria@fttr.it

www.fttr.it

@facoltateologicatriveneto

@fac_teol_triven

ISBN 979-12-81328-01-3



9 791281 328013