

Laici oggi

*Collana a cura
del Pontificio Consiglio per i Laici*

www.laici.va

PONTIFICIUM CONSILIUM PRO LAICIS

Incontrare Dio nel cuore della città

Scenari dell'evangelizzazione
per il terzo millennio



LIBRERIA EDITRICE VATICANA
2016

In copertina: New York, Cattedrale di San Patrizio
Foto di Joe Polillio

© Copyright 2016 – Libreria Editrice Vaticana
00120 CITTÀ DEL VATICANO
Tel. 06.698.81032 – Fax 06.698.84716

ISBN 978-88-209-9812-7

www.vatican.va
www.libreriaeditricevaticana.va

PREFAZIONE

“Incontrare Dio nel cuore della città. Scenari dell’evangelizzazione per il terzo millennio” è stato il tema della XXVII Assemblea plenaria del Pontificio Consiglio per i Laici. La crescita esponenziale delle città – soprattutto dei grandi agglomerati urbani – è uno dei fenomeni più significativi della nostra epoca e ciò non solo dal punto di vista demografico globale, ma soprattutto antropologico, sociale, culturale e perfino religioso. I dati statistici sono estremamente eloquenti: a livello mondiale oggi sono di più le persone che vivono nelle aree urbane (54%) di quelle che vivono nelle aree rurali. Nel 1950, solo il 30% della popolazione mondiale era urbano. Il sorpasso è avvenuto nel 2007. Si stima che nel 2050 il 66% della popolazione mondiale sarà urbano (6,3 miliardi di persone) e il 34% sarà rurale (3,2 miliardi). Al momento attuale, le regioni più urbanizzate del pianeta comprendono America del Nord (82% degli abitanti), America Latina e Caraibi (80%) ed Europa (73%). Invece l’Africa (40% residenti urbani) e l’Asia (48%) rimangono prevalentemente rurali. Tokyo è la città più grande del mondo con un agglomerato di 38 milioni di abitanti, seguita da Delhi (25 milioni), Shanghai (23 milioni), Città del Messico, Mumbai, San Paolo (ciascuna con 21 milioni circa di abitanti). Entro il 2030, si prevede che il mondo avrà 41 “mega-città” con più di 10 milioni di abitanti.¹ Sono dati impressionanti che ci dicono che la cultura urbana – o, meglio, le culture urbane – e gli stili di vita propri della città si globalizzano in modo estremamente rapido e diventano determinanti per il futuro del nostro pianeta. La realtà urbana, così complessa e differenziata, apre davanti all’umanità nuovi spazi di libertà e di relazioni nonché inedite opportunità di sviluppo e di benessere, ma, al tempo stesso, presenta gravi e serie sfide a livello sociale, ecologico-ambientale e culturale: come organizzare e gestire tale realtà

¹ Cfr. *World Urbanization Prospects. The 2014 Revision*, a cura del Dipartimento degli affari economici e sociali dell’ONU.

affinché sia un “habitat” a misura d’uomo? Come umanizzarlo e renderlo veramente vivibile? Di fronte a un fenomeno di tali dimensioni e di tale portata, noi cristiani – cittadini di questi moderni agglomerati urbani – non possiamo restare indifferenti. Qui si tratta di un nuovo scenario socio-culturale di cui noi, come Chiesa, dobbiamo necessariamente tener conto anche nella nostra missione evangelizzatrice. Già all’inizio degli anni Settanta, nella *Octogesima adveniens* il beato Paolo VI si domandava: «La nascita di una civiltà urbana, che accompagna la crescita della civiltà industriale, non è, infatti, una vera sfida alla saggezza dell’uomo, alla sua capacità organizzativa, alla sua immaginazione rispetto al futuro?».² E continuava, scrivendo: «L’urbanesimo sconvolge i modi di vita e le strutture abituali dell’esistenza: la famiglia, il vicinato, i quadri stessi della comunità cristiana. L’uomo sperimenta una nuova solitudine, non di fronte a una natura ostile, per dominare la quale ci sono voluti dei secoli, ma nella folla anonima che lo circonda e in mezzo alla quale egli si sente come straniero».³ E diceva ancora: «Tappa indubbiamente irreversibile nello sviluppo delle società umane, l’urbanesimo pone all’uomo difficili problemi: come dominarne la crescita, regolarne l’organizzazione, ottenerne l’animazione per il bene di tutti? In questa crescita disordinata nascono, infatti, nuovi proletariati. Essi si installano nel cuore della città, talora abbandonato dai ricchi; si accampano nelle periferie, cintura di miseria che già assedia in una protesta ancora silenziosa il lusso troppo sfacciato delle città consumistiche e sovente scialacquatrici. Invece di favorire l’incontro fraterno e l’aiuto vicendevole, la città sviluppa le discriminazioni e anche l’indifferenza; fomenta nuove forme di sfruttamento e di dominio [...] Dietro le facciate si celano molte miserie, ignote anche ai più vicini; altre si ostentano dove intristisce la dignità dell’uomo: delinquenza, criminalità, droga, erotismo».⁴ Quella del beato Paolo VI è una diagnosi del fenomeno dell’urbanesimo moderno estremamente acuta e

² PAOLO VI, Lettera apostolica *Octogesima adveniens*, n. 10.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

penetrante, che, nonostante il passare del tempo, non ha smarrito la sua attualità e freschezza.

San Giovanni Paolo II, a sua volta, diceva nell'enciclica *Redemptoris missio*: «Oggi l'immagine della missione *ad gentes* sta forse cambiando: luoghi privilegiati dovrebbero essere le grandi città, dove sorgono nuovi costumi e modelli di vita, nuove forme di cultura e comunicazione, che poi influiscono sulla popolazione».⁵ Le terre di missione *ad gentes* – ci avvertiva papa Wojtyła – sono a portata di mano per ciascuno di noi e sono proprio le nostre città con le loro periferie. Pensiamo, ad esempio, alle popolose città europee, sempre più multi-culturali e multi-religiose a causa del crescente fenomeno migratorio, con le periferie che non di rado vivono nel degrado e nell'abbandono; le città in cui i cristiani diventano sempre più “invisibili”, un'esigua e irrilevante minoranza; le città in cui spesso i segni della fede cristiana, in nome di una tolleranza “politicamente corretta”, vengono eliminati dagli ambienti pubblici per non urtare la sensibilità dei non credenti o dei credenti in maniera diversa, negando così il concetto stesso di tolleranza (“tolleranza negativa” di cui ha parlato tanto papa Benedetto XVI); le città in cui la pastorale della Chiesa presenta segni di stanchezza, di scoraggiamento e di rassegnazione di fronte alle gravi sfide della cultura urbana fortemente secolarizzata e secolarizzante; le città nelle quali la rete parrocchiale e la struttura stessa della parrocchia tradizionale risultano sempre meno adatte ai nuovi bisogni della popolazione urbana; le città in cui, in mezzo a un diffuso grigiore dei palazzi, anche l'estetica e l'architettura delle nuove chiese destano perplessità e dubbi circa la loro capacità di essere veramente luoghi di preghiera e di comunione; le città infine dove sempre più numerose comunità parrocchiali intraprendono un cammino di “conversione pastorale e missionaria” – tanto auspicata da papa Francesco – e dove accanto alle aggregazioni laicali meritevoli e di lunga storia, lo Spirito Santo suscita carismi nuovi dai quali nascono i movimenti ecclesiali e le nuove comunità animati da uno straordinario slancio missionario,

⁵ GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Redemptoris missio*, n. 37.

che con grande *parresia* si lanciano verso le nuove frontiere di testimonianza cristiana e di annuncio. Ecco solo alcune delle sfide oggetto di riflessione nella nostra Assemblea plenaria.

Il Santo Padre, essendo stato per molti anni arcivescovo di una grande metropoli argentina, Buenos Aires, conosce come pochi altri la realtà della città di prima mano. Per papa Bergoglio, la crescita vertiginosa delle città è uno dei grandi “segni dei tempi” che la Chiesa deve saper leggere per poter dare un’adeguata risposta pastorale. Il Santo Padre c’invita a una corretta lettura della complessa realtà che si nasconde dietro tale segno: «È importante – dice – leggere la realtà, guardandola in faccia. Le letture ideologiche o parziali non servono, alimentano solamente l’illusione e la disillusione. Leggere la realtà, ma anche vivere questa realtà, senza paure, senza fughe e senza catastrofismi. Ogni crisi, anche quella attuale, è un passaggio, un travaglio di un parto che comporta fatica, difficoltà, sofferenza, ma che porta in sé l’orizzonte della vita, di un rinnovamento, porta la forza della speranza. E questa – sottolinea il Papa – non è una crisi di “cambio”: è una crisi di “cambio di epoca”. È un’epoca, quella che cambia».⁶ Ecco l’importante chiave di lettura della realtà urbana che papa Francesco ci offre.

E parlando di questa realtà, il Santo Padre insiste molto sulla necessità che cambi il nostro atteggiamento pastorale di base, perché «una cultura inedita palpita e si progetta nella città».⁷ I tempi sono cambiati, cioè «non siamo più nella cristianità, non più. Oggi non siamo più gli unici che producono cultura, né i primi, né i più ascoltati. Abbiamo pertanto bisogno di un cambiamento di mentalità pastorale, ma non di una “pastorale relativista” – no, questo no – che per voler esser presente nella “cucina culturale” perde l’orizzonte evangelico, lasciando l’uomo affidato a sé stesso ed emancipato dalla mano di Dio. No, questo no. Questa è la strada relativista, la più comoda. Questo

⁶ FRANCESCO, *Discorso durante l’incontro con il mondo della cultura*, Cagliari, 22 settembre 2013, in: “Insegnamenti” I, 2 (2013), 272.

⁷ ID., Esortazione apostolica *Evangelii gaudium*, n. 73.

non si potrebbe chiamare pastorale! ». ⁸ Papa Francesco sollecita invece il ritorno all'essenziale, cioè a una pastorale evangelizzatrice audace e senza timori, che non nasconde Gesù: «Dobbiamo lavorare per non avere vergogna o ritrosia nell'annunciare Gesù Cristo; cercare il come... Questo è un lavoro-chiave». ⁹

Le grandi città sono poi realtà molto complesse: multipolari e multi-culturali, anche a causa di un forte fenomeno migratorio che si sta verificando a livello mondiale. E il Papa insiste che la Chiesa deve saper dialogare con queste culture. Anche qui si tratta di un dialogo senza relativismi, un dialogo che «non negozia la propria identità cristiana, ma che vuole raggiungere il cuore dell'altro, degli altri diversi da noi e lì seminare il Vangelo». ¹⁰ E proprio qui ribadisce la necessità di un atteggiamento contemplativo, che cerchi di «scoprire il fondamento delle culture, che nel loro nucleo più profondo sono sempre aperte e assetate di Dio». ¹¹ Papa Francesco, facendo eco al *Documento di Aparecida*, ¹² raccomanda ai pastori di affrontare i problemi della città a partire da «uno sguardo di fede, che scopra quel Dio che abita nelle sue case, nelle sue strade, nelle sue piazze». ¹³

Il terzo aspetto che sta a cuore a papa Francesco è la religiosità del popolo di Dio che abita nella città. Il Santo Padre è consapevole che, a questo riguardo, la situazione risulta diversa nei vari continenti, ma ritiene comunque – come regola generale – che «dobbiamo scoprire, nella religiosità dei nostri popoli, l'autentico substrato religioso, che in molti casi è cristiano e cattolico». ¹⁴ E ribadisce: «Non possiamo

⁸ ID., *Discorso ai partecipanti al Congresso internazionale della pastorale delle grandi città*, 27 novembre 2014, in: "L'Osservatore Romano", 28 novembre 2014, 7.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ibid.*

¹² Cfr. V CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO Y DEL CARIBE, *Discipulos y misioneros de Jesucristo para que nuestros pueblos en Él tengan vida. "Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida" (Jn 16, 4). Documento conclusivo*, Bogotá 2007.

¹³ FRANCESCO, *Esortazione apostolica Evangelii gaudium*, n. 71.

¹⁴ ID., *Discorso ai partecipanti al Congresso internazionale della pastorale delle grandi città*, cit.

misconoscere né disprezzare tale esperienza di Dio che, pur essendo a volte dispersa o mescolata, chiede di essere scoperta...». ¹⁵ Papa Bergoglio vede proprio nella fede dei piccoli e dei deboli un grande potenziale a partire dal quale dobbiamo evangelizzare le aree urbane.

E infine il quarto aspetto importante della pastorale urbana, secondo papa Francesco, è rappresentato dai poveri urbani, vale a dire da tutti gli esclusi, gli scartati, in altre parole, i “non cittadini”, i “cittadini a metà” o gli “avanzi urbani”. ¹⁶ Il Pontefice dice: «La Chiesa non può ignorare il loro grido, né entrare nel gioco dei sistemi ingiusti, meschini e interessati che cercano di renderli invisibili». ¹⁷ E, rivolgendosi alla città di Roma, ha affermato con forza: «È necessario un grande e quotidiano atteggiamento di libertà cristiana per avere il coraggio di proclamare, nella nostra città, che occorre difendere i poveri, e non difendersi dai poveri, che occorre servire i deboli e non servirsi dei deboli! [...] Quando in una città i poveri e i deboli sono curati, soccorsi e aiutati a promuoversi nella società, essi si rivelano il tesoro della Chiesa e un tesoro nella società. Invece, quando una società ignora i poveri, li perseguita, li criminalizza, li costringe a “mafarsi”, quella società si impoverisce fino alla miseria...». ¹⁸ Ecco la grande sfida che si presenta davanti a noi cristiani nelle nostre città: contrastare decisamente la cultura dello scarto e dell’esclusione, e promuovere la cultura dell’incontro, dell’inclusione e del dialogo.

Dietro questa visione della città di papa Francesco – come si può notare – sta la sua teologia del popolo o, addirittura, una specie di “mistica popolare”. ¹⁹ Il suo progetto per la città è quello di trasformare l’insieme dei cittadini in un popolo, e ciò non ha niente a che fare con il populismo, come alcuni potrebbero pensare. Il Papa spiega: «In

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ Cfr. Id., Esortazione apostolica *Evangelii gaudium*, n. 74.

¹⁷ Id., *Discorso ai partecipanti al Congresso internazionale della pastorale delle grandi città*, cit.

¹⁸ Id., *Primi Vespri della Solennità di Maria Santissima Madre di Dio*, 31 dicembre 2014, in: “L'Osservatore Romano”, 2-3 gennaio 2015, 6.

¹⁹ Cfr. J. C. SCANNONE, *Il soggetto comunitario della spiritualità e della mistica popolari*, in: “La Civiltà Cattolica”, n. 3950, 17 gennaio 2015, 126 e 141.

ogni nazione gli abitanti sviluppano la dimensione sociale della loro vita configurandosi come cittadini responsabili in seno a un popolo, non come massa trascinata dalle forze dominanti [...] Ma diventare un *popolo* è qualcosa di più, e richiede un costante processo nel quale ogni nuova generazione si vede coinvolta. È un lavoro lento e arduo che esige di volersi integrare e di imparare a farlo fino a sviluppare una cultura dell'incontro in una pluriforme armonia». ²⁰ Il popolo non è dunque una massa amorfa, come a volte sembrano gli abitanti delle nostre megalopoli urbane, ma un insieme organico di «cittadini responsabili» – come dice il Papa – «una pluriforme armonia». È un soggetto collettivo in grado di generare processi storici propri. ²¹

Il messaggio di fondo che papa Francesco trasmette nell'*Evangelii gaudium* riguardo alla realtà urbana dei nostri tempi, così complessa e diversificata, è dunque pieno di speranza. Riprendendo le parole del *Documento* di Aparecida, il Santo Padre dice: «Dio vive nella città», ²² è quindi possibile incontrarlo! La Chiesa, cioè tutti noi cristiani, dobbiamo però entrare in quella «dinamica dell'esodo e del dono, dell'uscire da sé, del camminare e del seminare sempre di nuovo, sempre oltre» ²³ e «avanzare nel cammino di una conversione pastorale e missionaria, che non può lasciare le cose come stanno». ²⁴ Dobbiamo difenderci da un «pessimismo sterile» e dal senso di impotenza di fronte alla realtà urbana. Dobbiamo imparare un altro modo di essere, come cristiani, come comunità cristiane, come parrocchie inserite in un tessuto urbano. Dobbiamo essere veramente una Chiesa in uscita, una Chiesa missionaria, aperta alla novità dello stile di vita urbano (orari, ritmi di vita e di lavoro, nuovi linguaggi). Nel cuore delle città (che a volte sono proprio le periferie), come cristiani e cittadini siamo

²⁰ FRANCESCO, Esortazione apostolica *Evangelii gaudium*, n. 220.

²¹ Cfr. V.M. FERNANDEZ, *Il progetto di Francesco. Conversazione con Paolo Rodari*, Bologna 2014, 97.

²² V CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO Y DEL CARIBE, *op. cit.*, n. 514.

²³ FRANCESCO, Esortazione apostolica *Evangelii gaudium*, n. 21.

²⁴ *Ibid.*, n. 25.

chiamati a essere luce e sale, a essere quel lievito evangelico capace di fermentare l'ambiente urbano dal di dentro. È perciò necessaria la nostra partecipazione effettiva e creativa alla vita delle nostre città e delle loro istituzioni, animata da un vivo senso di responsabilità per il bene comune e di solidarietà con i più bisognosi, con le periferie. Papa Francesco avanza pertanto due proposte concrete: uscire e facilitare l'incontro con il Signore, e divenire una Chiesa samaritana, "esserci", essere testimone, cioè, della misericordia e della tenerezza, essere presente nelle periferie esistenziali e povere delle città.²⁵ E qui si apre uno spazio vastissimo per la testimonianza profetica dei fedeli laici, la stragrande maggioranza del popolo di Dio.

Grazie al prezioso e qualificato contributo dei vari esperti che abbiamo interpellato, il lavoro della nostra Assemblea plenaria – svoltasi a Roma nei giorni 5-7 febbraio 2015 – ci ha permesso di fotografare, seppur in modo non esauriente, il fenomeno urbano. Il presente volume ne raccoglie gli atti per offrire ai fedeli laici, e a chiunque lo desideri, uno strumento utile per suscitare e approfondire la riflessione su un tema di inquietante attualità.

Il volume si apre con il discorso di papa Francesco ai partecipanti alla Plenaria. Nel suo intervento, il Santo Padre ha rinnovato l'invito, già espresso nell'*Evangelii gaudium* (nn. 71-75), a entrare nelle "sfide delle culture urbane", scovando dentro ogni città l'oscura anti-città popolata da anti-uomini, non cittadini che affollano i "non luoghi" e vivono di "non relazioni". Il Pontefice, inoltre, ha esortato i partecipanti alla speranza, ad avere uno sguardo di fede perché nonostante le molteplici criticità, il destino della città non è ineluttabile: «Dio non ha abbandonato la città; lui abita nella città [...] Sì, Dio continua ad essere presente anche nelle nostre città così frenetiche e distratte!».²⁶ E ha poi proseguito: «I fedeli laici, soprattutto, sono chiamati ad uscire senza timore per andare incontro agli uomini delle città [...], sono

²⁵ Cfr. Id., *Discorso ai partecipanti al Congresso internazionale della pastorale delle grandi città*, cit.

²⁶ Id., *Discorso ai partecipanti alla Plenaria del Pontificio Consiglio per i Laici*, 7 febbraio 2015, in: "L'Osservatore Romano", 8 febbraio 2015, 6.

chiamati a vivere un umile protagonismo nella Chiesa e diventare fermento di vita cristiana per tutta la città».²⁷

Nella sua conferenza introduttiva ai lavori, il professore Sergio Belardinelli, docente di Sociologia dei processi culturali e di Sociologia politica, ha chiarito un aspetto fondamentale: la città, pur con le sue contraddizioni, resta «l'orizzonte insuperabile dell'umano. Nel bene e nel male, è la città il luogo privilegiato in cui gli uomini realizzano la propria umanità, il luogo in cui le culture umane esprimono le loro miserie, ma anche le loro grandezze». Egli ha spiegato quindi il profondo significato culturale, umano, della città: il “costruire” esprime l'essenza più profonda dell’“abitare”, la modalità privilegiata dell'essere uomini. Ma la città è insieme luogo di libertà, di scambi volontari, e luogo della “pianificazione coercitiva”. E quando cresce l'indifferenza, l'indeterminatezza, e svanisce il senso di appartenenza, s'innesca un processo di estraniamento, un senso di sradicamento e di inquietudine.

Da parte sua, il professore Pierpaolo Donati, sociologo e filosofo, nel suo testo ha sviluppato il tema “Un nuovo habitat, una nuova cultura dell'umano” e ha spiegato che il nuovo habitat dell'uomo si chiama realtà virtuale, ambiente artificiale, globalizzazione, antropocene, sogno di un'era dominata dalla tecnologia in cui l'umanità si vede sfidata dalle proprie creazioni.

Un *panel* ha permesso poi di allargare il panorama sul fenomeno urbano, scrutandone i molti volti. Parlando della secolarizzazione e del ritorno al sacro, il professore Massimo Introvigne, sociologo, ha smentito il “vecchio paradigma” secondo cui la scienza avrebbe emarginato la religione. Perciò, oggi, sempre più si parla di “de-secolarizzazione” o di “ritorno al sacro”. Ma si tratta spesso di una nuova *religiosità* “fai-da-te” e frutto di un certo sincretismo. Inoltre, l'accelerazione tecnologica ha prodotto un'accelerazione sociale e quindi, l'accelerazione del ritmo di vita, con un effetto secolarizzante sulla società e l'allontanamento dalla Chiesa. La professoressa Monica Ruffa, sociologa ed esperta in politiche della cittadinanza, ha illustrato sia le opportunità

²⁷ *Ibid.*

culturali, economiche, sociali, politiche che la città offre ai cittadini in termini di lavoro, innovazione, impegno civico, servizi alla persona, internazionalità..., sia i “nodi” della città quale luogo di conflitto generatore di insicurezza, di solitudine, di vulnerabilità, di precarietà, o detto in altri termini, di nuove povertà.

Il secondo giorno dei lavori si è aperto con la conferenza della professoressa Donatella Scaiola, biblista, che ha inquadrato la questione dell’urbanizzazione sotto il profilo biblico, prendendo come testi di riferimento *Gn* 11,1-9 e *Ap* 21-22, e ha spiegato che la realtà urbana nella Bibbia è ambivalente e dietro il binomio Babele e Gerusalemme si cela il tema biblico delle due vie, due modi di intendere la città. Il cardinale Luis Antonio Gokim Tagle, arcivescovo di Manila, in una conferenza dal forte carattere pastorale sulla sete di Dio nei deserti urbani, ha detto che evangelizzare la città significa offrire nuovi segni e “mediazioni” della presenza di Dio. E in questa missione, tutti, senza eccezione, sono chiamati a dare un contributo.

Nell’ambito del *panel* intitolato “La gioia del Vangelo nel cuore della città”, padre Denis Biju-Duval, docente di teologia pastorale, ha sviluppato il tema “La parrocchia urbana come comunità di comunità” e ha messo in rilievo l’urgenza della “conversione comunitaria” della parrocchia. Dal canto suo, Giovanni Paolo Ramonda, responsabile generale dell’associazione Comunità Papa Giovanni XXIII, ha auspicato una Chiesa che esca dalle sagrestie, aperta a tutti e disponibile all’incontro, specialmente con i più poveri dai quali può imparare la frugalità, la semplicità, il coraggio della verità, l’essenzialità, la condivisione. Il teologo gesuita padre Marko Ivan Rupnik ha sviluppato, assieme all’architetto Giovanni Carbonara, il tema “La bellezza salverà la città: alla ricerca di una nuova estetica per le nostre chiese”. Per il religioso, la smania odierna di affidare la progettazione delle chiese ad architetti famosi produce solo un senso di estraneità alla comunità che vi si raduna per le sue celebrazioni. Ha ricordato dunque che “la chiesa è immagine della Chiesa”, mistero di comunione e di amore. E solo laddove si realizza questo amore, cioè durante ogni Eucaristia, c’è la bellezza teologica che l’edificio sacro deve rappresentare. Il professore

Carbonara ha posto quindi l'accento sul rischio che corre l'architettura delle chiese di mancare la sua vocazione di orientare lo sguardo verso realtà metafisiche e ciò a causa della forte pressione a voler rinnovare.

Il *panel* intitolato "Dare un'anima alla città: il senso e il piacere di essere popolo" è stato declinato in tre modi diversi da altrettanti laici che hanno illustrato come l'impegno fattivo possa cambiare il volto della città. Chiara Amirante, fondatrice dell'associazione Nuovi Orizzonti, ha affermato che, quando si abbandona la comodità di una pastorale dell'attesa per abbracciare con gioia la pastorale dell'incontro, si scopre come le periferie, sofferenti ma ricche di umanità, siano il vero cuore pulsante della città. Sviluppando il tema "Cristiano e cittadino", Andrea Riccardi, fondatore della Comunità di Sant'Egidio, ha sottolineato che, nell'odierna città globale plurale e policentrica, priva di una comunità aggregante e in cui persino gli abitanti diventano "periferici", la missione dei cittadini cristiani è di ricostruire una comunità urbana con l'incontro tra le generazioni, con la solidarietà, con la comunicazione del Vangelo. Parlando della dottrina sociale della Chiesa come risorsa per la città, Yago de la Cierva, docente di Comunicazione preventiva e gestione di crisi alla Pontificia Università della Santa Croce, ha posto in evidenza la condizione da soddisfare affinché la città possa accogliere quel tesoro di sapienza straordinario che essa rappresenta: la credibilità personale e comunitaria dei messaggeri del Vangelo.

Infine, l'ultimo *panel*, dal taglio marcatamente esperienziale, è stato dedicato ad alcune iniziative, vere esperienze di "evangelizzazione a cielo aperto" in contesto urbano. Ha iniziato Salvatore Martinez, presidente dell'associazione Rinnovamento nello Spirito Santo, che ha illustrato l'esperienza denominata "10 Piazze per 10 Comandamenti", una "carovana dello Spirito" che, attraversando alcune piazze delle città più popolate d'Italia, dal settembre 2012 all'ottobre 2013, proponeva una nuova ermeneutica del Decalogo in un contesto urbano. Giampiero Donnini, del Cammino Neocatecumenale, ha raccontato la "grande missione in 100 piazze di Roma", nata in occasione dell'Anno della fede: durante le cinque domeniche di Pasqua, nelle piazze della

città, in un'esperienza poi esportata anche in altre capitali, viene annunciato – con canti, danze, lettura della parola di Dio – il *kerygma*. Al termine, Jean-Luc Moens, della Comunità dell'Emmanuele, ha condiviso l'esperienza dei cinque congressi internazionali per la nuova evangelizzazione celebratisi tra il 2003 e il 2007 a Vienna, Parigi, Lisbona, Bruxelles e Budapest.

Nel concludere, mi preme riaffermare che, senza dubbio, i protagonisti indiscussi dell'evangelizzazione delle città sono i fedeli laici, chiamati a dare il loro insostituibile contributo quali testimoni autentici e coerenti di Cristo e del suo Vangelo. E a tale proposito, vale la pena ricordare l'antica lettera a Diogneto: «[I cristiani] abitano in città sia greche che barbare, come capita, e pur seguendo nel vestito, nel vitto e nel resto della vita le usanze del luogo, si propongono una forma di vita meravigliosa e, per ammissione di tutti, incredibile [...] In una parola, i cristiani sono nel mondo quello che l'anima è nel corpo. L'anima si trova in tutte le membra del corpo e anche i cristiani sono sparsi nelle città del mondo. L'anima abita nel corpo, ma non proviene dal corpo. Anche i cristiani abitano in questo mondo, ma non sono del mondo...».²⁸ E l'autore conclude: «Dio li ha messi in un posto così nobile, che non è loro lecito di abbandonare».²⁹

Card. STANISŁAW RYŁKO
Presidente
Pontificio Consiglio per i Laici

²⁸ *Lettera a Diogneto*, V,4; VI,1-3.

²⁹ *Ibid.*, VI,10.

Discorso del Santo Padre Francesco ai partecipanti all'Assemblea plenaria ricevuti in udienza

Sala Clementina, sabato 7 febbraio 2015

Cari fratelli e sorelle,

Con gioia accolgo il Pontificio Consiglio per i Laici riunito in Assemblea plenaria. Ringrazio il Cardinale Presidente per le parole che mi ha rivolto.

Il tempo trascorso dall'ultima vostra Plenaria è stato per voi un periodo di attività e di realizzazione di iniziative apostoliche. In esse avete adottato l'esortazione apostolica *Evangelii gaudium* come testo programmatico e come bussola per orientare la vostra riflessione e la vostra azione. L'anno da poco iniziato segnerà un importante ricorrenza: il 50° anniversario della chiusura del Concilio Vaticano II. A tale proposito so che state opportunamente preparando un atto commemorativo della pubblicazione del Decreto sull'apostolato dei laici *Apostolicam actuositatem*. Incoraggio questa iniziativa, che non guarda solo al passato, ma al presente e al futuro della Chiesa.

Il tema che avete scelto per questa Assemblea plenaria, "Incontrare Dio nel cuore della città", si colloca nel solco dell'invito della *Evangelii gaudium* ad entrare nelle «sfide delle culture urbane» (nn. 71-75). Il fenomeno dell'urbanesimo ha assunto oramai dimensioni globali: più della metà degli uomini del pianeta vive nelle città. E il contesto urbano ha un forte impatto sulla mentalità, la cultura, gli stili di vita, le relazioni interpersonali, la religiosità delle persone. In tale contesto, così vario e complesso, la Chiesa non è più l'unica "promotrice di senso" e i cristiani si trovano ad assorbire «linguaggi, simboli, messaggi e paradigmi che offrono nuovi orientamenti di vita, spesso in contrasto con il Vangelo» (*ibid.*, 73). Le città presentano grandi op-

portunità e grandi rischi: possono essere magnifici spazi di libertà e di realizzazione umana, ma anche terribili spazi di disumanizzazione e di infelicità. Sembra proprio che ogni città, anche quella che appare più florida e ordinata, abbia la capacità di generare dentro di sé una oscura “anti-città”. Sembra che insieme ai cittadini esistano anche i non-cittadini: persone invisibili, povere di mezzi e di calore umano, che abitano “non-luoghi”, che vivono delle “non-relazioni”. Si tratta di individui a cui nessuno rivolge uno sguardo, un’attenzione, un interesse. Non sono solo gli “anonimi”; sono gli “anti-uomini”. E questo è terribile.

Ma di fronte a questi tristi scenari dobbiamo sempre ricordarci che Dio non ha abbandonato la città; lui abita nella città. Il titolo della vostra Plenaria vuole proprio sottolineare che è possibile incontrare Dio nel cuore della città. Questo è molto bello. Sì, Dio continua ad essere presente anche nelle nostre città così frenetiche e distratte! È perciò necessario non abbandonarsi mai al pessimismo e al disfattismo, ma avere uno sguardo di fede sulla città, uno sguardo contemplativo «che scopra quel Dio che abita nelle sue case, nelle sue strade, nelle sue piazze» (*ibid.*, 71). E Dio non è mai assente dalla città perché non è mai assente dal cuore dell’uomo! Infatti, «la presenza di Dio accompagna la ricerca sincera che persone e gruppi compiono per trovare appoggio e senso alla loro vita» (*ibid.*). La Chiesa vuole essere al servizio di questa ricerca sincera che c’è in tanti cuori e che li rende aperti a Dio. I fedeli laici, soprattutto, sono chiamati ad uscire senza timore per andare incontro agli uomini delle città: nelle attività quotidiane, nel lavoro, come singoli o come famiglie, insieme alla parrocchia o nei movimenti ecclesiali di cui fanno parte, possono infrangere il muro di anonimato e di indifferenza che spesso regna sovrano nelle città. Si tratta di trovare il coraggio di fare il primo passo di avvicinamento agli altri, per essere apostoli del quartiere.

Diventando gioiosi annunciatori del Vangelo ai loro concittadini, i fedeli laici scoprono che ci sono molti cuori che lo Spirito Santo ha già preparato ad accogliere la loro testimonianza, la loro vicinanza, la loro attenzione. Nella città c’è spesso un terreno di apostolato molto più fertile di quello che tanti immaginano. È importante perciò curare

la formazione dei laici: educarli ad avere quello sguardo di fede, pieno di speranza, che sappia vedere la città con gli occhi di Dio. Vedere la città con gli occhi di Dio. Incoraggiarli a vivere il Vangelo, sapendo che ogni vita cristianamente vissuta ha sempre un forte impatto sociale. Al tempo stesso, è necessario alimentare in loro il desiderio della testimonianza, affinché possano donare agli altri con amore il dono della fede che hanno ricevuto, accompagnando con affetto quei loro fratelli che muovono i primi passi nella vita di fede. In una parola: i laici sono chiamati a vivere un umile protagonismo nella Chiesa e diventare fermento di vita cristiana per tutta la città.

È importante inoltre che, in questo rinnovato slancio missionario verso la città, i fedeli laici, in comunione con i loro Pastori, sappiano proporre il cuore del Vangelo, non le sue “appendici”. Anche l’allora arcivescovo Montini, alle persone coinvolte nella grande missione cittadina di Milano, parlava della «ricerca dell’essenziale», e invitava ad essere prima di tutto noi stessi “essenziali”, cioè veri, genuini, e a vivere di ciò che conta veramente (cfr. *Discorsi e scritti milanesi 1954-1963*, Istituto Paolo VI, Brescia-Roma, 1997-1998, p. 1483). Solo così si può proporre nella sua forza, nella sua bellezza, nella sua semplicità, l’annuncio liberante dell’amore di Dio e della salvezza che Cristo ci offre. Solo così si va con quell’atteggiamento di rispetto verso le persone; si offre l’essenziale del Vangelo.

Affido il vostro lavoro e i vostri progetti alla materna protezione della Vergine Maria, pellegrina insieme con il suo Figlio nell’annuncio del Vangelo, di villaggio in villaggio, di città in città, e imparto di cuore a tutti voi e ai vostri cari la mia Benedizione. E per favore, non dimenticatevi di pregare per me. Grazie.

Francesco

RELAZIONI

La città all'alba del terzo millennio. Il processo di urbanizzazione: fenomeno culturale globale

SERGIO BELARDINELLI*

Finché le parole conserveranno ancora il loro senso, la città, anche quella metropolitana contemporanea, rinvierà sempre alla *polis*, quindi alla politica, all'essere cittadini di una comunità, al luogo dove abitiamo, dove abbiamo la nostra casa e dove tutto ciò che è stato costruito – case, palazzi, monumenti, chiese, campanili, biblioteche, piazze o ponti – costituisce precisamente il registro materiale e simbolico di un mondo, il mondo degli uomini, il nostro mondo, il quale, a differenza della semplice natura, è un artificio, una costruzione umana.

Oggi, all'alba del terzo millennio, assistiamo a una crisi di questo artificio (e dell'intera civiltà) forse mai vista negli ultimi secoli. Piani regolatori, architettura funzionale, abusivismi d'ogni genere, periferie spesso abbandonate a sé stesse, un'immigrazione crescente, sembrano aver reso le nostre città una sorta di arabesco di forme imprevedibili e quasi inintenzionali, dal quale fuoriescono contraddizioni sempre più laceranti sia sul piano individuale che sociale: scandalose povertà, vergognose forme di schiavitù, degrado umiliante di certi quartieri. La Metropolis nell'omonimo film di Fritz Lang, la Los Angeles di Ridley Scott in *Blade Runner* o Gotham City di Tim Burton in *Batman* sono esempi eloquenti in tal senso. Un vecchio detto tedesco dice che “la città rende liberi”, ma in questi racconti cinematografici la città appare

* Docente ordinario di Sociologia dei processi culturali e di Sociologia politica presso il Dipartimento di Scienze politiche e sociali dell'Università di Bologna. Ha scritto molto sui cambiamenti storico-culturali della nostra epoca, con particolare riferimento alla bioetica, alla biopolitica e ai rapporti tra religione e società.

piuttosto come un luogo degradante dell'*humanum* e della civiltà in generale, vuoi nella forma di geometrie sempre più astratte, perfette e inquietanti (Metropolis e Gotham City), vuoi nella forma di una “città-fogna” letteralmente dilaniata dalla violenza e da delitti d’ogni genere (Los Angeles).

Eppure, ciononostante, la città resta un orizzonte insuperabile dell’umano. Nel bene e nel male, è la città il luogo privilegiato in cui gli uomini realizzano la propria umanità, il luogo in cui le culture umane esprimono le loro miserie, ma anche le loro grandezze. Proprio come si legge nella *Evangelii gaudium*, a proposito della nuova Gerusalemme, la Città santa, verso cui è incamminata l’intera umanità: «È interessante che la Rivelazione ci dica che la pienezza dell’umanità e della storia si realizza in una città. Abbiamo bisogno di riconoscere la città a partire da uno sguardo contemplativo, ossia uno sguardo di fede che scopra quel Dio che abita nelle sue case, nelle sue strade, nelle sue piazze».¹

Svilupperò questo mio intervento in tre punti: mi soffermerò anzitutto sul profondo significato culturale, diciamo pure, umano, della città; in secondo luogo cercherò di mostrare i pericoli che insorgono nel momento in cui la città diventa una sorta di macchina metropolitana, indifferente agli uomini che la abitano; infine vorrei sviluppare quello che papa Francesco chiama lo “sguardo contemplativo” sulla città quale strategia per comprenderne a fondo le ambivalenze e le contraddizioni, ma anche per valorizzarne le opportunità.

I. IL SIGNIFICATO CULTURALE DELLA CITTÀ

Come ha mostrato Martin Heidegger, nel famoso saggio *Bauen Wohnen Denken* (1951), il “costruire” esprime l’essenza più profonda dell’“abitare” dell’uomo. Con un linguaggio un po’ arcano e quasi oracolare, giocando sul fatto che l’antica parola tedesca “*Buan*” racchiudeva in sé non soltanto il significato di “costruire”, ma anche quelli di “abitare” e “custodire”, Heidegger mostra come l’“abitare-costru-

¹ FRANCESCO, Esortazione apostolica *Evangelii gaudium*, n. 71.

ire-custodire” vada ben oltre la semplice “casa”, ma esprima la modalità privilegiata dell'essere uomini. «Il modo in cui tu sei e io sono, la maniera secondo la quale noi uomini *siamo* sulla terra, è il *Buan*, l'abitare».²

Senza il mondo che gli uomini hanno eretto tra sé e la natura, senza la stabilità e la permanenza che questo mondo garantisce, non sarebbero possibili la politica né la storia, avremmo soltanto il gigantesco, immutabile ripetersi di cicli naturali, dove in senso proprio non appare nulla a nessuno e dove ci sarebbe soltanto qualcosa di simile alla *mors immortalis* di cui parlava Lucrezio. Per questo possiamo dire con Heidegger che «costruire è autentico abitare» e «l'abitare è il modo in cui i mortali sono sulla terra».³

Hannah Arendt, certo riprendendo le riflessioni heideggeriane, ha scritto a questo proposito alcune pagine illuminanti.⁴ «La natura e il movimento ciclico in cui essa costringe tutte le cose viventi non conoscono né nascita né morte nel senso in cui le intendiamo noi. La nascita e la morte degli esseri umani non sono semplici eventi naturali, ma sono connesse a un mondo in cui singoli individui – uniche, insostituibili e irripetibili entità – appaiono o da cui scompaiono. La morte e la nascita presuppongono un mondo che non è in costante movimento, ma la cui durevolezza e relativa permanenza rendono possibili l'apparizione e la scomparsa, un mondo esistente prima che un qualsiasi individuo vi facesse la sua apparizione e che sopravvivrà alla sua eventuale dipartita. Senza un mondo in cui gli uomini nascono e muoiono non ci sarebbe che eterno ritorno senza mutamenti, la durata sempiterna della specie umana come di tutte le altre specie animali».⁵

A differenza di quanto solitamente siamo indotti a pensare, non esistono piante, animali, boschi, laghi o stelle, diciamo pure una natu-

² M. HEIDEGGER, *Costruire Abitare Pensare*, Milano 2010, 17.

³ *Ibid.*, 19.

⁴ Cfr. S. BELARDINELLI, *Il mondo e l'agire. Un confronto tra Martin Heidegger e Hannah Arendt*, in: S. BELARDINELLI, G. DALMASSO (a cura di), *Discorso e verità. Scritti in onore di Francesca Rivetti Barbò*, Milano 1995, 61-72.

⁵ H. ARENDT, *Vita Activa*, Milano 1964, 103.

ra, alla quale, grazie alla capacità fabbricatrice dell'uomo, si aggiunge successivamente il mondo umano, diciamo pure, le case e le città. Avviene piuttosto il contrario. È grazie a questo mondo costruito dall'uomo che noi abbiamo accesso alla natura; è l'aprirsi di questo mondo che conferisce ad ogni cosa i suoi diversi contorni. A questo proposito mi si consenta di citare un brano heideggeriano, tratto dagli *Holzwege*, che mi pare sintetizzi bene quanto ho appena detto: «Il tempio, in quanto opera, dispone e raccoglie intorno a sé l'unità di quelle vie e di quei rapporti in cui nascita e morte, infelicità e fortuna, vittoria e sconfitta, sopravvivenza e rovina delineano la forma e il corso dell'essere umano nel suo destino [...] Eretto, l'edificio riposa sul suo basamento di roccia. Questo riposare dell'opera fa emergere dalla roccia l'oscurità del suo supporto, saldo e tuttavia non costruito. Stando lì, l'opera tien testa alla bufera che la investe, rivelandone la violenza. Lo splendore e la luminosità della pietra, che essa sembra ricevere in dono dal sole, fanno apparire la luce del giorno, l'immensità del cielo, l'oscurità della notte. Il suo scuro stagliarsi rende visibile l'invisibile regione dell'aria. La solidità dell'opera fa da contrasto al moto delle onde, rivelandone l'impeto con la sua immutabile calma. L'albero e l'erba, l'aquila e il toro, il serpente e il grillo assumono così la loro figura evidente e si rivelano in ciò che sono».⁶

Questa lunga digressione sul senso dell'umano abitare e costruire, nonché sulla sua funzione delimitante rispetto a ciò che è "altro", ci dice in sostanza che è l'artificio umano che schiude all'uomo sé stesso e la stessa natura, non viceversa. Il che significa che, al di là delle pur importanti ragioni storiche, c'è anche una ragione, diciamo così, ontologica a sostegno del famoso detto, secondo il quale "la città rende liberi". Per essere liberi occorre emanciparsi dalle "necessità" naturali, che non sono soltanto la fame, la sete o il freddo, bensì i ritmi sempre uguali della natura, l'essere come fagocitati nel suo ciclo naturale, appunto.

⁶ M. HEIDEGGER, *Sentieri interrotti*, Firenze 1968, 27.

Marx e Hengels esagerarono forse un po' quando nel *Manifesto* parlarono della "idiozia della vita in campagna"; è pur vero tuttavia «che la maggior parte delle nostre conquiste proviene assai più dal mondo urbano che da quello rurale. Molto di ciò che oggi associamo alla civiltà (si tratti della scienza come della raffinatezza delle maniere, del progresso tecnico produttivo come dello sviluppo delle arti) prende forma per la prima volta nelle città europee».⁷

Ma nella città, insieme a tutte queste cose, sappiamo che prende vita anche qualcos'altro: la brutta bestia, per certi versi inevitabile, del potere. Sta qui l'ambivalenza principale della città: essere cioè un luogo di libertà, diciamo pure di scambi volontari, e insieme il luogo della pianificazione coercitiva. Per fare un esempio, gilde, confraternite, corporazioni, ecc. sono l'anima delle città commerciali del Medioevo. In esse la cultura cristiana incomincia a sviluppare quel patrimonio di libertà che era implicito nell'idea di persona, ma che era rimasto per secoli, diciamo così, in sonno. Come è stato osservato da Henri Pirenne, «in nessuna civiltà la vita urbana si è sviluppata indipendentemente dall'industria e dal commercio».⁸ Da questo punto di vista, la città rappresenta un sistema di relazioni interpersonali basato sempre di più sulla libera adesione. Lo stesso Marx, quando parla delle città medievali tedesche enfatizza tale elemento volontario: «Queste città erano delle vere "associazioni", provocate dal bisogno immediato, dalla preoccupazione di proteggere la proprietà e di moltiplicare i mezzi di produzione e i mezzi di difesa dei singoli membri».⁹ Ma, a partire soprattutto dall'epoca moderna la città diventa soprattutto capitale politica, centro del potere amministrativo e della pianificazione della città stessa.

C'è forse un nesso assai stretto tra la progressiva crescita di questo potere e ciò che le città sono diventate oggi: luoghi dove le cose sembrano ormai farsi da sole, senza più un disegno umano e nell'indif-

⁷ C. LOTTIERI, *La città del mercato e quella del potere*, in: S. MORONI (a cura di), *La città rende liberi*, Milano 2012, 15-16.

⁸ H. PIRENNE, *Le città del Medioevo*, Roma 2009, 94.

⁹ K. MARX, *Forme economiche precapitalistiche*, Roma 1970, 140.

ferenza crescente a qualsiasi idea di bellezza, di libertà o di giustizia. Ma, e qui vengo alla seconda parte di questo mio intervento, che cosa succede nel momento in cui la città che l'uomo ha costruito (diciamo pure, il tempio, di cui parlava Heidegger) perde la sua stabilità, la sua capacità di essere un elemento di identificazione per l'uomo? Rispetto al fluire del tempo e delle stagioni, l'uomo, come abbiamo detto, ha la possibilità di riconoscersi nella permanenza degli oggetti e delle opere che lui stesso ha prodotto e costruito: la sua casa, al pari della chiesa o della città in cui vive. È in questo mondo che si sedimentano la cultura e la storia umana. Lewis Mumford ha scritto giustamente che la città «è il migliore organo della memoria che l'uomo abbia sinora creato».¹⁰ Che cosa succede dunque nel momento in cui si innesca un evidente processo di estraniamento?

II. SE LA CITTÀ DIVENTA UNA MACCHINA

Come ha notato George Simmel, non è privo d'importanza il fatto che «le case cittadine del Medioevo fossero in generale, e spesso ancora fino al diciannovesimo secolo, indicate con un nome proprio»¹¹ e che da un certo momento in poi vengano identificate attraverso un numero. «Nella differenza tra il nome individuale e il semplice numero della casa – dice Simmel – si esprime una diversità nel rapporto del possessore e dell'abitante con essa, e proprio perciò con il suo ambiente. Determinatezza e indeterminatezza della designazione sono qui mescolate in misura del tutto caratteristica. La casa contraddistinta con il nome proprio deve dare a quelle persone una sensazione di individualità spaziale, l'appartenenza ad un punto spaziale qualitativamente stabilito; con il nome, che era associato alla rappresentazione della casa, questa costituisce in misura molto maggiore un'esistenza per conto proprio, colorata individualmente, e che ha per il sentimen-

¹⁰ L. MUMFORD, *La città nella storia*, vol. III, Milano 1961, 706.

¹¹ G. SIMMEL, "Lo spazio e gli ordinamenti spaziali della società", in: ID., *Sociologia*, Milano 1989, 541.

to una forma superiore di unicità che non nel caso di una designazione mediante numeri, che si ripetono uniformemente in ogni strada e tra i quali sussistono soltanto differenze quantitative».¹²

Per usare un'espressione che ho sentito dall'architetto Lucien Kroll, le prime città antiche nacquero spontaneamente, come una sorta di improvvisazione jazzistica; esprimevano un vero e proprio disordine vivente che cresceva organicamente, non geometricamente. I piani regolatori sono invenzioni moderne che trasformano la città in un oggetto fabbricato, obbediente non più alla *liturgia della casa* e dell'abitare degli uomini, bensì al potere.

In effetti, certi quartieri che vengono costruiti in modo uniforme, privi di punti d'identificazione, l'agglomerato urbano, dove le strade sembrano essere ovunque le stesse, dove le case diventano appartamenti e le piazze cessano poco a poco di essere luoghi d'incontro; questi quartieri, dicevo, hanno ben poco di "liturgico". Piuttosto essi fanno pensare a Trude, una delle *città invisibili* di Italo Calvino, la "città continua", dove i sobborghi e le "strade gialline e verdoline" e "le stesse airole delle stesse vie del centro" sono uguali a quelli di qualsiasi altra città. Cambiano solo i nomi degli aeroporti.¹³

Pertanto, parafrasando il saggio di Georg Simmel sulla "metropoli", la domanda che ho posto poco sopra potrebbe essere posta anche in questo modo: che cosa succede nel momento in cui la città diventa una sorta di fluido, incapace di marcare lo spazio rispetto agli orti suburbani e la campagna e, come diceva Marx, "tutto ciò che è solido si dissolve nell'aria"?

Simmel, Spengler, lo stesso Heidegger che abbiamo visto, tanto per fare qualche esempio significativo, ma potremmo anche aggiungere il nome di Pierpaolo Pasolini, sono particolarmente attenti a questa trasformazione della città; avvertono come pochi la tragedia culturale che in essa si consuma. Il prodotto più grande della cultura umana, ciò che l'uomo ha costruito per sottrarsi alla natura, ai suoi cicli sem-

¹² *Ibid.*

¹³ Cfr. I. CALVINO, *Le città invisibili*, Milano 1993.

pre uguali, e darsi in questo modo una dimora stabile, una casa, dove far nascere i propri figli, e una piazza dove essere “cittadino”; questo artificio, dicevo, diventa poco a poco una sorta di “seconda natura”, qualcosa in cui diventa sempre più difficile per l’uomo riconoscersi; diventa un nemico che bisogna nuovamente assoggettare. «L’uomo della civiltà, che era stato formato spiritualmente dalla campagna, diviene proprietà e strumento della sua stessa creatura, della città, e infine viene ad essa sacrificato».¹⁴

È la famosa diatriba tra cultura e civilizzazione, che si esprime in diverse forme: nell’abbandono di quello che Spengler chiamava il “corpo vivo” di un’anima, la cultura, a vantaggio dell’affermarsi della sua “mummia”, la civilizzazione; nella “gabbia d’acciaio” di cui parlava Weber o nel passaggio dalla “comunità” alla “società”, da una situazione in cui gli individui erano uniti “nonostante le separazioni”, a una situazione in cui gli individui sono “separati anche quando sono uniti”, di cui parlava Toennies. Confesso che non ho grande simpatia per questa temperie culturale che attanaglia un po’ tutta la cultura europea d’inizio secolo ventesimo. Il pessimismo culturale, il senso di decadenza, il fastidio per la civiltà e le libertà borghesi che la pervadono finiranno purtroppo per favorire l’affermazione dell’ideologia totalitaria fascista e nazionalsocialista.¹⁵ Ciononostante mi sembra comunque degno di considerazione quanto i “Kulturpessimisti” vedono nella moderna metropoli. Come è stato scritto in riferimento a Spengler, essi effettivamente vedono «nel volto vittorioso e fascinosamente tecnologico della “cosmopoli” la cifra stessa del destino della nostra civilizzazione: la maschera funebre dell’estremo sradicamento che, al contempo, consente di sentirsi a casa ovunque e in nessun dove, trasformando i suoi abitanti in cosmopoliti dappertutto stranieri. Essa è l’ultima incarnazione del grande mito fondante dei Lumi, che ormai disvela la logica della sua anima faustiana, l’anelito prometeico dell’Occidente. Il vaga-

¹⁴ O. SPENGLER, *Tramonto dell’Occidente*, Milano 1981, 793.

¹⁵ Cfr. S. BELARDINELLI, “Kulturpessimismus” *gestern und heute*, in: “Geschichte und Gegenwart”, 3, 1992, 159-171.

re inquieto dell'uomo dei primordi paradossalmente ritorna all'estremo limitare della civiltà: quelle patrie faticosamente inventate, quelle comunità da cui ha tratto identità e protezione, l'uomo d'Occidente le ha dissolte nella sua smania dell'oltre».¹⁶

La città metropolitana, di cui parlava Georg Simmel, non ha più nulla della bellezza che lo stesso Simmel attribuisce alla città di Roma, da lui considerata come l'esempio più alto di una bellezza relazionata alla «totalità interdipendente delle parti che sopravviene come il dono misterioso dell'unità»;¹⁷ è sempre più anonima e anomica e i suoi abitanti, per sopravvivere, debbono intellettualizzarsi mettendo a tacere emozioni e sensazioni e diventare dei semplici *blasé*. «L'essenza dell'essere *blasé* consiste nell'attutimento della sensibilità rispetto alla differenza fra le cose [...] il significato e il valore delle cose stesse sono avvertiti come irrilevanti. Al *blasé* tutto appare di un colore uniforme, grigio, opaco, incapace di suscitare preferenze».¹⁸

Riprendendo la terminologia heideggeriana usata all'inizio, potremmo dire che, nella città metropolitana, "abitare" diventa sempre più difficile; le "costruzioni" e la stessa vita pubblica non sembrano interessare più la creatività e la libertà degli uomini; piuttosto sembrano quasi farsi da sole, secondo una logica impenetrabile e autoreferenziale. Quanto infine al riferimento che l'"abitare" intrattiene col "custodire", col "prendersi cura", tale riferimento scompare completamente dall'orizzonte del *blasé* metropolitano; nell'opaco, uniforme, indifferente e febbrile grigiore della sua vita, questi si limita tutt'al più alla "cura di sé". «La casa è tramontata», dice bruscamente Adorno nei *Minima moralia*, «le case non esistono più che per essere gettate via come vecchie scatole di conserva».¹⁹

Dobbiamo dunque ritenere che l'odierna città metropolitana non consenta più un "abitare" degno dell'uomo? Dobbiamo veramente

¹⁶ C. RESTA, *Stranieri nella metropoli*, in: "Anterem", n. 58, 1999, 82.

¹⁷ A. DE SIMONE, *Filosofia e sociologia dello spazio. Saggio su Simmel*, in: A. DE SIMONE (a cura di), *Identità, spazio e vita quotidiana*, Urbino 2005, 70.

¹⁸ G. SIMMEL, *La metropoli e la vita dello spirito*, Roma 1995, 43.

¹⁹ T.W. ADORNO, *Minima moralia*, Torino 1954, 28.

pensare che la moderna città sia *La ville* cubo-futurista, dipinta da Fernand Léger nel 1919: un *caos* di tubi e ingranaggi apparentemente sconnessi, ma tenuti insieme da una sorta di segreta, invisibile e coerente potenza? Assolutamente no. Certe tendenze ci dicono soltanto quali sono le sfide con le quali dobbiamo fare i conti e l'urgenza di fronteggiarle con una cultura adeguata, diciamo pure, con uno sguardo giusto. Vediamo dunque che cosa potrebbe dirci sulla metropoli contemporanea uno "sguardo contemplativo" nel senso di papa Francesco.

III. UNO "SGUARDO CONTEMPLATIVO" SULLA CITTÀ

Contrariamente ai "Kulturpessimisti" di cui ho parlato finora, la mia tesi rispetto all'odierna metropoli è, diciamo così, ambivalente. Di fronte al degrado, alla frammentazione e all'astrazione che la caratterizzano non possiamo certo pretendere che si possa semplicemente ritornare alle forme del passato. Ma non possiamo neanche pensare che il processo di urbanizzazione che si è messo in moto abbia in sé soltanto "pericoli" e nessuna "speranza di salvezza". Un po' come diceva Nisbet quasi una sessantina d'anni fa, «il problema reale non sta nella perdita dei vecchi contesti, ma piuttosto nell'incapacità dell'ambiente democratico e industriale odierno di creare nuovi contesti di associazione e coesione morale entro i quali le lealtà minori degli uomini possano assumere un significato funzionale e psicologico. Occorre anche aggiungere che in sé né la scienza, né la tecnologia, né la città sono essenzialmente incompatibili con l'esistenza di valori morali e di rapporti sociali che possano fare per l'uomo moderno ciò che il gruppo familiare, la parrocchia, il villaggio hanno fatto per l'uomo nel passato».²⁰

Ma se questo è vero, allora il compito che si pone per tutti coloro che non sono rassegnati alla deriva che è stata descritta sopra è

²⁰ R. NISBET, *La comunità e lo stato. Studio sull'etica dell'ordine e della libertà*, Milano 1957, 106.

teorico e pratico insieme. Detto in estrema sintesi, si tratta anzitutto di comprendere le grandi opportunità che la scienza, la tecnica, l'industria e la città offrono all'uomo, affinché possa realizzare forme di vita più libere, più giuste e più umane; in secondo luogo si tratta di lavorare attivamente affinché queste forme di vita possano realizzarsi per davvero. La tesi che intendo sostenere è che, nella condizione in cui si trovano oggi le nostre città, la qualità della vita delle persone dipenderà, sempre di più, non tanto dai loro redditi o dai beni materiali che esse possiedono, bensì da quelli "immateriali", diciamo pure, dalle loro capacità "relazionali", dalla loro capacità di trasformare la libertà in scelte che diano senso alla vita. In questo senso diventa decisiva la cultura, parola che, guarda caso, viene da *colere*, coltivare; quel coltivare che, nel linguaggio heideggeriano da cui siamo partiti, è anche un "aver cura" e che, insieme al costruire come edificare, ha il suo significato "autentico" nell'*abitare*.²¹

Se saremo capaci di "aver cura", allora nemmeno nella città metropolitana si spegnerà mai la *polis*, quindi la politica, l'essere cittadini di una comunità, il luogo dove abitiamo, dove abbiamo la nostra casa, il luogo che dobbiamo "custodire" e dove si sedimenta la storia di coloro che ci hanno preceduti, in attesa di coloro che ci seguiranno. Né si spegnerà mai il senso religioso, il vero cuore genetico, sia detto per inciso, di ogni cultura. Come dice papa Francesco nella *Evangelii gaudium*, «nella città l'aspetto religioso è mediato da diversi stili di vita, da costumi associati a un senso del tempo, del territorio e delle relazioni che differisce dallo stile delle popolazioni rurali. Nella vita di ogni giorno i cittadini molte volte lottano per sopravvivere e, in questa lotta, si cela un senso profondo dell'esistenza che di solito implica anche un profondo senso religioso. Dobbiamo contemplarlo per ottenere un dialogo come quello che il Signore realizzò con la Samaritana, presso il pozzo, dove lei cercava di saziare la sua sete».²²

²¹ Cfr. M. HEIDEGGER, *Costruire Abitare Pensare*, cit., 18.

²² FRANCESCO, Esortazione apostolica *Evangelii gaudium*, n. 72.

I “Kulturpessimisti” che ho citato prima almeno un merito lo hanno avuto: quello di aver mostrato come il processo moderno, la tecnica, la scienza, l’industria, l’individualizzazione, l’urbanizzazione abbiano prodotto l’indebolimento di qualsiasi legame comunitario, rendendo obsolete pressoché tutte le “forme di vita” del passato. Proprio come la Samaritana al pozzo con Gesù, di cui parla papa Francesco, abbiamo bisogno di parole che, suscitando pentimento e perdono, ci riconcilino con la comunità. «Venite a vedere un uomo che mi ha detto tutto quello che ho fatto» (Gv 4, 29): è con queste parole piene di stupore che la Samaritana dà a vedere di essersi riconciliata con sé stessa e con la sua gente, ritrova con sé stessa e con gli altri una relazione significativa.

Un po’ come si sentiva la Samaritana prima di incontrare Gesù, le nostre città sembrano ormai “incustodite”; nessuno che si prenda cura dell’umano che esse esprimono e che in esse abita. Prive come sono di memoria e impregnate dell’unica dimensione che sembra essere diventata importante – quella economica, ma sganciata ormai dalla libertà delle persone e sempre più sottomessa alle istanze sistemiche del potere –, esse assomigliano sempre di più alla metropoli di cui parlava Simmel; semplici “macchine da abitare”, diremmo noi. Eppure guai se pensassimo che tutto ciò rappresenti una sorta di *destino*, qualcosa di ineluttabile, sfuggito ormai definitivamente al controllo degli uomini, qualcosa che si fa beffe del loro desiderio di sentirsi a casa, di *abitare*, di avere “luoghi” in cui identificarsi, essere liberi e magari poter pregare. Come ci ricorda papa Francesco, lo ripeto, «nella vita di ogni giorno i cittadini molte volte lottano per sopravvivere e, in questa lotta, si cela un senso profondo dell’esistenza che di solito implica anche un profondo senso religioso».²³ Ebbene è soprattutto a questa lotta che dobbiamo guardare, traendone energia per affrontare i problemi delle nostre città, a cominciare da quelli urbanistici.

Voglio fare un esempio: se si va nelle *favelas*, negli *slums*, nelle *township* a seconda delle aree geografiche, la mentalità dominante ritiene che si debba ri-urbanizzare, facendo *tabula rasa* prima di

²³ *Ibid.*

ricostruire. In questo processo ormai totalmente automatico ciò che manca è proprio la capacità di guardare alla lotta che in quei luoghi gli uomini fanno per sopravvivere, la capacità di guardare al profondo senso dell'esistenza che questa lotta contiene e sviluppa. Ci si dimentica insomma di conoscere, di incontrare, di vedere che persino nei luoghi più marginali ed emarginati, persino nelle *favelas* di Salvador de Bahia (le ho visitate), esiste un micro o un macrocosmo relazionale capace di dar vita a forme urbanistiche brutte, ma vere, essenziali; esiste una città, con tutte le sue istanze, che debbono essere migliorate e rese vivibili, certo, ma non semplicemente rase al suolo per ripartire da zero. Non si tratta dunque di ricostruire, applicando astrattamente dei principi urbanistici. Si tratta piuttosto di andare incontro alla realtà, diciamo pure di guardarla con uno "sguardo contemplativo".

In un famoso documentario realizzato nel 1974 da Pierpaolo Pasolini per la Rai, intitolato *La forma della città*, troviamo espresso in modo bello e struggente il significato profondamente umano della città; un significato che persiste anche quando la città viene alterata, deturpata nella sua "forma". Rivolgendosi al suo amico Ninetto Davoli, Pasolini dice: «E quante volte mi hai visto soffrire, smaniare, bestemmiare perché questo disegno, questa purezza assoluta della forma della città era rovinata da qualche cosa di moderno, da qualche corpo estraneo che non c'entrava con questa forma della città, con questo profilo della città che io sceglievo».²⁴

Rappresentazione fisica emblematica della cultura umana, la città conserva questo significato anche quando viene fatta oggetto di aggressione abusiva e diventa per questo un luogo di degrado. Anzi, è proprio nei luoghi di degrado che abbiamo più bisogno di uno "sguardo contemplativo", nel senso che papa Francesco attribuisce a questa espressione. Proprio le periferie informi delle nostre città e le città stesse divenute un'informe, immensa periferia (penso a San Paolo, al

²⁴ A. ZANOLI (a cura di), "Io e... Pasolini e "La forma della città": memoria e ricerca intorno a una trasmissione televisiva", in: "Paragone Arte", LXII, 731 (terza serie, 95) gennaio 2011, 33.

Cairo, a Lima) hanno bisogno di essere guardate con altri occhi, al pari della massa sterminata di poveri che le abitano; uno sguardo che sappia infondere coraggio, speranza e dignità.

Come si dice nel titolo di questo mio intervento, il processo di urbanizzazione rappresenta oggi un fenomeno culturale globale. Ovunque volgiamo lo sguardo, assistiamo a un crescente processo di spostamento delle persone verso la città. Ciò significa che la città viene sottoposta a sollecitazioni d'ogni tipo: igieniche, etniche, morali, economiche (la disoccupazione), urbanistiche, relazionali tra le persone e tra i gruppi, tanto per citarne alcune. Ma si potrebbe anche continuare: senso di estraneità e di insicurezza, spaesamento e solitudine, sfiducia crescente, tra i poveri come tra i ricchi, nei confronti di sé stessi e degli altri. Tutti problemi che esigono una bussola morale, civile e politica che sia capace di affrontarli e gestirli in modo giusto ed efficace. Non si può consentire, ad esempio, che le periferie si gonfino di forme di disagio d'ogni tipo e pretendere che questo disagio prima o poi non esploda. Né questi problemi possono diventare un pretesto per spingere la politica verso possibili derive autoritarie. Per questo, e a maggior ragione, la città diventa oggi una sorta di banco di prova privilegiato della nostra fede. Abbiamo bisogno di una catarsi, di una conversione culturale che ci consenta di guardare alla città e al grande fenomeno dell'urbanizzazione con uno "sguardo contemplativo", cioè con lo sguardo di Gesù, uno sguardo che testimoni di una fede che, proprio nelle città metropolitane del nostro tempo, sa farsi concreta esperienza di vita.

Inutile precisare come la parola "contemplativo" non stia qui a indicare qualcosa di astratto, evasivo o ideologico. Al contrario. Essa indica precisamente *qualcuno* che è capace di generare ovunque concrete forme di vita buona e di giustizia. Del resto, come aveva detto Benedetto XVI, il linguaggio del Vangelo è per sua natura "performativo", capace cioè di produrre opere, di cambiare il nostro modo di pensare e di vivere.

In estrema sintesi dobbiamo ricostruire un tessuto urbano vivibile, prenderci cura del luogo dove abitiamo, prestare maggiore attenzione

alle nostre relazioni con gli altri, alle formazioni sociali, diciamo pure, a quei beni relazionali o immateriali, che per la qualità della nostra vita e del nostro benessere sono di gran lunga più importanti del reddito o del patrimonio. La ricostruzione di un tessuto urbano a misura d'uomo dipenderà sempre di più dalla consapevolezza, dalla creatività, dalla solidarietà, dai "capitali sociali" e dalla cultura "civile", che le singole persone e i singoli gruppi saranno in grado di mobilitare. La cultura dunque, lo ripeto, sarà la nostra carta vincente.

È stato scritto giustamente: «A partire circa dagli anni Ottanta la cultura è stata posta alla base della rigenerazione di tessuti urbani in fase di decadenza. Da allora abbiamo assistito al cambiamento di molte città: in primo luogo proprio per motivi legati a interventi di tipo "culturale". Città industriali in "crisi" sono state ripensate, prospettando per loro un cambiamento strutturale della funzione degli spazi urbani: il patrimonio edilizio storico è stato rivitalizzato, gli edifici di archeologia industriale sono stati riconvertiti in teatri, musei o luoghi di "cultura", mentre altri ne sono stati costruiti proprio con la funzione di rilanciare la città seguendo nuove linee di sviluppo».²⁵

A questo proposito, pare che tra le nuove linee di sviluppo più promettenti per la città vada annoverata la cosiddetta "industria creativa". Ma tutto questo non basta. Senza voler in alcun modo sminuire l'importanza dell'industria culturale e della rivitalizzazione dei "luoghi" propriamente culturali di una città, credo infatti che per il rilancio della città stessa sia necessaria soprattutto una cultura che sia capace di dare un senso umano alla nostra vita individuale e sociale. Soltanto una cultura incentrata sull'uomo, sulla sua dignità e libertà, e capace di "averne cura", può trasformare in vere opportunità le enormi possibilità che ci vengono schiuse dall'odierna metropoli. Soltanto questa cultura può conferire *qualità umana* ai nostri stili di vita. In questo senso il bene dell'uomo deve diventare l'orizzonte simbolico della nostra vita individuale e sociale; un orizzonte che ci consenta di guardare a noi

²⁵ F. CAVAZZONI, *Politiche culturali. La città, l'intervento pubblico e lo sviluppo delle arti*, in: S. MORONI (a cura di), *La città rende liberi*, Milano 2012, 201.

stessi, agli altri, alle cose che produciamo, alle nostre stesse metropoli con lo sguardo di chi intende “prendersene cura”, rendendo in questo modo più “umano” il nostro *abitare*. Per usare ancora una volta le parole di papa Francesco, e concludo, questo sguardo “contemplativo” non risolve certo d’incanto i nostri problemi, ma ci «aiuta a sopportare con pazienza le situazioni difficile e avverse»²⁶ e, insieme ai “limiti” del nostro concreto vivere e abitare, qui e ora, ci fa intravedere anche la “pienezza” di un futuro che “ci attrae”.²⁷

²⁶ FRANCESCO, Esortazione apostolica *Evangelii gaudium*, n. 223.

²⁷ Per un approfondimento cfr. anche: A. GEHLEN, *Le origini dell'uomo e la tarda cultura*, Milano 1994; V. TRIONE, *Effetto città*, Milano 2014.

La storia della salvezza e il paradigma della città. Dalla Babele della *Genesi* alla Gerusalemme dell'*Apocalisse*

DONATELLA SCAIOLA*

INTRODUZIONE

Il tema che mi è stato affidato è molto ampio, per cui non potrà essere affrontato in maniera esaustiva; mi limito dunque ad offrire una serie di considerazioni partendo da alcuni testi biblici che, essendo particolarmente importanti, spero possano costituire materia di riflessione e stimolare il desiderio di approfondire ulteriormente l'argomento in oggetto.

Prima di esaminare i testi, però, vorremmo fare alcune premesse di natura introduttiva. In primo luogo, come succede nel caso di molti altri temi biblici, anche quello di cui ci occupiamo, la città, è ambivalente. Già i due nomi contenuti nel titolo del presente contributo, Babele e Gerusalemme, ci fanno intuire la possibile alternativa a partire dalla quale può essere declinato il tema relativo alla "città" che costituisce il loro *trait d'union*. La prima città della storia, secondo il libro della *Genesi*, infatti, è stata costruita da Caino: egli «divenne costruttore di una città, che chiamò Enoc, dal nome del figlio» (4,17). Caino, condannato ad essere ramingo e fuggiasco a causa dell'omicidio da lui perpetrato ai danni del fratello Abele, fonda una città, la quale, si potrebbe dire, nasce con i geni della dispersione in sé. All'opposto di questa (inquietante) immagine, c'è Gerusalemme, che pure racchiude in sé stessa una reale ambiguità, segnalata ripetutamente dalle denunce dei profeti. La questione relativa alla città nell'Antico Testamento, ma

* Biblista e docente ordinario di Sacra Scrittura nella Facoltà di Missiologia della Pontificia Università Urbaniana.

il discorso vale anche per il Nuovo Testamento, è dunque complessa e articolata, non riducibile ad una dicotomia manichea (qui c'è il bene, là il male) che, come tutte le semplificazioni, non rende effettivamente ragione della realtà e della sua anche problematica ricchezza.

In secondo luogo, dietro tale ambivalenza, sintetizzabile nelle due icone Babele e Gerusalemme, viene riproposto il classico tema biblico delle due vie, che richiama l'esigenza della scelta, necessaria e ineludibile, che attraversa tutta la Scrittura. Al di là della loro consistenza storica e della reale collocazione geografica, che impediscono ogni loro riduzione a mito evanescente, Babele e Gerusalemme esemplificano due modi di vita, due stili diversi, non riconducibili al caso, al fato o al destino, ma a scelte precise. Si può dunque passare dall'una all'altra "città", non si è condannati ad essere "Babele" in eterno, ma, d'altro canto, è anche possibile percorrere la strada opposta.

Dopo aver esplicitato queste doverose premesse, indichiamo lo schema del presente contributo che si articola in due parti. La prima parte sarà dedicata alla presentazione della città di Babele, prendendo come punto di riferimento *Gen* 11,1-9, mentre la seconda verterà su Gerusalemme, partendo dal testo di *Ap* 21-22, che, a motivo della lunghezza della sezione, non sarà oggetto di un'analisi approfondita, ma punto di partenza per alcune suggestioni che si possono ulteriormente sviluppare.

I. BABELE, LA CITTÀ CON LA TORRE

Il primo testo da cui partire è, ovviamente, *Gen* 11,1-9, il racconto della costruzione della torre di Babele, del quale proponiamo innanzitutto una traduzione letterale e l'organizzazione della pericope. La traduzione offerta può apparire piuttosto dura, quasi ruvida, ma, pur non essendo bella dal punto di vista letterario, permette tuttavia di percepire le numerose ripetizioni presenti nel testo, le quali sono significative dal punto di vista interpretativo.

I.1. *Testo e struttura*

«¹E avvenne, la totalità della terra un unico labbro e uniche parole. ²E avvenne, nel mettersi in cammino di loro dall'oriente, trovarono una pianura nella terra di Sinar e abitarono là. ³E dissero ciascuno al suo compagno: "Venite, mattoniamo mattoni e bruciamo[li] per bruciatura"; e divenne per loro il mattone invece della pietra e il bitume divenne per loro invece della malta. ⁴E dissero: "Venite, costruiamo per noi una città e una torre e la sua cima nel cielo, e facciamo per noi un nome, per non disperderci sopra la faccia della totalità della terra". ⁵Scese il Signore per vedere la città e la torre che avevano costruito i figli dell'uomo. ⁶E disse il Signore: "Ecco, un popolo unico e un labbro unico per la totalità di loro. Se questo cominceranno loro a fare, ora non sarà impossibile per loro la totalità di quello che hanno intenzione di fare. ⁷Venite, scendiamo e confondiamo là le loro lingue cosicché non capiscano più ciascuno la lingua del suo compagno". ⁸Disperse il Signore essi di là sopra la faccia della totalità della terra e cessarono di costruire la città. ⁹Perciò si chiama il suo nome Babel perché là confuse il Signore la lingua della totalità della terra e di là li disperse il Signore sopra la faccia di tutta la terra».

Questo racconto, pur essendo estremamente conciso, presenta una costruzione raffinata, che molti autori hanno già messo in evidenza.¹ Fokkelman, per esempio, riprendendo e sviluppando un'intuizione già formulata da Cassuto, distingue due parti nel racconto: 1-4 e 5-9. Nella prima parte parlano gli uomini, nella seconda invece il protagonista è il Signore.

Tra le due parti esiste innanzitutto un parallelismo che appare con evidenza se si sottolineano le corrispondenze a livello fonetico e verbale che sono presenti nel testo:

¹ Ci permettiamo di fare riferimento a D. SCAIOLA, *Servire il Signore*. Linee di una teologia biblica della missione nell'Antico Testamento, Città del Vaticano 2008, 146-160. A questo contributo e alla bibliografia ivi indicata abbiamo fatto ampio riferimento nell'analisi di *Gen* 11,1-9 che proponiamo.

- A *La totalità della terra un unico labbro e uniche parole* (v. 1)
B “*Venite, mattoniamo mattoni e bruciamoli per bruciatura*” (v. 3)
C “*Venite, costruiamo per noi una città*” (v. 4)
D “*Facciamo per noi un nome*” (v. 4)
E “*Affinché non ci disperdiamo sopra la faccia della totalità della terra*” (v. 4).

- A^I “Un popolo *unico e un labbro unico* per la *totalità* di loro (v. 6)
B^I “*Venite, confondiamo*” (v. 7)
C^I Ed essi cessarono di *costruire la città* (v. 8)
D^I (*Dio*) chiamò il suo *nome Babel* (v. 9)
E^I Il Signore *li disperse sopra la faccia della totalità della terra* (v. 9).

Esiste una chiara relazione di opposizione tra la prima e la seconda parte. Nella prima parte gli uomini, temendo di essere dispersi, cercano di cementare la loro unità (AE) convergendo verso un punto unico e costruendo là una città (BC) con l’obiettivo dichiarato di farsi un nome (D). Nella seconda parte, invece, il Signore, constatando la loro unità (A^I), decide di intervenire (B^I) e gli uomini cessano di costruire la città (C^I). Ed è ancora lui a dare un nome alla città, Babele, che significa “confusione” (D^I) e a produrre la dispersione degli uomini sulla faccia di tutta la terra (E^I).

Questa struttura parallela, pur essendo plausibile, tuttavia non mette sufficientemente in luce il centro del racconto che si trova nel versetto 5: l’intervento del Signore nella storia, infatti, rivela il problema che si nasconde dietro la concordia degli uomini, apparentemente uniti nella realizzazione di un progetto comune, e ha conseguenze rilevanti: la costruzione della città viene interrotta e gli uomini si disperdono. Si potrebbe allora concludere che il racconto, pur così breve, è costruito in maniera raffinata e organizzato in due modi diversi, cioè in forma parallela e concentrica; le due strutture consentono di far emergere le somiglianze fra le due parti del racconto e anche di mettere in

evidenza l'unico elemento che non ha corrispondenze: la discesa del Signore che vuole vedere la città e la torre (v. 5).

Un altro elemento caratteristico del racconto è l'*ironia*, che agisce a vari livelli. Non potendo descrivere in modo esaustivo il fenomeno, che esula dall'argomento precipuo di questo contributo, ci limitiamo a sottolinearne alcuni tratti. Ad esempio, tre volte si ripete un termine, tradotto con "venite, su, orsù" (vv. 3.4.7), il quale è pronunciato due volte dagli uomini e una volta da Dio, il quale parla *come* gli uomini, ma lavora *contro* di loro. Un'altra ripetizione assume un evidente significato ironico: gli uomini si dicono: «Facciamoci un nome per non disperderci sulla faccia di tutta la terra» (v. 4), ed essi effettivamente riceveranno un nome, Babele, che qui viene interpretato come "confusione". Alla fine del racconto, dunque, gli uomini si trovano esattamente nella situazione che intendevano evitare: sperimentano infatti la dispersione anziché il radicamento in un luogo.

Un ulteriore esempio di ironia può essere individuato nell'espressione "la totalità della terra" che si ripete più volte (vv. 1.4.8.9). Nei primi due casi il sintagma esprime l'unità degli uomini (v. 1) e il progetto che essi elaborano per cementare tale unità (v. 4). Negli altri due esempi, invece, il soggetto è Dio, il quale interviene causando esattamente quello che gli uomini intendevano evitare!

I.2. Osservazioni di carattere esegetico

Dalla traduzione del testo e dalla sua organizzazione traiamo adesso alcune considerazioni di carattere esegetico, sempre tenendo presente il tema indicato nel titolo del presente contributo.

I.2.1. La prima parte (1-4)

Il narratore utilizza un vocabolario che sottolinea non solo che "la totalità della terra aveva un unico labbro e uniche parole", ma anche che questi uomini si ripetono a vicenda le medesime parole: "Venite, mattoniamo mattoni"; "venite, costruiamo per noi una città e una tor-

re”. Secondo Wénin,² il testo non mette solo in evidenza l’unità di intenti, ma anche la mancanza di distinzione che esiste tra questi uomini, i quali, usando la prima persona plurale e ripetendosi a vicenda le stesse cose, sembrano non avere interlocutori. Prima ancora di elaborare un progetto, inoltre, essi si mettono a cuocere mattoni (v. 3), svolgendo un lavoro ripetitivo (i mattoni devono infatti essere tutti uguali), che richiama quello che i figli d’Israele faranno successivamente in Egitto: «Gli Egiziani fecero lavorare i figli d’Israele trattandoli con durezza. Resero loro amara la vita mediante una dura schiavitù, costringendoli a preparare l’argilla e a fabbricare mattoni» (*Es* 1,13-14a).

La prima parte del testo descrive dunque una situazione di apparente unità, che, in realtà, si presenta piuttosto come uniformità, appiattimento, mancanza di differenziazione da parte di questi uomini che si sottopongono ad un lavoro servile, ripetitivo, meccanico, seguendo il progetto di un altro, di un “capo”, per realizzare qualcosa che dia loro la possibilità di trovare un centro, sfuggendo così all’angoscia che deriva dalla prospettiva della dispersione che viene percepita come una minaccia: “Facciamoci un nome per non disperderci”.

Solo al versetto 4 viene dichiarato il contenuto del loro progetto: essi intendono costruire una città e una torre. Questo progetto urbanistico è tuttavia al servizio di un’ideologia politica. L’espressione “fare un nome a qualcuno” infatti richiama altri testi biblici, ad esempio il celebre brano di *2Sam* 7 in cui Dio promette a Davide, il quale voleva costruire una casa al Signore, che in realtà sarà lui stesso a “fargli un nome grande” (v. 9), impegnandosi in tal modo a mantenere sul trono di Gerusalemme un re che appartiene alla sua discendenza: «Il nome in questione è dunque quello di un re – colui che parla per tutti – mentre gli uomini negano la loro qualità di soggetti per assoggettarsi».³

Il cammino di questi uomini, non meglio indicati, comincia dunque a definirsi: essi cercano un punto di convergenza, una situazione

² Cfr. A. WÉNIN, *D’Adam à Abraham ou les errances de l’humain. Lecture de Genèse 1,1-12,4*, Paris 2007, 219.

³ Id., *Dalla violenza alla speranza. Cammini di umanizzazione nelle Scritture*, Magnano 2005, 232.

che consenta loro di sfuggire alla dispersione, che rende fragili e li espone al rischio di perdere la loro identità. La pianura nella quale per caso arrivano sembra il luogo ideale in cui costruire qualcosa, in cui mettere radici. L'espressione del loro radicamento in questo spazio è la città, una realtà chiusa, circondata da mura. Questo spazio orizzontale, tuttavia, non è abbastanza ampio per conseguire il loro obiettivo, per cui essi decidono di entrare in un altro tipo di spazio, costruendo la torre che si innalza verso il cielo, che è concepito simbolicamente nella Scrittura come il luogo dell'abitazione di Dio. Questi uomini vogliono dunque "farsi un nome" andando al di là del proprio limite, scalando il cielo per entrare in uno spazio, o meglio, in una dimensione divina.

Richiamiamo infine l'attenzione sull'espressione "la cui cima tocchi il cielo", che può essere intesa in diversi modi. Qui probabilmente essa assume un valore iperbolico, come in altri testi, in cui si parla di città che per diverse ragioni appaiono imponenti e inaccessibili al popolo d'Israele, ma che tuttavia non sono invincibili per il Signore.⁴

I.2.2. La seconda parte (5-9)

Nella seconda parte compare un personaggio nuovo: il Signore che "scende" per vedere la città e la torre. Anche questo verbo si può intendere in diversi modi, ad esempio potrebbe assumere una sfumatura giudiziale come, in *Gen 18,22-19,28*, l'episodio della distruzione di Sodoma e Gomorra. A motivo della denuncia rivolta a Dio contro le due città, si racconta che egli scende, accompagnato da due angeli, per verificare la veridicità dell'accusa a lui pervenuta. Il riferimento di tipo giudiziale potrebbe essere presente anche in *Gen 11,5*, ma più evidente è l'ironia che traspare dal testo in cui si dice che la torre, la cui cima

⁴ Cfr. ad esempio: *Dt 1,28*: «Le città sono grandi e fortificate fino al cielo; abbiamo visto là perfino dei figli degli Anakiti»; *Dt 9,1*: «Ascolta, Israele! Oggi tu stai per attraversare il Giordano per andare a conquistare nazioni più grandi e più potenti di te, città grandi e fortificate fino al cielo»; *Ger 51,53*: «Anche se Babilonia si innalzasse fino al cielo, anche se rendesse inaccessibile la sua cittadella potente, verranno da parte mia devastatori contro di essa, oracolo del Signore».

arriva fino al cielo, è talmente alta, che Dio deve scendere per vederla! Il Signore non si sente dunque minimamente scalfito dalle “minacce” che gli uomini gli rivolgono. Come dice il *Sal 2*, infatti, a proposito dei complotti orditi dai re della terra: «Ride colui che sta nei cieli, / il Signore si fa beffe di loro» (v. 4).

Perché allora Dio interviene in seguito? Si potrebbe suggerire l'ipotesi che il desiderio degli uomini di Babele sia quello di realizzare un progetto politico totalitario e per conseguirlo si servono anche dello strumento religioso. Abbiamo già sottolineato il fatto che la prima parte del racconto insiste sull'uniformità e sull'assenza di distinzioni che caratterizza gli uomini che lavorano alla costruzione della città e della torre. Questo appiattimento, tipico degli schiavi, è accettato, o subito, per trovare in cambio un punto di consistenza attorno ad un progetto politico ambizioso. Dio però prende posizione contro questo progetto, intervenendo non tanto in modo punitivo quanto preventivo. Come alcuni autori fanno notare, infatti, l'intervento di Dio si potrebbe definire “profilattico”: «Ecco, un popolo unico e un labbro unico per la totalità di loro, e se è questo che cominciano a fare, ora non sarà impossibile per loro la totalità di ciò che hanno intenzione di fare» (v. 6).

Il Signore blocca in maniera preventiva questo progetto, accentuando proprio le differenze che gli uomini volevano abolire. Disperdendoli sulla faccia della terra, inoltre, Dio mette fine al loro progetto totalitario, obbligandoli a confrontarsi esattamente con quello che essi avevano rifiutato e percepito come una minaccia, cioè l'alterità, la differenza.

In questa direzione sembra muoversi anche l'esegesi ebraica, in un racconto che aggiunge ulteriori elementi di riflessione a quelli già individuati: «Molti e molti anni furono dedicati alla costruzione della torre, la quale divenne così alta che per salire fino alla cima occorreva un anno intero. Agli occhi dei costruttori un mattone divenne allora più prezioso di un essere umano; se un uomo precipitava e moriva nessuno vi badava, ma se cadeva un mattone tutti piangevano perché per sostituirlo sarebbe occorso un anno. Essi erano così smaniosi di ultimare la loro opera che alle donne che fabbricavano i mattoni non

permettevano di interrompere il lavoro nemmeno quando venivano colte dalle doglie: partorivano foggiando mattoni, mettevano il bambino in un panno legato alla vita e poi continuavano a foggiare mattoni. I costruttori non rallentavano mai il lavoro, e da quell'altezza vertiginosa scoccavano senza sosta verso il cielo delle frecce che, ricadendo, parevano loro coperte di sangue. Così si ostinarono sempre più nella loro illusione ed esclamarono: "Abbiamo ucciso tutti gli abitanti dei cieli". Dio si rivolse allora ai settanta angeli che circondano il suo trono e disse loro: "Venite, scendiamo e proprio là confondiamo la loro lingua, perché non capiscano uno la lingua dell'altro" (*Gen* 11,7). Così avvenne, e da quel momento nessuno seppe più quello che diceva l'altro. Uno chiedeva la malta e l'altro gli porgeva un mattone; allora il primo s'infuriava, scagliava il mattone contro il suo compagno e lo uccideva. Molti perirono in questo modo, e gli altri ricevettero una punizione commisurata alla loro condotta ribelle [...]. Quanto alla torre incompiuta, una parte sprofondò nel terreno e un'altra venne consumata dal fuoco; solo un terzo rimase in piedi. Il luogo dove sorge conserva tuttora una particolarità: chiunque vi passa dimentica tutto ciò che sa».⁵

Quando il progetto diventa più importante della vita umana, quando l'opera da realizzare è considerata prioritaria rispetto all'accoglienza dei nuovi nati, Dio interviene invitando l'uomo a riflettere su quello che sta facendo. La confusione delle lingue aveva l'obiettivo di invitare gli uomini a fermarsi per capire quello che stava succedendo e ciò che stavano facendo. Ma, visto che questo intervento di Dio non era servito a raggiungere lo scopo che Egli si era prefisso, anzi, in qualche modo aveva addirittura aggravato la situazione, causando indirettamente l'uccisione delle persone, egli interviene una seconda volta, secondo il racconto *midrashico*, impedendo agli uomini di realizzare un progetto in ultima analisi empio.

⁵ L. GINZBERG, *Le leggende degli ebrei. I. Dalla creazione al diluvio*, Milano 1995, 170-171.

In conclusione, il testo di *Gen* 11 descrive il desiderio dell'umanità di opporsi alla dispersione delle genti, appiattendo o eliminando le differenze etniche, linguistiche, culturali, politiche, ecc. Si comprende forse meglio il significato "profilattico", preventivo, dell'intervento di Dio di cui abbiamo parlato, mediante il quale egli obbliga gli uomini a confrontarsi con il valore positivo della differenza, senza cedere alla paura che essa molto spesso genera nell'uomo, inducendolo a chiudersi (ad esempio costruendo una città circondata da alte mura che impediscono a chi è straniero, o meglio, estraneo, di entrarvi).

L'autore biblico condanna dunque l'instaurarsi nella comunità umana di un potere politico-religioso, come ad esempio quello assiro-babilonese, che aveva la pretesa di soggiogare e di unire sotto di sé popoli numerosi servendosi anche dello strumento religioso. Il testo, però, ha un significato più ampio: esso condanna qualsiasi tentativo totalitario e violento di realizzare l'unità tra gli esseri umani. Il segno esteriore di questo progetto è l'uniformità imposta con la forza o in maniera più subdola (mediante la propaganda o, si direbbe oggi, usando i *mass media* e i *social networks*). L'uniformità è sempre il sintomo del prevalere della volontà di uno solo e insieme dell'adesione, più o meno consapevole e volontaria, di altri. Questo tipo di progetto, però, si oppone al desiderio del Dio Creatore, il quale è contrario a questa "globalizzazione" *ante-litteram*, ispirata dalla paura di disperdersi e dal timore di perdere la propria identità.

II. LA GERUSALEMME CELESTE (*Ap* 21-22)

Data la lunghezza del testo, come si diceva nel paragrafo introduttivo, non intendiamo presentarlo in maniera analitica, ma ci limitiamo a proporre alcune suggestioni. In primo luogo, Gerusalemme appare qui come una città donata: non sale dalla terra, come sfida rivolta a Dio, ma scende dal cielo come spazio di incontro e di comunione. È la città della pace: in essa non c'è competitività, perché la differenza non è più avvertita come una minaccia, ma diviene piuttosto il riflesso della multiforme bellezza di Dio.

Il testo di *Apocalisse* (21,2) letteralmente recita: «E la città santa, Gerusalemme nuova, vidi discendere dal cielo, da Dio, preparata come una fidanzata [già] ornata per il suo uomo». Pur provenendo da Dio e in una situazione di particolare affinità con lui, la Gerusalemme nuova non è dunque creata dal nulla e all'istante. La sua discesa viene invece descritta in termini di preparazione. A quella che è l'azione propria del Signore si affianca quella del popolo di Dio che durante il corso della storia si presenta come la sposa che confeziona il suo abito nuziale e in questo modo si prepara alla realtà escatologica. La preparazione, distribuita nell'arco della storia della salvezza, è descritta, da una parte, usando l'immagine dell'abito nuziale di cui la sposa è rivestita per dono di Dio: «Sono giunte le nozze dell'Agnello; la sua sposa è pronta: le fu data una veste di lino puro e splendente» (*Ap* 19,7b-8a). Si usa qui un verbo di forma passiva che suppone Dio come soggetto, ma dall'altra si dice anche che la sposa ha preparato questo abito in precedenza: «La veste di lino sono le opere giuste dei santi» (19,8b). Il vestito di lino è costituito dunque dalle opere realizzate dai credenti durante lo svolgimento della storia della salvezza.⁶ Queste opere hanno anche un influsso positivo sullo svolgimento della storia umana, esercitando un'azione rettificante nei confronti del male.

CONCLUSIONE

Costruire una città significa edificare uno spazio in cui vivere, in cui intessere rapporti, fare delle scelte, incontrarsi. Ogni città riflette un ideale di umanità, un modo di rapportarsi tra uomo e uomo, tra uomo e mondo e tra uomo e Dio. Il racconto di Babele e la visione della Gerusalemme nuova dell'*Apocalisse* ci offrono due modalità, due cammini, due criteri. Se immediatamente il nostro riferimento ideale è l'icona di Gerusalemme, dobbiamo però onestamente riconoscere che

⁶ Un discorso analogo viene sviluppato in alcune parabole evangeliche, ad esempio in *Mt* 22,1-14 e 25,1-12.31-46.

il modello di Babele è presente in vari aspetti delle nostre città (e delle nostre comunità).

I due cammini rappresentati da Babele e da Gerusalemme, in maniera schematica, possono essere così descritti:

– Il primo cammino, che ha in Babele la sua icona, è segnato da un criterio idolatrico, che porta alla divisione nell'uomo e tra gli uomini. Babele è una città autoreferenziale, nella quale però ognuno perde la sua identità. Il nome conquistato ("diamoci un nome") rende ciascun uomo anonimo, solo, appiattito in una uniformità che impedisce un dialogo autentico. Ognuno cerca di assimilare l'altro a sé, non si sopporta la differenza, le relazioni diventano fragili come mattoni, ecc.

– Il secondo cammino, che ha il suo punto di arrivo nella Gerusalemme celeste, apre invece alla consapevolezza che il costruire la città non dipende solo dall'uomo, come dice il *Sal* 127,1: «Se il Signore non costruisce la casa, invano si affaticano i costruttori. Se il Signore non vigila sulla città, invano veglia la sentinella». Ogni città, simbolo della relazione, dell'incontro, è prima di tutto un dono e si costruisce a partire dalla capacità che ognuno ha di incontrarsi con Dio (la fidanzata/sposa dell'*Apocalisse*). Al centro della Gerusalemme del cielo ci sono il Signore e l'Agnello che la illuminano. Essa è una città armonica nelle sue misure, nei suoi numeri, nei materiali con cui è costruita (*Ap* 21,11-21). Nello stesso tempo, è anche una città varia, diversificata negli elementi e ricca di colori. Gerusalemme è ordinata e varia, non caotica e uniforme. Tutto questo è insieme dono di Dio e frutto delle scelte degli uomini che si preparano l'abito nuziale, collaborando con Dio nel vincere il male.

Verso questa realtà siamo invitati a camminare, con la consapevolezza di non essere mai arrivati, ma di essere, al contrario, sempre in divenire, costantemente in tensione verso una situazione migliore, preparata grazie all'impegno, reale e concreto, di ogni giorno.

La sete di Dio nei deserti urbani. Evangelizzare un popolo alla ricerca di un'identità

LUIS ANTONIO G. TAGLE*

Secondo il *Vangelo di Giovanni* (19,28), Gesù, sapendo che tutto, sulla croce, era stato compiuto disse: “Ho sete”. Di cosa aveva sete? Di cosa voleva dissetarsi? Quando Pietro tagliò l'orecchio del servo del sommo sacerdote nel giardino dove fu arrestato, Gesù disse a Pietro: «Rimetti la spada nel fodero. Il calice che il Padre mi ha dato, non dovrò berlo?» (*Gv* 18,11). Gesù aveva sete di veder completata la missione che Dio gli aveva affidato. Era sete di voler portare a compimento lo scopo della sua vita conosciuto entro l'orizzonte più vasto del piano di Dio per l'umanità. La sete di Gesù dovrebbe essere anche la nostra sete. Noi possiamo imparare da lui. Egli ci aiuterà a soddisfare la nostra sete; ha detto, infatti: «Chiunque ha sete, venga a me e beva» (*Gv* 7,37). Si riferiva allo Spirito Santo. Dunque, lasciamoci guidare dallo Spirito Santo, mentre ci accingiamo ad entrare nel tema della sete di Dio presente nei deserti urbani. Evangelizzando allo stesso modo in cui Gesù evangelizzò, potremo aiutare le persone che, nei deserti urbani, sono alla ricerca dello scopo che Dio ha per la loro vita.

I. UNA SETE DI NUOVI SEGNI O “MEDIAZIONI” DELLA PRESENZA DI DIO

In contesti prevalentemente rurali e agricoli, il mondo della natura rappresenta per le persone un segno eloquente della presenza e dell'azione di Dio. Il sorgere del sole e il tramonto, il freddo e l'arsura,

* Cardinale, arcivescovo metropolitano di Manila (Filippine) e membro del Pontificio Consiglio per i Laici. Dal 2015 è presidente di Caritas Internationalis.

gli uccelli e i pesci, i semi e i frutti, i terremoti e i temporali, la semina e il raccolto, le pecore e le capre – tutto ciò offre continue possibilità di intuire il modo in cui Dio conduce le nostre vite e di come noi possiamo trovare Dio. Le parabole di Gesù abbondano di tali riferimenti alla vita rurale.

Nei grandi centri urbani, il mondo della natura non parla in modo così evidente alle persone. Queste raramente vedono il sorgere il sole o il suo tramonto, a causa dell'inquinamento o per via dei loro orari di lavoro. Non vedono le stelle: vedono invece luci al neon e cartelli pubblicitari elettronici al led. Vedono i pesci solamente nei contenitori di latta, e gli agnelli, i maiali e le mucche, già macellati e accuratamente confezionati nei congelatori dei negozi alimentari e dei supermercati. "Natura", per le persone che vivono in contesti urbani – e specialmente per i poveri – significa per lo più alluvioni, emissioni di gas, esalazioni di fumo, acqua contaminata, effluvi maleodoranti e rumore. La grande sfida pastorale consiste nel riuscire a vedere la presenza e l'azione di Dio in tali spazi umani e in tali condizioni, modellate non più dalla sola natura o dall'influsso della Chiesa, ma dagli affari, dai beni di consumo, dalla tecnologia, dall'arte contemporanea e da tanti altri fattori che plasmano le culture urbane. Questo cruciale processo di discernimento deve comportare anche l'esame attento di situazioni che ci risultano poco familiari e persino ostili, ma che sono parte della vita urbana quotidiana. Con gli occhi di Gesù e la potenza dello Spirito Santo, abbiamo la fiducia che saremo in grado di vedere la presenza di Dio in una donna samaritana, in una madre siro-feniccia, in quell'ufficiale romano che implorò aiuto per il suo servo malato, in un uomo afflitto da lebbra, in un esattore delle tasse come Matteo e Zaccheo. E, a proposito di situazioni ostili, dobbiamo ricordare che Gesù stesso, secondo alcuni, portava in sé la presenza di Beelzebul piuttosto che la presenza di Dio.

Data la singolare e complessa configurazione della vita urbana, le persone diventano familiari con segni e con "mediazioni" di Dio che sono generalmente poco indicative di Dio. Ciò deve avere una ripercussione sul modo in cui la Chiesa abitualmente parla dell'agire di Dio

e lo rende manifesto. I ministri ordinati non potranno più rivendicare a sé, in modo esclusivo, la funzione di mediazione in relazione a Dio. I laici, le donne, i poveri, la religiosità popolare, associazioni e simboli “non convenzionali”, diventano potenti “mediazioni di Dio” nei contesti urbani. Si rende necessario un discernimento pastorale, accompagnato da coraggio e conversione.

Permettetemi di illustrare questo punto con una esperienza. Un amico mi chiese di parlare con la sua figlia sedicenne che si era isolata dalla famiglia. Voleva sapere se si trattava di una fase adolescenziale passeggera oppure era un segnale di problematiche più profonde. Acconsentii ad incontrarla. La ragazza si presentò in abbigliamento colorato alquanto bizzarro, abbinato ad una acconciatura scolpita. Il linguaggio del corpo che potei percepire lasciava trasparire un atteggiamento di disinteresse. Dopo alcune battute iniziali di circostanza, quando ci addentrammo nel cuore della conversazione, la ragazza rivelò ciò che interiormente le causava disagio e sofferenza. Disse con decisione: «Mia madre mi ricorda sempre di risparmiare, ma lei poi spende a dismisura quando fa shopping nel fine settimana. Mio padre mi proibisce di toccare le sigarette, ma lui è un fumatore incallito. Sono falsi! Siete tutti falsi!» All'inizio mi sentii offeso e cercai di reprimere e controllare la mia rabbia. Ma più la ascoltavo, più mi sembrava di sentire un amico, persino un profeta che era in cerca di integrità e autenticità. Dio, sorprendentemente, mi parlava attraverso un'adolescente dall'aspetto belligerante.

II. UNA SETE DI APPARTENENZA UMANA E DI COMUNIONE

La vita urbana è vibrante. Sono disponibili molte aree per l'aggregazione delle persone: caffè, ristoranti, sale per la musica e teatri, concerti pubblici, incroci delle strade, vicoli e strade per le scommesse e il consumo di alcolici. Ma c'è anche un costante movimento di persone che camminano, che corrono verso le stazioni e le fermate dei bus e dei treni, che passano di vetrina in vetrina per gli acquisti. C'è anche l'allarmante mobilità dei bambini di strada e persino di intere

famiglie che non hanno dove andare e dove dormire, nonché il movimento delle persone che dalle aree rurali si dirigono verso la “foresta” degli edifici cittadini. Questi movimenti, molto spesso concitati, saturi di tensione, possono diventare rumorosi e turbolenti. Innumerevoli individui si ritrovano insieme in spazi geografici limitati. Ma riescono a trovare sé stessi? E riescono a trovarsi gli uni con gli altri?

Nei contesti urbani, l’aggregarsi delle persone è minacciato proprio dalla dispersione e dalla frammentazione. Si tratta di un tipico paradosso urbano. L’anonimato può generare solitudine e indifferenza. Solitudine che può spingere alcuni verso compagnie sbagliate, con un retroterra criminale, oppure verso le gang. C’è sete non solo di essere circondati da altre persone, ma di stabilire una connessione con gli altri, di scoprire la propria umanità relazionandosi agli altri. I più confusi e smarriti sono gli immigrati (per immigrazione interna o dall’estero), i giovani (studenti o lavoratori, specialmente donne), i disoccupati e le persone con disabilità.

La Chiesa può e deve creare spazi di aggregazione che offrano ospitalità, possibilità di incontri personali, presenza e rassicurante vicinanza, opportunità di dialogo, di preghiera, spazi dove poter piangere ed esprimere il dolore, spazi dove trovare pace alla presenza di Dio e alla presenza di fratelli e sorelle. È urgente un’assistenza alle famiglie perché rimangano unite e fedeli. Nelle chiese che si trovano all’interno di grandi aree metropolitane dell’Asia, assistiamo al diffondersi di gruppi di reciproco sostegno che sono interculturali e interreligiosi, associazioni che offrono percorsi di sviluppo per sordi, per muti, per ciechi e paraplegici, e piccole comunità “umane” (cioè non confessionali) di base dove cristiani e non-cristiani possono vedere risanati pregiudizi e prevenzioni.

Cerchiamo di sfruttare al meglio le comunicazioni sociali per formare comunità che siano etiche e orientate a giuste cause. Gesù è stato un maestro nel dar vita a incontri personali dai quali le persone, specialmente gli emarginati e i peccatori, emergevano con la certezza di non essere mai soli, perché anche loro erano figli di Dio. A tal fine, egli

ha fatto uso delle parole ma anche dei pasti, del contatto, delle lacrime, e della sua stessa morte.

Lasciate che vi illustri questo punto con un'altra storia. In un campo estivo per i giovani diedi una conferenza sul tema del trovare lo scopo della propria vita. Nel tempo dedicato alle domande libere, una ragazza mi chiese: «Canterebbe per noi?». Promettendo che avrei cantato con loro una canzone molto conosciuta, li incoraggiai a concentrarsi prima sull'argomento della mia riflessione. Dopo il canto insieme, i giovani fecero capannello attorno a me chiedendo chi una benedizione, chi una foto e chi il mio autografo sui loro libri e magliette. Quell'evento fu un mistero per me. Cosa stava accadendo? Un anno dopo venne la risposta. In un campo estivo dello stesso tipo, un giovane ragazzo mi avvicinò dicendomi: «L'anno scorso lei ha firmato la mia *T-shirt*; da allora non l'ho più lavata! Ogni notte la piego e la metto sotto il mio cuscino. Non vedo mio padre ormai da molti anni. Con quella maglietta sotto il cuscino so che nella Chiesa ho una famiglia e in lei ho un padre». Quanti giovani nei nostri centri urbani sono in cerca di un genitore, di una famiglia o dell'amore?

III. UNA SETE DI VITA

I centri urbani rappresentano veri e propri “monumenti” dell'ingegno umano. Architetture e infrastrutture impressionanti, inimmaginabile creatività in ogni campo formativo, arti e affari, sono solo alcune delle ragioni per cui la vita nelle città può suscitare fervide aspettative. Purtroppo, nei centri urbani emergono anche nuove forme di povertà. Per l'espansione del territorio urbano molto più lenta rispetto alla crescita della popolazione, a motivo soprattutto dell'immigrazione, per l'influsso negativo di persone senza lavoro, senza alloggio e senza accesso all'educazione e ai servizi medici, per la corruzione nel governo, per le politiche troppo a servizio dei soli capitali finanziari ... per tutto ciò, i più indigenti diventano vulnerabili alla prostituzione, alle droghe e ad altre forme di dipendenza, al traffico di esseri umani, al commercio di organi. Per alcuni, la città è il luogo del successo. Per

molti residenti urbani poveri, invece, è il luogo dei sogni infranti, della morte prematura del loro futuro.

Lì dove esistono nuove forme di povertà, sorgono anche nuove forme di carità. Ma la carità non consiste solamente in azioni benevole nei confronti di anonimi beneficiari “senza volto”. È atto di amore autentico, da parte nostra, il portare alla luce i volti e le storie delle vittime della povertà urbana perché l’opinione pubblica e la Chiesa ne abbiano consapevolezza. E che questo ci porti a scoprire una comune umanità, dignità e un fine comune che tutti noi condividiamo. Dobbiamo essere in grado di vedere in questi poveri un fratello e una sorella. Dobbiamo saper vedere noi stessi in loro e loro in noi stessi. Solo allora sapremo amare il nostro prossimo come noi amiamo noi stessi. Con questa conversione, potremo donare un amore che veramente promuove la vita. Nello spirito di quest’amore, diamo al povero rispetto umano, cura spirituale e un legittimo posto nella società.

La carità che è “donatrice di vita” rifiuta di ridurre i poveri urbani a meri recettori della bontà degli altri. Al contrario, noi permettiamo ai poveri di condividere le loro proprie ricchezze con noi: la loro esperienza di Dio, i loro combattimenti nella fede, la loro generosità anche nella mancanza di risorse, la loro capacità di resistenza e sopportazione e la loro gioia genuina. La sete di vita dei poveri è soddisfatta quando scoprono che, pur nella loro povertà, anch’essi possono essere “datori di vita” per altri. I poveri ci evangelizzeranno. Le esperienze umane e di fede dei poveri urbani sono la segreta oasi nei deserti urbani. Da lì si può attingere acqua fresca, da sorgenti che solo i poveri conoscono. Anch’essi sono “mediazioni” per trovare acqua nel deserto. Dovremmo cercare queste fonti di acqua fresca nei deserti urbani. I poveri ci guideranno.

Permettete che finisca con un’altra storia. Visitando una casa di accoglienza per bambini di strada ai quali è stata data l’opportunità di intraprendere un percorso di educazione scolastica, sono stato toccato dalla storia di una ragazza che non aveva mai conosciuto i genitori. Non aveva la minima idea riguardo alle sue radici. Le prime cose di cui aveva memoria erano solamente la vita ostile delle strade della cit-

tà. Poi una faticosa sera un assistente sociale le offrì l'opportunità di andare a scuola, a condizione che avesse accettato di vivere insieme ad altre ragazze in una casa di accoglienza gestita da una fondazione. Lei colse l'opportunità che le veniva offerta. Ascoltando la sua storia, fui sopraffatto dalla tristezza e dal dolore. Quando vide l'espressione del mio volto mi disse: «Non sia triste per me, Cardinale. Va tutto bene per me. Adesso ho una famiglia e una casa. Sono benedetta». Sentii le acque della fede e della speranza sgorgare dal deserto della sua vita per rinfrescare la mia anima in ansia.

Un nuovo habitat, una nuova cultura dell'umano

PIERPAOLO DONATI*

I. IL PROBLEMA DEL NUOVO HABITAT: LA NOSTRA SOCIETÀ STA TENTANDO DI COSTRUIRE UN MONDO CHE POSSA TRASCENDERE L'UMANO

Il nuovo habitat dell'uomo si chiama realtà virtuale, ambiente artificiale, globalizzazione, antropocene, sogno di un'era dominata dalla tecnologia in cui l'umanità si vede sfidata dalle proprie creazioni. Questo habitat è il prodotto di un lungo processo storico che coincide con la modernizzazione capitalistica degli ultimi due secoli. Il risultato che abbiamo sotto i nostri occhi è quello di una società che mette masse crescenti di persone in difficoltà, genera nuove povertà, aumenta i divari e le disuguaglianze nelle opportunità di vita e, ancor più, fa emergere nuove violenze e barbarie.

Questo habitat sfida la cultura dell'umanesimo occidentale, il quale è in declino perché la cultura postmoderna e "globalizzata" non accetta più i limiti dell'umano, ritenuto troppo debole e fragile, e quindi progetta di "trascenderlo".

La società verso la quale stiamo andando è segnata da una rivoluzione antropologica che è senza dubbio centrata sulla modificazione dell'identità umana, di ciò che significa "essere umani". Dobbiamo cercare di capire che cosa ciò significhi, che cosa comporti e come rispondere a questa sfida che è generata dall'uomo stesso, perché il nuovo habitat è una sua costruzione. Dobbiamo apprendere di nuovo

* Docente ordinario di Sociologia dei processi culturali e comunicativi all'Università di Bologna. Nei suoi scritti occupano una posizione centrale le tematiche epistemologiche inerenti alla rifondazione delle scienze sociali reinterpretate alla luce della "svolta relazionale" della filosofia e della sociologia moderna. È l'ideatore della cosiddetta "teoria relazionale della società".

come abitare e vivere la società e il suo ambiente in senso lato. Trovare la prospettiva di una ecologia umana che sia capace di sfidare l'ecologismo puramente materiale, fisico, pragmatico guidato da un evolucionismo cieco e a-finalistico.

La ridefinizione dell'umano riguarda tutte le sue dimensioni: la corporeità (*bios* umano), la psiche (mente e coscienza umana), la socialità (la relazionalità umana), la cultura (la persona umana come essere simbolico), le quali sono interdipendenti e interrelate fra loro. Un'analisi così ampia esula da questo contributo, che si concentra sulla dimensione sociale. Dirò solo che tutte queste dimensioni sono sotto attacco: la corporeità biologica è sottoposta a manipolazioni genetiche; la psiche viene manipolata dalle nuove tecniche di comunicazione; la socialità viene erosa dall'individualismo; la cultura non fornisce più un codice simbolico di riconoscimento dell'umano. Tuttavia, la chiave di tutti questi fenomeni sta nella relazionalità inter-umana, perché è questa che permette o inibisce il rispetto, il riconoscimento e lo sviluppo dell'umano oppure il suo contrario.

Parto dall'idea che la trasformazione dell'umano, oggi, riguarda certamente la sfera interiore dell'Io, e le sue vicende. Ma queste vicende non sono veramente nuove, perché i problemi dell'Io sono problemi ereditati dalla modernità a partire da Lutero (sul piano religioso) e da Cartesio (sul piano filosofico). La rivoluzione odierna passa piuttosto attraverso la morfogenesi a briglia sciolta (*unbound morphogenesis*) del legame sociale come *precondizione* della mutazione antropologica e come sua principale *conseguenza*.

La società odierna muta l'habitat soprattutto in quanto erode e distrugge le relazioni sociali, come la fiducia, la solidarietà, il senso della prossimità, i beni relazionali.

Quella che alcuni chiamano "crisi dell'umano", e altri chiamano "emancipazione" o "individualizzazione dell'umano", non sarebbe possibile se, prima o contemporaneamente rispetto a questi fenomeni, l'individuo non fosse "liberato" dai legami sociali, come la famiglia, la relazione di vicinato e l'appartenenza a una comunità religiosa. In realtà, l'esperienza dimostra che liberarsi da questi legami non com-

porta affatto la possibilità di vivere senza legami, ma in generale porta a contrarre altri legami, sovente peggiori.

Le tecnologie che stanno sconvolgendo la natura interna (bio-psichica) dell'essere umano e la natura esterna (ecosistema) non potrebbero nascere se le invenzioni scientifiche e tecnologiche non fossero alimentate da una cultura che, nel fare ricerca scientifica e tecnologica, ha già neutralizzato il legame sociale come elemento essenziale per definire l'umano. La diffusione delle innovazioni, poi, è proporzionale alla espansione di una economia del profitto che ha campo libero di azione in proporzione alla disponibilità che le persone hanno di accettare il fatto che il loro utilizzo modifichi i loro legami sociali. Penso alle tecniche di riproduzione artificiale, alla manipolazione genetica del genoma umano, all'uso distorto delle ICT (*information and communication technologies*), alla desertificazione delle relazioni di prossimità nei contesti urbani. Tutti fenomeni che attestano il deperimento dell'umano perché l'umano non passa più attraverso le relazioni con gli altri, inclusi gli immigrati e le persone più emarginate.

L'umanesimo è in crisi perché i cambiamenti in atto trasformano l'umano in modo da non renderlo più riconoscibile. Gli animali diventano un modello per gli esseri umani con l'aggiunta di un potenziamento tecnologico chiamato *human enhancing*. Per esempio, si pensa di introdurre nel genoma umano dei *chips* o altri *device* che, potenziando l'interconnessione del cervello umano del nascituro con internet, ne aumentino le capacità cognitive e comunicative.

Ci chiediamo: le nuove modalità artificiali di generare esseri umani sono ancora una forma sociale "umana" di relazione generativa oppure rappresentano una disumanizzazione di tali relazioni?

È indubbio che siamo di fronte ad un post-umano che rappresenta una perdita secca di umanità. Questo nuovo habitat dell'umano richiede una nuova cultura relazionale.

È la modificazione delle relazioni sociali e di tutto il tessuto sociale che ridefinisce le problematiche interiori dell'Io, nel bene come nel male, nel decadimento come nelle possibilità di una nuova fioritura

della socialità, e con essa dell'umanità delle persone. Dobbiamo andare oltre le povertà dell'umanità presente, ma verso dove?

A mio parere, la battaglia, su questo punto – la distinzione umano/non-umano, umano/postumano, umano/transumano – non si gioca più essenzialmente sul terreno della concezione classica della natura umana (come sinolo di materia e forma, di corpo e anima), ma piuttosto sul terreno della relazionalità umana, perché è nel legame sociale che la natura umana esiste e si realizza. Attenzione: con questa espressione non voglio dire che la relazionalità sociale determini la natura umana o la risolva in sé. Natura della persona e relazionalità sono due co-principi dell'essere a livello ontologico. Non c'è quindi una priorità ontologica della relazionalità sulla natura umana, perché, dal punto di vista ontologico, sono due ordini di realtà distinti e compresenti. C'è però una priorità *temporale* della relazionalità, nel senso che le persone umane sono generate *nel* legame sociale e si sviluppano (in un modo o nell'altro, bene o male) *attraverso* legami sociali *nel tempo storico* dell'esistenza terrena.

Se il legame viene sconvolto anche la natura umana viene sconvolta. Se invece il legame fiorisce anche la natura umana fiorisce.

Pensiamo ai seguenti fenomeni: la manipolazione genetica nella riproduzione artificiale umana guidata dal desiderio e non per motivi terapeutici; la creazione e legittimazione di identità sessualmente orientate in qualsivoglia direzione (ideologia del "gender"); la riduzione del lavoro a merce o mera prestazione funzionale anziché a relazione interumana; l'avvento dell'"uomo virtuale" dell'era digitale; la creazione di una relazione anonima di filiazione quando il bambino viene generato con fecondazione eterologa da genitore sconosciuto. Tutti questi fenomeni non sarebbero possibili se, in precedenza o in concomitanza, le persone non fossero svincolate dal contesto sociale che le lega a quelle relazioni che l'umanità ha considerato sinora "naturali", e che ora appaiono invece come inutili e come dannose costrizioni, anziché come vie per la sua umanizzazione.

Certo, è la tecnologia che consente di fare questo. Ma chi inventa le tecniche e chi le vende lo fa nel presupposto che i possibili clienti

siano disponibili a mettersi nell'atteggiamento di chi vuole modificare le relazioni naturali. Le conoscenze che abbiamo attraverso le indagini delle scienze sociali sono chiare: è solo se gli individui si liberano dei loro fattori ascrivibili che i legami (naturali) dati possono essere cambiati o rifiutati,¹ e con essi l'identità della persona e le sue possibili relazioni umane. Mi riferisco a fattori ascrivibili come il sesso, l'età in quanto appartenenza ad una specifica generazione storica e non come mero dato anagrafico, il luogo di nascita, le caratteristiche dei genitori, le attitudini naturali e le altre caratteristiche dell'individuo rilevanti per la sua identità personale e sociale. Dietro questo impulso c'è il processo di modernizzazione, come apertura a tutte le contingenze possibili, oggi spinto agli estremi.

In questa tendenza si vede chiaramente un progetto o, se si preferisce, un *sogno*: *trascendere l'umano* nel senso di forgiare la realtà rifiutando tutto ciò che non dipende dalla volontà degli individui, perché l'umano che non dipende dalla volontà non è considerato umano. All'individuo odierno si impone l'ingiunzione: “tu *devi* essere *libero*”, “non devi dipendere da nessuno”, devi essere te stesso ad ogni costo, se necessario anche trasgredendo le norme. “Ribellione e diversità” è stato il motto del festival cinematografico di Venezia del settembre 2014.

Questa ingiunzione configura un “doppio legame” (*double bind*), che consiste nel fatto di essere sottoposti ad un messaggio paradossale: se segui l'ingiunzione (“tu devi essere libero”), dimostri di non essere libero perché lo fai per dovere, se non segui l'ingiunzione allora vuol dire che rinunci ad essere libero. Apparentemente non c'è modo di uscire da questo paradosso che è notoriamente all'origine di tante patologie psichiche e sociali, ed è stato messo in luce come “la trappola della postmodernità” da parte di Michel Foucault.² In realtà, una

¹ Cfr. T. PARSONS, *Some Considerations on the Theory of Social Change*, in: “Rural Sociology”, 26 (3), 1961, 219-239; cfr. anche: ID., *Teoria sociologica e società moderna*, Milano 1970.

² Cfr. M. FOUCAULT, *Le parole e le cose*, Milano 1978. Si veda in proposito la rielaborazione e critica che ne ha svolto P. SEQUERI, *Contro gli idoli postmoderni*, Torino 2011.

via di uscita esiste. Ma per vederla occorre uscire dai paradossi della modernità con un processo di “sfondamento culturale”, come l’avrebbe chiamato Max Weber. Un tale processo consiste nel semantizzare l’ingiunzione rovesciandone il senso, cioè ricorrendo ad un *contro-paradosso*: “tu devi essere libero” viene a significare che *devi scegliere da chi dipendere*, perché la libertà consiste nella possibilità che hai di scegliere la relazione a cui appartenere, il legame che, per tua scelta, fonda la tua identità.³

Il messaggio paradossale della tarda modernità non è dato solo da individui/gruppi ad altri individui/gruppi. Il messaggio è inscritto nelle strutture sociali e culturali, le quali impongono agli individui la norma di dover realizzare sé stessi rendendosi indipendenti da ogni legame sociale. Da questa ingiunzione sistemica deriva un chiaro inganno, che consiste nell’addossare la responsabilità di tutto ciò che accade all’individuo nella sua vita all’individuo stesso. Sua è la colpa, sua è la vergogna. Di qui proviene il senso repressivo delle relazioni umane e sociali nella società odierna. In questa norma sociale non si dice, come alcuni pensano, che la persona umana ha l’obbligo morale di potenziare le proprie capacità: deve trascendere sé stesso oltre le proprie capacità e potenzialità per assumere qualità e proprietà che l’umano non ha. Questo è il postumano, l’iperumano, il transumano, il cyborg.

Nella sfera privata, i legami interpersonali vengono sostituiti dalle tecnologie: per esempio, nella famiglia le relazioni procreative vengono sostituite dalle tecnologie della riproduzione; nelle reti informali le relazioni vengono sostituite dalle comunicazioni virtuali in internet. Nella sfera pubblica, i legami collettivi vengono sostituiti da apparati e meccanismi sistemici (supporti tecnologici, “macchine”, protes): per esempio nelle grandi organizzazioni i legami fra le persone vengono sostituiti da strumenti tecnologici; nel dibattito pubblico il dialogo fra chi partecipa in prima persona viene sostituito dai mass media e dai

³ Sul gioco dei paradossi e contro-paradossi rimando a P. DONATI, *Famiglia e società del benessere: paradossi e contro-paradossi, mito e anti-mito*, in: P. DONATI (a cura di), *Famiglia e società del benessere*, Cinisello Balsamo (MI) 1999, 29-83.

social networks. In entrambi i casi i legami sociali sono resi più deboli, diventano virtuali. Quella che era considerata la qualità “naturale” del legame fra esseri umani perde di senso, viene resa più artificiale, e con ciò il legame è reso costruibile e modificabile a piacere.

Il fatto è che – e qui sta il punto che intendo sviluppare nei paragrafi successivi – bisogna riconsiderare ciò che intendiamo per “natura umana” e, corrispondentemente, quali siano le istanze che le strutture sociali e culturali pongono all’agire delle persone, in modo particolare per quanto riguarda il legame sociale.

Dobbiamo comprendere la complessità della morfogenesi dell’umano per cogliere la novità dell’umano là dove esso si rigenera, anziché autodistruggersi. La tesi che intendo proporre è che *la rigenerazione dell’umano, laddove non va perduto ma anzi fiorisce, emerge come il prodotto di una morfogenesi qualificata del legame sociale.*

II. FINE DELLA “SOCIETÀ UMANA”? NELLE VICENDE DEL LEGAME SOCIALE C’È IL NOSTRO DESTINO

La morfogenesi del legame sociale coincide con il deperimento e, forse, l’abbandono dell’idea di “società umana”, nel senso di una società concepita come prodotto, estensione, completamento dell’uomo naturale, ossia *fatta su misura dell’uomo* secondo la natura sin qui intesa.

Qui la critica di Nietzsche,⁴ come di tantissimi altri pensatori degli ultimi due secoli, ha colto nel segno, giacché agli occhi dell’uomo modernizzato è evidente non solo che l’umano naturale ha dei limiti, cosa già risaputa fin dalle origini, ma che questi limiti possono e debbono essere superati attraverso la storia, lo si chiami “progresso” o “rivoluzione” del mondo o palingenesi di qualche tipo. Si tratta di un

⁴ È nota la frase di Friedrich Nietzsche: «Dove voi vedete cose ideali, io vedo cose umane, ahì, troppo umane!» (F. NIETZSCHE, *Umano, troppo umano. Un libro per spiriti liberi* [1876-1878], Milano 1989, 1).

salto epocale che solo un certo tipo di organizzazione sociale, culturale e tecnologica potrebbe produrre.

L'idea di società che è nata agli albori della civiltà e ha retto fino a ieri, oggi non vale più, perché *la società non può più essere "naturalmente", cioè immediatamente (in-mediatamente = senza mediazioni) umana*. La natura deve essere "mediata" per poter essere fruita e magari rigenerata. Mediata da "che cosa" e rigenerata "come"?

Altrove ho sostenuto che la fine dell'idea che l'umano sia coestensivo (totalmente sovrapponibile) al sociale senza residui, ossia – in parole povere – che il sociale sia sempre umano per il semplice fatto che è agito da persone umane, richiede una profonda revisione critica. Richiede quello che ho chiamato il passaggio alla "società dell'umano",⁵ cioè al compito di (ri)distinguere ciò che, effettive pratiche sociali, è umano rispetto a ciò che non lo è.

Chiediamoci: quand'è che un legame sociale è umano rispetto a uno che non lo è? Attenzione: si parla dell'umanità del legame, non dell'umanità della persona. Questa è la sfida inedita, senza precedenti, perché sinora questo problema non si era posto nei termini in cui la società ultramodernizzata lo pone oggi. Siamo di fronte a domande nuove come le seguenti: perché il legame matrimoniale fra un uomo e una donna è o dovrebbe essere più umano di un loro legame non-matrimoniale o di un legame di coppia omosessuale? Perché un lavoro di un certo tipo è più umano di un altro? Occorrono nuove distinzioni.

Il problema sta nel fatto che, nel ridefinire ciò che è il sociale-umano rispetto al sociale non-umano (o comunque non degno dell'uomo), entra necessariamente in causa il tema della particolare, specifica dignità dell'essere umano rispetto agli altri esseri viventi.

C'è chi non vede o rifiuta di riconoscere una speciale dignità per la persona umana, perché reputa che tutti gli esseri viventi abbiano diritto ad essere considerati moralmente degni, e la dignità morale – così dicono – è un concetto che non ammette gerarchie o discriminazioni. È una posizione che nella postmodernità acquista un crescente con-

⁵ Cfr. P. DONATI, *La società dell'umano*, Genova-Milano 2009.

senso e legittima il venir meno delle distinzioni fra l'umano e il vivente non-umano. Animali e piante, così si sostiene, hanno i loro diritti, perché si suppone che esista una dignità morale nelle loro relazioni.⁶ Su tale base si diffonde l'idea evoluzionistica per cui non ci sarebbe problema nel mescolare umano e non-umano, sia con esseri viventi già esistenti sia con tecnologie artificiali, in modo da oltrepassare i limiti dell'umano, nell'iper-umano o trans-umano.

C'è chi, viceversa, ritiene che la dignità della persona umana sia data dalla sua natura specifica, che include, oltre alla razionalità e al libero arbitrio, la sua politicità, ossia l'eticità delle sue relazioni. Si sostiene che proprio per tale motivo l'essere umano, unico fra gli esseri viventi, può solo essere un fine e mai un mezzo. E tuttavia, poiché la natura ha un suo dinamismo, e non è statica,⁷ diventa urgente introdurre nuove distinzioni e nuove mediazioni su ciò che viene definito come "natura umana" applicata al sociale per pensare e praticare una nuova "società a dimensione umana".

La mia tesi è che il criterio della *relazionalità nel/del legame sociale*, con riferimento alle qualità e proprietà causali proprie di ogni relazione, possa essere un criterio fondamentale e indispensabile per distinguere ciò che è umanamente accettabile o desiderabile e ciò che non lo è. Si tratta di un criterio che rimane sul piano di una sana laicità, comunque aperta e non chiusa alla trascendenza, anzi una laicità in cui immanenza e trascendenza sono *relazionalmente* compresenti.

Se ci poniamo la domanda: l'umano è davvero troppo umano nei legami che ci impone, come la famiglia e il lavoro, per poterci rendere

⁶ Cfr. C. MCFARLANE, *Relational Sociology, Theoretical Inhumanism, and the Problem of the Nonhuman*, in: C. POWELL, F. DÉPELTEAU (eds.), *Relational Sociology. Ontological and Theoretical Issues*, New York 2013, 45-66.

⁷ Cfr. J. MITTELSTRASS, *The concept of nature – from Plato's world to Einstein's world*, paper presented at the Pontifical Academy of Sciences meeting "Evolving concepts of nature", Vatican City, 24-28 October 2014: «Nature is very inventive and able to find different ways to reach a specific goal». «The old duality between nature and culture as well as the duality between universalism or determinism and probabilism has been superseded by a plurality of new dualities, among which is again also the duality between a creative or evolving nature and a created nature (now in a scientific framework)».

felici? Le risposte a questa domanda secondo le tre posizioni di cui ho detto possono essere valutate in base al criterio della relazionalità umana come segue.

Il rifiuto di riconoscere nella relazionalità dei legami sociali un tratto distintivo specificatamente umano, diverso da quello di altri esseri viventi per qualità e proprietà causali proprie, non sta in piedi, perché bisognerebbe dimostrare che animali e piante sono capaci della medesima relazionalità. D'altra parte, chi sostiene che i legami sociali sono la naturale espressione della natura umana avanza una pretesa ingenua e di corto respiro, insostenibile per le scienze sociali moderne. È facile osservare che le relazioni sociali sono una realtà che ha una propria autonoma dinamica rispetto alla natura umana, senza con ciò dover aderire ad un costruzionismo ontologico ed epistemologico. La terza posizione – quella che io sostengo – deve specificare *quale* sia la relazionalità che possa costituire la mediazione che ridefinisce (rigenera) la natura umana in quanto umana *nel sociale*, cioè nei concreti legami della vita ordinaria.

Prima di affrontare questo tema, vorrei osservare che l'umano viene tirato in ogni direzione. Se lasciamo da parte chi si limita a ritenere che l'umano vada bene così com'è, e non debba essere toccato, due mi sembrano le direzioni di chi preme per un trascendimento dell'umano. Le potremmo chiamare le istanze dal basso e le istanze dall'alto.

Le istanze dal basso sono quelle che propongono di liberare l'uomo dalle costrizioni che incombono su di lui da parte della società, per esempio eliminando il super-Io e dando libero campo all'*eros*, nel presupposto che l'allargamento della ragione in senso tecnico e funzionale renda superflue le costrizioni del passato. L'umano è visto come un costrutto storico (dunque relativo a certe condizioni del tempo e modificabile) a cui sono state imposte limitazioni che oggi diventano superflue o insensate. Il neo-liberismo di queste istanze proclama la fine del soggetto umanistico così come è stato concepito dal liberalismo classico. Ad esempio si ritiene auspicabile e necessario che si debba abbandonare il concetto di "famiglia naturale" e che si possano configurare le relazioni familiari a piacimento, incluse le forme poli-

gamiche e le coppie poliamorose (la coppia in cui vige l'accordo sul fatto che ogni partner è libero di avere le relazioni sessuali che vuole). E parimenti si propone che il lavoro sia trasformato in *otium*, dando per scontato che la società del futuro sarà caratterizzata dalla "fine del lavoro".⁸

Le istanze dall'alto sono invece quelle che propongono un trascendimento spirituale e ascetico, cioè la ridefinizione dell'umano da un qualche punto di vista "religioso" che aspira alla salvezza ultramondana. Propongono di allargare il raggio della ragione mediante un più stretto e intrinseco collegamento della ragione con una qualche visione escatologica. Questo fenomeno si verifica in quasi tutte le religioni del mondo, e sarebbe compito di una vasta ricerca quello di analizzare le differenze e le somiglianze fra di esse. Per stare al mondo cattolico, c'è chi chiede che il cristiano diventi "esperto del post-umano" (non "esperto di umanità" come ha scritto il beato Paolo VI e ha ripreso tante volte san Giovanni Paolo II). Che cosa ciò possa significare è materia di discussione. La sfida è quella di andare oltre l'umano per abbracciare un'idea di uomo che si trascende in Dio, nella visione e nella pratica di una religione trascendente, trinitaria, agapica.

A mio avviso, il criterio della relazionalità è decisivo nel valutare queste posizioni, i loro vantaggi e i loro limiti. La posizione di "liberazione dal basso" sottovaluta la relazionalità perché la pensa come una costruzione puramente contingente, "erotica",⁹ e qui incontra i suoi fallimenti, perché la relazione è contingente nei modi, ma non nella sua sostanza.¹⁰ La posizione di "liberazione dall'alto" sottovaluta anch'essa

⁸ Per i riferimenti e la trattazione di queste tesi si veda: P. DONATI, *Il lavoro che emerge. Prospettive del lavoro come relazione sociale in una economia dopo-moderna*, Torino 2001.

⁹ Si pensi al concetto di "relazione pura" secondo Anthony Giddens, che la teorizza come paradigma di tutte le relazioni nella società postmoderna. Per una trattazione del legame sociale chiaramente antitetico a quella di Giddens, si veda: G.P. TERRAVECCHIA, *Il legame sociale. Una teoria realista*, Napoli 2012.

¹⁰ Cfr. E. MORANDI, "Prefazione. *La relazione sociale* come oltrepasamento di una sociologia del *non-umano*", in: P. DONATI, *La società dell'umano*, Genova-Milano 2009, 7-60; E. MORANDI, *Il concetto di relazione sociale nella teoria sociologica di Pierpaolo Donati*, in: "Acta Philosophica", vol. 19, I, 2010, 83-109.

la relazionalità perché conferisce valore alle relazioni sociali solo se e in quanto esse sono elevate all'ordine della grazia soprannaturale (per esempio il matrimonio), entro una visione agapica della relazionalità che è del tutto trascendente. Totale immanenza e totale trascendenza non possono essere vie per la umanizzazione del legame sociale.

Io mi chiedo: va bene con *eros* e *agàpe*, ma dov'è la *philia*? Dov'è l'uomo che vive nella relazione di amicizia con l'altro uomo? Che senso dobbiamo dare a parole come amicizia, reciprocità, solidarietà, fraternità, sussidiarietà e così via, che alludono a precisi legami sociali i quali implicano dei precisi vincoli e possono esistere anche senza una visione agapica e ultramondana della relazionalità sociale?

Nella morfogenesi del legame sociale c'è il nostro destino, diversamente da quanto opinano le visioni che, da un lato, considerano il legame sociale come del tutto contingente (aperto a tutte le opzioni possibili) e, dall'altro, lo concepiscono in un modo "mistico" (la mistica della relazionalità, che sfocia nel relazionismo).

III. DIVERSI MODI DI FARE SOCIETÀ: RIPENSARE LA "SOCIETÀ DELL'UMANO"

Da sociologo, osservo che le tendenze culturali e i processi sociali appena richiamati generano diversi modi di "fare società". "Fare società" significa configurare i legami sociali secondo diverse modalità che corrispondono a diverse visioni di ciò che gli uomini sono e di ciò che vogliono essere. Fare famiglia o fare impresa, che sono forme di società, abbandonano i modelli del passato, non possono più riprodursi (la morfostasi crolla, e crolla l'*habitus*), e si aprono ad un mondo di "*possibili altrimenti*" secondo la logica delle opportunità. Questa è la società morfogenetica.¹¹

Se la società umana non è più immediatamente data, ma deve essere rigenerata sempre di nuovo, a che cosa assistiamo e che cosa dobbiamo attenderci per il futuro in termini di "umanità"?

¹¹ Cfr. M.S. ARCHER, *La morfogenesi della società*, Milano 1997; Id. (ed.), *Social Morphogenesis*, New York 2013; Id. (ed.), *Late Modernity. Trajectories towards Morphogenic Society*, New York 2014.

La mia risposta è che dobbiamo affrontare la differenziazione morfogenetica della società, di qualunque società, dalle più piccole (le singole famiglie o imprese) alle più grandi (la società globale). Il che significa che la società diventa *una rete di reti di relazioni che danno vita a forme sociali in continuo cambiamento*. Una “rete di reti” molto diverse fra loro, con i loro rispettivi vantaggi e svantaggi, con le loro normalità e le loro patologie, con i loro sogni e i loro fallimenti. Queste reti implicano nuove forme di legami, che vengono continuamente creati e modificati o distrutti. Che cosa sono e quali sono queste “reti”?

Per capire la loro diversità e le loro vicissitudini, occorre avere un intendimento preciso – comprensione e spiegazione – di ciò che un legame sociale è (ontologia sociale) e di ciò che significa (semantica).

L'espressione “legame sociale” è polisemica perché designa almeno tre entità diverse: a) la storia di reiterate azioni reciproche che hanno generato un “rapporto” sociale; b) un vincolo strutturale (*bond*) inerente a tale “rapporto”; c) un modo di essere delle aspettative soggettive reciproche degli agenti sociali.

Il legame non è una relazione qualunque: è la strutturazione di una relazione che dà vita ad una specifica “molecola sociale”.¹² Per esempio una semplice relazione di coppia è un sistema di interazioni che può anche assumere la forma di un legame contingente, ma diventa un vero legame quando la relazione si struttura come matrimonio. Da questo punto di vista si comprende bene la crisi del legame sociale, per i seguenti motivi: 1) le relazioni hanno sempre meno “storia” perché avvengono nel *registro temporale dell'interazione evenemenziale* e non nel registro temporale della durata (*durée*), tantomeno nel registro temporale simbolico;¹³ 2) il legame sociale viene pensato e agito sempre più nei termini di una *conflazione centrale fra struttura e agency*; per esempio, si dice che la struttura della famiglia coincide con ciò

¹² Come ho spiegato in: P. DONATI, *Sociologia della relazione*, Bologna 2013.

¹³ Sui tre registri del tempo sociale, cfr. P. DONATI, *Tempo sociale, famiglia e transizioni*, in: E. SCABINI, P. DONATI (a cura di), *Tempo e transizioni familiari*, “Studi interdisciplinari sulla famiglia”, n. 13, Milano 1994, 61-80.

che ne pensano i soggetti che la fanno;¹⁴ 3) le aspettative, i diritti e le obbligazioni dei soggetti che sono legati fra loro diventano sempre più contingenti e soggettivizzati.

I tre significati anzidetti (storia della relazione; strutturazione; sistema di aspettative, cioè diritti e obbligazioni reciproche) possono trovare una loro unità se specifichiamo modi e tempi in cui il legame sociale viene all'esistenza e vive. E precisamente nelle seguenti modalità: come effetto emergente (legame *emergente*) nel processo morfogenetico e come realtà istituita (legame *istituito*) quando viene consolidato nella struttura elaborata del ciclo morfogenetico. Per esempio, un legame di tipo associativo (mi riferisco alle associazioni di società civile: culturali, educative, assistenziali, varie forme di volontariato) può essere colto nel momento in cui i soggetti si associano (l'associazione come processo) oppure come realtà elaborata (ossia come concreta struttura associativa che è stata generata, cioè l'associazione come istituzione autonoma). In quanto tale, il legame, sia nella fase *generante* sia nella sua realtà di *generato*, mostra una dinamica propria, cioè qualità e proprietà causali proprie. Questo autonomo ordine di realtà (l'ordine di realtà della relazione sociale) non comporta solamente il fatto che i soggetti coinvolti nel legame abbiano diritti e obblighi gli uni verso gli altri, ma abbiano un complesso di diritti e obblighi verso il legame stesso, il legame *qua talis*.

Pertanto, il legame sociale (*religo*, ciò che lega assieme) è una relazione sociale che non implica solo un riferimento simbolico soggettivo e reciproco fra i soggetti legati fra loro (*refero*), come sosteneva Max Weber, ma ha una struttura riflessiva, ossia: a) è una relazione che si struttura normativamente (con obblighi reciproci) e b) che opera riflessivamente in quanto è oggetto di un interesse, da parte di chi è legato ad essa, in quanto può essere in sé e per sé un bene o un male relazionale.

¹⁴ Sulla conflazione centrale fra struttura e *agency*, cfr. M.S. ARCHER, *La morfogenesi della società*, cit.

Fatte queste premesse, possiamo allora individuare varie modalità di fare società a seconda del modo in cui è concepito, vissuto e praticato il legame sociale. Per ragioni di sinteticità, ne indico tre paradigmatiche.

1) Il modo oggi “maggioritario” di creare legami sociali, cioè di fare società in tutte le sue forme (dalla famiglia all’impresa), è quello di concepire tali forme come reti sociali organizzate secondo il codice simbolico “*lib/lab*”. Questo codice prescrive di generare legami sociali che siano basati sulle libertà competitive degli individui che operano dentro una cornice regolativa la quale deve garantire l’uguaglianza delle opportunità di azione ai singoli individui (lo chiamiamo “individualismo istituzionalizzato”). Questo modo di fare legame sociale non è morfostatico, come alcuni pensano, ma è morfogenetico, quindi cambia continuamente i legami, ma lo fa dentro i vincoli del codice stesso: si chiama morfogenesi vincolata (*bound morphogenesis*).¹⁵ Qui il legame sociale ha le seguenti caratteristiche: gli obblighi reciproci sono quelli per cui ciascuno ha il diritto di far valere la propria libertà, a patto di non ledere l’uguale libertà altrui, entro un contesto che si suppone possa dare uguali opportunità a tutti (il che è controfattuale, e genera molti problemi), laddove la relazione sociale è intesa e trattata come un residuo, ossia come un sotto-prodotto delle azioni individuali, e non già come bene (o male) in sé. Il legame sociale è semplicemente ciò che emerge dalle libertà individuali garantite da un ordine sociale “hobbesiano”.

2) Il modo di fare società che viene oggi chiamato “postumano” o “transumano” è quello delle reti che si auto-organizzano combinando fra loro esseri umani, altri esseri viventi e supporti tecnologici. Tali reti danno vita a degli ibridi che agiscono come soggetti. Si tratta di una morfogenesi caotica o “a briglia sciolta” (*unbound morphogenesis*) delle relazioni e dei legami sociali, in cui l’umano viene ibridato. La teoria dell’*actant* (una rete ibrida fra umani e non-umani che agisce come

¹⁵ Ho spiegato tutto questo nella parte III del volume P. DONATI, *Sociologia della riflessività. Come si entra nel dopo-moderno*, Bologna 2011, 221-294.

una persona morale), così come è espressa nella *Actor-Network-Theory* (ANT) di Bruno Latour e altri autori, è un esempio emblematico. Possiamo chiamarla morfogenesi *evenemenziale* dei legami sociali, perché le forme sociali sono pensate e perseguite come relazioni “del momento”, esistono *nel processo e nell'evento*, non hanno una vera e propria storia, non hanno una *durée*. Il registro del tempo è puramente interattivo. Qui la struttura del legame sociale è de-normativizzata rispetto a valori assoluti, e quindi diritti e obblighi del legame sono lasciati alle interazioni del momento. La relazione sociale è solo un tramite per l'affermazione delle capacità di ogni attore. Si comprende allora come possono essere concepiti dei legami sociali del tutto “de-naturalizzati”. Per esempio i legami fra umani e *robot* o *cyborg*, o il legame fra un genitore e il figlio avuto da una madre surrogata, e simili esperimenti. Personalmente vedo queste modalità di fare legame sociale come assai problematiche.

3) La stessa cosa si può dire di chi pensa e agisce il legame sociale secondo il codice *lib/lab*, il quale sta deperendo perché non risponde ai bisogni umani fondamentali dei beni relazionali. D'altra parte, le visioni post-umane del legame sociale sono carenti di umanità perché prive di intenzionalità e sostanzialmente amorali. Esistono altri modi di guardare ai legami sociali emergenti. Questi altri modi di fare società io li riconduco a quella che ho chiamato “società dell'umano”. Il termine sottolinea la distinzione con l'idea della “società umana” in cui il sociale si configura come immediatamente umano nel senso di essere una conseguenza della natura umana senza mediazioni. In quella che io chiamo “società dell'umano”, *fare società*, dunque legame sociale, diventa un compito che deve necessariamente essere mediato da una *ragione relazionale* e da una *riflessività relazionale*. La “ragione relazionale” consiste nelle ragioni delle relazioni, cioè in quelle ragioni che sono intrinseche alle qualità e proprietà causali specifiche di *quella* relazione e non di altre (la relazione familiare, o di lavoro, o fra medico e paziente, o fra docente e alunno, ecc.). La “riflessività relazionale” è quella che i soggetti esercitano sulle relazioni, non dentro la propria mente e sulla loro “soggettività”.

Nella società dell'umano, la struttura del legame sociale è costituita da aspettative, obbligazioni e diritti che riguardano il bene della relazione come via per l'ottenimento dei beni individuali. Il bene relazionale consiste in tutte quelle relazioni che possono essere generate e fruite soltanto assieme e a cui gli individui devono ricorrere per ottenere tutto ciò che non possono avere se manca tale relazione. Gli esempi sono tutti quei beni immateriali, e però reali, come l'amicizia, il riconoscimento, la solidarietà, e così via, che rispondono alla gran parte dei bisogni umani.¹⁶

Che dire del confronto fra questi tre modi di intendere il legame sociale, cioè di fare società? Sulle contraddizioni e i fallimenti crescenti della società *lib/lab* ho già scritto molto, e non ho qui lo spazio per dilungarmi.¹⁷ Mi interessa qui illustrare le altre due modalità, e lo farò con due esempi.

IV. ESEMPI DI POSTUMANO: LA PERDITA DEL LEGAME SOCIALE RAFFIGURATA NELL'ARTE

Un campo interessante in cui verificare l'implosione dell'umano e parallelamente del legame sociale – in quella che ho chiamato morfogenesi caotica o evenemenziale dell'umano – è l'arte. Mi riferisco qui all'arte figurativa e in specifico ai modi in cui, nel corso della storia, i pittori hanno raffigurato, rappresentato, interpretato i volti umani, e con ciò ci hanno parlato delle loro relazioni sociali e con il mondo.¹⁸

¹⁶ Cfr. P. DONATI, R. SOLCI, *I beni relazionali. Che cosa sono e quali effetti producono*, Torino 2011; P. DONATI, *L'amore come cura dei beni relazionali*, in: J.J. PÉREZ-SOBA e M. MAGDIC (a cura di), *L'amore principio di vita sociale. Caritas aedificat (1Cor 8,1)*, Siena 2011, 139-185.

¹⁷ Tra i primi scritti: P. DONATI, *Ripensare il welfare in Europa: oltre il lib/lab, verso un nuovo complesso societario*, in: "Sociologia e Politiche Sociali", a. 1, n. 1, 1998, 9-51; P. DONATI, *Oltre la crisi dello Stato sociale: dal codice inclusione/esclusione al codice relazionale/non relazionale*, in: "Sociologia e Politiche Sociali", a. 2, n. 3, 1999, 195-220.

¹⁸ L'itinerario storico della pittura degli sguardi è stato illustrato in una mostra al cui catalogo rimando per i quadri citati nel testo (M. GOLDIN, *Raffaello verso Picasso. Storie di sguardi, volti e figure*, catalogo della mostra tenuta a Vicenza, basilica Palladiana, 6 ottobre 2012 - 20 gennaio 2013). Il commento che ne faccio è del tutto personale.

Nell'alto Medioevo, il pittore dipinge i volti come figure idealizzate, che rappresentano un mondo trascendente, che tuttavia ci ispira e ci rassicura. Per esempio, le pitture della Madonne sono icone che rappresentano una perfezione che consola, attira, dà gioia e pace.

La prima grande svolta si ha tra la fine del '400 e il '500: l'ideale di ciò che è (realtà) superiore e perfetto lascia il posto al realismo di figure che esprimono una soggettività (in apparenza quella della figura rappresentata, ma in realtà quella dell'artista). Di questa svolta è emblematico il quadro di Giorgione (*Ritratto di giovane*, 1510 circa): il ragazzo guarda il mondo, fuori di sé, ma in realtà sta guardando dentro di sé, esprime qualcosa che sta accadendo nella sua conversazione interiore.

La seconda grande svolta è quella del Novecento, il periodo dello "sguardo inquieto" (Edvard Munch, *Sogno di una notte d'estate – La voce* – 1893; Cezanne, *Autoritratto con berretto* del 1898 circa; Gauguin, *Autoritratto* del 1893 circa; e soprattutto il quadro di Van Gogh, *Autoritratto* 1887-88): adesso lo sguardo del pittore proietta fuori di sé lo smarrimento e l'angoscia interiore. Il mondo diventa la proiezione dell'Io, inquieto, alla ricerca di qualcosa che non vede, ma in cui forse ancora crede.

La terza grande svolta accade a metà del Novecento, quando si radicalizza la problematica del Novecento inquieto. Il pittore dipinge dei volti (gli sguardi dei personaggi dipinti corrispondono a quelli dei pittori e lo stesso vogliono suscitare in chi li osserva), in cui, per dirla con Andrew Wyeth (*Christina Olson*, 1947), "nella presenza è dipinta l'assenza". Il volto, lo sguardo della figura dipinta, *rappresenta un esserci, ma anche un non esserci*. Un esserci per andare altrove, anche se non si sa dove. Un esserci che guarda altrove, un altrove indeterminato, spesso triste, foriero di pene e di cose assurde, talvolta vissuto in maniera apparentemente gioiosa, ma in realtà il più delle volte triste e insoddisfatta.

In grande sintesi, che cosa è successo dal Medioevo ad oggi?

Lo sguardo raffigurato dalla pittura e, nello stesso tempo, lo sguardo del pittore,¹⁹ non vede più un ideale di perfezione, ma si fissa su una

¹⁹ Potremmo dire "l'osservatore" di N. Luhmann sul quale, secondo tale autore, è costruita la stessa società.

realtà che non c'è, che sta altrove, e che non può essere rappresentata, se non come un ambiente caratterizzato da inquietudine, incertezza, smarrimento di chi cerca di osservarla. *La realtà a cui guardare*, per esempio quella del legame sociale, c'è e non c'è.

Le figure e le loro relazioni sono una presenza e un dissolvimento della presenza allo stesso tempo. Esserci *ma anche* non esserci, perché la figura guarda altrove, evita la relazione istituita, si perde nella relazione processuale. Ci sei, ma non ci sei, perché sei altrove o sei lì per andare altrove. La realtà è dipinta dentro la non-realtà. La realtà con cui il soggetto umano cerca di relazionarsi appare e non appare. La figura dipinta indica qualcosa che designa una realtà che va al di là di sé stessa. È una pittura apparentemente realista, in cui però la figura dipinta (la rappresentazione del volto) non indica più una realtà reale, né della persona né delle sue relazioni, ma qualcosa di puramente virtuale e indecifrabile.

Lo sguardo del soggetto che è dipinto nel quadro non vede più la realtà, ma un "oltre" che indica una assenza di realtà, dunque relazioni che fluttuano nel vuoto. Se c'è una memoria del passato, essa appare come una confusione di immagini, persone, oggetti e relazioni, che stanno su piani diversi nel tempo. *I piani di una realtà divenuta misteriosa si riflettono gli uni negli altri in un presente denso di inquietudine, smarrimento e mancanza di un senso rappresentabile, mentre il dialogo si fa muto e popolato di spettri* (per esempio nel quadro di Antonio López García, *Figure in una casa*, 1967).²⁰

C'è chi guarda e chi è guardato. Chi è guardato non sa di esserlo perché è collocato (trasferito) in un tempo che non gli appartiene o gli appartiene per assenza. Dissolvimento della relazione, dissolvimento del legame sociale.

L'identità di chi guarda sta "altrove", è un non-Io, è una negazione, e la negazione è una appartenenza per assenza. Così è per la relazione

²⁰ Una pittura emblematica della relazione sociale che si realizza in questo tempo è *I giocatori di carte* 1966-73 di Balthus: la relazione sociale è costituita da una sedia vuota a metà del tavolo fra i giocatori. Non si poteva rappresentare meglio la perdita dell'umano e di quella che i fenomenologi chiamano intersoggettività.

e il legame sociale: un appartenere vuoto, che c'è ma non ha esistenza (non *ex-siste*, non “sta fuori”). *L'identità dell'osservatore*, dello sguardo, dell'immagine, *appartiene a qualcosa che non c'è*.

Viene qui a maturazione la cultura (filosofia, sociologia) *costruttivista*. Il soggetto e le sue relazioni/legami trovano la loro identità (A) nella negazione di tutto ciò che non è A. La formula non è più quella del principio di identità, secondo cui ogni ente è identico a sé stesso ($A=A$), semplicemente. L'identità è raggiunta con un processo dialettico che procede con un codice culturale binario, ossia: A trova la sua identità nel negare tutto ciò che non è A. Nella formula $A = \text{non}(\text{non-A})$, l'identità è raggiunta con una doppia negazione, che significa conflitto ed esclusione dell'Altro. In quanto negazione di una negazione, l'identità genera certo una appartenenza. Per esempio, Tizio è tifoso della squadra A perché non è tifoso di tutte le altre squadre contro cui lotta. Ma l'appartenenza è generata mediante il conflitto fra le appartenenze, cioè negando la relazionalità fra la squadra A e il resto del mondo. Per questo, l'identità dei legami oggi ci assilla e fa molta fatica a renderci felici. Perché il legame vive nella precarietà.

V. ESEMPI DI RIGENERAZIONE DEL LEGAME SOCIALE

Il vuoto di relazioni e legami sociali creato dalla morfogenesi evenemenziale, la quale si è affermata nel mondo della cultura detta postmoderna, ha stimolato e sta suscitando considerevoli innovazioni in senso contrario. Si tratta di tutte quelle modalità di costruire una nuova socialità che valorizzano le relazioni e i legami sociali.

Possiamo considerare qualche esempio. Le banche del tempo nascono spesso da motivi strumentali, per scambiarsi il tempo degli aiuti e servizi reciproci fra persone e famiglie, ma poi diventano comunità di legami sociali significativi fra le persone. Le persone imparano a conoscersi, stringono legami interpersonali e, su questa base organizzano attività insieme che sono beni relazionali per essi, come fare gite o vacanze insieme, organizzare eventi comuni per i figli, ecc.

Un altro esempio è dato dalle forme di personalizzazione dei servizi educativi e di *welfare* che rivalutano l'importanza di costruire relazioni e legami fra l'educatore e i bambini, ovvero tra chi offre servizi di sostegno (*carer*) e chi ha bisogno non solo di cose materiali, ma soprattutto di presenza e legame umano.

Altri esempi ancora: le nuove comunità familiari che rafforzano i loro legami interni ed esterni mettendo in comune certi servizi di vita quotidiana, dalla scuola per i bambini, all'aiuto agli anziani e individui deboli, a feste e vacanze comuni, e così via; le forme di *co-production*, i *social networks* che connettono persone e famiglie che svolgono attività insieme.

Un esempio interessante di innovazione che corrisponde a quella che chiamo morfogenesi relazionale, per la costituzione di nuovi legami sociali, sono le *social street*. Si tratta di un *social network* creato in *Facebook* fra gli abitanti di una strada che non si conoscono e vogliono invece conoscersi di persona, scambiarsi cose fra di loro e prendersi cura dei beni comuni. Il primo esperimento è nato in una via di Bologna chiamata via Fondazza, che ha fatto da apripista ad altre iniziative analoghe sorte ormai a centinaia in Italia e in molti altri Paesi nel mondo. Si tratta dell'uso dei *social networks* per costruire un vicinato (gli abitanti di una strada) mediante una rete virtuale che però corrisponde a persone reali che si conoscono e si incontrano spesso nella zona dove abitano. Le *social street* sono quindi finalizzate a scambiarsi informazioni piccoli aiuti fra vicini, a curare i beni comuni della strada, organizzare feste e incontri, e così via, cioè nascono per costruire dei legami sociali laddove regnano l'estraneità e l'anonimato. Sono esempi di costruzione del capitale sociale fra residenti di una strada che sentono il bisogno di avere un ambiente sociale dove si può avere fiducia e simpatia con chi si incontra quotidianamente anziché sfiducia e imbarazzo, collaborazione anziché solitudine, reciprocità degli aiuti anziché aiuti occasionali e unilaterali, e, cosa essenziale, senza denaro né equivalenti monetari.

Non si tratta di un ritorno dell'antico "vicinato" o "borgo natío", perché, mentre quello antico (la *Gemeinschaft* premoderna) nasceva

in modo spontaneo e naturale dal fatto che gli abitanti erano stanziali e si incontravano necessariamente ogni giorno, oggi essi lavorano in luoghi lontani, sono mobili, hanno interessi nella società globale, sono connessi con tutti i continenti, ma vogliono costruire radici locali.

Per capire l'importanza e il significato sociologico della *social street* è essenziale avere presente la sua filosofia, che può essere espressa in modo emblematico con questa frase di uno dei fondatori: «non ci interessa la pulizia del giardino comune o la pulizia della strada, ma la *socialità che c'è dietro*». I beni comuni materiali sono intesi e praticati come espressione e frutto dei beni relazionali fra le persone e le famiglie che li creano e/o li mantengono.

Queste nuove forme sociali indicano almeno tre cose: a) segnalano il primato del sociale inteso come relazionalità, cioè il bisogno di avere relazioni e legami come prerequisito per la costruzione e il mantenimento di un ambiente – fisico e umano – comune (ecologia umana); b) mostrano che i *social networks* su internet sono virtuosi allorquando servono per connettere persone e famiglie che si conoscono e si frequentano nella vita quotidiana; in altri termini connettono le relazioni virtuali con le relazioni reali, il che evita i difetti dei *social networks* anonimi o impersonali; c) creano una nuova società civile in cui i legami sociali sono vissuti come nesso fra libertà e responsabilità di tutti i partecipanti, anziché vivere in una società civile creata dal sistema politico-amministrativo e da esso dipendente.

Certo, considerata l'informalità che caratterizza le relazioni e i legami sociali delle *social street* c'è da chiedersi se esse avranno un futuro. È evidente che vi sono pressioni interne ed esterne che cercano di dare un assetto organizzativo più istituzionalizzato. All'interno, c'è l'esigenza di darsi un'organizzazione più efficace e partecipativa. Dall'esterno, vi sono pressioni per accordi e contratti con altri enti che sono interessati a utilizzare le *social street* quali bacini di potenziale consumo per le aziende di mercato o di voti elettorali per i partiti politici. La capacità di resistere a queste pressioni che porterebbero a snaturare il significato di queste forme sociali risiede nella loro capacità di usare la ragione relazionale e la loro riflessività relazionale, nel senso di saper comprendere e mantenere la loro ragione di esistere nel valore dei legami sociali che esse creano “dal basso”, come espressioni

di una vita civile che esprime l'umano nella sua essenza più pura, la quale esiste in quanto non si fa strumentalizzare né dal mercato né dalle istituzioni politiche.

Qualcosa di analogo lo osserviamo anche nelle *nuove forme dell'abitare* che puntano a creare aree residenziali in cui (ri)costituire il legame sociale fra i residenti. La costruzione delle case non segue più dei criteri meramente funzionali per rispondere ai bisogni sociali del cosiddetto "uomo medio", che in realtà coincide con un individuo astratto. Pensiamo all'architettura razional-funzionalista di Le Corbusier e all'urbanistica collegata ad essa, che ha creduto di concepire le abitazioni come fatte per l'uomo e costruite a misura d'uomo, ma in realtà prive di relazionalità. Nasce un'"architettura relazionale", per la quale la casa non viene più valutata solo o principalmente per le sue prestazioni funzionali, ma anche e soprattutto in termini relazionali, sovra-funzionali, cioè per come promuove la socialità interna alla famiglia e la valorizzazione dei legami di prossimità con la comunità intorno. La casa è vista come il nodo di una rete di relazioni tra famiglie e delle famiglie con i servizi della comunità, per sostenere i legami tra le persone e la creazione di beni relazionali.²¹

Questi fenomeni sociali, che indicano dei "fatti emergenti", non teorie astratte, possono servire a comprendere cosa possa significare la (ri)costruzione del legame sociale in realtà come quelle della famiglia o del lavoro in un'impresa. Il limite di questo contributo non mi consente di entrare in modo dettagliato su questi argomenti, ma vorrei elucidare il senso generale dell'argomentazione.

VI. CHE COSA SIGNIFICA "FAR FIORIRE" L'UMANO?

L'umano è diventato un immenso campo di battaglia, la cui posta in gioco è il modo in cui viene concepito e praticato il legame sociale.

²¹ Per un esempio si veda V. MARRONE, *L'abitare come pratica sociale. Analisi relazionale di una cooperativa di abitanti*, Milano-Udine 2014.

Risulta sempre più difficile conferire una qualità umana al sociale.²² Il sociale non è più percepito come il luogo dove abita l'umano. L'umano si trova altrove rispetto a ciò che costituisce il tessuto sociale degli incontri che stanno fra i soggetti agenti: sta nei vissuti, nelle esperienze e negli stati interiori degli individui, oppure in rappresentazioni o fantasie collettive, magari di tipo virtuale.

Bisogna prendere atto che le società modernizzanti producono un crescente distanziamento fra ciò che, nel legame sociale, viene considerato "umano", identificato sempre più in elementi soggettivi, e ciò che viene visto come sociale perché imposto da ragioni estranee o alienanti per l'umano, e dunque non riconducibile alla libertà e spontaneità dei soggetti, ma a forze e meccanismi privi di umanità. In questo modo, nella cultura post-moderna, il matrimonio diventa un legame inautentico se visto come esigenza della società, mentre è esaltato come pura relazione affettiva fra individui che cercano solo gratificazioni reciproche. Il lavoro è visto come alienante se implica dei vincoli che non nascano dalla creatività del soggetto.

Si tratta allora di capire a quali trasformazioni delle forme sociali possa condurre questo distanziamento fra l'umano, che è attribuito alla soggettività degli individui, e il vincolo sociale, che è visto come costrizione imposta da una società disumana.

Non è da oggi che si teorizza la separazione fra umano e sociale, nel senso di identificare il sociale con un "sistema comportamentale" (in senso lato) avente dinamismi propri che operano privi di volontà e intenzionalità, ossia privi di "soggettività". Il dualismo a cui mi riferisco è stato esaltato a partire da Jean-Jacques Rousseau. Ma, oggi, questa separazione assume una radicalità senza precedenti. L'umano è sempre più visto come carattere, impulso, sollecitazione, disturbo o "rumore" esterno rispetto al sistema dei comportamenti, meccanismi e regole che "fanno" la società. Si dice: il mercato ha le sue regole, la politica ha i suoi giochi, i mass media hanno la loro logica, e così via.

²² Ne ho già discusso lungamente altrove: P. DONATI, "La società e l'umano: distinguere per relazionare", in: *La società dell'umano*, cit.

Il soggetto umano fluttua nell'ambiente del sistema sociale. L'umano viene identificato con i bisogni, i desideri, i sogni – belli o brutti – di un “soggetto” che è percepito e rappresentato come esterno e indeterminato rispetto alle relazioni sociali organizzate (identificate con il sistema sociale). Che cosa ne deriva?

Da un lato, il senso comune reagisce a questo processo generalmente con modalità negative, dal momento che, nella vita quotidiana, gli individui sperimentano la separazione fra umano e sociale come mancanza di senso, come assenza di finalismo, come disordine, come realtà drammatica. Per esempio, si dice: nessuna istanza umana può evitare che il sistema economico generi certi livelli di disoccupazione, che ci siano intere popolazioni che muoiono di fame, che i giochi politici portino alla guerra, che i mass media svuotino la comunicazione interpersonale: tutto questo – si dice – avviene perché il sociale ha i suoi “meccanismi”.

Dall'altro lato, il distanziamento fra sociale e umano suscita reazioni positive, o addirittura di esaltazione, in quanto promette nuove conquiste. Per esempio, si dice: se riusciamo ad automatizzare il lavoro, l'assistenza, la comunicazione, avremo più spazio per altre attività, il dispiegamento delle libertà individuali sciolte da ogni legame sociale.

La riflessione scientifica sottolinea il carattere ambivalente del fenomeno. Da un lato, si nota che il distanziamento fra umano e sociale si manifesta attraverso un diffuso senso di spersonalizzazione, fino alla dis-umanizzazione, delle relazioni, degli stili di vita e in generale del tessuto sociale, sia nella sfera pubblica che in quella privata. Dall'altro, si osserva che tale processo rappresenta anche un'apertura di nuove possibilità in termini di creatività, libertà, slancio vitale degli individui e dell'umano in generale. In sede scientifica, contrariamente al senso comune, si ipervalutano gli aspetti positivi: si dice infatti che chiedere “troppo” di umano nel sociale equivale a chiedere regressione o stagnazione. A chi si lamenta che il lavoro è divenuto inumano, che la politica è divenuta solo questione di lotta fra interessi, che i mass media manipolano sempre più la nostra vita, viene obiettato che cambiare vorrebbe dire rinunciare al progresso e ritornare al Medioevo.

In ogni caso: le relazioni fra umano e sociale non sono più immediate (in/mediate, non-mediate) come lo erano in precedenza. La nostra società produce, più di ieri, forme sociali che, benché siano agite da uomini, sono (percepite, vissute, rappresentate come) non umane.

Ciò che oggi sembra esservi di nuovo, rispetto alle rotture consumatesi nell'ultimo secolo, è una crisi (in senso etimologico), generata dal distanziamento fra l'umano e il sociale, che mostra particolari caratteri di rischio, tali da far presagire ulteriori profondi rivolgimenti sociali. La svolta qualitativa si manifesta come con-fusione fra umano e inumano, come paradossale in-ersione fra i due, come simulazione e annullamento dei confini fra di essi. Non mancano alcune analogie con il recente passato, allorché svolte del medesimo tipo hanno preceduto l'avvento di nuovi regimi, come quello nazista e fascista, o guerre mondiali.

La pluralizzazione della società, in cui si consuma il successo e contemporaneamente il fallimento dell'individualismo libertario, fa emergere nuove forme sociali secondo processi ambivalenti: da un lato, nascono forme sociali in cui il legame viene distrutto (separazione netta fra sociale e umano); dall'altro, nascono forme sociali in cui l'umano e il sociale si (ri)collegano *attraverso ciò che è stato distinto*, quindi *non* nelle forme del passato.

Ne deduco che, sia sul piano teorico sia su quello empirico, la rigenerazione dell'umano è il prodotto di una morfogenesi qualificata del legame sociale, nel senso che l'“*uomo rigenerato*” è il frutto di un modo nuovo di vedere le sue relazioni sociali.

L'uomo senza legami è un uomo senza qualità, e invero neppure “uomo”. L'uomo nuovo è quello che sa gestire il legame sociale perché sa vedere e affrontare gli enigmi della relazione sociale, anzi la relazione, *il legame sociale stesso come enigma*: l'enigma di come si possa avere un nuovo vincolo reciproco caratterizzato dall'unità delle differenze fra i soggetti, al di là degli esiti che portano al conflitto e/o alla distruzione della relazione.

Con riferimento ai casi del matrimonio e del lavoro, ossia ai legami che essi implicano, occorre vederli come relazioni sociali (non prestazioni funzionali o scambi o altro ancora) il cui carattere di legame con-

siste nel complesso dei *diritti e doveri relazionali* che le persone coinvolte hanno non solo verso sé stessi come individui, ma anche verso un assetto umanizzante della loro relazione. Il che significa configurare il loro legame come bene, anziché come male relazionale. I diritti relazionali sono diritti personali ad avere relazioni capaci di umanizzazione, quelle che fanno fiorire l'umano.

Hic Rhodus, hic salta! A mio avviso, le persone possono costruire una società a dimensione umana solo se fanno vedere che la socialità non è un prodotto della loro coscienza individuale o inter-individuale, perché non basta un accordo o consenso o empatia fra le loro soggettività. La relazione sociale costituisce un ordine di realtà *sui generis*, che però non può e non deve essere reificato, come se fosse una "cosa". È necessario salvare il soggetto (l'Io) da visioni sociologiche di tipo deterministico. Ma, questo è il punto, ritengo che non si possa salvare il soggetto senza legami sociali che siano appropriati all'umano e che non possono essere lasciati alla intersoggettività empatica.

Si tratta di saper vedere quello che io chiamo l'"ordine relazionale della realtà", cioè l'ordine oggettivo delle relazioni conformi alla natura umana, che è un "altro" ordine rispetto sia alla soggettività degli agenti, sia alle strutture sociali e culturali – trasmesse fra generazioni – che incombono sugli agenti. Dare priorità alla relazione sociale non significa aderire ad un determinismo positivista. Al contrario. Solo *con* la relazione, *nella* relazione e *attraverso* una relazione interumana *dotata di qualità e proprietà specifiche*, e intesa come effetto emergente dell'azione reciproca (rel-azione) fra le persone, diventa possibile espandere e fare fiorire il soggetto umano. È nella relazione che troviamo l'umano.

Una riprova dell'importanza del legame sociale si ha guardando alle culture orientali, e in generale a quelle dei Paesi emergenti (i cosiddetti *Brics* – Brasile, Russia, India, Cina, Sudafrica). In tali culture è il legame sociale che crea quel capitale sociale da cui scaturisce lo sviluppo economico e la forza di un'intera cultura.²³ Se ciò accade, è perché,

²³ Cfr. per esempio KUANG-CHI CHANG, *A Path to Understanding Guanxi in China's Transitional Economy: Variations on Network Behavior*, in: "Sociological Theory", 29 (4), 2011, 315-339.

in una cultura relazionale, ogni “cosa” trae senso dalla relazione in cui si trova e contribuisce a farla fiorire nella misura in cui fa fiorire il legame che è nella relazione.

Considerare ogni cosa e ogni azione umana nella relazione in cui si trova, e guardarla da tale punto di vista, è essenziale per dare senso alle cose e alle azioni. La vita umana in una coppia uomo-donna, nella relazione di lavoro, nella vita familiare, non significa alienare le persone entro i limiti di quella situazione relazionale in cui si trovano, ma tutto il contrario. Significa dare loro una prospettiva per gestire quella condizione umana in un orizzonte di aperture di senso che sono aperture ad altri mondi relazionali. Questo è il senso degli interventi che chiamiamo lavoro di rete e interventi di osservazione-diagnosi-guida relazionale finalizzati alla umanizzazione delle persone.²⁴

VII. PROSPETTIVE SUL FUTURO: IL DESTINO DELL'UMANESIMO È NELLA RELAZIONE SOCIALE

Nella cosiddetta postmodernità, la relazione sociale viene generalmente concepita e trattata come “legame” per sottolinearne il carattere di vincolo e costrizione, lasciando in ombra, ignorando, o addirittura negando le sue valenze di risorsa e via di liberazione. Lasciata a sé stessa la modernità si radicalizza e produce il cosiddetto postumano o transumano, caratterizzato dalla ulteriore rimozione dei legami sociali come espressione di una relazionalità (sociabilità) carica di significati e valori per l'identità umana. L'individualismo libertario, che nega il valore del legame sociale, è solo una delle manifestazioni di questo esito.

Il confronto fra umanesimo e anti-umanesimo non è morto, anzi è più vivo che mai, e spinge oggi la società verso nuove frontiere.

La mia opinione è che, per evitare le derive postmoderne e postumane, sia necessario chiarire i termini dell'ingresso nella società *dopo-moderna*, cioè che segna una discontinuità netta con la modernità.²⁵

²⁴ Cfr. P. DONATI, *Teoria relazionale della società*, Milano 1991, cap. 5.

²⁵ Tra i tanti scritti in cui parlo di “dopo-modernità”, mi permetto di segnalare: P. DONATI, “Fine del liberalismo? Dal compromesso *lib/lab* al liberalismo societario”, in: ID., *Sociologia relazionale. Come cambiare la società*, Brescia 2013.

Non poche tendenze delle società post-moderne portano a costituire forme sociali in base a selezioni che operano nei termini della distinzione umano/non-umano. Per distinguere l'umano dal non-umano nel sociale, dobbiamo andare oltre le categorie neo-positivistiche e neo-ermeneutiche, così come di quelle individualistiche (volontaristiche, azionistiche) e olistiche (sistemiche, comunitaristiche). Per cogliere il senso dell'umano nel sociale, dobbiamo adottare una prospettiva relazionale.

La distinzione umano/non-umano nel sociale diventa sempre più, e non sempre meno, rilevante per una serie di motivi che vanno esplicitati e analizzati.

Motivi in negativo. La perdita della distinzione comporta conseguenze inaccettabili sul piano della ragione sia scientifica sia pratica.

Due tipi di conseguenze inaccettabili possono essere richiamati come esempi, rispettivamente di riduzione dell'umano al sub-umano e al sovra-umano. Da un lato, l'assenza della distinzione umano/non-umano porta all'animazione di realtà inanimate (come quando si parla di diritti della terra, delle piante, ecc.) e all'attribuzione di una "soggettività" agli animali (i diritti degli animali). Fenomeni che implicano l'azzeramento del sociale umano: quale socialità umana esprimono la terra, le piante e gli stessi animali? Di qui poi anche i problemi di ordine giuridico.

Dall'altro, c'è la proiezione di certe caratteristiche umane su oggetti, enti o interi "mondi" che dovrebbero sgravare l'uomo di certe sue funzioni o capacità. Tali, ad esempio, sono i mondi dei mass media, delle nuove tecnologie della comunicazione, dell'intelligenza artificiale, considerati come estensioni, potenziamenti e sostituzioni delle limitate capacità tecniche dell'uomo. Considerare questi mondi ("società tecniche") come *ipso facto* umani comporta l'attribuzione di una realtà umana ad un *sociale virtuale* o *iper-reale* che invece è, semplicemente, non-umano. Se la produzione di un mondo fittizio, illusorio, simulato (che ha la sua ragione di essere) comporta la perdita della distinzione fra virtuale e reale, il sociale umano viene distorto e si creano enormi problemi di comunicazione e di identità.

Tuttavia bisogna anche ammettere che proprio questi confronti generano la ricerca di nuove distinzioni.

Motivi in positivo. La distinzione umano/non-umano viene cercata e riproposta come distinzione direttrice per la riumanizzazione di molti ambiti di vita sociale. Si parla, ad esempio, di riumanizzare il lavoro e l'economia, i servizi sociali, la burocrazia, i sistemi sanitari, il sistema educativo, gli stili di vita e i consumi, l'architettura e l'urbanistica, il mondo dei mass media, e la stessa scienza.

Molto spesso questo proposito di "riumanizzare la società" è solamente reattivo, in quanto nasce da un senso di frustrazione o impotenza e cerca di ritornare a qualche mitica età passata. Altre volte porta all'idea, invero improbabile, che sia possibile "applicare" un modello *a-priori* di uomo – o di umano – alla vita sociale. In altri casi ancora, invece, rivela l'emergenza di una nuova "società dell'umano"²⁶ capace di produrre relazioni tramite l'elaborazione di nuovi significati per operare la distinzione umano/non-umano nelle stesse relazioni sociali.

È il caso, per esempio, della ricerca di relazioni lavorative più umane in quanto capaci di conferire soggettività ad entrambi i poli della relazione (datore di lavoro/lavoratore, fornitore/cliente, produttore/prodotto). Oppure l'idea che, di fronte a certi conflitti o difficoltà fra i coniugi, o fra genitori e figli, le relazioni familiari possano e debbano essere ri-distinte in base alla loro capacità di generare maggiore comprensione reciproca. Oppure che l'architettura degli ospedali debba essere ridisegnata con lo scopo di favorire anziché impedire il dialogo fra il malato e chi lo cura da specialista o semplicemente da *informal helper*. Oppure ancora l'idea che i media comunicativi possano e debbano essere ripensati alla luce degli effetti che producono sui fruitori, per esempio in quanto aiuto o ostacolo al loro inter-agire comunicativo.

È tempo di rivedere gli stereotipi della sociologia moderna e i loro ribaltamenti in un certo post-modernismo. Le prospettive future della sociologia sono oggi segnate dall'esigenza di ridefinire il sistema di osservazione del sociale dal punto di vista dell'umano.

²⁶ Ho iniziato a delinearne i tratti in: P. DONATI, *Teoria relazionale della società*, cit., 540-544.

Si tratta qui di prendere atto che le scienze sociali moderne *perdono* l'umano perché lo collocano o nell'individuo o in entità collettive, mentre lo si può vedere solo "in rel/azione".

Da un lato, c'è chi ritiene che l'umano sia solo e soltanto nell'individuo: nel sociale non c'è umano semplicemente perché il sociale non ha realtà propria.²⁷ Dall'altro, c'è chi ritiene che l'umano risieda in una qualche realtà collettiva, della specie (*homo sapiens*), di una struttura o di una cultura.²⁸

I post-modernisti rifiutano soprattutto la seconda prospettiva. Ricadono così, volenti o nolenti, nella prima. Il che indica una scarsa consapevolezza relazionale. Essi avevano già in precedenza perduto la visione del sociale che è nell'umano (anche nell'umano dell'individuo), e quindi si ritrovano con un pugno di mosche. Autori come M. Foucault, J. Baudrillard, J.-F. Lyotard affermano che l'umano non c'è da nessuna parte, ovvero che il sociale è sempre più problematico dal punto di vista dell'umano, semplicemente perché, nel loro sistema di osservazione, l'umano ha fin dall'inizio già perduto ogni carattere sociale.

Una scienza sociale all'altezza dei tempi non può e non deve certo pensare di poter partire da un'antropologia preconstituita per "applicarla" al sociale. Ma neppure è possibile fare il contrario, ossia dedurre un'antropologia dai puri comportamenti sociali. Ma allora dove sta la soluzione?

Per una soluzione è necessario orientarsi a mantenere il "punto di vista dell'umano" nel sistema di osservazione sociologico.

Nel panorama delle teorie moderne e post-moderne, la sociologia ha espresso tre grandi modalità di osservazione:

²⁷ La più classica, a questo proposito, è certamente la posizione di M. Weber, secondo il quale «la sociologia non può procedere che dalle azioni di un singolo individuo, di alcuni individui o di numerosi individui separati. È questo il motivo per cui essa deve adottare dei metodi strettamente individualistici» (Lettera a Robert Liefmann del 9 marzo 1920, cit. in: R. BOUDON, F. BOURRICAUD, *Dizionario critico di sociologia*, Roma 1991, 37).

²⁸ Basterà qui citare la prospettiva di coloro che, con C. Geertz, vedono l'uomo (e l'umano) come un "artefatto culturale" di *patterns* collettivi.

1) tutto il sociale è sistema (l'umano, perciò, sta nell'ambiente della società);

2) nulla del sociale è sistema (la società esprime in-mediatamente l'umano; l'umano risolve in sé il sociale; il sociale è tutto ciò che vi è nell'uomo, razionalità e irrazionalità, sentimento e routine, ecc.);

3) nel sociale bisogna distinguere il "sistemico" dal "mondo vitale": solo il secondo è umano (in generale fra di essi viene ipotizzato un rapporto dialettico, cioè si suppone che ci sia una "società umana", fatta di mondi vitali, e una società non-umana, fatta di sistemi sociali, con i loro ruoli, norme, istituzioni impersonali).

Nella mia prospettiva nessuna di queste modalità di osservazione è accettabile. Occorre, per contro, assumere una diversa modalità che chiamo relazionale, secondo la quale:

4) la società è fatta di relazioni per le quali l'esigenza della distinzione umano/non-umano non può mai essere annullata e che si differenziano di conseguenza, secondo processi contingenti; la società sta lì, nel fatto che anche i meccanismi funzionali richiamano e richiedono rel/azioni, e non solo comportamenti per i quali gli orientamenti soggettivi degli attori siano irrilevanti o addirittura fattori da eliminare; parlare di "società dell'umano" significa prendere atto che la società umana non è più un dato in-mediatato, ma deve essere prodotta riflessivamente, attraverso nuovi conferimenti di senso ai nessi in cui l'umano viene distinto dal non-umano, per distinzione con la "società animale", la "società tecnica", e simili.

Questa prospettiva propone una lettura (relazionale) della società che non separa il punto di vista *interno* agli attori (punto di vista soggettivo) dal punto di vista *esterno* agli orientamenti degli attori (punto di vista funzionale), ma ne mantiene la intrinseca referenza connettiva. Di qui una teoria della società come realtà che si differenzia in diverse forme di società. E che lo fa in base al tipo di relazionamento che i soggetti osservano e realizzano fra il loro punto di vista "interno" e le esigenze a loro "esterne".

Possiamo dire, perciò, che *una forma sociale è umana in quanto le relazioni sociali di cui consiste sono prodotte da soggetti che si orien-*

tano reciprocamente in base ad un senso sovra-funzionale. Una forma sociale non è umana se e allorquando i soggetti non si orientano reciprocamente (perché allora non ci sono relazioni, ma pure reattività o affermazioni di individualità) e se e allorquando il senso delle “azioni” è solo funzionale (o di pura autopoiesi sistemica, perché in tal caso le azioni sono in realtà solo operazioni, automatismi privi di intenzionalità, anche se agiti da individui umani).

A differenza di quanto previsto nella teoria di Habermas, questo può accadere anche nei mondi della vita. Mentre, per converso, anche nelle relazioni formali (sistemiche) i soggetti possono agire con reciprocità di orientamento in base a senso sovralfunzionale. In altri termini: la distinzione relazionale fra umano e non-umano nel sociale non coincide con quella fra mondo vitale e sistema sociale.

Collocata in questo quadro, la relazione fra l'umano e il sociale diventa più istruttiva. L'umano e il sociale diventano sempre più inter-attivi, e in questo e per questo “rel/azionali”. In un *framework* relazionale la relazione umano/non-umano che è nel sociale può essere pensata e osservata come relazione sistema/ambiente (reciprocamente, l'uno per l'altro) *senza con questo mettere in fluttuazione radicalmente indeterminata né l'umano né il sociale.* Di fatto, tale fluttuazione compare nell'esperienza e nella realtà solo in condizioni molto particolari, e invero eccezionali.

Più analiticamente, possiamo articolare un quadro concettuale che ci consenta di rendere più esplicita la prospettiva relazionale a questo proposito:

1) il sociale è umano in quanto è rel/azionale, cioè frutto dell'azione reciproca di soggetti-in-relazione fra loro;

2) nella relazione, le caratteristiche dell'umano (gli elementi biologici, affettivi, cognitivi e simbolici) sono relazionate fra loro; la relazione è il con-testo dei singoli elementi o dimensioni, e le relazioni sono a loro volta collocate in un contesto di altre relazioni;

3) l'azione sociale è umana in quanto non solo presenta uno degli elementi o dimensioni anzidetti (per esempio la razionalità o la capacità simbolico-interpretativa), ma in quanto “forma specifica”;

4) fra umano e sociale vi è distanza, ma (e proprio per questo) anche interdipendenza e interazione, e pertanto storia;

5) la qualità umana delle forme sociali richiede una particolare gestione dei confini fra le relazioni sociali (inter-soggettive e strutturali) e la sfera latente del sociale, tramite un relazionamento che distingue – mantenendole compresenti – immanenza e trascendenza di ciò che nell'umano vi è di irriducibile al sociale.

Di qui anche la possibilità di un'antropologia relazionale, che il sistema di osservazione sociologico deve poter mantenere e sviluppare, se esso vuole comprendere (*cum-prebendere*) i fatti sociali.

Quanto alle implicazioni pratiche di ricerca, vorrei spiegarmi con alcuni esempi: la famiglia, la cittadinanza, un manufatto architettonico, come fenomeni sociali.

Dal punto di vista sociologico, l'umano della famiglia non è il fatto che essa sia costituita di individui umani (i quali costituiscono come tali tante altre forme sociali che non sono famiglia e spesso stanno in famiglia come se fossero altrove), né che corrisponda a una qualche entità collettiva (per esempio un *pattern* simbolico). L'umano che è nella famiglia è il fatto di essere una relazione sociale distintiva, ossia azione reciproca che costruisce una forma specifica di relazionamento fra persone. Si può così pervenire a definire l'unicità di questa relazione in una maniera più consapevole che in passato.

Esplicitando le connotazioni appena enunciate (1-5), possiamo dire che la famiglia (ogni concreta famiglia) è umana in quanto è emergenza di relazioni specifiche fra soggetti-in-relazione fra loro; in quanto forma specifica degli elementi biologici, affettivi, cognitivi e simbolici che la rendono relazione; in quanto sistema di referenze (intenzionali-simboliche e strutturali) reciproche; in quanto storia delle interdipendenze e interazioni che tale sistema ha con il suo ambiente umano interno ed esterno; in quanto continua relazione alla propria trascendenza (la relazione-famiglia implica ciò che “deve essere” come relazione).

Nel caso della cittadinanza, l'umano può essere colto in modo aperto e non pre-definito se si osserva la cittadinanza come relazione

sociale fra consociati, anziché come attribuzione di uno *status* all'individuo da parte dello Stato. Cioè, se questa relazione è vista come espressione e costruzione di un complesso di diritti che, estendendosi nei vari campi (civile, economico, politico, sociale), mantengono relazioni significative con i diritti dell'uomo in quanto persona (individuo-in-relazione).

Esplicitando le connotazioni enunciate in precedenza (1-5), possiamo dire che la cittadinanza (ogni concreta cittadinanza) è umana in quanto è frutto dell'azione di soggetti-in-relazione fra loro; in quanto tiene conto degli elementi che compongono l'umano (biologici, affettivi, cognitivi e simbolici); in quanto forma specifica dei relazionamenti fra tali elementi; in quanto storia delle loro interdipendenze e interazioni; in quanto continua relazione a ciò che – poiché diritto umano – deve essere realizzato.

Osservato da un punto di vista sociologico, un manufatto architettonico è definibile come il luogo delle intenzionalità umane che in esso si esprimono (in vario grado e tipo) attraverso un uso configurativo dello spazio relazionale. L'architettura è un modo di rivestire le relazioni sociali con lo spazio e nello spazio. Se l'abito architettonico di una casa, di una fabbrica, di un ospedale, di una chiesa, è “ben fatto”, le relazioni corrispondenti potranno esprimersi secondo il loro senso intenzionato e secondo i nessi simbolici propri, dunque il sociale potrà essere “più umano” rispetto a una configurazione in cui tali relazioni non possono esprimersi o vengono deviate o alienate ad altro da sé. Per esempio, una casa può diventare solo un dormitorio o una tana, anziché un luogo di incontro, dialogo e crescita comunicativa; una fabbrica può diventare un luogo in cui viene eccitato il controllo o l'aggressività reciproca, anziché la collaborazione; un ospedale può diventare una macchina per la salute dove l'efficienza dei percorsi tecnici, della biancheria e dell'alimentazione, emarginerà il dialogo fra personale sanitario e pazienti, come fra pazienti e le loro famiglie; una chiesa può diventare un luogo per svolgere un'attività culturale o di divertimento, anziché essere configurata come il luogo dell'incontro fra le persone e Dio. Più in generale, una casa, un ufficio, un ospedale, una

chiesa, sono percepiti come meno umani se gli imperativi strumentali (di funzionalità tecnica) o anche estetici (una certa idea di arte) sono tali da rendere quel luogo invivibile (o meno vivibile) sotto il profilo delle relazioni umane per cui ci si trova lì (ad abitare, a lavorare, a curarsi, a pregare).

VIII. IN SINTESI: IN CHE SENSO POSSIAMO E DOBBIAMO TRASCENDERE I LIMITI PRESENTI DELL'UMANO?

In che senso possiamo e dobbiamo pensare allora di poter trascendere l'attuale impoverimento dell'umano? Che cosa vuol dire andare al di là dei limiti dell'umano che abbiamo sotto i nostri occhi?

La mia risposta è: 1) occorre una nuova cultura della relazione umana e delle reti sociali, altrimenti non comprendiamo come le relazioni sociali possano creare, oppure distruggere, il valore aggiunto dell'umano; 2) occorre scoprire la generatività del legame sociale come potenzialità *latente* che è nelle persone e nelle reti sociali, una potenzialità che solo il legame come tale può espandere.

Solo così possiamo pensare di far fiorire le persone: se creiamo un habitat che ha come scopo la promozione della relazionalità inter-umana, nella quale e attraverso la quale esprimere il meglio di noi stessi nel riconoscimento e nell'aiuto reciproco.

È la qualità delle relazioni praticate nella vita sociale che decide del tipo e del grado di umanità che quella forma sociale contiene rispetto a un'altra. E si comprende allora perché la dimensione religiosa sia decisiva per il senso dei fenomeni sociali, come nel caso della famiglia, del lavoro, dei diritti umani. La dimensione religiosa è il *fermento* del sociale, è la sua "logica espressiva di sviluppo". Che cosa, infatti, spinge una famiglia ad essere una famiglia *più umana*, un lavoro ad essere un lavoro *più umano*, la cittadinanza ad essere realizzazione di diritti *più umani*? È lo scopo di creare una forma sociale in cui sia possibile realizzare "più pienamente" le capacità di stringere legami validi fra le persone.

Affinché sia così, occorre che venga riconosciuto il carattere intrinseco di ogni relazione sociale fra i soggetti e fra loro e il mondo. Ciò richiede una costante riflessività non solo personale (nella conversazione interiore), ma anche sociale, cioè una riflessività che si esercita sulle qualità e proprietà causali delle relazioni umane, su ciò che è loro intrinseco ed estrinseco, mediante un continuo relazionamento della persona a ciò che di umano vi è nelle potenzialità delle relazioni sociali.

Per chi condivide una visione religiosa, risultano illuminanti le parole di papa Francesco: «Giungiamo ad essere *pienamente umani quando siamo più che umani*, quando permettiamo a Dio di condurci al di là di noi stessi perché raggiungiamo il nostro essere più vero. Lì sta la sorgente dell'azione evangelizzatrice. Perché, se qualcuno ha accolto questo amore che gli ridona il senso della vita, come può contenere il desiderio di comunicarlo agli altri?». ²⁹ Per il cristiano, trascendere l'umano significa partecipare della vita divina, e desiderare di dividerla con altri. Trascendere l'umano significa vivere nella e della relazione trinitaria stando nel secolo, ben radicati sulla terra. Di qui la grandezza della vocazione personale cristiana che è una vocazione al senso della relazione sociale come via per fruire di quei legami che rendono più umana l'esistenza.

Per terminare con le parole di papa Francesco: «Si rende necessaria un'evangelizzazione che illumini *i nuovi modi di relazionarsi con Dio, con gli altri e con l'ambiente*, e che susciti i valori fondamentali [...] Le case e i quartieri si costruiscono più per isolare e proteggere che per collegare e integrare [...] Ma *vivere fino in fondo ciò che è umano* e introdursi nel cuore delle sfide come fermento di testimonianza, in qualsiasi cultura, in qualsiasi città, migliora il cristiano e feconda la città». ³⁰

²⁹ FRANCESCO, Esortazione apostolica *Evangelii gaudium*, n. 8.

³⁰ *Ibid.*, nn. 74.75.

TAVOLE ROTONDE

I. I molti volti della città

Secolarizzazione e ritorno al sacro: promesse e ambiguità

MASSIMO INTROVIGNE*

I. SECULARIZZAZIONE: IN CHE COSA NON CREDE CHI NON CREDE?

Nel 1966 l'antropologo Anthony Wallace affermava che «il futuro evolutivo della religione è l'estinzione».¹ L'affermazione era tipica del “vecchio paradigma” della secolarizzazione, che affondava le sue origini nel positivismo di Auguste Comte (1798-1857), secondo cui la scienza avrebbe emarginato la religione fino a ridurla a un piccolo residuo irrilevante.

Nel ventunesimo secolo il “vecchio paradigma” è stato sempre più messo in crisi dalle cifre. Dalla più ampia ricerca sociologica mai svolta sulla religione, pubblicata da Rodney Stark nel 2015² dopo oltre un milione d'interviste in centosessantatré Paesi, emerge che l'81% della popolazione mondiale s'identifica con una religione o Chiesa, che il 74% considera la religione importante e che gli atei e agnostici nel mondo sono intorno al 5%.

In realtà, quando parliamo di religione intendiamo tre cose diverse, le “tre B” della sociologa inglese Grace Davie:³

Believing: le credenze religiose

Belonging: l'identificazione con una istituzione religiosa

* Sociologo, filosofo e scrittore, esperto in Sociologia della religione e in Sociologia del diritto. È il fondatore del CESNUR (Centro Studi sulle Nuove Religioni).

¹ A. WALLACE, *Religion. An Anthropological View*, New York 1966, 265.

² Cfr. R. STARK, *The Global Religious Awakening. Faith Triumphs Over Secularity*, Wilmington (DE) 2015.

³ Cfr. G. DAVIE, *Religion in Britain since 1945. Believing Without Belonging*, Oxford 1994.

Behaving: il comportamento ispirato dalla religione

Secondo il sociologo belga Karel Dobbelaere,⁴ alle tre B corrispondono tre tipi diversi di secolarizzazione:

Believing → micro-secolarizzazione

Belonging → meso-secolarizzazione

Behaving → macro-secolarizzazione

La maggioranza dei sociologi oggi riconosce che c'è poca secolarizzazione delle credenze (*believing*): il numero degli atei e agnostici rimane ridotto e, al di fuori dei superstiti regimi comunisti, supera il 20% solo nella Corea del Sud.⁵ Nonostante la sempre più visibile “propaganda atea”, questo numero cresce con un ritmo molto lento o rimane stabile.

Nessuno dubita che ci sia un'ampia secolarizzazione dei comportamenti (*behaving*): soprattutto (ma non solo) in Europa, il modo di comportarsi è sempre meno ispirato dalla religione in campo economico, politico e morale, particolarmente di morale familiare e sessuale, come mostrano le risposte al questionario per il Sinodo straordinario sulla famiglia del 2014.

Il dibattito si concentra sulla secolarizzazione delle appartenenze (*belonging*). Molti, che pure affermano di credere, non hanno alcun contatto con denominazioni o Chiese (*believing without belonging*). Ci sono molti problemi metodologici per contare chi afferma di andare e chi va effettivamente in chiesa, due cose abbastanza diverse. Al di là di queste difficoltà, sembra certo che in molti Paesi occidentali la pratica religiosa regolare sia diminuita (in Italia è intorno al 18%), specie tra i minori di trent'anni (in Italia è circa al 7%).⁶ Sono i *millennial*, diventati adulti nel 2000, la “prima generazione incredula”,⁷ per cui

⁴ Cfr. K. DOBBELAERE, *Secularization. An Analysis at Three Levels*, Bruxelles 2002.

⁵ Cfr. R. STARK, *The Global Religious Awakening. Faith Triumphs Over Secularity*, cit.

⁶ In generale cfr. M. INTROVIGNE, P. ZOCCATELLI, *La Messa è finita?*, Caltanissetta-Roma 2010.

⁷ Cfr. P. SEGATTI, G. BRUNELLI, *L'Italia religiosa. Da paese cattolico a paese genericamente cristiano*, in: “Il Regno”, Anno LV, n. 10, maggio 2010, 337-351.

l'“opzione di default”⁸ non è più quella di seguire una religione. Ma i dati sono molto diversi da Paese a Paese.

II. DE-SECOLARIZZAZIONE: UN AMBIGUO “RITORNO DEL SACRO”

Se la maggioranza – almeno in Occidente – non è atea né agnostica, ma non ha contatti con le istituzioni religiose, in che cosa crede?

Il sociologo austriaco-americano Peter Berger, un tempo teorico della secolarizzazione “classica”⁹ oggi ha cambiato idea e parla di “de-secolarizzazione”¹⁰ e “ritorno del sacro”.¹¹ Ma questo è un fenomeno ambiguo, che si manifesta in modi diversi e imprevedibili.

La crescita dei Pentecostali protestanti (oltre seicento milioni)¹² o dei Mormoni (oltre quindici milioni) prova come non si possa affatto escludere che il “ritorno del sacro” avvenga nell'ambito di religioni istituzionali. O anche nell'ambito della Chiesa Cattolica, come mostra la crescita di alcuni movimenti (Rinnovamento Carismatico, Cammino Neocatecumenale, e non solo).

L'idea che le religioni siano sostituite dai nuovi movimenti religiosi o dalle “sette” non è confermata dai dati. Per quanto le sigle siano numerose, e alcune possano causare problemi gravi, in Europa, Nord America e Oceania questi gruppi rimangono al di sotto del 2% della popolazione.¹³ Le “sette” ci sono, ma non hanno sostituito le religioni.

⁸ Come la chiama Charles Taylor: cfr. C. TAYLOR, *A Secular Age*, Cambridge (MA)-London 2007 (trad. it.: *L'età secolare*, Milano 2009).

⁹ Cfr. P. BERGER, *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*, Garden City (New York) 1967 (trad. it.: *La sacra volta. Elementi per una teoria sociologica della religione*, Milano 1984).

¹⁰ Cfr. Id. (a cura di), *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, Grand Rapids (MI) 1999.

¹¹ Cfr. l'autobiografia intellettuale: Id., *Adventures of an Accidental Sociologist. How to Explain the World without Becoming a Bore*, Amherst (New York) 2011.

¹² Cfr. T.M. JOHNSON, P.F. CROSSING, *Christianity 2014: Independent Christianity and Slum Dwellers*, in: “International Bulletin of Missionary Research”, vol. 38, n. 1, January 2014, 28-29.

¹³ Cfr. *ibid.* e M. INTROVIGNE, P. ZOCCATELLI, *Enciclopedia delle Religioni in Italia*, Torino 2013³.

Ben più diffusa dei nuovi movimenti religiosi è la nuova religiosità: le religioni “fai-da-te”¹⁴ che ciascuno si costruisce assemblando credenze religiose, ma spesso anche magiche, in modo sincretistico: il 38% dei francesi crede nell’astrologia, il 35% degli svizzeri alla divinazione, il 20% degli statunitensi nella reincarnazione...¹⁵

In alcuni Paesi dell’Europa occidentale la maggioranza della popolazione, soprattutto dei giovani, si dichiara “spirituale ma non religiosa” (*spiritual but not religious*: SBNR). La nozione di “spiritualità” è ambigua: spesso la si usa al posto di “religione” solo perché intimiditi dalla scarsa popolarità mediatica della religione.¹⁶

La religione istituzionale subisce la “concorrenza” di esperienze non istituzionali e “religioni implicite”¹⁷ vissute come sufficienti a soddisfare l’esigenza di contatto con il sacro: la meditazione, il *fitness*, certi tipi di diete, il culto secolare delle celebrità. Per alcuni anche lo sport è vissuto come una religione.

Una forma di “religione implicita” per le *élite* oggi è l’arte. Alcuni artisti come Kazimir Malevich (1879-1935) e Piet Mondrian (1872-1944)¹⁸ hanno teorizzato che la loro forma di arte avrebbe un giorno sostituito le religioni, offrendo alle persone tutta l’esperienza del sacro di cui hanno bisogno e perfino la possibilità di vedere il mondo come Dio lo vede, cioè ridotto a forme geometriche semplici. Consideriamo per esempio il *Quadrato Nero* (1915, anche se sulla datazione ci sono

¹⁴ Cfr. BENEDETTO XVI, *Udienza generale*, 17 ottobre 2012, in: “Insegnamenti” VIII, 2 (2012), 457.

¹⁵ Cfr. R. STARK, *The Global Religious Awakening. Faith Triumphs Over Secularity*, cit.

¹⁶ Cfr. S. WARNER, *In Defense of Religion: The 2013 H. Paul Douglass Lecture*, in: “Review of Religious Research”, vol. 56, n. 4, December 2014, 495-512.

¹⁷ Il concetto è regolarmente dibattuto sulle colonne di “*Implicit Religion: The Journal of the Centre for the Study of Implicit Religion and Contemporary Spirituality*”, che ha iniziato le pubblicazioni in Gran Bretagna nel 1998, ma la nozione è apparsa nella sociologia delle religioni almeno trent’anni prima.

¹⁸ Cfr. il mio *From Mondrian to Charnion von Wiegand: Neoplasticism, Theosophy and Buddhism*, in: J. NOBLE, D. SHEPHERD e R. ANSELL (eds.), *Black Mirror 0: Territory*, London 2014, 47-59.

controversie) di Malevich:¹⁹ un dipinto diventato un vero e proprio oggetto di culto “religioso”, com’è provato dal suo ruolo nel funerale (1935) dello stesso Malevich.

Se pochi seguono o conoscono le idee sull’arte come religione di Mondrian o Malevich, molti affermano oggi in Occidente che l’esperienza estetica soddisfa la loro esigenza di spiritualità, senza necessità di frequentare le chiese. Uno dei direttori della casa d’aste Sotheby’s di Londra, Philip Hook, ha scritto nel 2014: «L’arte, anche nella sua forma più secolare, è diventata la religione del ventunesimo secolo. Ha colmato il vuoto sociale lasciato dalla religione. Un buon numero di persone che una generazione o due fa avrebbe portato i figli in chiesa la domenica, oggi li porta in una galleria d’arte o un museo».²⁰

Esagerazioni? Certo: ma per una percentuale della popolazione benestante occidentale l’arte funziona come religione.

III. SECULARIZZAZIONE E SOCIOLOGIA DEL TEMPO.

QUELLI CHE NON HANNO TEMPO DI CREDERE

Perché la (meso-)secolarizzazione? Perché, comunque sia, in molti Paesi si dedica meno tempo alla religione (istituzionale)? Spesso accusata di rimanere nella sua nicchia, oggi la sociologia della religione dialoga con altre branche della sociologia: la sociologia dell’arte – per l’arte come “religione implicita” – e anche la sociologia del tempo, il cui studioso più noto è il tedesco Hartmut Rosa.²¹

Per Rosa l’accelerazione è la caratteristica saliente della modernità, e si esprime in tre forme: accelerazione tecnologica; accelerazione sociale; accelerazione del ritmo di vita.

L’accelerazione tecnologica dovrebbe fare guadagnare tempo: un’*e-mail* è più veloce di una lettera, un aereo di un’automobile. Perché

¹⁹ Cfr. la monumentale tesi di dottorato di C.I. KUDRIAVTSEVA, *The Making of Kazimir Malevich's Black Square*, Los Angeles 2010.

²⁰ P. HOOK, *From Millet's The Angelus to Rothko, Why Do Some Works of Art Make Us Cry?*, in: “The Independent”, 5 November 2014.

²¹ Cfr. H. ROSA, *Social Acceleration. A New Theory of Modernity*, New York 2013.

non succede? Uno dei casi più studiati è la lavatrice: dove le donne – capita ancora oggi nei Paesi in via di sviluppo – passano dal lavaggio a mano alla lavatrice, dopo qualche mese si scopre che dedicano più tempo a lavare. Un mistero?

Come ha mostrato fra gli altri la sociologa Judy Wajcman,²² non c'è nessun collegamento *necessario* fra accelerazione tecnologica e accelerazione del ritmo di vita. La lavatrice (o l'*e-mail*) potrebbero far risparmiare tempo. Ma non è così, perché l'accelerazione tecnologica determina accelerazione sociale. La donna con la lavatrice è messa sotto pressione da marito e figli perché lavi più spesso. Il professionista che rispondeva a dieci lettere al giorno oggi si trova di fronte a cento *e-mail*. Così, passando per l'accelerazione sociale, l'accelerazione tecnologica di fatto accelera il ritmo di vita.

L'accelerazione tecnologica – non direttamente, dunque, ma passando per l'accelerazione sociale – determina una triplice accelerazione del ritmo di vita, che ci dà l'impressione di non avere mai tempo:

a) Accelerazione diretta di certe azioni: si mangia più rapidamente, non solo al *fast food*; si è calcolato che in Occidente si dicono sempre più parole al minuto quando si parla...

b) Si riducono le pause e i “tempi morti” fra un'azione e l'altra, cercando d'intervenire anche sul sonno che, nel corso del ventunesimo secolo, si è lentamente ma costantemente ridotto in tutti i Paesi dell'Occidente.²³

c) *Multitasking*: ci si abitua a fare più cose contemporaneamente (si guarda la televisione o si mangia ma si risponde insieme anche all'*e-mail*), anche in forme complesse, tanto che alcuni sociologi parlano di “giocolieri sociali”.

Una delle conseguenze dell'accelerazione è la “memoria breve”: facciamo molte cose, ma non ci ricordiamo di averle fatte. È il “paradosso della televisione”: continuiamo a dedicarle tempo (nonostante

²² Cfr. J. WAJCMAN, *Pressed for Time. The Acceleration of Life in Digital Capitalism*, Chicago-London 2015.

²³ Cfr. J. CRARY, 24/7. *Late Capitalism and the End of Sleep*, New York-London 2014.

internet) ma diventa un'esperienza *short-short* dove il tempo sembra scorrere veloce ma sarà poi rapidamente cancellato dalla memoria.

Secondo i sociologi del turismo come John Urry,²⁴ chi viaggia molto poi ricorda poco e ha bisogno delle fotografie per ricordare. Le fotografie si moltiplicano costantemente, ma spesso il turista non sa più dove le ha scattate.

Il giornalista Marco Niada²⁵ ci ricorda che nel ventunesimo secolo la nostra memoria va costantemente peggiorando: non solo per la tecnologia, ma perché abbiamo troppe cose da ricordare. Anche il nostro tempo di attenzione – quello per cui siamo in grado di seguire una conferenza – si assottiglia. E concentrarsi sulla meditazione o la preghiera, o seguire una liturgia, diventa sempre più difficile.

I sociologi notano tre “motori” che ci fanno accelerare sempre di più:

a) uno economico: l'economia ci convince che “il tempo è denaro” – prima del personaggio dei fumetti Disney Zio Paperone lo ha detto Benjamin Franklin (1706-1790) – e ha bisogno di venderci sempre sia nuovi prodotti (che possibilmente – lo notava già Karl Marx [1818-1883] – debbano essere sostituiti dopo pochi anni) sia nuovi servizi.

b) Il secondo motore è sociale: abbiamo sempre più ruoli – siamo professionisti ma anche genitori, soci del tal circolo, parrocchiani – e ogni ruolo cerca di “colonizzare” il nostro tempo – se potesse, se lo prenderebbe tutto – come *competitor* degli altri. Questa differenziazione dei ruoli, caratteristica fondamentale della modernità secondo Max Weber (1864-1920), genera lo stress che è al centro per esempio di serie televisive come *Desperate Housewives*, che proprio per questo hanno successo.

²⁴ Cfr. J. URRY, *The Tourist Gaze. Leisure and Travel in Contemporary Societies*, London 1990 (trad. it.: *Lo sguardo del turista. Il tempo libero e il viaggio nelle società contemporanee*, Roma 1995).

²⁵ Cfr. M. NIADA, *Il tempo breve. Nell'era della frenesia: la fine della memoria e la morte dell'attenzione*, Milano 2010.

c) Ma il motore principale è culturale: la mentalità (post)moderna ci persuade che chi va lentamente è un perdente mentre chi va di fretta alla fine della vita avrà avuto il doppio delle esperienze. Ma questo sostituto secolare dell'eternità fallisce, perché ogni esperienza apre la possibilità di altre, e nessuno potrà davvero viverle tutte. Alla fine, come nelle famose immagini di Salvador Dalí (1904-1989), l'orologio si accartoccia e il tempo sfugge.

I sociologi hanno a lungo studiato il tempo facendo tenere a un certo numero di persone *time diaries* e calcolando le ore di lavoro e di "tempo libero". Questi studi non sono spariti, ma stanno passando di moda, perché la distinzione fra lavoro e tempo libero tende a scomparire, così come – non (ancora) in tutte le professioni – l'idea di un "orario di lavoro". Chi è sempre raggiungibile per *e-mail* o cellulare lavora sempre – ma si può anche dire che è sempre in "tempo libero" perché è sempre meno legato a una scrivania.

Alcuni sociologi si stupiscono del fatto che anche chi ha in effetti oggettivamente più tempo libero dal lavoro di una volta, soggettivamente percepisce di averne meno. La spiegazione è che anche il "tempo libero" – pensiamo a chi prende sul serio il gioco del golf o una carica in un Rotary Club – entra nel gioco dell'accelerazione ed è sempre meno diverso dal lavoro.

La sociologia del tempo dedica grande attenzione alla religione. Nonostante la sua capacità di creare "oasi di decelerazione", come i monasteri o i ritiri dei movimenti cattolici, la religione è minacciata dalla percezione di "non avere più tempo per nulla". I *time diaries* mostrano che il tempo dedicato alla religione istituzionale spesso è il primo a essere "tagliato".

La teoria sociologica, come teoria critica, cerca anche di prevedere "come andrà a finire", incurante del fatto che i sociologi hanno spesso sbagliato previsioni. Possiamo distinguere tre categorie.

a) Gli "ottimisti" pensano che alla fine la tecnologia ci permetterà di raggiungere un nuovo equilibrio, scoprendo nuovi giacimenti di tempo: per esempio, riuscendo a limitare il sonno tramite medicinali o mettendo in commercio automobili guidate da piloti automatici, su

cui *Google* e altri hanno già depositato brevetti. Questo dovrebbe “liberare” tempo anche per la religione.

b) I “reazionari” – che oggi sono sia ecologisti “di sinistra” (*slow movement*), sia nostalgici della società premoderna “di destra”, facendo saltare i tradizionali schemi politici – chiedono alla politica di “tirare il freno a mano” imponendo processi di decelerazione, per esempio limitando il numero di automobili o di aerei o le transazioni di borsa, e vigilando sull’economia.

Ma la politica, impopolare per la sua lentezza e sempre più sostituita dalle più rapide organizzazioni internazionali non elettive e dall’economia, non sembra più in grado di “risincronizzarsi” con i tempi della società dell’accelerazione né, quindi, di governare granché. Quella che a qualcuno sembrava la “fine della storia” forse era “solo” la fine di una storia guidata dalla politica.

c) Gli “apocalittici”. Il verdetto del più autorevole sociologo che studia il tempo, Hartmut Rosa, è drastico: l’accelerazione non può che continuare come “corsa in avanti senza briglie verso l’abisso”, che porterà a catastrofi ecologiche, malattie epidemiche incontrollabili ed esplosioni di violenza da parte degli “esclusi” dall’accelerazione.²⁶

I sociologi hanno però denunciato da tempo il “determinismo tecnologico” secondo cui la tecnologia ha necessariamente conseguenze sociali, eventualmente apocalittiche. Alcuni cattolici pensavano che la stampa, più usata dai protestanti, avrebbe fatto diventare tutti protestanti, e alcuni conservatori che la radio avrebbe fatto diventare tutti comunisti. Si sono sentite affermazioni simili per internet, gli *smartphone*, i *social networks*, che influenzano certamente la cultura ma non la determinano.

Judy Wajcman, che è una sociologa e studiosa del tempo femminista, pensa che i teorici “apocalittici” sottovalutino le capacità di “rallentare” dell’elemento femminile.²⁷ Certamente ci sono molti fat-

²⁶ Cfr. H. ROSA, *Social Acceleration. A New Theory of Modernity*, cit., 322.

²⁷ Cfr. J. WAJCMAN, *Pressed for Time. The Acceleration of Life in Digital Capitalism*, cit.

tori che le teorie che vogliono essere globali ignorano, e uno dei più importanti è la religione.

I sociologi hanno ragione quando sostengono che “buttare via” gli *smartphone* o i *tablet*, difendere a oltranza la carta stampata contro gli *eBook* e internet o ricreare un Medioevo di cartapesta e di spadoni di cartone – oltre a non essere davvero fattualmente praticabile – non serve, e non salverà neppure la religione, perché l’accelerazione è ormai dentro di noi e il fattore culturale è più importante di quello tecnologico.

Oggi «la velocità dell’informazione supera la nostra capacità di riflessione e giudizio e non permette un’espressione di sé misurata e corretta». ²⁸ Spesso ha un effetto secolarizzante e allontana dalla Chiesa. «Questi limiti sono reali, tuttavia non giustificano un rifiuto dei media sociali; piuttosto ci ricordano che la comunicazione è, in definitiva, una conquista più umana che tecnologica». ²⁹

IV. GUARIRE IL NOSTRO RAPPORTO CON IL TEMPO

«Non quello che entra nella bocca rende impuro l’uomo, ma quello che esce dalla bocca rende impuro l’uomo!» (*Mt* 15,11). Il magistero della Chiesa ci indica come, partendo da “dentro l’uomo”, si possa riconquistare un rapporto non malato con il tempo, anche nell’epoca dell’accelerazione, e quindi una vera e non ambigua de-secolarizzazione:

1) *Dedicare tempo alla preghiera e al silenzio*: «Là dove i messaggi e l’informazione sono abbondanti, il silenzio diventa essenziale per discernere ciò che è importante da ciò che è inutile o accessorio». ³⁰

²⁸ FRANCESCO, *Comunicazione al servizio di un’autentica cultura dell’incontro*, Messaggio per la XLVIII Giornata mondiale delle comunicazioni sociali, 24 gennaio 2014, in: “L’Osservatore Romano”, 24 gennaio 2014, 8.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ BENEDETTO XVI, *Silenzio e parola: cammino di evangelizzazione*, Messaggio per la XLVI Giornata mondiale delle comunicazioni sociali, 24 gennaio 2012, in: “Insegnamenti”, VIII, 1 (2012), 107.

Nel 1952 il filosofo cattolico tedesco, citato diverse volte da Benedetto XVI, Josef Pieper (1904-1997), con *“Otium” e culto*, rilancia l’idea classica e cristiana di *otium*, che non è affatto il “dolce far niente”. Si contrappone sia alla pigrizia sia all’agitazione, come “clima spirituale” in cui si contemplanò nel silenzio le cose più importanti e ci si determina all’azione. Per Pieper, «l’umano trova oggi la sua salvezza, la sua salvaguardia nell’*otium*»,³¹ ma l’*otium* è di fatto una possibilità oggi aperta solo a chi ne riscopra la radice sacra nel culto a Dio.

2) *Passare tempo con i malati*. «Il nostro mondo dimentica a volte il valore speciale del tempo speso accanto al letto del malato, perché si è assillati dalla fretta, dalla frenesia del fare, del produrre». ³² La “grande menzogna” dell’efficienza porta fatalmente all’idea che solo una vita capace di rapidità è degna di essere vissuta, e quindi all’eutanasia. Nella prospettiva cristiana, al contrario, «il tempo passato accanto al malato è un tempo santo»,³³ capace di riorientare tutto il nostro rapporto con il tempo.

3) *“Raccontare” in famiglia*. Non lasciando che le nuove tecnologie “saturino” tutto il nostro tempo in famiglia, dovremmo «reimparare a raccontare, non semplicemente a produrre e consumare informazione». La famiglia «è il paradigma di ogni comunicazione». ³⁴ Se questo si perde, si perde anche la trasmissione della fede in famiglia e nascono le “generazioni incredule”.

4) *Contemplare la bellezza*. Se c’è un modo “accelerato” di correre per i musei e le località turistiche senza osservare nulla, quando davvero ci lasciamo sorprendere dalla bellezza di un’opera d’arte o di un paesaggio ci fermiamo ed entriamo in un tempo diverso. «La via della bellezza ci conduce [...] a cogliere il Tutto nel frammento, l’Infinito

³¹ J. PIEPER, *“Otium” e culto*, Brescia 1956, 41.

³² FRANCESCO, *Sapientia cordis*, Messaggio per la XXIII Giornata mondiale del malato 2015, 3 dicembre 2014, in: “L’Osservatore Romano”, 31 dicembre 2014, 8.

³³ *Ibid.*

³⁴ ID., *Comunicare la famiglia: ambiente privilegiato dell’incontro nella gratuità dell’amore*, Messaggio per la XLIX Giornata mondiale delle comunicazioni sociali, 23 gennaio 2015, in: “L’Osservatore Romano”, 24 gennaio 2015, 8.

nel finito, Dio nella storia dell'umanità». ³⁵ Tentati da un "relativismo estetico", oggi abbiamo però bisogno di dedicare tempo a una pedagogia che c'insegni a fermarci davanti alla bellezza dell'arte e a giudicare – senza rifiutare a priori le sue "modalità non convenzionali" moderne, ma anche senza accettare acriticamente qualsiasi moda – sulla base del «legame inseparabile fra verità, bontà e bellezza». ³⁶

5) *Un apostolato libero dall'esito*. Anche l'apostolato può essere contagiato dalla mania dell'efficienza. Papa Francesco nella *Evangelii gaudium* ci chiama a "uscire" e fare apostolato liberi dall'esito, sapendo che ogni nostro sforzo darà frutto ma non sappiamo «come, né dove, né quando». ³⁷ Qualche volta «ci sembra di non aver ottenuto con i nostri sforzi alcun risultato», ma «forse il Signore si avvale del nostro impegno per riversare benedizioni in un altro luogo del mondo dove non andremo mai». ³⁸ Il nostro sforzo ha generato una sala vuota in Italia – sarà colpa della secolarizzazione? –, ma il Signore l'ha utilizzato per riempire la sala di un missionario in Africa che aveva più bisogno di pubblico di noi. Non abbiamo perso tempo. Non si perde mai tempo con il Signore...

³⁵ BENEDETTO XVI, *Discorso agli artisti incontrati nella Cappella Sistina*, 21 novembre 2009, in: "Insegnamenti" V, 2 (2009), 592.

³⁶ FRANCESCO, Esortazione apostolica *Evangelii gaudium*, n. 167.

³⁷ *Ibid.*, n. 279.

³⁸ *Ibid.*

La città tra opportunità e nuove povertà

MONICA RUFFA*

Mi è stato chiesto di parlare della città mettendo in luce le opportunità che essa offre per i cittadini e le cittadine che la abitano e le nuove povertà che si creano nel territorio urbano. Il mio intervento sarà quindi articolato in una brevissima premessa sui processi di urbanizzazione delle città e su un tentativo di definizione della stessa; in una seconda parte cercherò di mettere in luce le opportunità che la città offre; in una terza parte cercheremo di delineare insieme un quadro delle nuove povertà e, in conclusione, porterò alcuni esempi di azioni e politiche di contrasto alle nuove povertà.

I. PREMESSA

Il fenomeno dell'urbanizzazione è un fenomeno mondiale. Come si può vedere dal grafico seguente, dagli anni Cinquanta del secolo scorso ad oggi la percentuale di uomini e donne che vivono nelle città è aumentato senza soluzione di continuità con scarti percentuali notevoli soprattutto in alcune zone del mondo.

* Sociologa ed esperta in politiche della cittadinanza. Docente incaricata presso la Pontificia Università Gregoriana dove tiene un corso di Cittadinanza attiva e un corso sulla Sociologia urbana.

AREE	POPOLAZIONE URBANA (%)					TASSO DI URBANIZZAZIONE ANNUO (%)	
	1950	1975	2000	2003	2030	1950-2000	2000-2030
AFRICA	14.9	25.3 (+10)	37.1 (+12)	38.7	53.5 (+16)	1.82	1.22
ASIA	16.6	24.0 (+8)	37.1 (+13)	38.8	54.5 (+17)	1.61	1.28
NORD AMERICA	63.9	73.8 (+10)	79.1 (+6)	80.2	86.9 (+7)	0.43	0.31
AMERICA LATINA E CARAIBI	41.9	61.2 (+20)	75.5 (+14)	76.8	84.6 (+9)	1.18	0.38
EUROPA	51.2	66.0 (+15)	72.7 (+6)	73.0	79.6 (+7)	0.70	0.30
OCEANIA	60.6	71.7 (+10)	72.7 (+1)	73.1	74.9 (+2)	0.36	0.10

Fonte: UN (2004) in Mela A., 2006.

Grafico n. 1: Tasso di urbanizzazione annuo 1950-2000 e 2000-2030

Oggi quasi due terzi della popolazione vive in città e, tra coloro che vivono in città, circa la metà vive in agglomerati di popolazione superiore ai cinquecentomila abitanti, quindi in quelle che possiamo definire città medio-grandi. Continuando a fare una stima di quanto succederà nei prossimi decenni possiamo vedere che nel 2030 (ovvero tra quindici anni) le prime cinque concentrazioni metropolitane nel mondo non saranno né europee, né statunitensi (grafico n. 1).

Ma cosa si intende per città?

Gli studiosi parlano di un agglomerato complesso in cui si sviluppano fenomeni che incrociano quattro dimensioni: quella culturale, quella politica, quella ecologica e quella sociale; un agglomerato in cui convivono popolazioni metropolitane molto diverse: gli abitanti, i pendolari, i *city users*, i *businessmen*, uomini e donne diversi fra loro che hanno in comune un utilizzo simile della città.

Ma la complessità della città è data non solo dai molteplici usi che se ne possono fare, dai molteplici tipi di persone che vi si trovano, dalle molteplici attività che offre, ma anche dalla molteplice disposizione dei diversi elementi che la caratterizzano lungo un *continuum* che è sem-

pre diverso, e che il cittadino e la cittadina può scegliere di costruire come vuole sulla base della risposta ai propri bisogni.

Localizzazione	Globalizzazione
Specializzazione	Standardizzazione
Personalizzazione	Burocratizzazione
Aggregazione	Segregazione/individualismo
...	...

Grafico n. 2: Esempio di continuum degli elementi che caratterizzano il fenomeno urbano

Infine, la complessità del fenomeno urbano è data anche dalla molteplice combinazione che i diversi elementi disposti lungo il *continuum* possono assumere (in una città ad esempio è possibile avere un alto livello di standardizzazione dal punto di vista dell'offerta culturale e una bassa personalizzazione dei servizi alla persona e così via).

Nel corso che tengo alla Pontificia Università Gregoriana, la domanda "Cos'è la città?" ci accompagna durante tutte le lezioni. Ed è una domanda a cui è molto difficile rispondere in quanto ogni persona risponde al quesito a partire da cosa cerca nella città sia in termini pratici che in termini simbolici: per alcuni città è casa, per altri è fuga da casa, per altri è un luogo, per altri è un non luogo, per alcuni è caos, per altri è possibilità di uscire dal silenzio, per alcuni è un insieme di palazzi e cemento, per altri è la realizzazione di sogni.

Per molti dei miei studenti e delle mie studentesse la città, Roma, è il luogo delle opportunità. Ma quali opportunità offre la grande città?

II. LE OPPORTUNITÀ DELLE CITTÀ

Le opportunità che offre la città sono molteplici: dal punto di vista culturale, economico, sociale, politico. Cito alcuni esempi che ci serviranno poi a collegarci con il tema delle nuove povertà e con le possibili risposte che la città stessa offre.

– *Globalizzazione*

La città è l'epicentro della globalizzazione, è il luogo dove vengono diffusi modelli di consumo, stili di vita e modelli culturali dominanti, dove hanno sede le grandi multinazionali, dove hanno luogo interconnessioni in scala planetaria, dove la comunicazione assume la caratteristica di immediatezza.

– *Lavoro*

Le città sono nodi di reti economiche, punti di raccordo in termini finanziari, in termini di produzione e di servizi ai cittadini e alle cittadine. Nonostante la divisione globale del lavoro abbia favorito la creazione di imprese diffuse, dove la produzione, la vendita, l'assemblaggio delle materie prime e gli *headquarters* possano trovarsi in luoghi anche lontanissimi, e nonostante le nuove tecnologie stiano riducendo al minimo i rapporti diretti e personali, la città rimane un luogo dove gli incontri vengono facilitati. Non a caso nella città hanno sede i centri dirigenziali di molte imprese. È nelle grandi città che avvengono colloqui di lavoro, che si cerca lavoro e il lavoro si trova più facilmente.

La città è anche un luogo che facilita il lavoro perché facilita la comunicazione, facilita gli incontri. Oggi gli aeroporti delle grandi città sono veri e propri luoghi di lavoro, luoghi momentanei dove le aziende "diffuse" si ricompattano per prendere decisioni, dove si stipulano accordi, dove si avviano relazioni commerciali, dove ci si scambiano informazioni. Perché avviene questo? Perché nonostante lo sviluppo delle nuove tecnologie e il dominio del virtuale sul reale, è attraverso il *face to face* che si instaurano relazioni fiduciarie, che si consolidano rapporti, che si sviluppa l'innovazione.

– *Innovazione*

La città, essendo il luogo dove hanno sede università, biblioteche, centri di studio, favorisce la creazione di gruppi di eccellenza (da alcuni chiamati vere e proprie élite) che sviluppano innovazione.

– *Consumo, cultura e tempo libero*

La città è il luogo del mercato, è il luogo dove è possibile trovare una maggior offerta di prodotti di consumo. Consumo che può esse-

re fortemente standardizzato (pensiamo alle grandi catene di negozi) così come fortemente specializzato (pensiamo alle vie dell'antiquariato o alle vie degli orafi in alcune città italiane). La convivenza fra standardizzazione e personalizzazione può esistere nelle città in quanto quest'ultima riesce a dare una risposta a bisogni o desideri dei clienti che, vivendo in un ambiente e in un contesto fortemente stereotipato e standardizzato, vogliono distinguersi attraverso stili di consumo originali e atipici.

Le città sono luoghi dove ritrovare le impronte della cultura e della storia, dove il passato e la modernità si incontrano in una piazza, in una chiesa, in un museo. Le città sono poli attrattivi in termini turistici, che si espandono e restringono sulla base di flussi temporanei di uomini, donne, giovani e famiglie provenienti da ogni parte del mondo e attratti dall'offerta culturale e artistica delle città. Nelle città infine è disponibile una maggiore offerta culturale in termini di eventi, mostre, concerti, manifestazioni sportive.

– *Impegno civico*

La città è il luogo in cui l'attivismo civico trova espressione. Cosa intendiamo per attivismo civico? Intendiamo tutte quelle forme organizzate attraverso le quali cittadini e cittadine svolgono tre ruoli fondamentali per l'esercizio della democrazia, ovvero: la tutela dei diritti, la cura di beni comuni materiali e immateriali e l'*empowerment*, cioè il mettere in condizione soggetti svantaggiati di conoscere i propri diritti e di operare delle strategie affinché questi diritti vengano rispettati.

Ed è nelle città che si trova una maggiore offerta di associazionismo, dove hanno sede organizzazioni che cercano di dare risposta a bisogni sia di piccole porzioni di cittadini e cittadine¹ sia di gruppi più numerosi.² Inoltre, è spesso la città il teatro in cui le organizzazioni civiche si rendono visibili realizzando strategie e tecnologie di azione: ad esempio manifestazioni, raccolta di firme, *sit in*, *flash mob* e così via.

¹ Per esempio, il comitato di quartiere per la tutela di un parco pubblico.

² Per esempio, i movimenti per la tutela dei diritti dei nuovi cittadini e cittadine, associazioni etniche, associazioni di donne, ecc.

– *Politiche pubbliche*

La città è il luogo dove si prendono decisioni di governo che condizioneranno anche i piccoli comuni limitrofi. È il luogo dove si realizzano politiche pubbliche sia dettate da piani regionali o nazionali, sia costruite in autonomia, coinvolgendo spesso le associazioni di cittadini in virtù dell'articolo 118 della Costituzione italiana.

– *Welfare*

La città è il luogo dove è presente una maggiore offerta di servizi alla persona, che tendono ad essere sempre più personalizzati (asili nido, centri di ricovero e di riabilitazione, assistenza domiciliare, trasporto delle persone con *handicap*...). Si assiste infatti ad uno sforzo degli amministratori delle città di mirare le politiche ai bisogni specifici degli utenti e delle utenti che ne usufruiranno, coinvolgendoli direttamente (nelle loro forme associate) nel processo di costruzione delle politiche. Purtroppo questo sforzo è molto condizionato dalla quantità di risorse a disposizione, che varia da città a città e che quindi fa variare di molto l'offerta anche in una stessa regione.

Ricollegandomi al punto precedente, le città sono l'epicentro del *welfare community* ovvero una risposta integrata fra iniziativa pubblica e iniziativa privata, in un'ottica sussidiaria.

– *Incontro con altre culture*

La città è luogo di arrivo per donne e uomini provenienti da Paesi diversi, comunitari ed extracomunitari. È un luogo di transito per alcuni e alcune di essi o anche luogo dove ricominciare una nuova vita, grazie anche al supporto di organizzazioni civiche che lavorano per favorire questo processo.

III. LE NUOVE POVERTÀ DELLE CITTÀ

Fino a questo momento abbiamo visto alcuni degli aspetti che pertengono alla "luce" delle grandi città, a quegli elementi che attraggono le persone nelle città e per i quali le città sono apprezzate e da molti

scelte come luoghi di permanenza e di vita. Le città però sono anche luoghi dove i “nodi”, ovvero gli aspetti problematici di questa società vengono subito al pettine. Non a caso i sociologi urbani che si rifanno alla corrente conflittualista, parlano di città come luogo del conflitto, dello scontro. E il conflitto ancestrale, quello che da sempre muove la storia di uomini e donne è il conflitto tra ricchi e poveri, tra chi ha e chi non ha... ma chi ha e chi non ha che cosa?

Che cos'è la povertà? «Di questo solitamente si tace; si sottolinea molto i soldi che mancano per creare lavoro, per investire in conoscenza, nei talenti, per progettare un nuovo *welfare*, per salvaguardare l'ambiente». ³ È giusto, ma il vero problema non sono i soldi che da soli non creano sviluppo. La loro mancanza è diventata «una scusa per non sentire il grido dei poveri e la sofferenza di chi ha perso la dignità di portare a casa il pane perché ha perso il lavoro». ⁴ Così papa Francesco parla della povertà in un video messaggio dello scorso novembre all'apertura del Festival della Dottrina Sociale.

Oggi, differentemente dal passato, la variabile economica è solo una delle variabili (di certo importante) che incide nello stabilire chi sta dentro o fuori da un sistema sociale. Oggi, infatti, è dentro il sistema, oggi è ricco, chi ha le competenze minime per poter affrontare la complessità di un mondo che è in continua trasformazione, in continuo cambiamento e che chiede ai cittadini e alle cittadine del mondo una continua ridefinizione del sé e spesso anche della propria esistenza. Non a caso, non sono i poveri ad aumentare, ma il numero delle persone a rischio povertà: aumenta la percentuale di uomini e donne fino ad arrivare nel 2013 quasi al 29% della popolazione. ⁵

L'espressione “nuove povertà”, che è l'oggetto di questa seconda parte del mio intervento, può essere riferita allora a una condizione di vulnerabilità, intesa come senso di insicurezza e instabilità, in cui si ritrova il soggetto con un percorso individuale incrinato dalla preca-

³ FRANCESCO, *Videomessaggio per il IV Festival della Dottrina Sociale della Chiesa*, 20 novembre 2014, in: “L'Osservatore Romano”, 22 novembre 2014, 7.

⁴ *Ibid.*

⁵ Cfr. ISTITUTO NAZIONALE DI STATISTICA (ISTAT), *La povertà in Italia*, 2013.

rietà e fragilità, tanto a livello lavorativo quanto nelle relazioni sociali. In quest'ottica risulta fondamentale considerare che la dimensione economica non è la discriminante essenziale, ma al contrario che la povertà è strettamente legata a una complessità di fattori relazionali mettendo in primo piano il ruolo della famiglia, le reti di solidarietà, la capacità personale di decidere per la propria vita senza perdere la bussola, di trasformare le risorse in capacità di vita.

La crisi socio-economica ha reso evidente come le libertà e le capacità promesse dal modello liberalista, e che trovano espressione nelle molteplici opportunità offerte dalla città, non riescano a compensare l'altra faccia della stessa medaglia, ossia il dovere da parte degli individui di prendere da soli le decisioni.

E in effetti gli uomini e le donne moderne si trovano nelle condizioni di doversi sempre più assumere la responsabilità della propria vita, di immaginarsi e costruirsi quelle che Beck identifica come vere e proprie "biografie fai da te", frutto di decisioni prese dal singolo senza l'ombrello protettivo della religione e di quei sistemi forti di appartenenza che davano ricette comportamentali e linee di pensiero forti e ben confezionate. Queste indicazioni che erano da una parte costrittive per l'individuo, erano però dall'altra anche fonte di rassicurazione, nella misura in cui proponevano un mondo dato e non discutibile, vissuto e percepito come giusto e immutabile, quasi naturale, al cui interno il soggetto trovava il suo posto.

Se l'individualismo, quindi, da una parte ha conferito a un numero crescente di uomini e donne una libertà senza precedenti di sperimentare, dall'altra, ha assegnato anche il compito di tener testa alle conseguenze delle sue sperimentazioni. In quest'ottica, ovvero per lo studio delle "nuove povertà", diviene necessario comprendere cosa consente a un individuo di essere capace di scrivere il romanzo della propria vita in un'era in cui le trame, i personaggi e i copioni tradizionali cessano di essere un punto di riferimento; diviene necessario osservare da vicino quelle sfere che possono generare il rischio di povertà: la sfera lavorativa, quella che riguarda la protezione del cittadino da parte dello Stato, la sfera dei rapporti sociali, familiari e intimi.

Che succede in queste sfere?

- Lavoro: precariato, telelavoro, crisi economica globale, perdita dell'occupazione, spostamento improvviso di sede lavorativa;
- Protezione del cittadino: scarsa allocazione delle risorse in campo educativo, nella sanità, nella sicurezza dei cittadini, nell'assistenza;
- Famiglia: famiglie allargate, famiglie “diffuse”, famiglie ricostruite, famiglie monogenitoriali, famiglie in difficoltà;
- Rapporti sociali: vita aggregativa limitata, tempo libero trascorso spesso in solitudine, cambiamenti continui che rendono difficili rapporti stabili, perdita di legami “di una vita”.

Di fronte a uno scenario così complesso occorre leggere le “nuove povertà” come fenomeno cumulativo e multidimensionale, in cui convivono diversi livelli di bisogni: i bisogni primari, relativi alla disponibilità di beni materiali di sopravvivenza; quelli secondari, la cui soddisfazione implica la responsabilità delle istituzioni (salute, igiene, assistenza, scuola, ecc.); i bisogni relazionali, relativi alla caduta dei legami comunitari e alla mancanza di rapporti interpersonali sul piano dell'affettività. Il livello di reddito e di consumo restano quindi caratteristiche essenziali della povertà, ma non la esauriscono più. Le nuove condizioni di vulnerabilità sono quindi anche trans-materiali, poiché si collocano contemporaneamente all'interno e all'esterno della sfera materiale e si proiettano verso la sfera immateriale dei comportamenti sociali.

Una visione che intenda superare la definizione di povertà esclusivamente in termini di deprivazione economica, dovrebbe indurre a pensare perciò alla coesione sociale, intesa come ricostruzione dei legami a partire dalle istituzioni economiche, culturali, politiche e civili, come una parte importante di azione tesa al superamento e alla risposta al problema delle nuove povertà. Occorrerebbe cioè mettere in atto vere e proprie strategie e azioni per aumentare l'intensità di capitale sociale, in modo tale da allentare quella spirale negativa che incide sulla crescita dei processi di impoverimento.

E dove ha luogo tutto questo? Il teatro del processo di impoverimento, così come il luogo dove si mettono in atto misure di protezione al fine di arrestare lo stesso processo, è la città.

Proprio il luogo che spesso favorisce processi di impoverimento nel senso sopra descritto (vedere solitudine degli anziani, ghettizzazione degli stranieri, impossibilità per i giovani di emanciparsi attraverso la fuoriuscita dalla famiglia di origine, assenza di controllo sociale, mobilità tentacolare che non favorisce donne e persone con mobilità ridotta...) è spesso, infatti, il luogo dove l'iniziativa personale, l'iniziativa privata e l'iniziativa pubblica (separatamente o insieme) hanno cercato di indirizzare azioni e politiche finalizzate alla ricostruzione di quella coesione sociale che contribuisce ad arricchire di risorse transmateriali la vita dei cittadini e delle cittadine.

IV. ALCUNE SOLUZIONI PER CONTRASTARE LE NUOVE POVERTÀ

Possiamo identificare quattro strategie di contrasto alle nuove povertà che vengono messe in atto nelle città in modo più o meno evidente.

– *Condivisione*

L'idea sottostante la condivisione di risorse è che al vantaggio dell'abbassamento dei costi di alcuni servizi, si aggiunge il vantaggio del non sentirsi soli, della condivisione delle idee, del sentirsi in connessione con persone che condividono il valore dello *sharing*, dell'aprire nuove prospettive, del partecipare a qualcosa di innovativo, del ricostruire rapporti fiduciari.

Ne sono un esempio: i *coworking*, le politiche di *bikesharing*, di *carsharing*, la condivisione di *hardware* per l'inizio di *start up*, gli asili condominiali, i *tagensmutter*, gli appartamenti condivisi da anziani o da uomini separati.

– *Prossimità*

L'idea sottostante la prossimità è che la vicinanza fisica o telefonica possa contrastare il senso di abbandono di anziani o cittadini soli, possa permettere lo scambio di informazioni, assicurare il controllo periodico di situazioni particolarmente problematiche e accrescere l'autostima in chi riceve il servizio.

Ne sono un esempio: i servizi di assistenza domiciliare, la teleassistenza, la spesa amica, i servizi domiciliari di assistenza al puerperio.

– *Networking (classica ma intramontabile)*

L'idea sottostante il *networking* è che l'attività aggregativa, il rafforzamento di legami e la costruzione di nuovi rapporti contrasti la solitudine, aumenti la qualità della vita e permetta alle persone di ricevere informazioni e scambiare conoscenze e competenze.

Ne sono un esempio tutte le attività che creano connessioni fra soggetti diversi, dai *social networks* alla festa dei condomini, dalle gite parrocchiali ai tornei ricreativi.

– *Riqualificazione*

L'idea sottostante la riqualificazione è che l'attivazione di risorse legate al territorio in cui si vive permetta di rafforzare l'autostima individuale, di mettere in campo competenze dormienti e di sperimentare nuove forme di collaborazione e di *networking*.

Ne sono un esempio: le attività di *guerrilla gardening*, gli orti urbani, la cura di spazi pubblici abbandonati e il loro utilizzo per azioni di quartiere, l'adozione di un parco.

V. ALCUNE PARZIALI CONCLUSIONI

Le città sono luoghi dove convivono, come dice Castells, angeli e demoni. Studiarne le caratteristiche per mettere insieme azioni finalizzate a contrastare i demoni e per rafforzare le risorse positive è la sfida della sociologia urbana che, non a caso, negli ultimi tempi si è molto focalizzata sullo sviluppo delle risorse locali e sulla valorizzazione delle caratteristiche proprie degli agglomerati urbani, al fine di contrastare processi di globalizzazione che ne snaturano le potenzialità. Le strategie delineate vogliono essere degli esempi di percorsi in cui le opportunità che la città offre possano trovare un varco per illuminare le molteplici ombre che caratterizzano gli agglomerati urbani; si tratta di esempi di soluzioni volte a rafforzare quelle *skills* che permettono

a uomini e donne di costruire le proprie biografie senza perdere la bussola, di affrontare il cambiamento in modo positivo, e di mantenere possibilmente un livello “accettabile” di felicità... perché è questo, alla fine, ciò di cui stiamo parlando!

«Il rischio è che l'indifferenza ci renda ciechi, sordi e muti, presenti solo a noi stessi, con lo specchio davanti [...] Uomini e donne chiusi in sé stessi. C'era qualcuno così che si chiamava Narciso... Quella strada, no. Noi siamo chiamati ad andare oltre» il che vuol dire «allargare e non restringere, creare spazi e non limitarsi al loro controllo [...] Andare oltre significa liberare il bene e goderne i frutti».⁶ Così continua papa Francesco nel video messaggio sopracitato.

Non siamo poi così lontani da condivisione, prossimità, *networking* e riqualificazione.⁷

⁶ FRANCESCO, *Videomessaggio per il IV Festival della Dottrina Sociale della Chiesa*, cit.

⁷ Per l'approfondimento: R. SENNET, *L'uomo flessibile. Le conseguenze del nuovo capitalismo sulla vita personale*, Milano 2007; G. PIERETTI, *Per una cultura dell'essenzialità*, Milano 2009; M. BERGAMASCHI, *Ambiente urbano e circuito della sopravvivenza*, Milano 2007; A. SEN, *La disuguaglianza. Un riesame critico*, Bologna 1992; A. GIDDENS, *Le conseguenze della modernità*, Bologna 1994; U. BECK, *La società globale del rischio*, Trieste 2001; Z. BAUMAN, *La società dell'incertezza*, Bologna 1999; R. PUTNAM, *Capitale sociale e individualismo. Crisi e rinascita della cultura civica in America*, Bologna 2004; G. MORO, *Cittadinanza attiva e qualità della democrazia*, Roma 2013; G. CUTTURRI, *La forza riformatrice della cittadinanza attiva*, Roma 2013; A. MELA, *Sociologia delle città*, Roma 2006.

II. La gioia del Vangelo nel cuore della città

La parrocchia urbana: comunità di comunità

DENIS BIJU-DUVAL*

INTRODUZIONE

Tutti i pastoralisti insistono su questo punto: è urgente realizzare la “conversione comunitaria” della parrocchia. Essa dipende dall’“ecclesiologia di comunione”,¹ promossa dal Concilio Vaticano II, e dalle sue conseguenze giuridiche: la parrocchia non viene più definita come territorio, ma come porzione del popolo di Dio, di norma² relativa a un territorio. In contesto urbano, dove la popolazione è numerosa, questa preoccupazione è anche legata al pericolo dell’anonimato: in che modo la parrocchia potrebbe ancora manifestare la carità di Cristo, se finisse per ridursi a un’agenzia di servizi religiosi, secondo una logica di gestione di grandi numeri?

Inoltre, dire che la parrocchia è chiamata a essere “comunità di comunità”, significa confrontarsi con un problema reale: la carità fraterna e l’esperienza comunitaria suppongono relazioni personali, come essere accolti e riconosciuti umanamente e in Cristo, accogliere e riconoscere: tutte realtà impossibili da vivere, se rimaniamo a livello di parrocchie urbane le cui dimensioni superano le possibilità di mutua conoscenza e riconoscimento di tutti e di ciascuno. Solo luoghi o grup-

* Presbitero della Comunità dell’Emmanuele e docente di Teologia pastorale presso il Pontificio Istituto Pastorale *Redemptor Hominis* (Pontificia Università Lateranense). I temi dominanti delle sue ricerche riguardano la teologia dell’evangelizzazione, la teologia della carità e l’antropologia teologica.

¹ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica *Christifideles laici*, n. 19.

² Infatti bisogna tener conto anche dell’esistenza di parrocchie non territoriali. Cfr. *Codice di diritto canonico*, cann. 515 e 518.

più ristretti permettono questo tipo di relazioni, e la parrocchia è dunque chiamata a svilupparli e accoglierli in sé.

Sono queste le ragioni che hanno portato a definire la parrocchia non semplicemente “comunità”, ma “comunità di comunità”. Sono ragioni tanto solide e convincenti che l’espressione è stata ripresa in un recente documento del magistero.³ Il fine delle poche riflessioni che proporrò qui di seguito è di precisare il significato di questa espressione, di mettere in guardia da interpretazioni semplicistiche cui potrebbe prestarsi e di identificare alcuni punti critici che sarà necessario approfondire perché questo stile comunitario della vita parrocchiale possa realizzarsi al meglio.

I. CONVERSIONE COMUNITARIA E SECOLARIZZAZIONE

Innanzitutto, per parlare di conversione comunitaria della parrocchia, non bisogna ignorare tutte quelle modalità con le quali la parrocchia, da quando esiste, di fatto non ha mai cessato di essere comunità di comunità. Da questo punto di vista, bisogna sempre distinguere la realtà vissuta dalle sue formalizzazioni teologiche e giuridiche più o meno adeguate. Le parrocchie sono sempre state luoghi di socialità cristiana, e le loro multiformi iniziative apostoliche non sarebbero mai potute esistere se non fossero state sostenute da una vita cristiana comunitaria e spirituale. Si pensi ai *patronages*⁴ delle parrocchie francesi, attivi fino agli anni Sessanta inoltrati, agli oratori, ancor oggi vitali in numerose parrocchie italiane, come anche a tutte le iniziative educative ad essi legate: colonie estive, società sportive ecc. Le parrocchie non hanno mai smesso di accogliere anche iniziative di beneficenza sociale, come la Società di San Vincenzo de’ Paoli, la Caritas o altre. Molti gruppi locali di Azione Cattolica hanno avuto, e hanno tuttora, i loro luoghi d’incontro nelle parrocchie. La liturgia parrocchiale ha fatto

³ Cfr. FRANCESCO, Esortazione apostolica *Evangelii gaudium*, n. 28.

⁴ Organizzazione di accoglienza per bambini e adolescenti attiva specialmente durante le vacanze [n.d.t.].

nascere innumerevoli corali e gruppi musicali, e per molti bambini e ragazzi il servizio all'altare non ha cessato di costituire un luogo d'iniziazione alla liturgia e alla vita spirituale, un'occasione di amicizia e di esperienza comunitaria... ma allora cos'è cambiato per giustificare, in modo particolare oggi, espressioni come "conversione comunitaria", "comunità di comunità"?

Quello che è cambiato è, ormai, a livello globale, il contesto culturale.⁵ Nelle società della cosiddetta "cristianità", i riferimenti della fede impregnavano tutta la vita sociale: la vita della famiglia, le tappe della crescita dei giovani e della vita degli adulti, dalla nascita alla morte, le grandi feste, il calendario, lo stesso ordine civile, erano eventi vissuti come realtà a un tempo umane, comunitarie e cristiane. Per la gente, quindi, la parrocchia era ben lungi dall'essere l'unico luogo possibile di socialità cristiana, e per la maggior parte dei battezzati i momenti parrocchiali (Messa domenicale, catechesi, sacramenti e celebrazione delle tappe della vita, ecc.) in qualche modo contribuivano a cristallizzare e alimentare un'esperienza di socialità e di comunità cristiana che impregnava la quasi totalità della vita quotidiana. La secolarizzazione indebolisce considerevolmente questa coerenza e le grandi componenti della vita parrocchiale entrano in crisi, venendo meno il radicamento sociale e culturale che le aveva alimentate sino a quel momento. Per esempio, senza la vita cristiana condivisa da tutti che in qualche modo contribuiva a plasmarla, la catechesi in molti casi, ormai, non è che un'ora isolata in un contesto di vita familiare, sociale e culturale sostanzialmente divergente da essa.⁶ Fatalmente quindi perde di efficacia e non riesce più a dare alla luce nuove generazioni cristiane: in poche parole, salvo qualche caso eccezionale, come potrebbe resistere quest'unica ora di catechesi alle venticinque ore settimanali di "monitor" che seguiranno, e più in generale al caos dei messaggi contraddittori che veicola l'ambiente nel quale vivono tanti nostri con-

⁵ Sulle sfide poste alla parrocchia da tali cambiamenti, cfr. per esempio: S. LANZA, *La parrocchia in un mondo che cambia*, Roma 2003, 19-59.

⁶ Cfr. *ibid.*, 117ss.

temporanei? La crisi è tanto spirituale quanto antropologica: la secolarizzazione non fa smarrire solo i punti di riferimento cristiani, ma la coerenza umana che era ad essi legata. Questo vale anche per la crisi della pratica domenicale e l'abbandono progressivo delle celebrazioni che scandivano l'anno e la vita delle persone e delle famiglie: il loro significato spirituale si confonde quando perdono il loro radicamento nel quotidiano e quando si indebolisce il senso umano della fedeltà agli impegni a lungo termine.

In questo quadro, la "conversione comunitaria" che le parrocchie sono chiamate a vivere non consiste nel passaggio da una parrocchia che non era comunità a una parrocchia che dovrebbe esserlo, ma nell'elaborazione di una vita comunitaria parrocchiale secondo i ritmi che sono diventati imprescindibili a causa dell'arretramento dei punti di riferimento cristiani nella vita sociale. In altre parole, ai tempi della cristianità la socialità cristiana era diffusa, impregnava in gradi diversi l'insieme della vita quotidiana, e i tempi della parrocchia ne costituivano per la maggior parte dei cristiani la cristallizzazione. La vita comunitaria cristiana inerente alle attività specifiche della parrocchia non consisteva in una minoranza di cristiani impegnati nei servizi ai quali essa doveva provvedere. Dato che, con la crescita della secolarizzazione, il mondo non garantisce più questa socialità cristiana, la parrocchia stessa dovrà offrirla ai cristiani, al proprio interno. In effetti la parrocchia è la forma ordinaria della presenza della Chiesa in un dato luogo. È questo luogo ordinario che deve offrire la socialità cristiana ordinaria. Così sarà rievangelizzata, conseguentemente, la vita delle famiglie, e i battezzati riceveranno il sostegno di cui hanno bisogno per realizzare la loro vocazione cristiana in un mondo che, sotto molti aspetti, ha perso i punti di riferimento della fede. Sarà così ricostruita questa coerenza umana e relazionale che è il presupposto antropologico per ogni vita cristiana strutturata.

Perciò ormai non esiste azione pastorale parrocchiale che non debba strutturalmente includere la preoccupazione di realizzare un'integrazione comunitaria. Prendiamo il caso delle preparazioni al matrimonio. Chi ne è incaricato fa spesso una considerazione di questo genere: sul momento tutto in generale va piuttosto bene, i corsi suscitano un vero interesse nei fidanzati; però, una volta celebrato il matrimonio,

chi in precedenza non era praticante non ritorna più; queste persone resistono anche a qualche tentativo di “richiamo” per un prosieguo di cui avrebbero un gran bisogno, come mostra l’esperienza. Perché questi fallimenti? In genere a causa di tre insufficienze, d’altronde strettamente connesse tra loro.

Prima di tutto queste coppie, per la loro situazione di ignoranza e di mancanza di esperienza cristiana consolidata, non hanno bisogno soltanto della preparazione specifica al matrimonio, ma di un’evangelizzazione molto più radicale ed elementare, che comprenda una prima scoperta della persona di Cristo e un’iniziazione alla relazione personale e comunitaria con lui.

Inoltre, queste coppie, solitamente molto povere e poco strutturate dal punto di vista relazionale, avrebbero bisogno di una formazione umana elementare alla responsabilità e all’uso della libertà.

Per questo motivo – ed è il terzo punto – questa proposta andava pensata nel quadro di una riscoperta della vita fraterna e comunitaria; si sarebbero dovuti inserire questi fidanzati in una rete parrocchiale di amicizie umane e cristiane, condizione di possibilità per una continuità delle relazioni.

In un contesto di cristianità, un tale sforzo pastorale di integrazione comunitaria umana e cristiana non sarebbe stato necessario, perché il contesto stesso l’avrebbe in gran parte garantito. Ma ormai dovrebbe essere considerato una condizione *sine qua non* per l’efficacia della pastorale. Certo, non si tratta di una soluzione magica grazie alla quale ormai tutto funzionerà bene. Molto spesso i metodi in questo campo sono ancora tutti da inventare, e i processi di maturazione umana e cristiana sono lenti. Tuttavia è assolutamente certo che, nella situazione attuale, la mancanza di un tale sforzo porterebbe inevitabilmente a un fallimento pastorale.

II. CONVERSIONE COMUNITARIA ED ECCLESIOLOGIA DEL CONCILIO VATICANO II

La vita comunitaria delle parrocchie è chiamata a fare esperienza di ulteriori considerevoli cambiamenti nei suoi equilibri, grazie agli

sviluppi ecclesiologicali legati al Concilio Vaticano II. Si tratta fondamentalmente di un approfondimento teologico: l'identificazione della Chiesa in quanto tale come soggetto dell'azione pastorale. Ora, la Chiesa è il Popolo di Dio in tutta la ricchezza delle sue componenti, delle vocazioni e dei carismi presenti in sé. Le conseguenze sono molto importanti per tutte le parrocchie, perché esse rappresentano per i cristiani la forma ordinaria della vita della Chiesa là dove essi vivono: la comunità parrocchiale è il vero soggetto della vita e dell'azione ecclesiale.⁷

Comprendere e attuare questo punto è la grande sfida per le parrocchie negli ultimi decenni. In precedenza, infatti, si tendeva a concepire l'azione della parrocchia innanzitutto come quella del parroco, con l'aiuto però di alcuni laici, dato che, di fatto, non poteva fare tutto da solo. Per reazione si è pensato, qualche volta, che ormai la scoperta della parrocchia come comunità implicasse che i laici si appropriassero dei poteri un tempo detenuti e monopolizzati dai chierici. Così si è assistito, per esempio, a consigli parrocchiali trasformati in organi decisionali che pretendevano di imporre le loro decisioni al clero.

In un certo periodo, tali procedimenti erano considerati "progressisti". Ma di fatto testimoniano paradossalmente la permanenza di una mentalità preconciliare. In effetti il ruolo dei laici spesso non è compreso secondo la loro identità specifica, ma ancora in riferimento ai sacerdoti. In virtù di un processo dialettico, di cui si può legittimamente sospettare l'origine marxista, non si ottiene altro che un clericalismo a rovescio. Invece, la teologia del Concilio ha un orientamento del tutto diverso. La comunità parrocchiale e il ministero del parroco non sono estrinseci l'uno rispetto all'altro, al punto di farsi concorrenza. In realtà il parroco fa parte della comunità, e il suo specifico ministero la struttura dall'interno. In quanto pastore di una comunità ecclesiale, il parroco non esercita la propria attività limitandosi ad associare dei

⁷ Su questo punto molto dibattuto negli ultimi decenni, cfr. per esempio: *Prêtres et laïcs dans la mission*, Actes du colloque organisé par la Communauté de l'Emmanuel à Rome en 2010, Paris 2011.

laici a un'azione che è soltanto sua. Egli suscita, incoraggia, coordina i servizi e i carismi presenti nella comunità, e di cui la comunità ha bisogno per la sua vita e la sua missione. Per la sua stessa identità di presbitero, infatti, egli rende sacramentalmente presente Cristo Pastore del suo Popolo e Sposo della sua Chiesa. Permette alla comunità parrocchiale e a ciascuno dei suoi membri di vivere la rispettiva vocazione in quanto ricevuta da Cristo nella sua Chiesa.

Così, per esempio, la liturgia della parrocchia non è innanzitutto la liturgia del sacerdote a cui i parrocchiani assistono, ma la preghiera della Chiesa "popolo sacerdotale", in mezzo al quale il sacerdote rende sacramentalmente presente Cristo Sacerdote, in quanto origine di ogni sacerdozio in virtù del suo sacrificio. Tutti i battezzati sono sacerdoti, tutti quindi offrono il sacrificio, ma è il ministro che permette alla comunità di vivere questo sacerdozio in quanto ricevuto da Cristo Sacerdote, e non come esercizio di autosufficienza. Si deve dire altrettanto, per esempio, per la catechesi. Un catechista laico non svolge la sua funzione solo per aiutare un sacerdote a insegnare la fede, non si accontenta di supplire all'impossibilità del prete di essere personalmente presente a tutte le persone e a tutti i gruppi. Per la sua stessa identità, è un vero testimone della fede, una capacità che gli deriva dal battesimo e dalla confermazione. Ma nel quadro della catechesi parrocchiale, dove la fede della Chiesa è trasmessa pubblicamente e comunitariamente, è chiamato a contribuire a tale processo sotto la guida di un parroco, che in virtù del *munus docendi* è il garante del carattere autentico ed ecclesiale dell'insegnamento impartito. Evidentemente questo non esclude che un determinato numero di servizi e ministeri conservino la finalità di aiutare il sacerdote nel compimento della sua missione (forse, ad esempio, nella liturgia si dovrebbe cercare di articolare meglio i servizi e i ministeri che esprimono i carismi e le competenze presenti nella comunità, come l'animazione del canto, e quelli che possono associare più particolarmente certi laici al ministero del sacerdote, come il servizio all'altare). Ciò non toglie che le prospettive qui evocate conducano a una riconfigurazione profonda degli equilibri comunitari della parrocchia.

Se c'è "conversione comunitaria" della parrocchia, essa concerne dunque evidentemente la comprensione che il parroco ha della sua autorità pastorale e del suo rapporto con la comunità che gli è affidata. Per lui, in effetti, si tratterà di decentrarsi da sé stesso per mettersi al servizio della santità e della missione della comunità di cui è il pastore. Siamo di fronte, allo stesso tempo, a una sfida a livello umano e a un luogo di conversione pastorale e spirituale. L'autorità è un servizio, il luogo della conformazione del pastore a Cristo servo.

Tuttavia questa verità evangelica è davvero compresa solo se si stabilisce che un tale servizio è quello di un'autorità autentica e non quello di un'autorità che servirebbe solo negando sé stessa come autorità. Il decentramento a cui il pastore è chiamato non consiste dunque nella scomparsa della sua persona a beneficio dei laici che si accaparrano i suoi poteri. Ma, al contrario, i parrocchiani hanno bisogno di questa solida alterità del sacerdote per vivere le loro prerogative battesimali, in quanto ricevute da Cristo. Se ci sono conversione pastorale e decentramento, consistono per il sacerdote nel fatto di rinunciare a pensare i membri della comunità parrocchiale solo in funzione dei bisogni legati alla sua azione personale. Il pericolo in questo caso sarebbe in effetti quello della strumentalizzazione e della riduzione dei battezzati al ruolo di supplenti del sacerdote, o, in qualche modo, a dei "sotto-sacerdoti".

Come ci ha ricordato la costituzione dogmatica *Lumen gentium*, tra sacerdozio ministeriale e sacerdozio battesimale, la differenza non è solo di grado, ma di natura.⁸ Il problema dell'interpretazione di questa affermazione, in questo caso, è in parte psicologico. Prima del Concilio, l'uso del termine "sacerdote" era in pratica quasi del tutto riservato al clero. Era dunque inevitabile che l'affermazione conciliare del sacerdozio battesimale fosse compresa innanzitutto in riferimento al clero: grossomodo, ci sono i sacerdoti nel senso da sempre conosciuto, ma i battezzati anche lo sono un poco, però senza i poteri specifici

⁸ Cfr. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione dogmatica *Lumen gentium*, n. 10.

dei “veri sacerdoti”. Ma se la differenza tra i sacerdoti è di natura, il fine del sacerdote non sarà di avvicinare i laici a ciò che lui rappresenta in quanto ministro, ma di servire la loro specifica chiamata alla santità. Allora per lui si tratta di integrare due realtà: da un lato, per la differenza di natura tra sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale, la forma ordinaria del ministero del presbitero parrocchiale consiste nel mettersi al servizio di una vocazione, quella dei laici, che non è la sua. In questo, c'è molto decentramento. Dall'altro lato, questa chiamata a servire la forma ordinaria della vocazione battesimale gli permette di riconoscerla sempre presente e vivente in sé stesso e, al contempo, di viverla come principio di fraternità con tutti i membri della parrocchia: il sacerdote stesso è un battezzato che fa parte della comunità di cui è pastore. Il servizio del suo ministero non è quindi indirizzato semplicemente a persone diverse da lui: è integrato nell'azione più vasta della comunità parrocchiale che gli è stata affidata.

III. LE COMUNITÀ NELLA PARROCCHIA

Il battesimo che accomuna tutti i cristiani è il principio sacramentale della molteplicità di doni specifici che ne scaturiscono. Questi doni hanno una dimensione personale: carismi, competenze e talenti vivificati dalla grazia dello Spirito Santo.⁹ Questi doni, sempre funzionali al bene comune e, in senso più ampio, al bene della Chiesa e alla salvezza del mondo, sono principio di comunione e di vita fraterna, a volte nella forma di comunità particolari. In che modo tali realtà entrano in relazione con la parrocchia?

La parrocchia è parte preminente della Chiesa particolare, come presenza della Chiesa in quanto tale in un certo territorio. Quindi rappresenta il luogo ordinario della relazione con la Chiesa. Per frequentare la parrocchia basta essere un cristiano in quel dato territorio. Quando i cristiani appartengono a comunità o gruppi particolari, la

⁹ Cfr. *ibid.*, n. 12; cfr. anche: GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica *Christifideles laici*, n. 20.

parrocchia offre loro la possibilità di vivere questa loro esperienza in relazione con la Chiesa in quanto tale. Si apporta dunque alla parrocchia ciò che si è, si incontrano là altri cristiani, eventualmente legati ad altre comunità particolari, e si fa così la necessaria esperienza di comunione di tutti questi doni nella stessa fede e nella stessa Chiesa. È per questa ragione che nessun gruppo particolare può sostituirsi alla parrocchia per ciò che riguarda le dimensioni strutturanti della vita della Chiesa. La parrocchia è in particolare il luogo abituale della messa domenicale, della catechesi e dell'iniziazione sacramentale. Non potrebbe essere una regola la presenza di una vita cristiana che non si integri con la vita della parrocchia e, al contrario, fa parte dell'essenza della parrocchia accogliere in sé tutte le forme legittime della vita cristiana battesimale, personale e comunitaria.

A questo punto conviene sottolineare un aspetto: le forme di solidarietà spirituale tra cristiani sono molto diverse tra loro. Ne deriva che le relazioni tra di esse e la parrocchia non si possono ridurre a un unico schema.

Il caso indubbiamente più semplice è quello dei gruppi originariamente parrocchiali, di qualsiasi tipo essi siano: gruppi di catechesi o coro della parrocchia, gruppi di preghiera, gruppo caritativo o di iniziativa apostolica nato all'interno della parrocchia, ecc. Queste realtà hanno un legame naturale con la parrocchia perché ne sono le cellule viventi, l'espressione della sua creatività.

Esistono anche realtà cristiane con finalità più ampie della parrocchia, la cui identità non si esaurisce nei suoi limiti, ma che per vocazione agiscono nella parrocchia e quindi sotto l'autorità del parroco. Si potrebbero citare in proposito un certo numero di gruppi di preghiera o iniziative di catechesi e di educazione: un gruppo Scout, il Cammino Neocatecumenale, la Comunità Gesù Risorto. In questo caso, sorge un'esigenza particolare, quella di armonizzare un reale inserimento nella parrocchia e un'identità più ampia della sola parrocchia. Questa armonizzazione deve evitare due tentazioni opposte: difendere l'identità del gruppo in questione "contro" la parrocchia, al punto di farne uno stato dentro lo stato o, al contrario, imporre un'integrazione

parrocchiale tale da far perdere al gruppo la propria identità. In questo caso, dire che la parrocchia è chiamata a essere “comunità di comunità” acquista tutto il suo senso: in effetti in questa prospettiva si supera alla radice l’idea che il rapporto con la parrocchia e l’identità di una comunità particolare sarebbero antinomici o concorrenziali, e possono essere trovate più facilmente delle soluzioni pratiche quando si verifica il rischio di tensioni. I membri della comunità particolare allora sono coscienti che il radicamento nella parrocchia fa parte della loro identità e, viceversa, la parrocchia, in particolare il parroco, riconosce in tale comunità una ricchezza da accogliere, da incoraggiare, da far partecipare all’armonia complessiva della vita della parrocchia.

Un altro caso ancora è la presenza in una parrocchia di un’aggregazione di fedeli la cui identità o il carisma non è specificamente parrocchiale. In questo caso, la chiamata alla comunione si traduce nell’intrattenere buone relazioni fondate sulla carità e sull’amore alla Chiesa. L’appartenenza a un’aggregazione non impedisce affatto il radicamento nella parrocchia dei fedeli interessati e il carisma comunitario a loro proprio, lungi dal costituire una “specie a parte”, può sempre arricchire in un modo o in un altro la parrocchia: non nel senso che essa dovrebbe assumerne il controllo, ma per il fatto che, nell’ambito delle relazioni parrocchiali, ognuno partecipa con i doni che gli sono propri, e se si tratta di carismi autentici, essi diventano occasione di un reciproco arricchimento.

IV. APPARTENENZE MOLTEPLICI E MULTIFORMI

Quando si parla di “comunità di comunità” si designa una realtà multiforme, una gran varietà di gruppi e di appartenenze. Non bisogna classificarli semplicemente secondo gruppi suddivisi in sottogruppi giustapposti. Inserendosi in parrocchia, la stessa persona viene a trovarsi integrata in ogni sorta di relazioni: si può, per esempio, partecipare a iniziative parrocchiali di carità verso i poveri continuando a far parte del coro liturgico, iscrivere i figli al catechismo con altri genitori facendo parte di un movimento ecclesiale. Ci si muove in una rete di

relazioni, in un terreno di radicamento teologale, ecclesiale e umano, che consente un multiforme sostegno umano e spirituale, come anche l'espressione di ogni sorta di doni e di carismi.

Inoltre, in questo modo la parrocchia diventa un luogo d'integrazione comunitaria, a cominciare, talvolta, da situazioni molto povere, umanamente e spiritualmente. In altre parole, non bisogna partire dall'obbligo *a priori* di appartenenza a questa o quella "comunità parrocchiale". Ci si situa in una prospettiva di evangelizzazione. Molti cattolici battezzati abitano nel territorio della parrocchia, ma la frequentano poco o nulla. Ma essi fanno parte di diritto della comunità parrocchiale: sono a casa loro. Una delle grandi sfide per le comunità che compongono la parrocchia è di fargliene fare esperienza e di offrire a tutti loro l'occasione di sperimentare l'amore di Dio, attraverso la carità con cui saranno accolti.

V. ESPERIENZE IN ATTO

Un certo numero di parrocchie hanno tentato di mettere in pratica in modo più sistematico la concezione di parrocchia come "comunità di comunità". Si tratta delle "Cellule parrocchiali di evangelizzazione", sviluppate attualmente in numerosi Paesi in tutto il mondo.¹⁰

Ci sono anche le "piccole comunità cristiane" (*Small Christian Communities*): nate dall'esperienza latinoamericana delle comunità di base, sono state oggetto di una nuova rielaborazione da parte di un buon numero di vescovati d'Africa, Asia e Oceania. In Italia, numerose parrocchie urbane cercano di attivare luoghi di accoglienza e di incontro fraterno nelle diverse zone di loro competenza: i "centri d'ascolto". Richiederebbe troppo tempo analizzare in dettaglio come sono organizzate queste realtà. Ma in ogni caso l'intuizione di fondo è la medesima: rispondere all'evidente bisogno di trovare luoghi personalizzati di vita fraterna, di ascolto della Parola di Dio, di preghiera comunitaria e di irrigamento apostolico.

¹⁰ Cfr., per esempio: G. MACCHIONI, *Evangelizzare in parrocchia*, Milano 1994.

Certo non tutto in queste iniziative è perfetto. La loro fecondità dipende molto dalla qualità della carità che in esse si sviluppa, e se una programmazione adeguata la può favorire, non può certo garantirla automaticamente. Non esiste un sistema “chiavi in mano”, che basta applicare perché tutto funzioni. Inoltre, l’esperienza fa emergere alcuni punti critici:

– la questione dei *leader* di questi gruppi, nonché il legame con i loro pastori; se nelle cellule parrocchiali di evangelizzazione i responsabili sono nominati dal parroco, nelle piccole comunità cristiane rimangono molte incertezze: in esse talvolta il *leader* viene designato dal parroco, talvolta viene eletto dal gruppo stesso;

– la difficoltà, frequentemente riscontrata, del rapporto tra queste realtà, che a volte hanno pretese totalizzanti, e i movimenti o le comunità nati in altri contesti;

– la tendenza frequente a focalizzare su queste realtà la vocazione dei laici, perdendo di vista in qualche caso la loro vocazione secolare nella dimensione *ad extra*.

Bisognerà dunque lavorare ancora molto, ma, al di là di questi rischi, si tratta di realtà che esprimono innegabilmente una tendenza importante e promettente nella vita delle Chiese locali.

Promuovere la cultura dell'incontro, uscire da sé, essere lievito, accompagnare pazientemente

GIOVANNI PAOLO RAMONDA*

Fu papa Giovanni XXIII, nato da genitori contadini in un paesino, Sotto il Monte vicino a Bergamo, preparatosi al sacerdozio in un modo assolutamente tradizionale, entrato nell'esercito italiano prima come operatore sanitario e poi come cappellano, che visse prevalentemente in Paesi ortodossi o islamici dove i cattolici erano una minoranza quasi trascurabile, a indire il Concilio Vaticano II. E i padri conciliari, aprendone la terza congregazione generale, poterono dire: «Rivolgiamo continuamente il nostro animo verso tutte le angosce che affliggono oggi gli uomini; perciò innanzitutto le nostre preghiere si volgono verso i più umili, i più poveri, i più deboli [...]. Nello svolgimento dei nostri lavori terremo in gran conto tutto quello che compete alla dignità dell'uomo, e quello che contribuisce alla vera fraternità dei popoli».¹

Ecco, la Chiesa deve assolutamente vivere l'opzione per gli ultimi condividendone la vita, facendosi carico della loro situazione, mettendo la propria spalla sotto la loro croce, accettando di farsi liberare dal Signore attraverso di loro. I poveri devono modificare il nostro modo di vivere la famiglia, il nostro ministero sacerdotale o episcopale, l'uso del denaro, il tempo libero, precisando quali sono i poveri con cui viviamo e a cui restituiamo il di più del necessario.

* Responsabile generale dell'associazione "Comunità Papa Giovanni XXIII", primo successore del fondatore don Oreste Benzi.

¹ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Messaggio dei padri al mondo*, 20 ottobre 1962, in: *Enchiridion Vaticanum* 1, Bologna 1993, 59.61.

Ma anche una Chiesa povera alla sequela di Gesù povero, servo, obbediente fino alla morte di croce, dando mano libera allo Spirito Santo perché la struttura organizzativa della Chiesa – pur necessaria – sia sempre al servizio della gioia del Vangelo portata ad ogni creatura, in particolare ai piccoli e ai poveri. «La Chiesa deve continuamente verificare la sua propria compagine istituzionale perché non si appesantisca eccessivamente, non s'irrigidisca in un'armatura che soffochi quella vita spirituale che le è propria e peculiare». ² Non tenendo per noi i beni ma come buoni amministratori tenere lo stretto necessario per vivere poveramente e il resto restituendolo alla povera gente. Cercando le virtù connesse alla vita da poveri: la frugalità, la semplicità, il coraggio della verità, l'essenzialità, l'umiltà, il sacrificio accompagnato in modo particolare dalla scomodità.

Una Chiesa contemplativa di Dio nel mondo. Nel mondo ma non del mondo, per vivere quella relazione di vita da figli del Padre che ha vissuto Gesù, nello Spirito Santo, trovando nella preghiera e nella contemplazione lo strumento privilegiato per diventare, nelle città, compagni di viaggio dei più poveri, sapendo che si sta del tutto con i poveri se si sa stare del tutto con il Signore e che per stare in piedi bisogna saper stare in ginocchio, come diceva bene il nostro carissimo don Oreste Benzi. Fare dell'unione con Dio una dimensione di vita, nutrendosi della Parola di Dio come pane quotidiano, dell'Eucarestia come mensa dei poveri di Jahvé.

Nel Concilio ci fu chi, come il cardinale Lercaro di Bologna e Helder Camara arcivescovo di Recife, propose che il Vaticano II fosse più attento ai poveri e agli oppressi evitando di diventare così un semplice affare di sacrestia, e dichiarò che dovere della Chiesa nel nostro tempo è di adattarsi in modo più sollecito alla situazione creata dalla sofferenza di tanti esseri umani e che la Chiesa deve essere vista per ciò che è,

² J. RATZINGER, *I movimenti ecclesiali e la loro collocazione teologica*, in: *Nuove irruzioni dello Spirito. I movimenti nella Chiesa*, Cinisello Balsamo (Mi) 2006, 18-19. Anche in: *I movimenti nella Chiesa*, a cura del Pontificium Consilium pro Laicis, Città del Vaticano 1999, 27.

la madre dei poveri. Ci sono dei poveri che ti vengono a cercare, ma ci sono dei poveri che non possono aspettare e dobbiamo andare noi da loro: nelle carceri, negli ospedali, nelle discariche, nelle bidonville, nel grembo materno quando stanno per essere uccisi. Dice sempre don Oreste Benzi che sono i poveri, fatti poveri in Cristo, quelli che mandano avanti la storia. Se guardiamo a tutta la storia del Signore, essa è fatta dai poveri. I ricchi non hanno mai fatto la storia di Dio; l'hanno fatta quando sono diventati poveri.

Nella Chiesa dobbiamo sviluppare la condivisione che va oltre il servizio, pur necessario; va oltre l'assistenza, perché contiene in sé la giustizia. Pulire il sederino al bambino, cambiare il pannolone all'anziano, imboccare un malato... Ottimo, ma non basta. Se quel bambino non ha padre e madre, se quell'anziano non ha una famiglia in cui vivere, a che giova? La condivisione abbatte la miseria e rimuove le cause prime dell'emarginazione. Noi cattolici dobbiamo sviluppare la condivisione, rendendo inutili le mense dei poveri, i dormitori pubblici, gli istituti; costruiremo, allora, il regno della verità, della giustizia e dell'amore.

L'universale chiamata alla santità passa anche per la spiritualità che conforma la propria vita a Gesù il povero per eccellenza, che espia il peccato del mondo e ci salva attraverso la sua resurrezione.

Prima del Concilio, molti sperimentavano l'inverno della Chiesa, come diceva Karl Rahner. Ma «ecco, all'improvviso, qualcosa che nessuno aveva progettato. Ecco che lo Spirito Santo, per così dire, aveva chiesto di nuovo la parola. E in giovani uomini e in giovani donne risbocciava la fede senza "se" né "ma", senza sotterfugi né scappatoie, vissuta nella sua integralità come dono, come un regalo prezioso che fa vivere».³

La Chiesa è sé stessa se è missionaria, se corre sulle strade del mondo per portare la fede in Gesù Cristo e per vivere la gioia del Vangelo portando la buona novella ai poveri, entrando nelle varie culture e religioni, vivendo nello Spirito Santo una peculiare presenza nei con-

³ ID., *Nuove irruzioni dello Spirito*, cit., 14; anche in: *I movimenti della Chiesa*, cit., 24.

fronti degli ultimi, rimuovendo le cause che provocano ingiustizia con un'azione nonviolenta a favore dei più deboli. Mentre metti la spalla sotto la croce di chi soffre non puoi andare a braccetto con chi fabbrica le croci. Questo movimento di laici, consacrati, sacerdoti e vescovi, professionisti e catechisti continua a dare alla Chiesa una vivacità che è dono di Dio e «costituisce un'autentica primavera dello Spirito».⁴

Lo Spirito Santo è presente in tutte le membra del popolo di Dio. I poveri devono poter essere i protagonisti della Storia di Dio e della storia dell'umanità. Dice il profeta Gioele: I vostri figli e le vostre figlie profeteranno, i vostri anziani avranno sogni» (*Gl* 3,15; *At* 2,17-18). Nelle nostre comunità, nei consigli pastorali la voce va data anche a chi non ha voce.

Una Chiesa di tutti e per tutti ma assolutamente aperta ai giovani, uscendo dalle sagrestie. I giovani oggi sono spesso terra di nessuno o del primo occupante, e crediamo che questi oggi sono anche gli ultimi ai quali va seminata la Parola del Signore attraverso la condivisione con i poveri. Per fare un incontro simpatico con Cristo e con la Chiesa la via è quella della condivisione per scoprirsi prodigio, per essere dono per gli altri.

Una Chiesa aperta alla famiglia, che forma i fidanzati ad un amore maturo, che li accompagna nell'educazione alla sessualità, non più come tabù ma come dono e risorsa per essere fedeli in un amore per sempre. Le famiglie che si spaccano sono motivo di grande sofferenza per la Chiesa e, come ha detto Benedetto XVI, c'è posto per tutti, anche per i divorziati risposati, ma ribadendo che la famiglia non è sostituibile con nessun surrogato perché i bambini hanno bisogno di un papà e di una mamma fedeli che si amano di un amore eterno, e che la famiglia è il luogo naturale dell'accoglienza dei poveri.

Una Chiesa che sa parlare al mondo politico, economico, sociale, valorizzando tutto il bene che c'è ma sapendo alzare la voce a difesa dei più deboli e soprattutto gridando con forza che è necessaria una giustizia distributiva dove a ognuno è dato il suo, eliminando i privilegi

⁴ GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Novo millennio ineunte*, n. 46.

vergognosi dove ci si accorda per avere sempre di più a scapito della povera gente, con un superfluo che grida agli occhi di chi è senza lavoro, con impossibilità di accedere a cure adeguate, di necessari fondi per la scuola e l'istruzione.

Non è più tempo di discutere, diceva don Oreste Benzi, qualche giorno prima di morire nel suo ultimo intervento alla settimana sociale dei cattolici a Pisa: è tempo di agire, con una Chiesa comunità che per il bene comune sa stare dalla parte di chi fa più fatica, proponendo leggi giuste a favore della vita nascente, dove ci si ribella alle circa duecentomila creature uccise nel grembo materno; dove si dice chiaramente ai milioni di italiani che abusano di donne schiavizzate – molte di loro minorenni – che è una violenza non più accettabile. La logica della riduzione del danno non è accettabile.

Il 20 dicembre 2014 il Santo Padre, in udienza privata, ha incontrato l'unica famiglia spirituale della Comunità Papa Giovanni XXIII dicendo: «dalla missione di coinvolgere gli adolescenti e interessarli alla persona di Gesù, nacque nel servo di Dio don Oreste Benzi l'idea di organizzare con loro un "incontro simpatico con Cristo", vale a dire un incontro vitale e radicale con lui come eroe e amico, mediante testimonianze di vita vissuta, che mostrassero in pienezza il messaggio cristiano, ma in modo gioioso».⁵ Sì, la gioia di vivere il Vangelo. Benedetto XVI ha definito il nostro fondatore «infaticabile apostolo della carità»,⁶ ma chi l'ha conosciuto può chiamarlo anche infaticabile apostolo della gioia. Sempre in movimento, in uscita, e proprio da questo dinamismo nasce il primo incontro, la scintilla di una cultura dell'incontro tra i giovani che negli anni Sessanta, a Rimini, erano in strada, terra di nessuno o del primo occupante, e i ragazzi disabili che erano ricoverati negli istituti riabilitativi. Scattava la condivisione di vita che ha portato molti giovani ad aprire la propria famiglia, il proprio tetto a bambini portatori di gravi *handicap* destinati a rimanere negli ospedali,

⁵ FRANCESCO, *Udienza all'Associazione Comunità Papa Giovanni XXIII*, 20 dicembre 2014, in: "L'Osservatore Romano", 21 dicembre 2014, 8.

⁶ BENEDETTO XVI, *Telegramma di cordoglio a firma del cardinale Tarcisio Bertone per la morte di don Oreste Benzi*, 2 novembre 2007, in: "Insegnamenti" III, 2 (2007), 540.

a giovani che nell'uscire da sé hanno fatto dono della propria vita nelle case famiglia, diventando padri e madri di molte persone anche con *handicap* psichico e mentale, considerati ancor oggi uno scarto della società, da cui tenersi lontani o da tenere lontani.

Questa dimensione missionaria costitutiva, la fantasia missionaria dell'essere cristiano e del portare la buona notizia del Vangelo, ha portato don Oreste in America negli anni Sessanta a chiedere l'elemosina per costruire una casa in montagna, "Madonna delle Vette", perché i giovani potessero fare un incontro simpatico con Cristo. In questo luogo, ancora oggi migliaia di giovani ogni anno, con i campi di condivisione e i campi fuori le mura, vivono dei periodi con i poveri per fare un discernimento sulla propria vita.

Questa cultura dell'incontro ci ha fatto camminare insieme a tanti genitori che tenevano presso di sé i loro figli, anche con *handicap* grave, che però avevano bisogno di un lavoro o di un'occupazione educativa. Sono nate, allora, le cooperative sociali di tipo lavorativo e educativo, per rispondere alle capacità specifiche di ognuno. Oggi ci sono cooperative agricole, di servizio ecologico, gelaterie, cooperative artigianali e di carpenteria, lavanderie industriali, sempre animate da questo spirito di lavorare insieme, prendendo ognuno secondo il bisogno compresi gli educatori, secondo il criterio della società del gratuito e della economia di condivisione.

Andando sulla strada, nelle stazioni, nelle discariche per mantenere la freschezza del carisma, incontravamo i giovani schiavi delle varie dipendenze, che distruggevano le loro famiglie in un vortice di follia, abbiamo capito che la loro salvezza non erano le cose, o qualcosa, ma Qualcuno. Nel percorso terapeutico svolto insieme, si recuperano le capacità specifiche e soprattutto si riscopre il senso, il tutto, Gesù vivo e risorto. L'accompagnare pazientemente, generalmente per diversi anni, ha ridato alle loro famiglie, o mogli, o figli, i loro ragazzi strappati alla vita nei loro anni migliori. Oggi in Argentina, Bolivia, Brasile, Zambia, Russia, Cile e in varie parti d'Italia viviamo questa esperienza di essere lievito in una società che ha perso il sapore del sacrificio e della responsabilità. L'incontro con tanti senza fissa dimora, ancora

di più oggi nella crisi economica acuta, ci hanno spinto ad aprire le Capanne di Betlemme e a costituire gruppi di giovani che in modo permanente girano nelle stazioni per offrire ospitalità a tante persone, molte di loro separate, soprattutto uomini, disperatamente soli che hanno perso tutto.

Ma è stato l'incontro con le ragazze di strada, le nuove schiave, che ha sconvolto la vita sacerdotale di don Oreste, facendogli sentire che nessuno ha le mani pulite di fronte ai poveri e che i poveri non possono più aspettare, anzi che ci sono dei poveri che bisogna andare a cercare, come il pastore cerca la pecorella smarrita. Ascoltare il loro grido, accoglierle in famiglia, molte volte con i loro figli piccoli, ha coinvolto tante parrocchie e diocesi che si sono attivate per gridare questa ingiustizia.

I giovani del servizio civile e i Caschi Bianchi, fin dai tempi del conflitto in ex Jugoslavia sono andati, anche a rischio della propria vita poiché si trovavano su fronti opposti di guerra, a promuovere il dialogo e la riconciliazione, costruendo ponti e lenendo ferite. Oggi in Libano, in Colombia, in Iraq dove andremo tra pochi giorni, in Albania, sono presenti molti giovani, anche non credenti, che credono nella non violenza e in una società non basata sugli armamenti ma sul dialogo.

I profughi minori non accompagnati, incontrati prima a Patrasso, poi a Reggio Calabria e ora anche ad Atene, ci hanno aperto il cuore e soprattutto la vita: un fiume di schiavi che sentiamo come fratelli, e ai quali abbiamo aperto i nostri alberghi, per camminare con loro per un riscatto sociale ed esistenziale.

La parola del profeta «il Signore mi ha mandato a liberare i prigionieri» (*Is* 61,1) ci ha spinti nelle carceri facendoci capire che l'uomo non è il suo errore, e ad aprire le case "Madre del Perdono" e "Madre della Riconciliazione" insieme alla cooperativa "Il Pungiglione" per il recupero e il riscatto dei reclusi, e oggi in Camerun per aprire una comunità di accoglienza per minori con reati, per poter far loro scontare la pena al di fuori del carcere. La Chiesa che è madre può avere anche delle isole ecologiche che recuperano gli scarti e li rimettono in sesto, recuperando tutto il bene che c'è.

Ci siamo accorti che non basta operare all'interno della società attuale del profitto per ridurre i danni dei principi e delle leggi che la modellano, ma che bisogna creare "mondi vitali nuovi", dove la cultura dell'incontro parte dalla condivisione delle vite e anche dei beni. *L'alterocentrismo* è una dinamica pedagogica compresa da tutti gli uomini e donne di buona volontà in cui la molla che spinge ad agire è il bene degli altri: nel bene di tutti c'è anche il bene individuale. Si investe sé stessi per partecipare e comunicare e le capacità non sono titoli di merito ma di servizio. Più uno ha e più dona, e per sé prende il necessario per continuare ad impegnarsi per lo sviluppo e il bene di tutti. Mentre nella società del profitto il più debole viene sempre sacrificato all'interesse del più forte, nella società del gratuito le parti più deboli sono le più necessarie perché sono elementi umanizzanti di tutti i rapporti e dei ritmi sociali. Noi siamo chiamati ad incoraggiare e coltivare i germi di bene che esistono nelle situazioni, culture, tradizioni e popoli che il Signore ci fa incontrare.

Ma per fare e vivere tutto ciò, per portare la gioia del Vangelo, è necessario stare in ginocchio e fare dell'Eucarestia il centro della nostra vita, perché Cristo sia al centro del nostro cuore e possa diventare il cuore del mondo.

Allora oggi tutti torniamo alle nostre case, famiglie e comunità pieni di gioia, la gioia del Vangelo, felici di poter lavorare nella vigna del Signore a fianco dei piccoli e degli ultimi, veri tesori della Chiesa e dell'umanità.

La bellezza della Chiesa salverà la città

MARKO IVAN RUPNIK, S.I.*

I. QUALE CHIESA?

«Il luogo nel quale si riunisce la comunità cristiana per ascoltare la Parola di Dio, per innalzare a lui preghiere di intercessione e di lode e, soprattutto, per celebrare i santi misteri, è immagine speciale della Chiesa, tempio di Dio, edificato con pietre vive. Così l'edificio di culto cristiano corrisponde alla comprensione che la Chiesa, popolo di Dio, ha di sé stessa nel tempo: le sue forme concrete, nel variare delle epoche, sono immagine relativa di questa autocomprensione. Pertanto, la progettazione e la costruzione di una nuova chiesa richiedono, anzitutto, che la comunità locale si sforzi di attuare il progetto ecclesologico-liturgico scaturito dal Concilio Vaticano II che, in sintesi, esprime due convinzioni: la Chiesa è mistero di comunione e popolo di Dio pellegrinante verso la Gerusalemme celeste (cfr. *SC* 6.10; *LG* 4.9.13; *GS* 40.43); la liturgia è azione salvifica di Gesù Cristo, celebrata nello Spirito, dall'assemblea ecclesiale, ministerialmente strutturata attraverso l'efficacia di segni sensibili (cfr. *SC* 7.14; *DV* 21)».¹

Da queste poche righe è chiaro che anche l'attuale indicazione della Chiesa per la costruzione di nuovi spazi liturgici si inserisce senza mezzi termini nella grande e ininterrotta tradizione: la chiesa è immagine della Chiesa. Questo ci apre alcune questioni problematiche.

* Teologo gesuita, artista e direttore del Centro Aletti. È autore di mosaici celebri, tra cui quelli della cappella "Redemptoris Mater" del Palazzo Apostolico nella Città del Vaticano, delle basiliche di Fatima e di San Giovanni Rotondo e sulla facciata del santuario di Lourdes.

¹ CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA (Ufficio Liturgico Nazionale), *La progettazione di nuove chiese*, 1993, A1.

Qual è l'immagine della Chiesa che i nostri edifici ecclesiali rivelano e comunicano alla gente, al mondo, sia ai credenti che ai non credenti? In un certo senso si può essere d'accordo con quelli che dicono che nessuno ha cristianizzato di più la nostra Chiesa come noi stessi con l'edilizia sacra, con la costruzione delle chiese. Molte volte in questi anni mi sono sentito dire che non siamo più capaci di fare una chiesa bella e quando si attraversa una città, un paese e si vede una cosa strana, esotica, che non assomiglia a niente e non c'entra niente con l'ambiente circostante, normalmente si dice: "sarà una chiesa...".

Si dice che bisogna dialogare con i non credenti e con la cultura di oggi e che per questo la Chiesa deve aprire ai grandi nomi dell'architettura e dell'arte contemporanea, in modo che le chiese vengano costruite da architetti famosi. Però, le comunità cristiane che poi in tali edifici devono radunarsi fanno la triste esperienza di dover celebrare in uno spazio estraneo. È deprimente constatare che proprio coloro che credono e vivono la liturgia come celebrazione del mistero si trovino a percepire l'urto di tale spazio con ciò che è la sua destinazione e il suo uso, cioè l'incontro della Chiesa e la celebrazione della sacra liturgia. E ciò dimostra quanto sia superficiale la nostra comprensione dello spazio sacro e della liturgia. Per noi cristiani il primo millennio testimonia irrevocabilmente che la conoscenza non può essere separata dall'esperienza perché la verità, come testimonia il *Vangelo di Giovanni*, non è separata dalla vita. Per noi la verità è la vita come comunione vissuta dal Figlio di Dio fattosi uomo. Né vita né verità sono separabili da Cristo.

II. L'ESPERIENZA BATTESIMALE

Quando parliamo di esperienza bisogna subito bloccare le interferenze che vengono dalla cultura moderna che la lega al soggetto, non svincolandosi dalla conflittualità tra il soggettivo e l'oggettivo. Per i cristiani del primo millennio esperienza vuol dire Chiesa, cioè il prendere coscienza di me, della vita, del mistero della vita e di Dio nell'ambito della relazione con gli altri. È esperienza della comunione con i fratelli

e con Dio nella quale io mi sveglio nel passaggio attraverso la morte del Battesimo. Come dice Jean Corbon, lo Spirito Santo ci dona la vita di Dio costituendoci Corpo di Cristo. L'esperienza di novità radicale è la scoperta del *Tu es ergo sum*, è la scoperta di me incorporato nel corpo di molti. La comunione è caratteristica solamente della vita di Dio, perciò l'uomo vi si può trovare solo per opera della redenzione.² Ma prima della redenzione, cioè prima del Battesimo, l'uomo è un individuo incapace di comunione, anche se desideroso di costruirla. Ma la comunione è la vita che si riceve in dono, perciò si accoglie e non si conquista. La vita di Dio si accoglie e non la si merita con le proprie opere.

Cristo nel *Vangelo di Giovanni*, nei capitoli del congedo, mette a fuoco che il senso della sua missione è proprio estendere su di noi e in noi il suo modo di esistenza, farci partecipare alla vita divina, cioè la vita filiale, in lui. L'esistenza divina è il vivere uno nell'altro (cfr. *Gv* 14,10). In questo consiste anche la missione nostra nel mondo (*Gv* 17,20-23). Con il Battesimo noi veniamo incorporati nel Corpo di Cristo dove vi sono molte dimore: per i cristiani questo è l'orizzonte su cui si muove la nostra identità di figli e di fratelli. È così che anche per noi comincia una vita comunionale, la possibilità di vivere in Cristo l'umanità a modo del Figlio, cioè a modo di Dio.

Cristo dice: «Chi vede me vede il Padre» (*Gv* 14,9). Lui nella sua persona, con i suoi gesti, le sue parole, il suo pensiero e tutta la sua umanità filiale glorifica il Padre, cioè fa emergere il Padre. La verità della vita del Figlio è la sua relazione con il Padre che è capace di far emergere l'uno nell'altro. Loro vivono la glorificazione reciproca. È il Padre che fa emergere tutta la verità del Figlio e il Figlio con tutto sé stesso fa emergere e rivela tutta la verità del Padre. La verità è proprio questa relazione comunionale capace di far emergere l'altro e di rivelarlo. La verità si rivela come amore, perché il Padre ama il Figlio (*Gv* 5,20) e il Figlio è nel Padre (*Gv* 14,20). Quando troviamo questo

² «Ora quel che è di Cristo è più nostro di quel che è da noi» (N. CABASILAS, *La vita in Cristo*, PG 150, 613B-C, trad. it. a cura di U. Neri, Roma 2000³, 222).

amore realizzato contempliamo la bellezza. La bellezza di un'unità e di un amore perfetto assoluto, che caratterizza *l'eschaton*, il compimento di tutto nel santuario inaccessibile della dimora di Dio. Cristo ha realizzato questo amore come verità nella sua storia, cioè nell'aldiqua. Ciò che lui vive nell'aldilà lo ha esteso nell'aldiqua, nella sua persona fattasi uomo. Perciò Pavel Florenskij può sintetizzare che la verità rivelata è l'amore e l'amore realizzato è la bellezza.³ Vladimir Solov'ëv aggiunge ancora un dettaglio, che la bellezza è la carne della verità ed è la carne del bene.⁴ Il vero e il bene sono leggibili come bellezza.

III. LA BELLEZZA, COMUNIONE VISSUTA

La bellezza è dunque quella realtà nella quale noi ne scopriamo una più profonda, e quella più profonda si dischiude come una realtà personale che ci coinvolge, che instaura con noi una relazione attraverso la quale ci raggiunge una vita che a noi stessi fa vivere la comunione. Questo è esattamente ciò che succede in ogni Eucaristia. Il pane e il vino da noi offerti sull'altare ed esposti attraverso l'epiclesi della Chiesa e del sacerdozio, presi nell'azione dello Spirito Santo non rimangono più solo il cibo della vita per questo mondo ma diventano cibo della vita eterna. Perché diventano il Figlio che ci unisce al Padre. In ogni Eucaristia avviene questo mistero dell'amore realizzato come verità della vita filiale.⁵ E perciò nel pane emerge il Volto del Signore e nel suo Corpo emergiamo noi come figli nel Figlio, come Corpo di Cristo dimora dei figli, cioè dei fratelli e delle sorelle. In una realtà

³ Cfr. P. FLORENSKIJ, *La colonna e il fondamento della verità*, Milano 1974, 116.

⁴ Cfr. V. SOLOV'ËV, *I fondamenti spirituali della vita*, Roma 1998.

⁵ «Infatti il Cristo non getta in noi un debole principio di corpo, o poche gocce di sangue, ma ci comunica perfettamente il suo corpo e il suo sangue. Egli non è semplicemente causa della vita come i genitori, è la vita; non si chiama vita perché sia causa di vita, come per esempio chiamava luce gli apostoli perché furono per noi guide di luce. Si chiama vita, perché egli è ciò per cui realmente si vive: è lui la vita. Così dunque rende santi e giusti quelli che aderiscono a lui, non solo istruendo e insegnando quello che si deve fare, esercitando l'anima alla virtù e rendendo operanti le sue potenze orientate alla vita retta, ma fattosi lui stesso per loro giustizia e santificazione da Dio» (N. CABASILAS, *La vita in Cristo*, cit., 221).

dunque se ne dischiude una più profonda e si apre una comunione che ci presenta al Padre con tale autorevolezza da poterlo chiamare Padre Nostro. In ogni Eucaristia il creato si compie nel suo pieno senso, cioè si riscopre nella carne del Figlio. E la storia drammatica segnata dalla morte e dal peccato si trasfigura nella storia della salvezza. Ciò che succede sull'altare non si ferma sull'altare, ma difatti si realizza in quelli che mangiano e bevono all'altare. E non si ferma in loro, ma con loro diventa la vita per il mondo che trasfigura, che continua la trasfigurazione del mondo.

IV. LA CHIESA NELLA CHIESA

Ecco il senso dell'edificio ecclesiale. Erigere uno spazio che nella sua struttura racchiuda questa teologia. Come, per esempio, la cupola come cielo che si inserisce nel cubo come cosmo, come creato, come compenetrazione dell'increato nel creato. O l'edificio come Corpo di Cristo che rispecchia le due tende descritte nella *Lettera agli Ebrei*, con il velo squarciato e il santuario versato nella prima tenda che è l'umanità. È la stessa struttura dello spazio che è teologia. Visibile come bellezza che permette di leggere la verità come comunione divino-umana. Le pareti della chiesa sono la testimonianza di ciò che in questo spazio succede. Le pareti registrano ciò che succede sull'altare e nella comunità cristiana resa Corpo di Cristo. Registrano l'immagine del creato trasfigurato, dell'umanità redenta e del tempo che si converte nella storia della salvezza. Le pareti diventano così l'autoritratto della Chiesa. Ciò che la Chiesa celebra nella liturgia, ciò che la liturgia manifesta come verità della Chiesa, la Chiesa stessa in sinergia con lo Spirito Santo dipinge sulle pareti. Proprio come avviene nella liturgia stessa. La Chiesa e lo Spirito Santo.

V. LA VIA DEL SIMBOLO

In questo mondo ciò che urge di più è la manifestazione della bellezza, ma non della cosmetica, del romanticismo idealista, ma della

bellezza come i cristiani hanno avuto la grazia di comprendere attraverso i primi secoli, una bellezza che crea una mente simbolica. Non si tratta di inseguire ideali ma di lasciare che Dio si manifesti, che il suo amore pasquale si manifesti nella nostra umanità, attraverso la nostra umanità. La fede fa della nostra umanità una teofania. Il Figlio di Dio si tinge dei nostri colori. Il credente non cerca nella sua vita spirituale o morale la perfezione. La perfezione riguarda la forma come ci insegna l'arte classica. Ma il credente cammina verso il suo compimento che riguarda la comunione e l'amore. E la realizzazione piena dell'amore nella storia è il triduo pasquale, dunque il compimento della fede è pasquale. Scorgere questo compimento in noi e nella storia è l'arte della contemplazione. Essa coglie la trasfigurazione che avviene quando un principio personale dell'amore penetra la materia di questo mondo, penetra la storia, gli eventi. Il nostro sguardo verso gli eventi che succedono sia nella nostra vita sia nella vita del mondo non è uno sguardo della sola analisi ma è uno sguardo che attinge dal compimento e, alla luce del compimento che già sperimenta, coglie il senso e il significato delle nostre vicende. Quello sguardo liturgico, lavato dall'esperienza dell'*eschaton* è lo sguardo della fede che libera e che porta a una conoscenza che si traduce nella vita. Porta con sé il dono della vita. Vedere dentro le cose, dentro la storia e scoprire un'altra storia, scoprire un Volto con il quale ci si sente uniti, questa è la via regale della fede che è la via del simbolo. Non separare i due mondi, non rimandare da qualche parte ma trovare all'interno di ciò che si vive e che ci circonda l'apertura al Regno. L'unità e la comunione sono sinonimi dell'essere redenti e sono la partecipazione allo Spirito Santo che è la vita come comunione e come amore. Ecco la mentalità simbolica, una mentalità capace di scorgere nelle cose la manifestazione dell'amore personale e trovarsi in comunione con la vita che vi si manifesta. La cultura moderna, cioè l'uomo moderno ha rigettato una Chiesa moralista e ideologica, molto indaffarata ma profondamente noiosa e innamorata di sé stessa. La nostra evangelizzazione nei secoli passati lascia alle spalle un rifiuto arrabbiato, un'allergia. Perciò le nostre città non avranno nulla da offrire all'uomo contemporaneo se non ci tufferemo nella vita

nuova, in quella esistenza divina che ci permette di vivere uno nell'altro. Fino a quando non smetteremo con ideologismi e moralismi non riveleremo l'Altro ma solo noi stessi, mentre il mondo vorrebbe in noi incontrare un altro Volto. Le chiese che cominceremo a costruire sul principio che dalla Chiesa nasce la chiesa testimonieranno un principio di accoglienza e un principio di una vita in cui si può sempre scoprire ancora uno strato più profondo, aperto al Mistero.

Per questo è evidente che la politica dell'edilizia liturgica non può seguire le regole e i principi del mondo. Il mondo non ha bisogno di essere scimmiettato da noi, ma di essere sorpreso. Un'architettura, per straordinaria che sia ma che fa emergere la geometria, l'aritmetica e non l'organismo, non la comunione che apre al più profondo, non potrà mai presentare il Corpo di Cristo perché il corpo riveste la geometria, la fa percepire, ma rivela il Corpo, la sua vita, il suo mistero, il suo Amore.

Alla ricerca di una nuova estetica per le chiese delle nostre città

GIOVANNI CARBONARA*
DANIELA CONCAS**

I. *PER VISIBILIA AD INVISIBILIA: LA MISSIONE DELL'ARCHITETTURA SACRA*

C'è da domandarsi se la civiltà attuale dell'Occidente sia in grado di mantenere un ruolo alla memoria, alla storia, al valore delle tradizioni, alla religione, alla stessa bellezza. Sembra che tutti questi valori siano destinati a essere sacrificati sull'altare di una piatta attualità e di un pragmatismo economicistico che tutto consuma. Si sente, vincente, la pressione della volontà di rinnovare e riconfigurare il nostro ambiente di vita privilegiando, su tutte, le motivazioni economiche e della rendita; queste sono percepite come ragioni "vitali" a confronto di quelle, giudicate vecchie e avvizzite, d'una lunga tradizione spirituale, di cultura e di valori. Eppure la complessità e molteplicità dell'odierna società lascia intravedere aperture insperate a prospettive e atteggiamenti diversi. In architettura, come in letteratura o in musica, si oscilla senza traumi dalle realizzazioni più colte e raffinate a prodotti deteriori, come tanta volgare edilizia di mercato.

In tale situazione di continuo fermento e di rapido consumo d'idee e linguaggi, l'architettura delle chiese si trova esposta agli stessi

* Architetto, docente di Storia dell'architettura e di Restauro architettonico all'Università di Roma "La Sapienza". È da molti considerato il capofila della cosiddetta *Scuola romana* del restauro architettonico.

** Architetto, docente incaricato di Restauro architettonico all'Università di Roma "La Sapienza".

rischi dell'architettura generalmente intesa e, con essa, delle altre arti figurative. Se vuol essere arte "sacra" deve ritrovare un suo orientamento. In linea con l'insegnamento dei Padri della Chiesa, si potrebbe dire che il compito degli artisti (fra cui gli architetti) sia di creare realtà fisiche che, trasfigurate dall'arte e dalla fede, guidino verso una realtà metafisica: come si diceva, *per visibilia ad invisibilia*.

Tale esigenza tende a istituire una piena concordanza di linguaggio e di spazialità fra architettura e altre manifestazioni artistiche in essa confluenti, fra contenitore e contenuto (per una ragione di coerenza del messaggio), e anche fra architettura e ambiente urbano che la ospita (per una ragione di apertura e diffusione del messaggio).

Ne consegue l'impegno per una scelta linguistica essenziale e unificante e l'invito a escludere ogni approccio dissonante, dissacratorio o troppo sottilmente intellettualistico, proprio di opere artistiche astratte, espressioniste, lontane dalla ricerca d'una forma comprensibile, compiuta e dialogante.

Entro questa visione ci si chiede: si può affermare che un particolare tipo di architettura (come anche di pittura, per esempio figurativa) sia preferibile (perché prospettica, plastica, muraria, ecc.) ad altri tipi che si ritrovano nella gamma della contemporanea ricerca artistica e architettonica e dei suoi molteplici sperimentalismi (*high-tech*, decostruttivismo, *post-modernismo* e storicismo "stilistico", ecc.)? È difficile rispondere e forse il parere sarebbe negativo. E ancora: si tratta di valutare caso per caso, riconducendo il tutto a un criterio individuale di qualità, o esistono "poetiche" naturalmente più consone e privilegiate? La questione è senz'altro ardua. Forse, si può ragionevolmente affermare che la sola strada impercorribile, per il fatto stesso di non esistere, è quella della neutralità, dell'indifferenza, della non-scelta. Sarebbe tuttavia interessante poter verificare dal vero e, per così dire, empiricamente (tanto in architettura quanto in pittura) la rispondenza e l'efficacia d'una linea poetica totalmente diversa, dissonante, astrattista, decostruttivista, ecc. di fronte a una più pacata e "tradizionale".

Non è dunque un problema di scelta linguistica quanto una questione di metodo, di confronto e dialogo, di senso del tempo, della

permanenza di alcuni valori fondanti, di equilibrio e non effimera gestualità.

Circa il rapporto fra arte e arte sacra c'è da chiedersi, in primo luogo, se oggi esista davvero una possibilità di scambio e di reciproco nutrimento, come auspicato dai papi Paolo VI, Giovanni Paolo II e Benedetto XVI,¹ o se permanga ancora una sostanziale incomunicabilità. C'è anche da domandarsi se sia solo un caso che dal Vicariato di Roma, in un concorso per nuove chiese bandito alcuni anni fa, su molte centinaia di progetti pervenuti nessuno sia stato ritenuto meritevole di essere premiato.² È solo colpa degli architetti o c'è qualche più profonda difficoltà che, magari, chiama in causa anche la committenza? C'è sempre da domandarsi perché, ancora oggi, in molte commissioni diocesane d'arte sacra si provi sovente sconcerto di fronte a proposte architettoniche o artistiche che sembrano non rispondere allo scopo, che non cercano alcun dialogo ma si qualificano come autoreferenziali, mute e criptiche. O anche perché la riconoscibilità "tipologica" delle chiese (definitasi splendidamente, nel passato, in un trentennio di fervida sperimentazione al tempo dell'imperatore Costantino e di papa Silvestro I)³ oggi, a cinquant'anni dal Concilio Vaticano II, sia ancora una chimera. O per quale motivo si costruiscano ancora tante

¹ Per primo Paolo VI incontra gli artisti nella Cappella Sistina il 7 maggio 1964; successivamente Giovanni Paolo II scrive la *Lettera agli artisti* il 4 aprile 1999; infine Benedetto XVI li invita nella Cappella Sistina il 21 novembre 2009.

² Il Vicariato di Roma, nell'ambito del programma *50 chiese per Roma 2000*, nel 1994 bandisce un concorso per le chiese dei Ss. Cirillo e Metodio a Dragoncello e di Dio Padre Misericordioso a Tor Tre Teste. Il progetto vincitore per la prima chiesa è risultato quello dell'arch. Bruno Bozzini e l'edificio è stato realizzato tra il 1995 e il 1997, invece per la seconda non si è avuto esito positivo poiché la Commissione giudicatrice ha valutato non corrispondenti alle aspettative i 534 progetti presentati. Due anni dopo per questo quartiere è stato ribandito un concorso internazionale *Chiesa dell'anno 2000* a inviti (architetti invitati: Tadao Ando, Günter Behnisch, Santiago Calatrava, Peter Eisenman, Frank Gehry e Richard Meier) che è stato vinto dall'architetto Richard Meier e la chiesa realizzata tra il 1998 e il 2003.

³ Per esempio le basiliche paleocristiane di S. Sabina e S. Stefano Rotondo a Roma; S. Apollinare in Classe, S. Apollinare Nuovo e S. Vitale a Ravenna; S. Lorenzo Maggiore a Milano; S. Maria Assunta ad Aquileia (Udine); il mausoleo di S. Costanza a Roma; ecc.

chiese-cinema, chiese-auditorium, chiese-teatro, chiese-agorà, ma ben poche chiese-chiese.

Non è tutta colpa degli architetti perché, in altri ambiti progettuali (si pensi solo ai musei, nuove cattedrali laiche), la qualità del progetto emerge, senz'alcun dubbio. Né, per converso, è tutta colpa della committenza ecclesiastica. Ma il problema esiste ed è profondo.

Credo si tratti d'una irrisolta questione concettuale, a sfondo teologico, concernente il rapporto fra arte (moderna e contemporanea) e arte sacra, dove quest'ultima è sottoposta a una severa dialettica fra "mutevole" e "immutabile", fra espressione libera e comunicazione codificata e significante, fra soggettività e oggettività, fra insistita attualità (implicante il rapido consumo) e durevolezza materiale e figurale, fra instabilità e stabilità. Qui i primi termini delle coppie di concetti appena menzionati sembrano specifici dell'arte (come è andata configurandosi dai tempi dell'industrialismo ottocentesco e delle avanguardie novecentesche) e i secondi del "sacro" (almeno in una religione rivelata e "incarnata", anche nel corso d'una lunga tradizione magisteriale, come la nostra), quasi, a opporsi reciprocamente o, piuttosto, sembrare così contraddittori da escludersi.

Ma, forse, tra le correnti del moderno, tanto in architettura quanto nelle altre arti, ne esistono (o ne sopravvivono o rifioriscono) alcune (per le quali, ad esempio, la storia è "amica", come affermava il grande architetto Louis I. Kahn,⁴ e dunque non va "razionalisticamente" o "modernisticamente" azzerata) che spontaneamente meglio rispondono allo scopo, non solo pratico ma anche, soprattutto, spirituale ed espressivo.

Oggi dunque è molto sentita la difficoltà di creare edifici ecclesiastici realmente qualificati, convincenti e risolti sotto il profilo funzionale ed estetico; né sembra consolidarsi una "tradizione" post-conciliare

⁴ Con la sua massima *The past as a friend* (il passato come amico) intende affermare il suo guardare alla storia dell'architettura come a un'amica da cui imparare per le sue esperienze future, ossia come un grande "contenitore" d'idee da reinterpretare e adeguare alle necessità del suo tempo.

che porti a una stabilizzazione tipologica, a una piena e immediata riconoscibilità delle nuove chiese.

Probabilmente, come accennato, nelle complesse esperienze artistiche e architettoniche contemporanee, si devono ricercare e indagare, secondo la felice espressione di Sandro Benedetti, le linee di un' "altra modernità",⁵ finora considerata marginale perché lontana dagli echi dell'avanguardia e troppo memore del passato; capace di esprimere, per esempio, un'architettura meno effimera, meno di consumo, meno *high-tech* ma più umana, meno intellettualistica e individualistica ma più stabile, più duratura, più disposta a invecchiare e a maturare "stratificandosi", assimilando il lascito di più generazioni di fedeli, quindi assumendo ulteriori valori.

Esiste una specifica bellezza che deriva dall'unità delle arti concorrenti a creare, perlopiù intorno all'architettura, espressioni complesse, frutto sovente di sedimentazione diacronica. Da qui una riflessione sulle modalità, proprie del passato, di produzione artistica non strettamente individuali ma costruite a più mani nel tempo, secondo l'asse portante d'un comune sentire e d'una volontà condivisa, d'una partecipazione allargata, anche ai non "addetti ai lavori", alla discussione e alla definizione dei programmi. A questo riguardo la storia ci offre l'esempio delle cattedrali gotiche, da Chartres e Amiens a Firenze, Siena e Orvieto, nate nel corso di decenni, se non di secoli, con ampia partecipazione di popolo ma pur sempre opere d'arte ed espressioni di bellezza assolutamente unitaria.

In questa prospettiva anche il restauro non rappresenta che una delle menzionate stratificazioni, condotta con i mezzi dell'architettura pur se con peculiari intenzionalità conservative; la manutenzione, invece, è l'umile espressione d'una cura costante e amorevole, biblicamente e simbolicamente definibile come autentico atto di "zelo per la casa del Signore" (cfr. *Sal* 69,10; *Gv* 2,17).

⁵ Cfr. S. BENEDETTI, "Un'Altra Modernità", introduzione a M. PISANI, *Architetture di Marcello Piacentini. Le Opere Maestre*, Roma 2004, 7-17.

In conclusione quali potrebbero essere i caratteri di bellezza (e quindi di verità e bontà, anche semplicemente funzionale) d'una moderna chiesa?

Don Guido Mazzotta, decano della Facoltà di Filosofia dell'Università Urbaniana di Roma, in un suo recente intervento, ci ricorda il dato fondamentale: poter “incontrare Gesù” direttamente, anche guardando, come Zaccheo, “al di là della folla”, quindi il “vedere”; poi poter pregare individualmente, quindi il “silenzio”, e, altre volte, insieme, quindi l’“accoglienza comunitaria” ma senza distrazione; infine poter liberare il “cuore ingombro d'idoli” che impediscono la libertà, quindi il “raccoglimento”. Conclude così, tratteggiando le caratteristiche principali di una moderna chiesa: «un luogo di silenzio dove vivere la rottura necessaria con le nostre pretese».⁶

Tutto ciò appare chiaro guardando alla chiesa dal di dentro; ma all'esterno, quali sono i valori da sottolineare in chiave, per così dire, “urbanistica”?

Elementi qualificanti potrebbero essere un segno di dignitoso carattere urbano (non più necessariamente monumentale data l'impossibilità, oggi, di competere con l'edilizia civile: si pensi ai grattacieli sempre più alti); una presenza pregnante, espressiva e accogliente; un'opera in sereno equilibrio con la natura (luce solare, acqua, vegetazione, materiali ecc.).

Ciò sarà in linea con le esortazioni della *Evangelii gaudium*: «Immaginare spazi di preghiera e di comunione con caratteristiche innovative, più attraenti e significative per le popolazioni urbane»,⁷ che sono quelle più problematiche e bisognose di sostegno.

Sono tutte queste, come si diceva, indicazioni di metodo (come anche l'invito a un lavoro interdisciplinare e mai autoreferenziale), che tuttavia si collocano sempre prima della “formulazione d'immagine”, della definizione figurativa dell'architettura che è quella che imprime,

⁶ *Alla riscoperta della preghiera quotidiana* (Dossier), in: “Sovvenire”, XIII, n. 2 (giugno 2014), I-IV.

⁷ FRANCESCO, Esortazione apostolica *Evangelii gaudium*, n. 73.

alla fine, il sigillo formale della bellezza, o meno; in altre parole, della “buona riuscita” dell’opera.

L’architetto deve essere ben guidato ma anche capace: da qui l’importanza del confronto proprio tramite la pratica virtuosa dei concorsi di progettazione, e non di rischiosi affidamenti diretti, magari fondati, pur con tutte le migliori intenzioni, sulla conoscenza e sull’amicizia personale.

II. LO SVILUPPO DELLO SPAZIO URBANO E DELL’ARCHITETTURA DELL’EDIFICIO SACRO: UN DIALOGO DINAMICO TRA MEMORIA E PROGRESSO

Ogni realtà urbana di qualunque estensione, in qualsivoglia tempo e luogo, è connotata dal castello/municipio, emblema del potere civile e politico, e dalla chiesa, simbolo religioso. In particolare i segni del sacro, ieri come oggi, definiscono l’articolazione dello *skyline* di tutte le nostre città con il profilo dei loro punti più elevati: i campanili, le cupole e le guglie. Anche nei piccoli centri abitati o nei villaggi delle culture più lontane, dove la vita si svolge in pochi vicoli e nella piazzetta centrale, la chiesa rappresenta l’espressione del sacro locale, a volte in modeste forme, ma sempre manifestazione di una medesima forza vitale. Qui l’edificio è il risultato dell’interazione tra aspetti simbolici e architetture tradizionali, tra esigenze liturgiche e necessità costruttive. La chiesa, quindi, è documento di sé stessa poiché compendio delle trasformazioni che ha subito nel tempo, dei materiali e delle tecniche edilizie locali. Pertanto, abbiamo il dovere della sua conservazione per motivi culturali, culturali e scientifici. «La vocazione del custodire, però, non riguarda solamente noi cristiani, ha una dimensione che precede e che è semplicemente umana, riguarda tutti».⁸

La cultura architettonica, italiana ed europea, si è sempre relazionata con i contesti urbani esistenti, dove il nuovo intervento si è immesso sul preesistente, sia fisico sia culturale. In fondo, già nel Sei-

⁸ FRANCESCO, *Omelia per l’inizio del Ministero Petri del Vescovo di Roma*, 19 marzo 2013, in: “Insegnamenti” I, 1 (2013), 20-21.

cento a Roma, nei tessuti medievali e rinascimentali, dove prevalgono le tipologie d'impianto basilicale e le linee dritte nei prospetti, sono state inserite le chiese a pianta centrale e con le facciate curvilinee; un barocco illusionistico, scenografico e discendente delle rinnovate esigenze liturgiche tridentine.⁹ Oppure alla fine del diciannovesimo secolo sul lungotevere Prati in stile architettonico umbertino è stato costruito il neogotico Sacro Cuore del Suffragio:¹⁰ modernissimo per gli stranieri, ma sicuramente una sgrammaticatura estetica per i romani dell'epoca.

Oggi i complessi parrocchiali con la chiesa rappresentano la nuova realtà vitale a servizio della comunità per creare relazioni. A volte s'incastano negli interstizi della città come nel caso del Santo Volto di Gesù al Portuense,¹¹ inserito in un lembo di terreno trapezoidale delimitato dal tessuto edilizio compatto e dalla strada a scorrimento veloce. Altre volte qualificano il contesto urbano dei sobborghi, caratterizzati da grandi palazzine non di rado anonime, come segno religioso, e il quartiere, come parte della città. La borgata di Tor Tre Teste ora risulta riscattata dal segno architettonico di Dio Padre Misericordioso,¹² che è diventato polo d'interesse per turisti, architetti e studenti e ha trasformato la zona da sconosciuta periferia a meta culturale oltre che culturale.

Il sagrato, luogo di accoglienza e di passaggio tra universo sacro e mondo reale, nel secolo scorso è stato sapientemente definito come spazio dinamico: a St. Michael¹³ a Coventry, in Inghilterra, i resti delle mura perimetrali della chiesa del quattordicesimo secolo, distrutta dai bombardamenti della Seconda guerra mondiale, sono stati reinterpretati come "nobile" sagrato della nuova cattedrale: simbolo di riconci-

⁹ Concilio di Trento: 1545-1563.

¹⁰ Architetto Giuseppe Gualandi, 1908-17.

¹¹ Architetti Piero Sartogo e Nathalie Grenon, 2003-06.

¹² Dell'architetto Richard Meier, costruita tra il 1998 e il 2003, emblema visivo dell'enciclica *Dives in Misericordia* (30 novembre 1980) di Giovanni Paolo II e immagine rappresentativa del Giubileo 2000. Per approfondimenti cfr. nota 2.

¹³ Architetto Basil Spence, 1954-62.

liazione, di pace e di continuità tra presente e passato; a St. Pius X¹⁴ a Colonia in Germania il complesso parrocchiale è stato racchiuso da un recinto che definisce all'interno alcuni luoghi di aggregazione; a S. Francesco d'Assisi¹⁵ al Fopponino, a Milano, un fondale traforato lega il volume della chiesa al contiguo centro parrocchiale abbracciando il sagrato, strategia simile a quella realizzata tre secoli prima a Roma per S. Maria della Pace,¹⁶ dove la nuova facciata convessa in continuità con le ali laterali si prolunga verso gli edifici limitrofi definendo la quinta scenica concava della piccola piazza antistante, di recente nuovamente reinterpretata in chiave contemporanea nel profilo della facciata della chiesa della Resurrezione di Gesù¹⁷ a Sesto S. Giovanni, presso Milano.

La relazione tra liturgia, architettura e arte, nel corso della nostra storia, ha generato un repertorio di modelli architettonici, espressioni del trascendente, che hanno risposto alle esigenze di un dato momento storico-culturale. La chiesa non può essere considerata una generica opera edilizia, dal momento che la destinazione all'azione liturgica la qualifica fin dalla sua progettazione. La sua conformazione dipende dalla relazione che la lega all'aula, dove si radunano i fedeli. La suddivisione in spazi funzionali, destinati alle diverse ritualità, ha specificato così la planimetria, i volumi e la struttura dell'organismo. Nel tempo dall'impianto longitudinale a croce latina e centrale della cultura architettonica medievale, romanica, gotica e rinascimentale si passa al modello dei gesuiti a navata unica con cappelle laterali e alle soluzioni spaziali barocche con pianta centrale¹⁸ per poi ritornare agli schemi tradizionali nel neoclassicismo. Dal secondo '800 non si può più stabilire una privilegiata tipologia per la grande libertà compositiva, che rifiuta ogni compromissione con il moderno per rifugiarsi in un atteggiamento storicistico ed eclettico, ma avvalendosi delle possibilità tecniche

¹⁴ Architetto Joachim Schürmann, 1959.

¹⁵ Architetto Giò Ponti, 1961-64.

¹⁶ Pietro da Cortona, 1657.

¹⁷ Studio Cino Zucchi Architetti, 2004.

¹⁸ Entrambe scaturite dalla riforma tridentina.

dei materiali moderni. Tuttavia, come ha notato Frédéric Debuyst,¹⁹ il rinnovamento nella configurazione dello spazio culturale era già in atto all'inizio del ventesimo secolo e si ritrova in S. Coloma,²⁰ all'interno del parco Güell a Barcellona, e in St. Leopold²¹ e Santo Spirito²² a Vienna. In tutte e tre si è ricercato un impianto tipologico²³ che consentisse di rendere il rito più vicino ai fedeli nella prima, secondo i criteri stilistici dell'architettura organica, e nelle altre due dell'*Art Nouveau*. A Roma, tra le guerre mondiali, si realizzano due chiese considerate la prima applicazione dei canoni moderni della monumentalità "romana": il Sacro Cuore di Cristo Re,²⁴ al quartiere Delle Vittorie, e Santi Pietro e Paolo²⁵ all'EUR, ma che si rifanno a impianti tipologici tradizionali: la prima con pianta intermedia tra croce greca e latina, mentre la seconda a croce greca. Entrambe, poi, sono volutamente rilevanti valenze urbanistiche, configurandosi come poli prospettici dei principali assi viari del quartiere, e mantengono la riconoscibilità dell'edificio sacro pur nel nuovo stile architettonico. È fra gli anni Venti e Sessanta del Novecento che le sperimentazioni del Movimento Liturgico in Germania, soprattutto a causa della ricostruzione post-bellica e della espansione delle città con la crescita delle periferie, portano all'evoluzione dello spazio tipologico culturale, che, ancora oggi, vediamo incidere nella prassi progettuale anche in Italia. Il dialogo tra teologi-liturgisti²⁶ e architetti²⁷ porta, cominciando dalla modifica dei tradizionali spazi celebrativi, alla ridefinizione degli stessi anticipando i dettami previsti dalla riforma del Concilio Ecumenico Vaticano II (1959-65). L'edifi-

¹⁹ Cfr. F. DEBUYST, *Chiese, arte, architettura, liturgia dal 1920 al 2000*, Milano 2003, 32.

²⁰ Architetto Antoni Gaudí, 1908-15.

²¹ Architetto Otto Wagner, 1904-07.

²² Architetto Jože Plečnik, 1910-13.

²³ L'unitarietà tra presbiterio e spazio dilatato dell'aula è reso possibile grazie alle capacità strutturali del cemento armato.

²⁴ Architetto Marcello Piacentini, 1924-38.

²⁵ Architetto Arnaldo Foschini, 1939-55.

²⁶ Romano Guardini, Aloys Goergen, Johannes van Acken, Heinrich Kahlefeld.

²⁷ Rudolf Schwarz, Dominikus Böhm, Gottfried Böhm, Martin Weber, Otto Bartning, Emil Steffann, Siegfried Oestreicher e Holzmeister Clemens.

cio si evolve dalla dimensione culturale tradizionale di tempio a quella domestica di casa verso una purificazione estetica e una progressiva razionalizzazione dell'architettura, alla ricerca della purezza delle origini. Si propongono nuove conformazioni²⁸ per una spazialità liturgica comunitaria,²⁹ dove l'insieme e le singole parti vengono definite in un ordine articolato convergente all'altare per semplificazione delle forme archetipe, arrivando anche alla manifestazione esteriore di tale organizzazione interna. Nell'Italia del secondo dopoguerra, nel tentativo di recepire i suggerimenti provenienti dal movimento liturgico e dall'enciclica *Mediator Dei* di Pio XII *sulla sacra liturgia*,³⁰ si apre una nuova stagione rivolta al dialogo e alle sperimentazioni del mondo moderno verso un ritorno alla *domus ecclesiae* dei primi secoli. Le chiese, edificate in forme semplificate per varianti regionali, sono caratterizzate dal verticalismo della navata e dalla sottolineatura dell'area presbiterale. I laboratori diocesani ricoprono un ruolo promotore, grazie al sostegno di alcuni vescovi,³¹ incentrati sullo sviluppo delle periferie e sulla nascita di una nuova architettura liturgica per interpretare i dettami del

²⁸ Queste sono possibili grazie alla lavorabilità, fluidità, flessibilità ed esilità dei materiali (cemento, acciaio e vetro) e delle tecniche moderne (luci maggiori, pareti più sottili, ecc.).

²⁹ La concezione liturgica di Romano Guardini è inseparabile da una nuova esperienza estetica, come una forma di riscoperta della fede attraverso la bellezza dei segni visibili. L'ornamento deriva dalle qualità intrinseche dei singoli materiali nelle loro possibilità espressive. Tutto ciò con l'intento di compiere una liturgia come "opera d'arte totale" (la wagneriana *Gesamtkunstwerk*) mediante il connubio delle varie arti (architettura e tutte le arti decorative) e di recuperare il lavoro degli artisti che operano in comunità al servizio della Chiesa, come da tradizione.

³⁰ «Non si devono disprezzare e ripudiare genericamente e per partito preso le forme e immagini recenti, più adatte ai nuovi materiali con quali esse vengono oggi confezionate: ma evitando con saggio equilibrio l'eccessivo realismo da una parte e l'esagerato simbolismo dall'altra, e tenendo conto delle esigenze della comunità cristiana, piuttosto che del giudizio e del gusto personale degli artisti, è assolutamente necessario dar libero campo anche all'arte moderna, se serve con la dovuta riverenza e il dovuto onore, ai sacri edifici e ai riti sacri; in modo che anch'essa possa unire la sua voce al mirabile cantico di gloria che geni hanno cantato nei secoli passati alla fede cattolica» (Pio XII, *Mediator Dei*, 20 novembre 1947, parte II, *Le arti liturgiche*).

³¹ Michele Pellegrino a Torino (1965-1977), Giovanni Battista Montini a Milano (1954-1963) e Giacomo Lercaro a Bologna (1955-1968). Le chiese realizzate in quegli anni

Concilio Vaticano II. Le parrocchie costruite rappresentano un segnale di promozione umana e spirituale in contesti periferici privi d'identità e di storia. Nella capitale³² si realizzano, nonostante la struttura in calcestruzzo, soluzioni tradizionali medievali, come S. Leone Magno³³ al Prenestino, dove si propone un impianto basilicale, ma modificato in favore di una spazialità unitaria; oppure cinque-seicentesco come S. Eugenio³⁴ a Valle Giulia. Ma anche qui non mancano esempi dove si percepisce chiaramente l'influsso del movimento liturgico: i due volumi cilindrici dell'aula e del campanile del Gesù Divino Lavoratore³⁵ al Portuense ricordano quelli di St. Michael³⁶ a Francoforte; oppure gli archi parabolici della navata del Sacro Cuore di Gesù Agonizzante³⁷ a Vitinia e di Nostra Signora del SS. Sacramento e dei Santi Martiri Canadesi³⁸ a Villa Massimo rappresentano una citazione letterale di St. Apollinaris³⁹ a Lindlar-Frielingsdorf, St. Bonifatius⁴⁰ a Francoforte e St. Marien⁴¹ a Limburg. Fino agli anni Ottanta del Novecento le nuove chiese sono definite da soluzioni differenti che prediligono i temi della pastorale sviluppando lo spazio della celebrazione e la sua percezione introducendo mezzi moderni d'illuminazione e diffusione sonora:⁴² altare *versus populum* al centro del presbiterio, tabernacolo in posizione laterale, ambone secondo polo della liturgia e sede del

sono il risultato di un lavoro interdisciplinare complesso e di un confronto intenso tra le diverse figure coinvolte: vescovo, architetto, teologo, liturgista e artisti.

³² Nella diocesi si costruiscono nuove chiese grazie alla *Pontificia Opera per la preservazione della fede e la provvista di nuove chiese in Roma*, istituita da Pio XI, attiva dal 1933 al 1956 e denominata dal 1989 *Opera romana per la preservazione della fede e la provvista di nuove chiese in Roma* per volere di Giovanni Paolo II.

³³ Architetto Giuseppe Zander, 1951-1952.

³⁴ Architetti Enrico Galeazzi e Mario Redini, 1943-51.

³⁵ Architetto Raffaele Fagnoni, 1957-61.

³⁶ Architetto Rudolf Schwarz, 1953-54.

³⁷ Architetti Ildo Avetta e Bruno Maria Apollonj Ghetti, 1955.

³⁸ Architetto Bruno Maria Apollonj Ghetti, 1950-55.

³⁹ Architetto Dominikus Böhm, 1926-28.

⁴⁰ Architetto Martin Weber, 1931.

⁴¹ Architetto Jan Hubert Pinand, 1924-27.

⁴² Si eliminano così la luce fioca e l'impercettibilità delle parole, che nei secoli passati contribuivano a fare comprendere poco i segni e i suoni ai fedeli durante le celebrazioni.

celebrante in posizione frontale, entrambi considerati quali collegamenti visivi e sonori con l'assemblea. A Roma grazie al programma pastorale-urbanistico⁴³ e ai concorsi di progettazione,⁴⁴ vinti da grandi nomi della scena contemporanea, tra il 1997 e il 2012 si costruiscono nuove chiese perché si reputa che i quartieri periferici siano sprovvisti di adeguati centri parrocchiali. Abbandonate le peculiarità di povertà formale ed espressiva si ritorna a realizzarle con carattere di emergenza sul contesto urbano e più qualificate nello spazio interno e nella valenza estetica. A Casal Bernocchi, il complesso di S. Pio da Pietrelcina⁴⁵ è preceduto da un ampio sagrato, che ha la funzione anche di piazza del quartiere. L'edificio è definito da una copertura ondulata costituita da tre curve di diversa ampiezza e altezza. In facciata l'alternanza dei rettangoli delle vetrate trasparenti e dei *brise-soleil* in lamiera bianca traforata produce un effetto chiaroscurale, che ricorda le trine che decorano le chiese medievali. L'impianto planimetrico è un rettangolo sviluppato sul lato maggiore dove è collocato il presbiterio in modo che l'altare sia il più possibile vicino all'assemblea.

Sul confine tra memoria e progresso anche nell'architettura europea di questi ultimi due decenni troviamo espressioni della cultura contemporanea nelle forme, ma riconoscibile per i suoi richiami alla tradizione: la facciata di S. Maria⁴⁶ a Marco de Cenaveses in Porto-

⁴³ Nel 1990 l'*Opera romana per la preservazione della fede e la provvista di nuove chiese in Roma* promuove l'iniziativa *50 chiese per Roma 2000* in vista del Giubileo e affida su incarico diretto.

⁴⁴ Dalla fine degli anni Novanta del Novecento, la Conferenza Episcopale Italiana avvia, come committente, una serie di concorsi a inviti in tutta Italia (Milano, Perugia, Lecce [1998-1999], Bergamo, Roma, Potenza [1999-2000], Modena, Foligno, Catanzaro [2000-2001]). In particolare a Roma nel 1994 viene bandito dal Vicariato un concorso per i quartieri di Dragoncello e Tor Tre Teste (per approfondimenti cfr. nota 2). Per orientare la costruzione delle nuove chiese la CEI ha pubblicato nel 1993 la Nota Pastorale *La progettazione di nuove chiese* a cui si è affiancato lo *Strumento di lavoro per la progettazione dei nuovi complessi parrocchiali nella diocesi di Roma*, emanato dal Vicariato nel 2007.

⁴⁵ Esito di un concorso a inviti bandito dal Vicariato di Roma nel 2005 insieme a S. Corbiniano all'Infernetto (dell'architetto Umberto Riva, 2009-10) e S. Carlo Borromeo a Fonte Laurentina (dell'architetto Antonio Monestiroli, 2005-10).

⁴⁶ Architetto Álvaro Siza, 1990-96.

gallo con i suoi due corpi laterali, notevolmente aggettanti, allude alle torri gotiche; mentre nel prospetto posteriore le due concavità ricordano per antitesi le convessità delle absidi laterali estradossate delle architetture medievali e il volume risultante l'abside del presbiterio. Oppure l'alta facciata di trentacinque metri di *Notre-Dame de Pentecôte*,⁴⁷ staccata dal volume cubico dell'edificio, svetta tra i grattacieli del quartiere d'affari de *La Défense* di Parigi costituendo sia l'elemento di connessione al contesto urbano dalle linee fortemente verticali, sia la reinterpretazione moderna del ruolo storico del campanile. Invece, sulla via della modernità, scegliere di rappresentare l'immagine della chiesa come volume cubico dalle linee pure e nette risulta una soluzione priva del requisito della riconoscibilità. Viceversa, la definizione dello spazio liturgico comunitario ad aula si qualifica adeguata sia quando la disposizione lineare delle partizioni e degli arredi ribadisce la superficie quadrangolare, sia quando la confuta e la trasforma in circolare.

Il dibattito attuale sia dal punto di vista architettonico sia urbanistico è incentrato sul significato della chiesa in rapporto alla funzione di spiritualità insita in esso, all'organizzazione dello spazio interno, alla rispondenza ai dettami della nuova riforma liturgica, al suo ruolo simbolico e al suo corretto inserimento all'interno di uno specifico brano di città e alla situazione sociale sempre più multietnica.

«Immaginare spazi di preghiera e di comunione con caratteristiche innovative, più attraenti e significative per le popolazioni urbane»⁴⁸ significa ispirarsi alla parabola evangelica del granello di senape e concepire una chiesa che non sia in competizione con le altre architetture della città, siano esse altissimi grattacieli firmati o palazzine anonime di periferia. Nel processo formativo, l'atto progettuale interdisciplinare scaturisce dallo spazio sacro che comprende ed esprime le qualità molteplici della liturgia e dei segni sacramentali all'interno di spazi e forme secondo le specifiche tradizioni locali. Ecco, quindi, che l'edificio ri-

⁴⁷ Architetto Franck Hammoutène, 2001.

⁴⁸ FRANCESCO, Esortazione apostolica *Evangelii gaudium*, n. 73.

troverà la sua capacità di comunicare il suo essere architettura *in primis* a servizio della liturgia e poi della città, come luogo di accoglienza. La forma e la consistenza materica definiranno l'autenticità della chiesa che, oltre alla bellezza estetica, possiederà la bellezza propria del linguaggio verbale, sonoro e gestuale della celebrazione liturgica partecipata, che si rivelerà «anche quando all'interno non sarà in atto».⁴⁹

⁴⁹ C. VALENZIANO, *Architetti di chiese*, Bologna 2005, 46.

**III. Dare un'anima alla città:
il senso e il piacere di essere popolo**

Il vero cuore della città: alla riscoperta delle periferie urbane

CHIARA AMIRANTE*

«**O**gni cristiano e ogni comunità sono chiamati a essere strumenti di Dio per la liberazione e la promozione dei poveri, in modo che essi possano integrarsi pienamente nella società; questo suppone che siamo docili e attenti ad ascoltare il grido del povero e soccorrerlo. [...] Rimanere sordi a quel grido, quando noi siamo gli strumenti di Dio per ascoltare il povero, ci pone fuori dalla volontà del Padre e dal suo progetto».¹

Sono molto forti queste parole di papa Francesco nell'esortazione apostolica *Evangelii gaudium* e ci interpellano tutti in prima persona. Dinanzi alle grandi sfide che la società contemporanea ci pone, diventa sempre più urgente un rinnovato impegno, da parte di tutti, a metterci in profondo ascolto del grido dei poveri.

È stato proprio questo desiderio (mettermi in ascolto del grido dei poveri di oggi e del grido di quello che io chiamo il “popolo della notte”) che mi ha portato, ormai più di venti anni fa, a decidere di andare in strada di notte per incontrare tantissimi nostri fratelli che vivono situazioni di grande povertà e disagio.

* Fondatrice dell'associazione Nuovi Orizzonti operante nel campo dell'evangelizzazione, in vari centri di servizi di prevenzione e sensibilizzazione, nei servizi sociali, nella cooperazione internazionale.

¹ FRANCESCO, Esortazione apostolica *Evangelii gaudium*, n. 187.

I. LA MIA ESPERIENZA NELLE PERIFERIE ESISTENZIALI

Quando ho iniziato a percorrere i “deserti” delle nostre metropoli non immaginavo davvero di incontrare un popolo così sterminato di ragazzi devastati dalla droga, dalla prostituzione, dall'alcool, dalla devianza, dalle tante seduzioni della società dei consumi, dai veleni mortali del relativismo, dell'edonismo. Quanti giovani che, ingannati dalle proposte dei falsi profeti del mondo, avevano cercato la felicità percorrendo le vie del piacere, del denaro, dell'apparire ma avevano poi raccolto tristezza, depressione, “inferi”, “morte”.

Quanti ragazzi costretti a svendere il proprio corpo a viandanti senza scrupoli; quanti giovani ridotti a scheletri viventi nell'illusione di paradisi artificiali che imprigionano l'anima fino a ferirla mortalmente; quanti bambini defraudati della loro innocenza; quanta solitudine, quanta sofferenza, disperazione! Quanta, troppa indifferenza!

Ho provato a mettermi in ascolto del grido di Gesù crocifisso e abbandonato che si ripete nel grido di ogni piccolo e di ogni povero, e questo grido ha trafitto in profondità il mio cuore!

Dinanzi alle tante e terribili piovre infernali che imprigionano il popolo della notte mi sono chiesta cosa fare. Sentivo sempre più forte nel cuore il desiderio di condividere la gioia di Cristo risorto proprio con quei fratelli più disperati ma avevo l'impressione che impegnarsi nell'evangelizzazione nei “deserti delle nostre metropoli”, nelle “periferie esistenziali”, tra giovani che vivono di droga, violenza, spaccio, devianza, prostituzione, alcool, criminalità... fosse una sfida impossibile.

Mi sono allora messa in ascolto di un altro grido. Il grido di amore dell'Uomo-Dio che ancora oggi percorre i deserti delle nostre metropoli e continua a ripeterci: amatevi! Amatevi come io vi ho amato! «Questo è il mio comandamento: che vi amiate gli uni gli altri, come io vi ho amati. Nessuno ha un amore più grande di questo: dare la vita per i propri amici» (Gv 15,12-13).

Si è così impressa a fuoco nella mia anima una certezza: l'amore è più forte, l'amore vince! L'amore rende l'impossibile possibile. L'amore può ridare speranza a chi, colpito dalle terribili sferzate della vita,

giace prostrato nella disperazione. L'amore tutto può, rende luce ciò che è tenebra, fa fiorire i deserti. L'amore ha vinto la morte! L'amore fa miracoli perché Dio è Amore.

Quel «che vi amiate gli uni gli altri come io ho amato voi» (*Gv* 15,12) mi ha raggiunto più in profondità. Ho guardato così, con il cuore rinnovato dalle lacrime suscitate dal grido del popolo della notte, all'«uomo dei dolori che ben conosce il patire come uno dinanzi al quale ci si copre la faccia, era disprezzato e non ne avevamo alcuna stima. Eppure egli si è caricato delle nostre sofferenze, si è addossato i nostri dolori... per le sue piaghe noi siamo stati guariti» (*Is* 53,3-5).

Ho compreso allora, in maniera del tutto nuova, che l'amore che Cristo è venuto a insegnarci e che ci dischiude gli orizzonti della buona notizia, della vita del cielo, dell'eternità, non è un amore che può limitarsi all'elemosina per i poveri (che pur ha un suo valore), è un amore che si fa carico di ogni nostra sofferenza, di ogni nostro dolore: Cristo ci ha amato fino al punto di fare suo il nostro grido, si è inabissato per amore nei nostri inferi, ha vissuto il gelido abbraccio della morte e l'ha vinta! Colui che è l'Amore, il più bello tra i figli degli uomini, si è lasciato sfigurare per trasfigurare ogni dolore e per fare risplendere in noi la sua divina bellezza.

Proprio in quell'amore Gesù ci ha mostrato la via per la pienezza della gioia: «Vi ho detto queste cose, affinché la mia gioia sia in voi e la vostra gioia sia piena. Questo è il mio comandamento: che vi amiate gli uni gli altri, come io ho amato voi» (*Gv* 15,11-12).

Ho cercato allora di impegnarmi sempre, con tutta me stessa, a fare mio il grido dei fratelli, a prendere su di me la loro sofferenza, il loro dolore, per testimoniare a più persone possibili la pienezza della gioia di Cristo risorto.

L'incontro con Angelo, il primo ragazzo che ho conosciuto andando di notte in strada, ha segnato per me una tappa fondamentale. Rispondendo a un mio semplice «come stai?» (l'avevo visto steso a terra collassato), mi aveva raccontato, come se ci conoscessimo da sempre, la sua drammatica storia di strada, carcere, droghe, alcool, violenze di ogni tipo, e io avevo provato a lasciarmi raggiungere in profondità dal

suo grido. Avevo provato un dolore profondissimo nello scoprire che sebbene fossi a Roma, cuore della cristianità (e fossi munita di un libricino con tutte le strutture di accoglienza, gli ostelli, i centri di ascolto), non c'era un posto dove accoglierlo. Stentavo a crederci: dopo venti secoli di cristianesimo, oggi come allora, a Roma, nel cuore della cristianità, non c'era posto per accogliere Gesù. Non Gesù bambino appena nato, ma Gesù crocifisso e abbandonato che ripeteva il suo grido in Angelo. «Non c'era posto per loro nell'albergo» (Lc 2,7)... Non c'era un posto negli ostelli, nei centri di accoglienza, nelle parrocchie, nei tanti istituti religiosi vuoti!

È stato grande il mio dolore quella sera nel non trovare un posto che accogliesse Angelo. Ancora più grande è stato poi il mio stupore nel sentire le sue parole quando, due sere dopo, l'ho incontrato nuovamente, in strada. Mi ha mostrato un murales in cui c'era scritto "Nonostante la vostra indifferenza noi esistiamo" e ha aggiunto: "Grazie Chiara: tu mi hai salvato la vita!". "Ma come? – ho risposto molto sorpresa – non sono riuscita neanche a trovarti un posto dove andare a dormire?". "Vedi Chiara – ha replicato lui – quando ti sei fermata per ascoltarmi, mi ero appena ripreso da una *overdose* con cui avevo sperato di uccidermi. Era già il mio terzo tentativo. Prima di tentare il suicidio avevo scritto il mio grido in questo murales. Poi sei arrivata tu e ti sei fermata ad ascoltarmi per più di un'ora. Allora mi sono detto: se esiste anche solo una persona sulla terra disposta a spendere un'ora del suo tempo per ascoltare uno come me (in venti anni di strada non mi era ancora successo) allora vale la pena vivere! E poi quella gioia che ho visto nel tuo sguardo... Ora so che esiste! La voglio anche io. Voglio conoscere questo Gesù che te l'ha donata e ti ha portato a rischiare la tua vita per noi!".

Un semplice ascolto, la gioia del nostro sguardo può portare una persona, disperata fino al punto di volersi uccidere, a decidere di vivere e cercare colui che è la Vita! È stata per me come una folgorazione, una scoperta fondamentale che mi è stata di grande aiuto nei venti anni successivi che avrei speso, giorno e notte, nel raccogliere le lacrime dei nostri fratelli più disperati! Quanto è vero ciò che dice papa France-

sco chiedendoci di «imparare ad essere evangelizzati dai poveri».² Attraverso quell'incontro, Dio ha stampato nel mio cuore una certezza: dinanzi a un fratello che ha perso la speranza e si sente imprigionato nella morsa degli inferi, non possiamo limitarci a qualche atto di carità (alla stazione non mancavano volontari che a turno portavano panini, thé caldo, vestiti) è necessario fermarci e metterci in profondo ascolto del grido del nostro fratello tramite cui Gesù ci continua a ripetere: «Ho sete, ho sete del tuo amore»!

Metterci in ascolto della più grande povertà – che caratterizza i Paesi più poveri, così come quelli cosiddetti del benessere – la povertà di amore: quella di chi non ha fatto esperienza dell'amore, di chi non ha conosciuto l'amore di Dio, gli “inferi” della separazione dai fratelli e da Dio frutto del peccato. «Il salario del peccato è la morte» (*Rm* 6,23).

Percorrendo i deserti delle nostre metropoli, immergendomi nelle periferie esistenziali delle nostre città, non incontro solo persone che non avevano di che vivere, senza una casa, vittime della droga, dell'alcool, della prostituzione, della criminalità organizzata... Incontro persone sole, mendicanti di amore, tutte accomunate dall'esperienza degli “inferi” della morte del cuore, frutto di una società sempre più caratterizzata da quelle che Giovanni Paolo II ha definito “strutture di peccato”.

Fin dal primo giorno in cui ho deciso di andare in strada di notte per immergermi negli inferi di tanti fratelli, ho compreso chiaramente che solo l'incontro con colui che è venuto a fasciare le piaghe dei cuori spezzati, a ridare la vista ai ciechi, a spezzare le catene del giogo, avrebbe potuto ridonare la vita a quel popolo della notte così numeroso. Solo l'incontro con Cristo risorto avrebbe potuto far rifiorire la gioia nei deserti delle nostre città.

Con l'aiuto della provvidenza nel 1994, ho iniziato una semplice comunità di accoglienza, per i miei nuovi fratelli e sorelle di strada, fondata sul Vangelo. La risposta dei ragazzi accolti alla proposta di

² FRANCESCO, *Discorso durante l'incontro con i giovani*, Manila, 18 gennaio 2015, in: “L'Osservatore Romano”, 19-20 gennaio 2015, 7.

provare a vivere insieme il Vangelo alla lettera è stata davvero sorprendente.

II. L'ESPERIENZA DI NUOVI ORIZZONTI

Non avrei mai potuto immaginare allora che migliaia di giovani, dopo aver scoperto l'amore di Dio e dopo un percorso di guarigione del cuore e di formazione, sarebbero diventati testimoni dell'amore di Dio tra i loro coetanei e si sarebbero impegnati sistematicamente in iniziative di evangelizzazione. Proprio dal "popolo della notte" il Signore ha suscitato in pochi anni un "popolo nuovo" di più di quattrocentocinquantamila "Cavalieri della luce" che si sono impegnati a vivere il Vangelo (il più possibile alla lettera) e a portare la gioia di Cristo risorto a più persone possibili. Oggi più di dieci milioni seguono, tramite internet, l'iniziativa della "Parola di Luce", con cui ci impegniamo a vivere insieme la Parola del Vangelo del giorno, perché colui che fa nuove tutte le cose possa rinnovare le nostre vite e il mondo intero con la meravigliosa rivoluzione del Vangelo. Si sono inoltre moltiplicati, proprio grazie all'impegno di tanti dei ragazzi accolti, i centri e le iniziative di evangelizzazione: duecentosette tra centri di accoglienza, di formazione all'evangelizzazione, centri di ascolto e di spiritualità, famiglie aperte all'accoglienza; cinque Cittadelle Cielo in via di realizzazione (piccoli villaggi di accoglienza e di formazione al volontariato internazionale e all'evangelizzazione); ottocentocinquantaquattro équipes di servizio impegnate a trecentosessanta gradi nella nuova evangelizzazione in: comunicazione e mass media, animazione e spettacolo, cultura e editoria, prevenzione ed evangelizzazione, cooperazione internazionale e servizi sociali, economia e lavoro, preghiera e spiritualità. Si sono poi strutturate tantissime iniziative di evangelizzazione ordinaria e straordinaria come le "missioni di strada" (ora anche di spiaggia l'estate). Nelle missioni di strada un'équipe di più di cento missionari (molti provenienti da esperienze di droga, alcool, prostituzione, carcere, strada...) si impegnano per una settimana, giorno e notte, battendo a tappeto le zone più o meno "calde" di una città o di

un quartiere, cercando di condividere con più persone possibile quella pienezza di gioia che solo Cristo ci dona. I frutti di grazia sono davvero ogni volta incredibili.

Questo tipo d'impegno ci dà la possibilità di incontrare ogni anno centinaia di migliaia di persone, in diversi Paesi. Se da una parte è grande la gioia nel potere contemplare ogni giorno i miracoli che l'incontro con Cristo risorto continua a operare nella vita di molti che si erano completamente allontanati da Dio, dall'altra è anche grande il dolore nel prendere atto di quanto un nuovo ateismo pratico stia avvelenando intere generazioni nelle società cosiddette cristiane. Proprio come affermava papa Benedetto XVI, allora cardinale: «Il vero problema del nostro tempo è la “crisi di Dio”, l'assenza di Dio [...] Tutto cambia, se Dio c'è o se Dio non c'è. Purtroppo anche noi cristiani viviamo spesso come se Dio non esistesse (*si Deus non daretur*)».³

III. SFIDE DELLE PERIFERIE ESISTENZIALI

I dati delle emergenze sono sempre più allarmanti.

Crescono le varie forme di dipendenze e di disagio tra i giovani. Circa l'80% degli adolescenti che incontriamo manifestano almeno uno dei sintomi preoccupanti che caratterizzano il mondo giovanile e della strada in senso lato: uso e abuso di sostanze stupefacenti (continuano a diffondersi anche tra i giovanissimi le cosiddette droghe sintetiche; per il 20% tra i 12 e i 15 anni), abuso di alcool, anoressia e bulimia, forme depressive e disturbi caratteriali, dipendenza da internet, *play-station*, *videogames*, *videopoker*, *social networks*; aumenta il disagio e la devianza a vari livelli; profonde ferite nell'affettività, abusi nel campo della sessualità, seri problemi familiari. La famiglia è sempre più posta sotto attacco. Continuano a crescere in maniera esponenziale il numero di separati e divorziati con tutta la sofferenza che ne deriva per loro e per i figli. La teoria del *gender* è violentemente

³ J. RATZINGER, *Intervento durante il Convegno dei catechisti e dei docenti di religione*, 10 dicembre 2000, in: "L'Osservatore Romano", 11-12 dicembre 2000, 11.

divulgata e imposta; in molti Paesi inizia ad affermarsi sempre più pericolosamente nelle scuole.

La sesso-dipendenza continua a colpire un numero crescente di persone con le terribili conseguenze che questo porta nella vita di milioni di persone. Basti pensare al dilagare inquietante della prostituzione-schiavitù, della pedofilia, degli aborti (secondo alcune stime dell'Organizzazione Mondiale della Sanità si parla di quarantaquattro milioni di interruzioni di gravidanza in un anno, una gravidanza su cinque). Il crescere degli abusi nella sessualità e delle drammatiche conseguenze che ne derivano: centocinquanta milioni di bambine e settantatré milioni di bambini e minori sono stati sottoposti in un solo anno a rapporti sessuali forzati.⁴ Il 29% delle persone afferma di essere stato vittima di abusi sessuali durante l'infanzia.⁵

Anche i dati sulla pornografia sono inquietanti: ogni giorno vengono spedite due miliardi e mezzo di *e-mail* pornografiche, cioè l'8% delle *e-mail* totali. Le ricerche giornaliere tramite motore di ricerca riguardanti la pornografia sono sessantotto milioni, il 25% delle ricerche totali. Nove bambini su dieci in età tra gli 8 e i 16 anni sono entrati in contatto con la pornografia su internet.

La violenza sulle donne assume dimensioni sempre più allarmanti: una donna su tre subisce violenze. Secondo altre stime, considerando che la maggior parte delle donne non denuncia perché paralizzate dalla paura, si salirebbe addirittura ad un approssimativo 70%.

La povertà nel mondo: ottocentocinque milioni di persone nel mondo soffrono la fame:⁶ circa una persona su nove non ha cibo a sufficienza per condurre una vita sana e attiva. Continua ad aumentare la forbice tra ricchi e poveri a livello globale e anche nei singoli Paesi. Secondo il recente report di OXFAM, nel 2016 l'1% della popolazione sarà più ricco del restante 99%.⁷

⁴ Dati UNICEF.

⁵ Dati ONU.

⁶ Dati WFP (*World Food Programme*).

⁷ Cfr. "Il Sole 24 Ore", 19 gennaio 2015.

I bambini di strada sono cento-centocinquanta milioni,⁸ ma potrebbero essere molti di più.

L'aumento dei disastri naturali, ecologici e il dilagare di malattie autoimmuni, di tumori, ecc. ci mostra il frutto della sempre più allarmante mancanza di rispetto del nostro pianeta.

È preoccupante l'aumento della depressione, dei suicidi e di nuove malattie frutto del "mal di vivere" e dei ritmi sempre meno a misura d'uomo imposti dalla società dei consumi.

L'immigrazione è un altro fenomeno che coinvolge un numero sempre crescente di persone che in alcuni casi diventano vittime della criminalità organizzata.

Questi sono solo alcuni dei dati allarmanti relativi alle terribili sfide che siamo chiamati ad affrontare con grande senso di responsabilità. Stiamo davvero vivendo una "terza guerra mondiale" che genera milioni di morti, non solo a livello fisico e non sempre in grado di attirare la nostra attenzione. La cultura della morte e del terrore ci continua a colpire sempre più violentemente e non possiamo sottovalutare il pericolo di molte delle subdole ideologie che ogni giorno continuano ad avvelenare le menti e i cuori, devastando intere generazioni.

Ci nutriamo ogni giorno, senza neanche più accorgercene, di:

- *relativismo*: non c'è più un limite tra ciò che è bene e ciò che è male. Tutto si può fare perché così fan tutti; si diffondono pericolose ideologie, sbandierate come grandi conquiste democratiche che di fatto, in nome di "diritti" da tutelare, vanno a minare le fondamenta etiche della società;
- *consumismo*: l'usa e getta sta avvelenando sempre di più anche le relazioni con ferite profondissime e devastanti. In nome del "dio denaro" si è pronti a calpestare i diritti fondamentali di ogni essere umano, la sua dignità personale;

⁸ Dati forniti dall'*Organizzazione internazionale del Lavoro* e da *Amnesty International*.

- *edonismo*: siamo passati da “ciò che è bene” a “ciò che mi va”, con una crescita esponenziale dell’uso dell’alcool, delle droghe, delle dipendenze di vario genere;
- *narcisismo*: si investe sempre di più nell’apparire, piuttosto che nell’essere. Il bisogno di sentirsi in ogni modo al centro dell’attenzione diventa pericolosamente ossessionante e compulsivo soprattutto nelle nuove generazioni;
- *razionalismo esasperato*: si crede in ciò che si vede, in ciò che è scientificamente dimostrabile. Ma l’uomo senza amore non può vivere. E cosa c’è di più fondamentale e allo stesso tempo inafferrabile dell’amore? In nome di una distorta idea di “ragione” e di una cultura cosiddetta “illuminata” si compiono le follie più incredibili e ci si illude di potere vivere meglio esiliando Dio... Ma la storia ci dimostra che ogni tentativo dell’uomo di vivere senza Dio ha inesorabilmente portato all’innescarsi di circoli viziosi di follia e autodistruzione;
- *individualismo*: la competizione si sostituisce sempre di più alla cooperazione e alla solidarietà. Proprio nella società della comunicazione assistiamo a una crescente difficoltà di comunicazione vera. In famiglia si condivide sempre di meno, così come nelle discoteche o nei nuovi luoghi di aggregazione dei giovani. I rapporti virtuali sostituiscono pericolosamente i rapporti reali e aumentano le persone che si sentono profondamente sole, pur se continuamente “immerse” tra tante persone.
- *le varie forme di terrorismo*: non mi riferisco solo al terrorismo legato ad alcuni gruppi integralisti che ci hanno dimostrato di essere pronti ad uccidersi e ad uccidere in nome di Dio. Mi riferisco anche al continuo dilagare della cronaca nera, della morbosità nel soffermarsi su dettagli aberranti e macabri in nome dello *share*, dei film e *videogames* violenti che per ore inquinano le menti labili di tanti, instillando un sempre crescente senso di paura, di ansia, di perdita della speranza, di sfiducia.

Sono troppi i tentativi di “colonizzazioni ideologiche” (come le ha definite papa Francesco)⁹ che i falsi profeti del “principe di questo mondo”, spesso uniti in potenti *lobbies*, stanno compiendo con grande prepotenza.

In tutto ciò viene da chiedersi: dove sono i cristiani che sappiamo contrapporre alla cultura della morte la civiltà dell’Amore? Dove sono i profeti che sappiano proclamare con forza la verità del Vangelo smascherando le troppe menzogne con cui i falsi profeti continuano a sedurre le menti e i cuori di molti? Dove sono i nuovi evangelizzatori che gridano nelle strade, nelle piazze, nelle periferie esistenziali e sui tetti dei nuovi pulpiti dei media e dei *new media* la Buona notizia, e che decisi a vivere con radicalità il Vangelo diventano capaci di rinnovare il mondo con la forza dell’Amore?

Indubbiamente ci sono! Perché lo Spirito Santo sa sempre sorprenderci con la bellezza dei tanti carismi con cui ama risvegliarci dal terribile pericolo della tiepidezza spirituale che ci svuota dal di dentro, rendendoci cristiani di nome ma non di fatto. Fa più rumore un albero che cade che una foresta che cresce! E noi dobbiamo custodire uno sguardo contemplativo che sappia sempre cogliere l’azione dello Spirito Santo nella Chiesa e i tanti meravigliosi segni di speranza che caratterizzano i nostri tempi. Ma certamente è necessario crescere nel senso di responsabilità dinanzi alle tante sfide del terzo millennio e intensificare, a tutti i livelli, l’impegno nella santità, nella comunione e nella nuova evangelizzazione.

IV. PERCORSI POSSIBILI PER DARE VITA NUOVA ALLE PERIFERIE URBANE

Alla luce di così tante sfide impegnative risulta quanto mai urgente intensificare l’impegno comune per una effettiva conversione da una pastorale dell’attesa ad una pastorale dell’incontro che si proponga alcuni obiettivi fondamentali:

⁹ Cfr. FRANCESCO, *Discorso durante l’incontro con le famiglie*, Manila, 16 gennaio 2015, in: “L’Osservatore Romano”, 17 gennaio 2015, 8.

- intensificare l’impegno per una nuova e integrale formazione del laico cristiano che lo renda capace di ascoltare più in profondità “il grido silenzioso” dei tanti nuovi “poveri”, vittime delle seduzioni del maligno, e di rispondere con una carità che non si limiti all’elemosina e alle opere di misericordia ma che sappia farsi carico della sofferenza di chi è in difficoltà e accompagnarlo;
- riscoprire la gioia come caratteristica costitutiva della vocazione cristiana e la responsabilità di testimoniarla in un mondo che continua a proporre con prepotenza vie di felicità a basso costo che di fatto portano a una sempre più profonda insoddisfazione, vuoto, tristezza, mal di vivere, angoscia, “morte” interiore;
- recuperare il primo annuncio con l’individuazione di diverse modalità di evangelizzazione, cercando di creare gruppi dediti a questo;
- utilizzare i media per la nuova evangelizzazione, individuandone il grande potenziale per “gridare sui tetti il Vangelo”. È di assoluta urgenza utilizzare anche i mezzi di comunicazione e i nuovi strumenti che la tecnologia ci offre per poter raggiungere il maggior numero di persone possibili. I “falsi profeti” si danno un gran da fare per propagare le loro menzogne di morte da questi nuovi potenti “pulpiti”... Mentre noi cristiani sembriamo essere alquanto assenti;
- essere presenti e attivi là dove si decidono le sorti delle periferie urbane: cultura, politica, comunicazione, economia;
- costituire dei coordinamenti diocesani e parrocchiali tra le varie realtà ecclesiali che incrementino la comunione tra i diversi gruppi, associazioni, movimenti, per organizzare iniziative di evangelizzazione sempre più efficaci che favoriscano la sinergia e la comunione tra i diversi carismi;
- rinnovare e vivificare le modalità comunicative nell’evangelizzazione a partire dalla formazione nelle parrocchie, nei seminari, negli istituti teologici, nelle diverse comunità ecclesiali.

Prevedere corsi di evangelizzazione, che formino i missionari a un annuncio che tenga conto delle differenti persone a cui si rivolge e che sia il più possibile incisivo ed efficace;

- integrare il primo annuncio con la cura pastorale perché siano in sinergia e si crei un ponte tra la strada, gli ambienti di lavoro e le comunità ecclesiali;
- porre una particolare attenzione allo sviluppo della nuova evangelizzazione nelle parrocchie e nelle diverse realtà ecclesiali attraverso il recupero di una pastorale di primo annuncio; la formazione di *équipes* di evangelizzazione; l'istituzione di scuole permanenti di preghiera; la creazione di gruppi dove i giovani abbiano la possibilità di conoscere e vivere il Vangelo; l'istituzione di centri di formazione all'evangelizzazione; l'unità e la collaborazione tra tutte le realtà ecclesiali del territorio in una logica di corresponsabilità e di valorizzazione dei carismi.

Lasciamoci davvero raggiungere in profondità dall'invito che in più occasioni ci ha ripetuto papa Francesco: «Costituiamoci in tutte le regioni della terra in uno stato permanente di missione».¹⁰ «Preferisco una Chiesa accidentata, ferita e sporca per essere uscita per le strade, piuttosto che una Chiesa malata per la chiusura e la comodità di aggrapparsi alle proprie sicurezze... Se qualcosa deve santamente inquietarci e preoccupare la nostra coscienza è che tanti nostri fratelli vivono senza la forza, la luce e la consolazione dell'amicizia con Gesù Cristo, senza una comunità di fedeli che li accolga, senza un orizzonte di senso nella vita».¹¹

Lasciamoci interpellare, mettere in crisi, scomodare, da questa santa inquietudine!

Chiediamo insieme la grazia che in tutta la Chiesa possiamo vivere con maggiore determinazione le preziose linee programmatiche che papa Francesco ci ha dato nell'*Evangelii gaudium*. Preghiamo perché possiamo fare tesoro dei tanti inviti alla nuova evangelizzazione che il

¹⁰ FRANCESCO, Esortazione apostolica *Evangelii gaudium*, n. 25.

¹¹ *Ibid.*, n. 49.

Signore ha ripetuto con forza a tutta la Chiesa tramite Giovanni Paolo II e Benedetto XVI. Chiediamo allo Spirito Santo che incida sempre più a fuoco nei nostri cuori e nel cuore di ogni cristiano le parole di san Paolo: «Annunciare il Vangelo non è per me un vanto, perché è una necessità che mi si impone. Guai a me se non annuncio il Vangelo!» (1Cor 9,16).

Cristiano e cittadino

ANDREA RICCARDI*

Mi fa molto piacere intervenire su questo tema, così concreto, perché tante volte nei convegni e negli incontri tra cristiani, le riflessioni corrono su un piano generale che rischia di restare astratto. C'è il pericolo di una fuga dalla realtà, se perdiamo la grande lezione del Concilio Vaticano II, che è quella di leggere i segni dei tempi. Il cristianesimo vive nella storia, ma spesso i credenti vivono come se la storia non esistesse. La teologia dei segni dei tempi ci fa comprendere le correnti profonde che animano le città e i popoli. Un grande cristiano, Giorgio La Pira, sindaco di Firenze, la chiamava la «storiografia del profondo».¹

Il nostro parlare spesso è astratto. Credo che ci sia bisogno di un linguaggio concreto, laico, evangelico, come era quello di Gesù per i suoi contemporanei. Credo che i movimenti ecclesiali e le comunità debbano maturare in questo senso, imparando a parlare non solo e non sempre della loro esperienza: un salto di maturità consiste nella capacità di costruire un discorso che riflette la percezione della realtà. Raramente facciamo lo sforzo di leggere le situazioni (i segni dei tempi) e per questo viviamo la tentazione di fare discorsi autoreferenziali o catastrofici sul presente, sentendoci protetti e chiudendoci dietro il muro dei nostri valori proclamati.

* Storico e fondatore della Comunità di Sant'Egidio conosciuta per il suo lavoro a favore della pace e del dialogo, per il suo impegno sociale e i numerosi progetti di sviluppo nel Sud del mondo. È consultore del Pontificio Consiglio per i Laici.

¹ Citato in: C. ALIGIANO LAMIONI, P. ANDREOLI (a cura di), *Il fondamento e il progetto di ogni speranza*, Roma 1992, 375.

È bene quindi, in questa Plenaria, parlare di città, perché è l'habitat e la cultura di un mondo che – come sappiamo – dal 2007 è diventato urbano per più della metà dei suoi abitanti. La città è il mondo dei laici, della Chiesa, della vita.

Il tema della città mi è familiare. Nella Comunità di Sant'Egidio, fin dagli anni Settanta, insistevamo sul tema della città e della periferia, parlando di periferia “umana e urbana”, usando il termine “città” spesso per significare il mondo, l'orizzonte del vivere umano.

Con la globalizzazione, mentre impallidiscono le nazioni, diminuisce la loro forza e la loro funzione, le città tornano – anche se non sempre – a giocare un ruolo rilevante, specie nei flussi economici, informativi e culturali. Ma quali città? Le città di oggi non sono quelle del Rinascimento europeo... Qual è oggi l'aspetto della città?

Siamo nel tempo della città della globalizzazione e della città globale. Megalopoli, pluralistiche e senza centro, che non rendono cittadini gli uomini e le donne che le abitano: non sono *cives* nel senso profondo del termine, come appartenenti a una comunità urbana di destino. Città non è comunità.

La realtà è che le città sono sempre più divise. Già san Giovanni Crisostomo, nella sua predicazione, notava l'esistenza di due città: quella dei ricchi e quella dei poveri. Crisostomo fa una teologia della città a partire dai poveri. Oggi, nella città globale, i benestanti si ritagliano i loro spazi, *compound* protetti, aree istituzionali, finanziarie, educative, insomma la città “utile”. Per i benestanti c'è la paura di ritrovarsi nel mare aperto della grande città e ci si chiude tra le mura ben protette dei *compound*, quartieri residenziali, centri commerciali... Il resto è una variegata periferia, in città che non hanno più un centro. In città come Roma, il centro è solo uno spazio turistico o, come a San Paolo o a Johannesburg, un luogo geografico senza alcuna funzione, oppure, come a Parigi, riempito solo da realtà istituzionali.

La donna e l'uomo di questa città globale, a vari livelli, divengono periferici. Periferia vuol dire mondi frammentati in cui si è smarriti, in cui manca una solidarietà di destino, magari si è connessi solo attraverso una rete virtuale o sotto la pressione dei media. Ne emergono donne

e uomini spaesati, come ha sottolineato più volte Tzvetan Todorov, acuto osservatore del fenomeno.² Gente sola, priva di riferimenti e di appartenenza. Si tratta di centinaia di milioni di esseri umani, non-cittadini, spaesati... Questo è l'*homo urbanus* nostro concittadino, a cui comunicare il Vangelo.

In questi enormi bacini operano ideologie e movimenti che offrono identità o spiegano il mondo in maniera semplificata, additando nell'altro il nemico, la causa della propria infelicità o dell'ingiustizia subita. La gente spaesata ha sete di motivazioni e spiegazioni del mondo: cerca nemici. Non si deve sottovalutare l'impatto dell'ideologia islamista e dello stesso terrorismo su queste masse con la proposta di reislamizzare i musulmani moderati e attrarre altri al radicalismo religioso. C'è poi la grande rete delle mafie, delle *maras* centroamericane, delle reti etniche e tant'altro. Alcune riescono a esprimere anche una pseudo-etica della solidarietà o dei particolari culti religiosi, come quello, in Messico, della *Santa Muerte*. La città può produrre mostri quando le sue periferie sono deserti di umanità. Il deserto è il luogo delle grandi solitudini. Scriveva il poeta David Maria Turollo: la periferia «è come un cerchio di fuoco dove si azzuffano angeli e uomini...».³

Ci voleva un papa come Francesco, che viene da una megalopoli come Buenos Aires con le sue *villas miserias*, per porre a tema la città e il cristianesimo urbano, facendoci uscire da quella bolla mediatica in cui spesso si sono collocate le nostre battaglie. Nel volgere di qualche decennio le nostre città si troveranno, sempre di più, ad essere un intrico inestricabile di problemi. Le città, con il passare degli anni, crescono e si complicano, con un carattere di disumanità, tipico del mondo globale, che viene dalla rottura del legame di prossimità che investe la famiglia e le comunità reali: è la "morte del prossimo". Si sta in mezzo alla gente, ma si è soli. Pensate alla solitudine degli anziani e alla mancanza di legami, spesso ridotti a realtà virtuali, dei più giovani. Bisogna ritornare a favorire l'incontro tra le generazioni nella città.

² Cfr. T. TODOROV, *L'uomo spaesato. I percorsi dell'appartenenza*, Roma 1997.

³ D.M. TUROLLO, *Elogio della città, mistero di pietre*, in: "L'uomo", luglio 1946.

Ebbene, l'invito di papa Francesco ad accogliere questa sfida non deve portare ad un approccio sociologico, ma a chiederci che cosa vuol dire ridare anima alla città. Ridare anima è comunicare il Vangelo. Nel quadro dello spaesamento più profondo, comunicare il Vangelo significa ridare un centro alla vita di donne e uomini periferici, insomma restituire un orientamento di vita a gente smarrita. È costruire centri di vita nella periferia. L'*Evangelii gaudium* resta un manifesto pastorale per questa emergenza urbana e umana del cristianesimo che, in tante città, rischia di ridursi a un gruppo, con il culto compiaciuto di essere minoranza. C'è una cattiva interpretazione del discorso di Benedetto XVI sulle minoranze creative,⁴ che spesso vuol dire accontentarsi di non essere un popolo, ma solo un gruppo elitista, che vive un moralismo di gruppo.

L'evangelizzazione – e quindi la missione – nel contesto di questo mondo di gente sradicata non può essere solo festival, che tante volte serve a farci sentire “per strada” ma consola solo noi stessi o pochi altri. L'evangelizzazione è radicamento profondo nelle periferie, capacità di ridare cuore e centro: «La Chiesa non cresce per proselitismo ma per attrazione» – affermano Benedetto XVI e Francesco.⁵

Questo vuol dire far rifiorire quella dimensione di popolo di Dio e Chiesa di tutti, che ci indica il Concilio. Per questo, anche i movimenti e le nostre comunità non possono essere “modellini” di Chiesa. Martin Buber usa un'espressione molto significativa: comunità di popolo! È il popolo che vive nella città: un solo popolo, come uno solo è il vescovo della Chiesa della città, che abbraccia mondi diversi, periferie e centro, ma che trova il suo centro in Gesù.

Ritrovare nel Vangelo il centro della propria vita vuol dire imparare a non sentirsi più condannati a essere uomini e donne periferici,

⁴ Cfr. BENEDETTO XVI, *Intervista concessa ai giornalisti durante il volo verso la Repubblica Ceca*, 26 settembre 2009, in: “Insegnamenti” V, 2 (2009), 254-255.

⁵ ID., *Omelia della Santa Messa d'inaugurazione della V Conferenza Generale dell'Episcopato Latinoamericano e dei Caraibi*, 13 maggio 2007 in: “Insegnamenti” III, 1 (2007), 849; cfr. FRANCESCO, *L'umiltà è la forza del Vangelo*, Meditazione mattutina nella cappella della *Domus Sanctae Marthae*, 1 ottobre 2013, in: “L'Osservatore Romano”, 2 ottobre 2013, 8.

e allo stesso tempo non disprezzare la periferia e scegliere di farne un centro. Con i periferici che credono, si popolano i deserti – parola che a me piace molto –, anzi fioriscono i deserti urbani.

La missione cristiana costruisce autentiche comunità, ma aiuta anche la città-periferia a ritrovare sé stessa. Evangelizzando, riemerge l'umanità. Ricordate le parole della lettera a Diogneto? «Come è l'anima nel corpo, così nel mondo sono i cristiani».⁶

Visitando la Comunità di Sant'Egidio, papa Francesco ha detto qualcosa di cui siamo profondamente convinti: «Dai poveri e dagli anziani si inizia a cambiare la società. Gesù dice di sé stesso: “la pietra che i costruttori hanno scartato è diventata la pietra d'angolo”. Anche i poveri sono in qualche modo “pietra d'angolo” per la costruzione della società».⁷ Ripartendo dai poveri, attraverso l'inclusione, si piega e si contesta la disumanità della città, retta dalle ferree leggi economiche del dare e avere. Mettere al centro le pietre scartate nella costruzione della città vuol dire dare un'anima alla città.

Il cristianesimo non può accettare che l'esistenza di una città sia solo una questione di bilanci, di politica: è una comunità di donne e uomini con una dimensione ulteriore. Scriveva Giorgio La Pira: «la persona umana è in qualche modo definita dalla città in cui si radica: come pianta dal suo campo».⁸ Un popolo, che vive l'apertura missionaria agli altri, è una grande profezia di umanità nella città. L'uomo e la donna che vivono la missione, sono portatori di un senso, nella vita complicata e a volte dolorosa della città.

⁶ *Lettera a Diogneto*, VI, 1.

⁷ FRANCESCO, *Intervento durante la visita alla Comunità di Sant'Egidio*, 15 giugno 2014, in: “L'Osservatore Romano”, 16-17 giugno 2014, 7.

⁸ G. LA PIRA, *Discorso all'Assemblea dei Comuni di Europa*, Venezia, 20 ottobre 1954.

La dottrina sociale della Chiesa: risorsa preziosa per le metropoli del nostro tempo

YAGO DE LA CIERVA*

Nel 1482, nella verde Galizia (la *finis terrae* dei romani), un mio antenato – Pedro Alvarez de Sotomayor – soprannominato “Pedro Madruga” (Pietro il mattiniero) per la sua abitudine a cominciare la giornata al canto del gallo, si scontrò con il vescovo di Tui, Diego de Muros. Lo fece imprigionare mettendolo prima a pane e acqua in una gabbia che appese nella cattedrale di Tui e, in seguito, trasferendolo come prigioniero nei propri possedimenti in Portogallo per altri quindici mesi.

Pedro Madruga non era anticattolico. Infatti, aveva ricevuto la tonsura come suddiacono (forse più per sottrarsi alla giurisdizione regia che per vera devozione) ed era perfino canonico della stessa cattedrale di Tui. Per lui era chiaro che i vescovi dovevano governare bene le terre, e quando i vescovi della Galizia decisero di appoggiare Isabella la Cattolica per il trono di Castiglia il mio parente fece valere quelli che pensava fossero i suoi diritti.

La storia finì male per entrambi: il partito di Isabella vinse, e colei che ora viene definita “la Cattolica” fece rinunciare ai suoi titoli Pedro Madruga a favore di suo figlio; il vescovo fu trasferito in un’altra diocesi, più grande e pacifica, ma in piena pianura castigliana (bisogna dire che per un gallego perdere di vista il mare è sempre una disgrazia).

Racconto questo fatto storico non per minacciare velatamente il pubblico, ma solamente per trarne delle conseguenze: governare bene

* Della Prelatura dell’*Opus Dei*, è docente universitario di Comunicazione preventiva e gestione della crisi presso la Pontificia Università della Santa Croce a Roma, giornalista e membro del Pontificio Consiglio per i Laici.

le nostre istituzioni (diocesi, conferenze episcopali, ordini e congregazioni, università e ospedali cattolici, ecc.) è un efficace mezzo di evangelizzazione nelle metropoli moderne. L'essere esemplari nel governo è dottrina sociale della Chiesa, evangelizza, ed è particolarmente importante, direi imprescindibile, nelle grandi metropoli.

E cosa ha a che fare tutto ciò con il titolo di questo intervento? Mi sia permesso spiegarlo.

Quando mi hanno chiesto di parlare sul tema enunciato nel titolo, devo ammettere che la mia prima reazione è stata di pensare che sarebbe stato difficile trovare un aspetto della dottrina cristiana meno vicino all'evangelizzazione della dottrina sociale.

Evangelizzare è parlare di Gesù Cristo, portare Dio all'uomo e l'uomo a Dio;¹ la dottrina sociale, invece, è un corpo sistematico (compatto) di orientamenti sicuramente radicati nel messaggio evangelico, ma che hanno – così ho pensato immediatamente – conseguenze di secondo ordine. L'importante è seguire Gesù, molto dopo c'è l'obbligo di pagare le tasse, riconoscere il diritto di sciopero degli operai o il principio di sussidiarietà.

È del tutto vero quanto dice il *Compendio della dottrina sociale della Chiesa*: «Il cristiano sa di poter trovare nella dottrina sociale della Chiesa i principi di riflessione, i criteri di giudizio e le direttive di azione da cui partire per promuovere un umanesimo integrale e solida-

¹ «La fede cristiana non è soltanto una dottrina, una sapienza, un insieme di regole morali, una tradizione. La fede cristiana è un incontro reale, una relazione con Gesù Cristo. Trasmettere la fede significa creare in ogni luogo e in ogni tempo le condizioni perché questo incontro tra gli uomini e Gesù Cristo avvenga. L'obiettivo di ogni evangelizzazione è la realizzazione di questo incontro, allo stesso tempo intimo e personale, pubblico e comunitario. Come ha riaffermato Papa Benedetto XVI "all'inizio dell'essere cristiano non c'è una decisione etica o una grande idea, bensì l'incontro con un avvenimento, con una Persona, che dà alla vita un nuovo orizzonte e con ciò la direzione decisiva. [...] Siccome Dio ci ha amati per primo (cf. *1Gv* 4,10), l'amore adesso non è più solo un 'comandamento', ma è la risposta al dono dell'amore, col quale Dio ci viene incontro". Nell'ambito della fede cristiana, l'incontro con Cristo e la relazione con lui avviene "secondo le Scritture" (*1Cor* 15,3-4). La Chiesa stessa prende forma proprio dalla grazia di questa relazione» (SINODO DEI VESCOVI, XIII Assemblea generale ordinaria "La nuova evangelizzazione per la trasmissione della fede cristiana", *Instrumentum laboris*, n. 18).

le. Diffondere tale dottrina costituisce, pertanto, un'autentica priorità pastorale».² Neanche metto in dubbio quanto lo stesso documento segnala a continuazione, citando Giovanni Paolo II: «L'insegnamento e la diffusione della dottrina sociale fanno parte della missione evangelizzatrice della Chiesa».³ Eppure riconosco che quando parlo di Dio ai miei alunni, a colleghi, parenti o amici, non comincio mai dal *Compendio della dottrina sociale della Chiesa*. E tanto meno quando parlo ai giovani, che oggi costituiscono il campo più grande di evangelizzazione.

Al riguardo, ricordo bene il messaggio che Benedetto XVI ci rivolse per la preparazione della Giornata mondiale della gioventù (GMG) a Madrid, cioè che tutto fosse al servizio di un unico obiettivo: favorire l'incontro personale dei partecipanti con Cristo. E la stessa cosa, espressa quasi con le stesse parole, si può ritrovare nel messaggio per la GMG di Rio de Janeiro.

Ho pensato, quindi, di girare la domanda. Mi sono chiesto: quali elementi della dottrina sociale della Chiesa ci aiutano ad essere migliori evangelizzatori cristiani? Per dirlo in altro modo: quali conseguenze porta aver avuto l'incontro personale con Cristo nell'ambito sociale (famiglia, fabbrica, associazione, comunità politica, ecc.)?; tali conseguenze favoriscono l'evangelizzazione nella nostra vita personale?

In realtà tutti sappiamo che nessuno si converte per il molto che facciamo, o per il molto che programmiamo. Sono rimasto sempre sorpreso dal fatto che la patrona delle missioni fosse santa Teresa del Bambino Gesù, proprio lei che dalla professione religiosa in poi non s'era mai allontanata dal convento... Il segreto dell'evangelizzazione si trova in primo luogo nella vicinanza che manteniamo col Signore, che ci fa strumenti della sua grazia.

Sicuramente tale risposta è vera, però incompleta. Infatti, Dio vuole usarci per arrivare ad altre anime. Conta su di noi. Per cui è

² PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, n. 7.

³ *Ibid.*

legittimo chiedersi: quali elementi nella dottrina sociale della Chiesa favoriscono l'evangelizzazione?

Questa pista si può percorrere in due modi: il più ovvio è mostrare la ricchezza della dottrina sociale. Essa è un corpo dottrinale attraente e coerente che noi cristiani possiamo portare nella piazza pubblica (il posto più aperto di una città), poiché ha in sé un tesoro di sapienza straordinario (un fatto che non dovrebbe sorprenderci, poiché in fondo fa parte del messaggio evangelico). Su questa linea abbiamo ascoltato splendide riflessioni e testimonianze in questi giorni di Assemblea plenaria che porteremo a casa come un tesoro.

Per evitare ripetizioni, mi permetto di seguire la strada complementare: mettermi al lato delle persone che non conoscono Gesù e chiedermi: "Cos'è che mi fa avvicinare a persone cristiane che sono alla ricerca di risposte alle domande più profonde della loro anima?".

Questo punto di partenza si avvicina di più alla mia indole, poiché la mia deformazione professionale mi porta a considerare, in qualunque azione di comunicazione, prima di tutto le persone alle quali voglio arrivare. Se voglio che un messaggio raggiunga il suo obiettivo, ho bisogno innanzitutto di conoscere molto bene il mio interlocutore per poi adattarmi a lei o a lui. Comunicare è creare un tessuto di relazioni umane basate sul servizio.

Da quanto abbiamo imparato nelle sessioni riguardo le grandi metropoli, mi piacerebbe sottolineare quattro tratti che mi sembrano i più significativi.

Da una parte, le grandi città sono luoghi impersonali, massificati, accelerati, dove le relazioni umane sono molto deboli. Molti uomini e donne possono vivere quasi nell'anonimato senza avere relazioni profonde con altre persone, fatto questo impensabile per le piccole cittadine o nel mondo rurale. Non ci sono "incontri", come si legge nel titolo del nostro convegno, seguendo la terminologia molto cara a san Giovanni Paolo II.

In secondo luogo, la città è un ambiente rumoroso per antonomasia. La persona è bombardata continuamente da stimoli che attraggono la sua attenzione e da portatori di messaggi incoerenti che gridano

molto. Nelle grandi città non esiste il silenzio fisico, e neanche quello mentale. Molto spesso Dio parla... sottovoce.

Il terzo punto è che la cultura occidentale contemporanea (che esportiamo negli altri continenti con successo) è nemica dell'autorità. Nessuno accetta qualcosa semplicemente perché l'interlocutore parla dal podio dell'autorità. Vale il contrario, chi "parla dall'alto" viene visto con sospetto poiché viviamo in una società orizzontale, nella quale la parola di ognuno ha la stessa importanza.

Infine, la gente della città ha perso l'innocenza. È stata ingannata tante volte, ha visto con i propri occhi così tanti abusi e ingiustizie che non ha più fiducia e si rinchiede nel suo piccolo mondo.

Secondo la mia esperienza personale, tali fattori combinati sono i grandi ostacoli che s'incontrano nell'evangelizzazione delle grandi città. In fondo, è una questione di credibilità: è importante che ciò che proponiamo come il vero cammino verso la felicità sia credibile. È un problema, poiché in molti punti il messaggio cristiano contraddice del tutto i presupposti che la maggioranza accetta come normali nella nostra realtà culturale. Ci costa moltissimo accettare che diffidino di ciò che si vede ma accolgano il nostro messaggio riguardo a ciò che non si vede.

Le persone ascoltano solamente quelli che reputano credibili. Esaminare i messaggi che diffondono e i valori che difendono verrà in seguito, ma la cosa più importante e immediata è il comprendere se l'interlocutore merita credibilità. Non conta quanto detto da uno dei pochi spagnoli passato alla storia della filosofia, il cordovese Seneca: «Io sono come un segnale nel cammino: indico la direzione, però non ci vado». Il consiglio del filosofo stoico può essere stato utile nel primo secolo, ma non è valido certamente nel ventunesimo.

Tale credibilità non si basa su ciò che si dice di sé, ma su ciò che si mostra con il comportamento, con il modo di agire in tempi di pace e in tempi di crisi (ed è soprattutto nei momenti di difficoltà che si rivelano le persone). Mettiamo a confronto ciò che l'istituzione dice con quanto fa e in un attimo decidiamo se merita la nostra attenzione o se si tratta di un venditore di fumo.

Per tale ragione la credibilità è molto importante per la Chiesa, perché essa non vive “dentro” occupata solo dai problemi interni da risolvere, ma proiettata “fuori” per attrarre il maggior numero di persone possibile verso quella felicità che è la vita cristiana. Se c’è qualcuno che deve essere credibile, al primo posto ci sono le persone e le istituzioni della Chiesa.

L’esempio è importante. Le azioni gridano più delle parole. Mi vengono in mente numerosi esempi di come gli ultimi pontefici abbiamo governato con l’esempio, più che con i documenti. E si può constatare ciò ogni giorno anche con papa Francesco, il quale indica alla Chiesa universale il cammino da percorrere con fatti esemplari, nel senso che li pone come esempio per gli altri. Agisce in tal modo poiché crede che ciò vada fatto e faccia parte del suo compito di pastore. È più efficace scegliere Lampedusa come destinazione del suo primo viaggio internazionale, abbracciare un malato deforme dal quale la gente si allontana, chiamare al telefono un giovane abusato da sacerdoti, che mille trattati o documenti programmatici.

Il giudizio di credibilità fa riferimento a due modelli: da una parte è un giudizio di coerenza; se diciamo una cosa e ne facciamo un’altra, si perde immediatamente la credibilità. Dall’altra fa riferimento all’attività che si svolge per vedere se è in armonia con i valori che sono il fondamento della vita comune o, al contrario, se l’individuo o il gruppo è antisociale, disintegrato e collettivamente egoista.

Per cui, dobbiamo trovare elementi che favoriscano la credibilità. Affinché gli abitanti delle grandi metropoli ci ascoltino, dobbiamo essere credibili. Non si mette in dubbio la credibilità del messaggio, ma la credibilità del portavoce: quella di ogni cristiano, e della Chiesa come istituzione.

In primo luogo la credibilità del cristiano e specificamente del laico. Come afferma il *Compendio*: «È compito proprio del fedele laico annunciare il Vangelo con un’esemplare testimonianza di vita, radicata in Cristo e vissuta nelle realtà temporali: famiglia...».⁴ Anche se a me

⁴ *Ibid.*, n. 543.

piace di più un'altra frase della *Lumen fidei*: «La luce di Gesù brilla, come in uno specchio, sul volto dei cristiani e così si diffonde, così arriva fino a noi, perché anche noi possiamo partecipare a questa visione e riflettere ad altri la sua luce, come nella liturgia di Pasqua la luce del cero accende tante altre candele. La fede si trasmette, per così dire, nella forma del contatto, da persona a persona, come una fiamma si accende da un'altra fiamma. I cristiani, nella loro povertà, piantano un seme così fecondo che diventa un grande albero ed è capace di riempire il mondo di frutti».⁵

In secondo luogo, la credibilità del Pastore. Può essere utile ricordare la frase di san Paolo quando parla dei requisiti richiesti per essere un buon vescovo: «È necessario che egli goda buona reputazione presso quelli di fuori, per non cadere in discredito e in qualche laccio del diavolo» (1Tm 3,7). Presso quelli di fuori, dice Paolo...

Non basta, tuttavia, dare il buon esempio nella nostra vita personale. Non poche persone, soprattutto quelle che non hanno conoscenza diretta di credenti coerenti, hanno bisogno di vedere l'esemplarità della stessa attività "istituzionale" della Chiesa, che da essa traspaia il messaggio stesso di Gesù.

Il buon governo non è altro che la somma delle virtù. Esso – e così risulta dai padri della nostra civiltà, Platone e Aristotele – ha un forte senso morale, come rappresentò in forma bellissima Ambrogio Lorenzetti nell'*Allegoria del buono e cattivo governo*, il ciclo di affreschi del Palazzo Pubblico di Siena.

In effetti, sono numerose, nella dottrina sociale della Chiesa, le indicazioni che trattano del buon governo delle organizzazioni umane. Allo stesso modo, possiamo dire che il buon governo delle istituzioni della Chiesa è un aiuto enorme per l'evangelizzazione, in quei contesti sociali così particolari quali sono le odierne metropoli urbane.

Governare con prudenza e giustizia un'istituzione ecclesiale di qualunque tipo (diocesi, ordine religioso, università pontificia, ospedale cattolico, confraternita) è parte rilevante della dottrina sociale

⁵ FRANCESCO, Lettera enciclica *Lumen fidei*, n. 37.

della Chiesa, e quando viene vissuta bene è un fattore importantissimo di credibilità. Per le istituzioni vale la stessa cosa che per le persone: predicare con l'esempio è il migliore annuncio.

Ci torna alla memoria la frase del Vangelo che molto spesso, durante la GMG di Madrid, abbiamo rivolto ai giovani: vieni e vedi (cfr. *Gv* 1,39). O anche le parole, dirette più specificamente a coloro che governano le istituzioni della Chiesa, della città sul monte, costruita in piena visibilità, o della lampada, posta sul mozzo, affinché faccia luce a tutta la casa (cfr. *Mt* 5,14-15).

Guardiamoci intorno. Il nostro mondo con Gesù Cristo e la sua Chiesa non parte da zero. In molti casi il punto di partenza per evangelizzare parte addirittura da numeri negativi dovuti a fattori di vario tipo: nella cultura rappresentata dai mezzi di comunicazione delle società occidentali, si riconosce il valore positivo di tanti cristiani che contribuiscono al bene sociale (missionari nel terzo mondo, suore che si occupano degli "scarti" della terra, sacerdoti che accompagnano i moribondi e i malati, medici, ecc.), però la Chiesa non gode dello stesso prestigio come istituzione. Inoltre, nel mio Paese spesso si contrappone l'encomiabile lavoro umanitario svolto dai cattolici alla Chiesa in quanto istituzione e ai vescovi come suoi *leader*, come se non avessero nulla in comune.

C'è da dire che in quest'ultimo aspetto, la reputazione istituzionale, è come se si fossero fatti dei passi indietro. In passato si riconosceva il prestigio della Chiesa nell'intraprendere iniziative di forte impatto nel mondo della cultura e della diffusione del sapere (università, l'essere mecenati dell'arte), della politica, della medicina, della scienza, fino allo sfruttamento delle risorse economiche seguendo modelli innovatori (le riduzioni per dare un esempio). Oggi la Chiesa continua ad avere università, ospedali, ecc., però in pochissimi casi sono istituzioni all'avanguardia, piuttosto sono quasi "ad uso interno".

A tale realtà contribuiscono fattori di diverso tipo: deficienze nel modo di operare e di comunicare, distorsioni di persone e istituzioni che cercano volutamente di togliere prestigio alla Chiesa, e scandali provocati da parte di credenti. Dappertutto sono presenti questi tre

fattori, seppure la percentuale della mescolanza possa variare a seconda dei casi.

Per questo motivo, affinché le istituzioni della Chiesa siano credibili, esse devono essere governate bene, in accordo con quanto la gente chiede a tutte le istituzioni. Cosa chiede la gente alle istituzioni? Che coloro che le governano lo facciano in accordo con criteri di giustizia e di eccellenza, che le assunzioni si attuino secondo giustizia, cioè che si scelgano le persone che abbiano le capacità richieste (competenza professionale e identità ecclesiale), senza favoritismi e che le condizioni di lavoro (orari, retribuzione, strumenti di lavoro) siano adeguate; che i contratti di servizio si facciano pubblicamente e apertamente; che le decisioni siano prese ascoltando coloro che hanno diritto ad essere ascoltati e seguendo le forme stabilite (Von Jhering, un giurista tedesco del diciannovesimo secolo, lasciò scritto che la forma, nemica giurata dell'arbitrarietà, è sorella gemella della libertà); che chi sbaglia gravemente sia punito, poiché dare una pena a chi ha commesso un delitto è parte integrante della giustizia; che nella comunicazione si rispetti il diritto dei cittadini a sapere la verità, e si agisca con trasparenza, come già spiegato da Giovanni Paolo II.⁶

In tal senso, l'esemplarità nel governo e nella gestione delle persone e delle risorse è uno strumento di evangelizzazione perché ci rende credibili e permette che in futuro la gente sia disposta a sentirci parlare di Gesù Cristo e del suo Vangelo. Chi ascolterà una persona che si pensa sia ingiusta con i propri subordinati? O chi aiuterà economicamente qualcuno del quale si sa che dilapida il denaro o del quale non si sa come lo spende? Non ci citano la parabola di Gesù della trave nell'occhio (cfr. *Mt* 7,3-5) perché non la conoscono, ma se lo facessero avrebbero ragione.

In tal senso, è una lettura distinta ma coerente del principio evangelico del “dare a Cesare quello che è di Cesare”, e che – in maniera

⁶ «La Chiesa del nostro tempo si sforza di diventare sempre di più una “casa di vetro”, trasparente e credibile. E questo è bene» (GIOVANNI PAOLO II, *Incontro con i membri della Conferenza episcopale austriaca*, 21 giugno 1998, in: “Insegnamenti” XXI, 1 [1998], 1462).

che non smette di sorprenderci – Gesù colloca prima del “dare a Dio ciò che è di Dio” (cfr. *Mt* 22,21). Le istituzioni della Chiesa devono tutte sottostare agli obblighi che gli uomini (la legge e l’opinione pubblica) richiedono a tutte le istituzioni, e devono farlo in modo esemplare, non perché abbiano più obblighi degli altri, ma perché qualunque trasgressione, oltre a manifestare una carenza di sintonia col proprio Fondatore, va direttamente contro il suo messaggio: non è edificante e allontana le persone dal messaggio di salvezza.

L’esemplarità, l’eccellenza nel buon governo, potrebbe essere qualificata come una pre-evangelizzazione⁷ poiché anticipa e prepara l’arrivo del messaggio di salvezza, però non s’identifica con esso, né lo sostituisce. Si potrebbe parlare anche di preambolo dell’evangelizzazione perché, come afferma Contreras, può «facilitare nel pubblico la comprensione razionale e vitale di quello che è la vita cristiana; [...] offrire un contesto e delle chiavi che le diano significato».⁸

L’essere esemplari personalmente e nel governo non è facile, assolutamente. Si può dire di più: è impossibile. San Paolo insegna: «Però noi abbiamo questo tesoro in vasi di creta, perché appaia che questa potenza straordinaria viene da Dio e non da noi» (*2Cor* 4,7). Siamo pieni di miseria, e forse solo Pietro e Giovanni poterono dire allo storpio della porta “Bella”: «Guarda verso di noi» (*At* 3,10), noi invece saremmo pieni di vergogna. D’altra parte, fin quando non potremo dire a qualcuno: “Vuoi conoscere Cristo? Guarda la mia vita”, l’evangelizzazione non andrà alla velocità di Dio.

La chiave non è lo sforzo personale per apparire, come se bastasse dare l’esempio, in uno sforzo improbo, quasi pelagiano. A loro Agostino disse: «Questo è l’occulto e orrendo veleno della vostra eresia: voi volete che la grazia del Cristo stia nel suo esempio e non nel suo dono».⁹

⁷ Cfr. M. CARROGGIO in: *Comunicazione della Chiesa e cultura della controversia*, a cura di D. Arasa e J. Milán, Roma 2010, 237.

⁸ *Direzione strategica della comunicazione della Chiesa*, a cura di J.M. Mora, D. Contreras e M. Carroggio, Roma 2007, 123.

⁹ AGOSTINO D’IPPONA, *Opera incompiuta contro Giuliano*, II, 146.

Comunque, senza il buon esempio non saremo buoni evangelizzatori, non saremo apostoli e resteremo al livello di quel filosofo di Cordova che scrisse cose molto belle, ma non portò nessuno a Dio. I nostri contemporanei hanno bisogno, oltre che della predicazione del messaggio cristiano fatto in modo convinto ed eloquente, di cristiani che sappiano predicare con l'esempio della vita e l'esempio delle proprie istituzioni.

TESTIMONIANZE

La missione cittadina: esperienze dal mondo

10 Piazze per 10 Comandamenti

SALVATORE MARTINEZ*

L'IDEA

Il Rinnovamento nello Spirito Santo, alla vigilia dell'Anno della fede e del Sinodo sulla nuova evangelizzazione, indetti da papa Benedetto XVI, in collaborazione con il Pontificio Consiglio per la Promozione della Nuova Evangelizzazione ha organizzato un evento nazionale denominato "10 Piazze per 10 Comandamenti". Titolo generale del progetto, che ha fatto da sfondo al racconto di ogni singolo comandamento, è stato: "Quando l'Amore dà senso alla tua vita...". Perché Dio è amore e il Decalogo è il *modus essendi* della Trinità.

"10 Piazze per 10 Comandamenti" è stata una rilettura inedita del Decalogo. Una straordinaria "carovana dello Spirito", fatta di uomini dalla passione viva per Dio e per l'uomo, che ha attraversato l'Italia dal settembre 2012 all'ottobre 2013, dando vita ad un'opera di evangelizzazione mai tentata in precedenza in questa imponente forma pubblica.

Abbiamo voluto ridire la legge di Dio-amore agli uomini, proponendo significati antichi e attualizzazioni nuove dei Dieci Comandamenti. Il Decalogo è stato offerto oltre il puro significato letterale dei testi per avvicinarlo agli uomini del nostro tempo, ai loro problemi e alle loro legittime attese di credenti e di non credenti. Perché le "Dieci Parole" sono legge universale d'amore, di un amore eternamente dato ad ogni uomo e da ogni uomo, ogni giorno, da sperimentare in modo nuovo.

* Presidente dell'associazione Rinnovamento nello Spirito Santo, consultore del Pontificio Consiglio per i Laici. Dalla sua intensa attività di conferenziere sono nate numerose pubblicazioni di carattere spirituale.

Siamo andati nelle undici principali piazze d'Italia non per "protestare", ma per "proporre" un nuovo modo di essere uomini in omaggio all'originalità della nostra laicità cristiana di cui spesso, in modo incomprensibile, troppi si vergognano fino ad avere paura di ridire la novità di Cristo fatto uomo, di Cristo capostipite del vero umanesimo, di una vita pienamente umana e umanizzante.

Abbiamo voluto abitare il cuore delle nostre città metropolitane per vincere una falsa idea di laicità che vorrebbe che si desse a Cesare anche quel che è di Dio e a Dio solo disonore e disprezzo.

Siamo usciti dai nostri schemi, dai nostri luoghi abituali, dalle nostre consuete modalità espressive e abbiamo individuato un *format*, una "piattaforma di discernimento" con cui riaffermare in modo chiaro e comprensibile a tutti il primato di Dio e dell'umano, di una vita umanizzata e umanizzante che non può essere aliena dai valori dello Spirito.

La rilettura del Decalogo è stata una straordinaria azione profetica, dal contenuto altamente profetico, in un tempo in cui la fede sembra oscurata dalla presunzione umana di considerare Dio lontano, assente, il grande escluso; al meglio, un Dio da rendere presente con un "vitello d'oro", surrogato dei desideri sfrenati dell'uomo. Dio va, invece, re-incluso nell'orizzonte umano: egli non è il limite della libertà umana.

A tal proposito, già il cardinale Joseph Ratzinger, nel suo intervento al Giubileo dei catechisti nell'Anno Santo del 2000, affermava: «La vita umana non si realizza da sé [...] La domanda fondamentale di ogni uomo è: come si impara l'arte di vivere? [...] Evangelizzare vuol dire: mostrare questa strada, insegnare l'arte di vivere».¹

Un'arte che il mondo sta smarrendo, soprattutto le nuove generazioni, e che noi abbiamo il dovere di indicare con coraggio e con gioia. La gente chiede orientamento. Vuole un nuovo "sistema segnaletico"

¹ J. RATZINGER, *Intervento durante il Convegno dei catechisti e dei docenti di religione*, 10 dicembre 2000, in: "L'Osservatore Romano", 11-12 dicembre 2000, 11.

per orientarsi nei labirinti di una vita sempre più moderna e sempre meno umana e divina.

Questo nostro mondo complesso e disordinato sta vivendo una grande tragedia che è sottesa alla cosiddetta “emergenza educativa”: la separazione dell’etica dallo spirituale. Ne consegue il cambiamento della visione del reale, della percezione delle relazioni, con il risultato che si perde la tensione verso le virtù, si smarrisce la passione per il bene comune, per il senso del dovere e del sacrificio.

I Dieci Comandamenti sono precetti di “legge naturale”; sono legge positiva, scritta nel cuore dell’uomo. Una legge interiore che indica l’adesione dell’animo umano verso il bene, in quanto vero bene, e il rifiuto del male in quanto male. I Comandamenti sono indicatori di vera socialità, il “codice etico” imprescindibile delle nostre società, il principale fondamento morale di tutte le legislazioni democratiche vigenti. È bene sottolineare che molti di questi Comandamenti, se violati, sono dei reati contro il codice civile e penale ancor prima che peccati!

Non si può costruire una comunità umana più giusta per tutti senza un disegno naturale e soprannaturale della società in cui viviamo, senza una visione chiara, integrale e trascendente dell’uomo e dei suoi molteplici rapporti.

I Comandamenti ricordano all’uomo, religioso o ateo che sia, chi è e cosa è bene che egli sia. Ora l’uomo che vive la prossimità con gli altri uomini è l’uomo che vive a partire dalla sua interiorità. Solo dall’adesione interiore, profonda, dell’intimo dell’uomo con ciò che di vero, di bello, di giusto, di buono è nella storia, le nostre azioni potranno produrre beni duraturi e vero progresso.

Abbiamo tentato una nuova formulazione dei Dieci Comandamenti riconducendoli a un livello più personale, così da presentarli come esigenze spontaneamente emergenti dall’animo umano, in ordine a una vita dignitosa e serena, invece che come regole, addirittura divieti imposti dall’esterno.

I verbi ebraici con cui sono coniugati i Dieci Comandamenti, nel testo biblico, non sono degli imperativi, ma dei verbi al futuro. Si coniugano al futuro e però devono declinarsi al presente, nel tempo della

nostra vita, perché con essi entriamo nella realtà di Dio, “nel realismo della fede”.

Haim Baharier, un celebre pensatore ebraico, ha affermato che leggere il Decalogo come una lapide di imperativi è l'errore di chi teme di cimentarsi con il pensiero, di chi col pensiero ha paura di scottarsi.²

Noi abbiamo accettato la sfida: dare cittadinanza a livello culturale, educativo, sociale, politico a una nuova dimensione interiore, spirituale dell'uomo a partire dai Dieci Comandamenti. Abbiamo avvertito l'urgenza di proporre una nuova sintassi dell'amore che andasse al cuore di tutte le crisi vigenti. La crisi che il mondo soffre è spirituale e imprigiona l'uomo, rendendolo indifferente verso Dio; un uomo fiero della propria autonomia fino all'idolatria di sé stesso, sempre più schiavo degli idoli o di surrogati di spiritualità.

Il papa emerito Benedetto XVI, nel suo video messaggio registrato *ad hoc* a sostegno del progetto “10 Piazze per 10 Comandamenti”, e trasmesso nelle prime tre piazze di Roma, Napoli e Verona, afferma: «Quando nella sua esistenza l'uomo ignora i Comandamenti, non solo si aliena da Dio e abbandona l'alleanza con Lui, ma si allontana anche dalla vita e dalla felicità duratura. L'uomo lasciato a sé stesso, indifferente verso Dio, fiero della propria autonomia assoluta, finisce per seguire gli idoli dell'egoismo, del potere, del dominio, inquinando i rapporti con sé stesso e con gli altri e percorrendo sentieri non di vita, ma di morte».³

Il cristianesimo, in Gesù Cristo, ha portato a pienezza, a perfezionamento, la via dell'amore per Dio e per gli uomini indicata dai Dieci Comandamenti. Gesù ha dilatato il comandamento dell'amore sino all'estremo dei nemici e dei persecutori, sino alla santità e al martirio della vita. Ha fatto dell'amore un “sì” pieno, un “sì” che vince ogni “no”, ogni opposizione alla misericordia, alla giustizia, alla promozione umana, in special modo degli ultimi, dei piccoli, dei poveri.

² Cfr. H. BAHARIER, *Le dieci parole. Il decalogo come non lo hai mai sentito raccontare*, Cinisello Balsamo (MI) 2011.

³ BENEDETTO XVI, *Videomessaggio per l'iniziativa “10 piazze per 10 comandamenti”*, 8 settembre 2012, in: “Insegnamenti” VIII, 2 (2012), 153.

È stato soprattutto questo il pensiero espresso da papa Francesco nel suo video messaggio registrato a supporto dell'iniziativa, la prima video registrazione del suo pontificato, trasmessa in otto piazze d'Italia. Così si esprimeva papa Bergoglio: «I Dieci Comandamenti sono un dono di Dio [...] vengono [...] da un Dio che ha stretto un'alleanza con l'umanità [...] Diamo fiducia a Dio! Fidiamoci di Lui! [...] Lasciamoci guidare da queste dieci parole che illuminano e orientano chi cerca pace, giustizia e dignità. I Dieci Comandamenti indicano una strada di libertà».⁴

Pertanto, nella prospettiva cristiana dell'amore, quel "non" che regge otto dei dieci comandamenti è diventato un "sì", un "fare", un compiere il bene più che un astenersi dal compiere il male.

Tre esempi per rendere il senso di questa ermeneutica dei Comandamenti che è stata proposta nelle piazze.

Il "Non ucciderai", a Palermo, guardando all'aborto e all'eutanasia, alle discriminazioni razziali e alle disabilità, alle guerre, alla mafie e agli integralismi religiosi, è diventato un grande inno alla vita, dal concepimento al compimento, un "sì" in tutte le sue articolazioni sociali ed economiche, perché non sia "uccisa" la speranza legittima di ogni uomo ad una vita buona e piena.

Il "Non commetterai atti impuri", a Bari, non ha messo solo in guardia dalla prassi sempre più diffusa dell'adulterio o dell'uso impuro del corpo, ma si è esteso alla denuncia di quelle prassi che degenerano spesso in vere piaghe sociali, quali la prostituzione, la pedofilia, il femminicidio, la tratta delle persone, l'affamare i corpi degli ultimi del mondo.

Il "Non ruberai", a Genova, è stato visto non solo come sottrazione di beni materiali inflitta ai danni dell'uomo, ma come privazione del suo tempo, della sua dignità, del suo futuro. In positivo, è stata l'esaltazione del dare sull'avere, del dono sul possesso, della solidarietà e

⁴ FRANCESCO, *Videomessaggio ai partecipanti all'iniziativa "10 Piazze per 10 Comandamenti"*, 8 giugno 2013, in: "Insegnamenti" I, 1 (2013), 306-307.

della generosità di tanta gente che fa ancora grandi le nostre comunità nel tempo della crisi.

IL PROGETTO

Sono state scelte le undici città più popolate e importanti d'Italia e a ognuna di queste è stato associato uno dei Comandamenti. Undici perché il primo Comandamento è stato diviso in due parti, così da fare dell'espressione "Io sono il Signore tuo Dio", a Roma, prima piazza, una sorta di prologo dell'intero progetto. Nella cornice di undici meravigliose piazze, sempre piene di gente oltre ogni nostra aspettativa, sono convenute in tutto oltre centomila persone. Moltissime altre hanno potuto seguire le undici serate grazie alle dirette televisive e in *streaming web*.

"10 Piazze per 10 Comandamenti" è stato un grande evento di popolo in cui Chiesa, Stato e Società civile hanno dialogato pubblicamente, come di fatto mai accade, nelle piazze simbolo della nostra storia italiana: arcivescovi e sindaci, giornalisti e filosofi, economisti e giuristi, attori e letterati, poeti e musicisti, sociologi e psicologi, scienziati e imprenditori, sportivi e *opinion leader*, circa cento personaggi in tutto, in una cornice di pubblico davvero sempre attenta, silenziosa, motivata all'ascolto.

Sembrava impossibile poter coinvolgere nell'organizzazione e nella realizzazione del progetto già gli undici sindaci e gli undici arcivescovi delle città, invitandoli a esporsi insieme a noi, in pubblico, e a offrire prima degli altri protagonisti della serata il loro commento al comandamento. Operazione per nulla scontata, se si considerano l'estrazione culturale di molti di questi sindaci, la ritrosia a trattare apertamente di temi religiosi dinanzi ai propri concittadini e i rapporti interpersonali e istituzionali tra sindaci ed ecclesiastici non sempre improntati alla fiducia.

Assieme alle possibili attualizzazioni dei Comandamenti offerte dai personaggi famosi intervenuti, nel corso di ogni serata si sono alternate testimonianze di persone comuni che hanno raccontato come il

comandamento abbia incrociato la loro vita e come sia stato possibile farne un'esperienza di salvezza. E poi musiche e danze di vari generi, mimi e teatro popolare, letture di brani della letteratura universale ispirate ai singoli Comandamenti hanno puntellato lo sviluppo di ogni tema a soggetto.

Nel corso delle tre ore in cui si articolava ogni serata abbiamo incontrato e fatto incontrare tanti uomini e donne di buona volontà che hanno ritrovato il gusto per le parole fondamentali della nostra fede, rappresentate nei modi più diversi.

L'entusiasmo della gente quando veniva trasmesso il video del papa, così come quando un personaggio famoso rompeva gli indugi e si poneva a difesa del comandamento, specie di quelli più scomodi secondo il giudizio corrente; la soddisfazione di tutte le istituzioni coinvolte; le novità registrate negli ambienti più ostili; le molte conversioni e riconciliazioni che abbiamo registrato, ci dicono che la "nuova evangelizzazione" è possibile oltre ogni nostra immaginazione, se ci lasciamo usare dallo Spirito di Dio senza porre limiti al suo lavoro.

In ogni piazza, a conclusione delle serate, nella suggestiva cornice di un *flambeau*, veniva pronunciato un atto di affidamento ai santi e beati della città o regione che ospitavano l'evento. Una intensa preghiera, il cui testo era costruito con gli scritti lasciatici dagli stessi santi e beati. La città veniva così posta sotto un'intercessione e una protezione potente, mentre tutti i presenti si impegnavano ad essere luce del mondo (cfr. *Mt* 5,14), secondo l'invito di Gesù, decidendo di tenere sempre accese le verità contenute nel comandamento e risuonate nel corso della serata

Il progetto "10 Piazze per 10 Comandamenti: Quando l'Amore dà senso alla tua vita..." ha dato vita anche a un concorso scolastico nazionale, con apposito bando autorizzato e diffuso dal Ministero dell'Istruzione, Università e Ricerca nelle undici regioni scolastiche coinvolte nel progetto. Sono stati invitati a partecipare, con elaborati inediti su un comandamento (a scelta), tutti gli studenti delle scuole di ogni ordine e grado. I vincitori, nelle varie categorie previste, hanno ricevuto premi a conclusione delle serate legate al comandamento. In

questo modo abbiamo potuto “bypassare” molte resistenze e avversioni legislative che impediscono iniziative di evangelizzazione nelle scuole, in nome della laicità delle istituzioni, avvicinando migliaia di ragazzi allo Spirito Santo che li ha resi protagonisti di splendide creazioni artistiche.

Ogni città che ospitava il progetto, nella settimana immediatamente precedente alla serata, su indicazione dell’arcivescovo del luogo, si mobilitava con tutti gli uffici pastorali, le associazioni e i movimenti per proporre momenti di preparazione spirituale e serate di adorazione a sostegno spirituale dell’iniziativa. La stretta collaborazione con la Chiesa locale è stato un importante segno di comunione spirituale e di condivisione, che ha favorito la nascita di nuove amicizie e di nuove iniziative locali.

A conclusione del progetto, nell’ultima piazza di Firenze, abbiamo voluto consegnare al Paese il manifesto finale “10 Piazze per 10 Comandamenti”. Un manifesto composto da undici appelli pubblici che hanno tratto spunto dalle domande e dalle attese della gente che abbiamo incontrato nel nostro cammino.

Attraverso questo manifesto finale abbiamo chiesto a tutte le persone di buona volontà che sono nelle associazioni di categoria, negli ordini professionali, nelle testate giornalistiche, negli enti del terzo settore, nella cooperazione sociale e nel volontariato, nei movimenti ecclesiali, nelle associazioni di ispirazione cristiana, nelle istituzioni civili e politiche, di aderire attraverso la sottoscrizione e la diffusione del manifesto e degli appelli in esso contenuti, per rinnovare l’impegno personale a instaurare un tempo nuovo, una nuova umanità più fraterna e solidale.

Ad ogni comandamento, dunque, abbiamo fatto corrispondere un appello specifico: il primo comandamento si appellava ai credenti e agli operatori del mondo della cultura; il secondo ai sacerdoti; il terzo agli operatori sociali e del mondo del lavoro; il quarto alle famiglie; il quinto agli operatori sanitari; il sesto ai giovani; il settimo agli operatori del mondo economico-finanziario; l’ottavo agli operatori del mondo

della giustizia; il nono agli operatori del mondo della comunicazione; il decimo agli amministratori pubblici.

In conclusione, vorrei ricordare quanto ha recentemente affermato papa Francesco rivolgendosi ai partecipanti al Congresso internazionale della pastorale delle grandi città: «Oggi non siamo più gli unici che producono cultura, né i primi, né i più ascoltati. Abbiamo pertanto bisogno di un cambio di mentalità pastorale, non di una pastorale relativista che [...] perde l'orizzonte evangelico, lasciando l'uomo affidato a sé stesso ed emancipato dalla mano di Dio [...] Chi fa così non ha vero interesse per l'uomo, ma lo lascia in balza di due pericoli ugualmente gravi: gli nascondono Gesù e la verità sull'uomo stesso».⁵

Il progetto “10 Piazze per 10 Comandamenti. Quando l'Amore dà senso alla tua vita...” è stato un esaudimento di quella “conversione pastorale”, di quella “pastorale in uscita missionaria” costantemente invocate dal Pontefice.⁶

Gesù ci insegna che è la verità che ci rende liberi (cfr. *Gv* 8,32). E di notte, a un maestro che si chiamava Nicodemo e che aveva tante domande di senso nel cuore, Gesù dirà: bisogna fare la verità, perché venga in luce ciò che viene da Dio, che viene dallo Spirito, e ciò che viene dall'uomo, dalla carne (cfr. *Gv* 3,1-13).

Anche noi, quando era calata la notte, di città in città, abbiamo voluto dare risposte di senso alla nostra umanità smarrita attraverso la testimonianza della verità, mediante il racconto di tante verità nascoste o sottaciute, rendendo così visibili gli ideali cristiani della compassione, della fraternità, della corresponsabilità sociale e civile.

Riteniamo profondamente vere le parole di papa Francesco nella sua esortazione apostolica *Evangelii gaudium*: «È necessario raggiungere con la Parola di Gesù i nuclei più profondi dell'anima

⁵ FRANCESCO, *Discorso ai partecipanti al Congresso internazionale della pastorale delle grandi città*, 27 novembre 2014, in: “L'Osservatore Romano”, 28 novembre 2014, 7.

⁶ Cfr. ID., *Esortazione apostolica Evangelii gaudium*, n. 25.

delle città [...] La Chiesa è chiamata a porsi al servizio di un dialogo difficile».⁷

Questo dialogo, sì difficile, ma possibile e fecondo, noi abbiamo voluto avviare e stiamo tenendo in vita, perché il Vangelo dell'Amore che salva sia ancora la grande notizia da gridare pubblicamente, il bene primo e ultimo che vogliamo assicurare alla nostra vita e al futuro dei nostri figli.

⁷ *Ibid.*, n. 74.

La grande missione in 100 piazze di Roma

GIAMPIERO DONNINI*

COME NASCE L'ESPERIENZA?

Kiko Argüello ripete spesso che il Cammino Neocatecumenale non è stato inventato da lui e Carmen, ma che hanno sempre seguito le vie che Dio giorno per giorno ha loro indicato. Questo lo posso confermare perché, come responsabile della prima Comunità neocatecumenale, sorta a Roma il 2 novembre del 1968 (una data simbolica), sono stato vicino a Kiko fin dall'inizio e ho visto come veramente Dio abbia ispirato tutti i passi successivi: dalla strutturazione di un "catecumenato post-battesimale per adulti"; ai "catechisti itineranti": uomini, donne e anche famiglie; alle "famiglie in missione"; ai seminari diocesani "Redemptoris Mater" per formare presbiteri missionari diocesani; alle *Missio ad gentes* per fondare/rifondare la Chiesa in luoghi di prima evangelizzazione o scristianizzati: un presbitero con un confratello, quattro o cinque famiglie con figli e due sorelle di appoggio (circa trenta-quaranta persone) che si trasferiscono in una città o in un quartiere secolarizzato; e ancora, le *communitates in missionem*, comunità intere (sempre una quarantina di persone) che, terminata la fase del neocatecumenato, si trasferiscono nelle parrocchie di periferia per aiutare i parroci nella pastorale ordinaria, ma soprattutto con l'annuncio del Vangelo nelle strade o nelle case. Da ultimo (per il momento), la "Missione nelle piazze".

La "Missione nelle piazze" nasce come risposta alla Santa Sede che aveva chiesto al Cammino cosa voleva fare per l'Anno della fede. Così Kiko e Carmen hanno accolto l'ispirazione di annunciare il Van-

* Appartenente al Cammino Neocatecumenale è responsabile della prima Comunità nata a Roma nella parrocchia di Nostra Signora del SS. Sacramento e SS. Martiri Canadesi.

gelo non solo e contemporaneamente in cento piazze di Roma, ma anche in tutto il mondo. Si calcola che siano state realizzate missioni in circa diecimila piazze di tutto il mondo.

Qui a Roma il numero cento, così grande, è dovuto al fatto che in questa città il Cammino Neocatecumenale si è sviluppato di più rispetto alle altre diocesi del mondo per la sapienza pastorale dei vescovi (ovvero dei papi) che la diocesi ha avuto in questi quarantasette anni e per il rispetto che i cardinali vicari hanno avuto davanti alla volontà dei papi. Allo stesso modo, tantissime altre esperienze della Chiesa non sarebbero potute nascere e svilupparsi se “Pietro” non le avesse protette e sostenute.

Sono più di venti anni che nel Cammino esiste la prassi, nelle domeniche del tempo di Pasqua, di inviare i fratelli delle Comunità a due a due per le vie di Roma, al cimitero, negli ospedali o case di ricovero di anziani, ad annunciare l’Amore di Dio che si è manifestato in Gesù Cristo, amore per i malvagi e i peccatori.

Nel novembre 2012, in una riunione al Centro neocatecumenale di Roma, Kiko, riferendosi all’Anno della fede, ha proposto un nuovo modo di evangelizzare rispetto al precedente: non più due a due ma andando tutta la comunità, compresi i bambini, non più per le strade ma in una piazza fissa, per cinque domeniche, alla stessa ora, e facendo delle catechesi su temi specifici.

A Roma, le parrocchie dove il Cammino è presente sono centotré, con circa cinquecento comunità in totale. Ogni parrocchia ha individuato la piazza più opportuna e sono state mandate cinque comunità per ogni piazza. Siccome alcune parrocchie hanno appena iniziato il Cammino e hanno solo una o due comunità, e molto giovani, sono state mandate in loro aiuto comunità provenienti da altre parrocchie che ne hanno trenta, venti o quindici.

Il cardinale Vallini, informato della missione, nel dicembre del 2012 ha approvato immediatamente l’iniziativa che si sarebbe concretizzata nelle domeniche del tempo pasquale del 2013. Dio ci ha benedetto perché il nuovo papa, Francesco, fra le sue prime parole, ha detto che occorreva annunciare il Vangelo nelle strade.

Il 17 marzo 2013 Kiko ha convocato all'auditorium del santuario della Madonna del Divino Amore i responsabili delle comunità del Cammino di Roma, accompagnati da parroci e presbiteri, per annunciare la missione e spiegarne contenuti e modalità, mettendola sotto la protezione della Vergine Maria.

Una caratteristica che si riscontra nei fratelli del Cammino è che, man mano che progrediscono nella riscoperta del Battesimo, si sentono spinti alla missione, a portare agli altri uomini il dono di Gesù Cristo Risorto, Signore e Salvatore dell'uomo, di tutti gli uomini, in tutti i luoghi, particolarmente nelle periferie e nei Paesi del mondo più poveri.

E la motivazione di questi fratelli è "la gratitudine" per i doni ricevuti: se a me, malato di cancro, viene data una medicina che mi libera dalla morte, come non portarla velocemente e con gioia agli altri uomini?

L'ANNUNCIO DEL *KERYGMA*. LA FEDE VIENE DALL'ASCOLTO

Il cardinale Cañizares, riferendosi al libro pubblicato da Kiko, *Il kerygma*,¹ aveva detto che Dio ha dato al Cammino dei contenuti antropologici con degli aspetti esistenziali molto buoni. Il problema della Chiesa oggi è che molti hanno perso i contenuti antropologici profondi che stanno alla base di tutta la nuova evangelizzazione. Nel libro, Kiko ha inserito la sua esperienza con i poveri, come l'aveva raccontata nella cattedrale di Trieste. Poi anche il *kerygma* che aveva annunciato nell'abbazia di Sora, nella ricorrenza dei mille anni della sua fondazione. Il cardinale Christoph Schönborn, in un commento pubblicato nel libro, ha detto che questo *kerygma* è molto buono, come un manuale da studiare, per preparare i catechisti, gli "angeli", gli inviati, che devono annunciare il Vangelo in tutto il mondo.

¹ Cfr. K. ARGÜELLO, *Il kerygma. Nelle baracche con i poveri. Un'esperienza di nuova Evangelizzazione: la missio ad gentes*, Cinisello Balsamo 2013.

2013: Anno della fede! Ma cos'è la fede? Da dove viene la fede? Se non ce l'ho, c'è un luogo dove andare a chiederla? Il cristianesimo, come ora il Papa ripete sovente, non è una filosofia, né una dottrina, neppure una religione, in un certo senso. Molti cristiani non sanno più cosa sia in verità il cristianesimo. Che cosa è? Fondamentalmente il cristianesimo è la notizia di un fatto che sta succedendo, che è in atto: che Gesù Cristo ha offerto la sua vita per ogni uomo sulla terra perché possa uscire, essere strappato dalla schiavitù del demonio e soprattutto dalle concupiscenze, dalla schiavitù della carne come la lussuria, come l'avidità di denaro, come l'invidia, che sono i peccati capitali di cui l'uomo è schiavo, succube di queste passioni che prendono il sopravvento nell'uomo perché il fondo del suo essere è morto, ed è morto perché si è separato da Dio. Il peccato originale è un peccato che ha un peso incalcolabile, che ha chiuso il cielo all'umanità perché è stato il peccato più grande che ci sia: uccidere Dio, per così dire. Questo peccato ha ucciso Dio nell'uomo e quello che ha mostrato Cristo – le conseguenze del peccato vissute dall'umanità – lo ha mostrato sulla croce, quando gli uomini hanno ucciso l'autore della vita. Lui si è offerto come oblazione, come propiziazione, come vittima in riscatto per tutti gli uomini della terra, per tutti.

In questo si è mostrato l'amore immenso, incomparabile che Dio ha per l'uomo, per ognuno di noi, al punto che non ha risparmiato il suo unico figlio e lo ha consegnato alla morte! Ma mentre la morte cantava la sua vittoria, essa è stata distrutta dalla resurrezione di Cristo, che ha mostrato che la morte è vinta e che l'uomo può amare, può donarsi per la vita. Il demonio aveva ingannato Adamo, dicendo: Dio non ti ama, ti limita, ti ha imposto una legge per non farti felice; per questo Nietzsche, esortava a distruggere le tavole della Legge: per essere liberi. Nelle piaghe gloriose di Cristo abbiamo la prova della falsità di questa catechesi e la certezza che Dio ti ama, malgrado tu sia malvagio e peccatore; ti ama così tanto da mandare alla morte suo Figlio per te.

San Paolo dice che Cristo «è morto per tutti, perché quelli che vivono non vivano più per sé stessi, ma per colui che è morto e risorto per loro» (2Cor 5,15). Questo è quello che diciamo nel *kerygma*.

Il *kerygma* ha molte sfaccettature, come un prisma, un diamante; ma fondamentalmente è una notizia.

Annunciare il *kerygma*! Paolo gridava: «Guai a me se non annuncio il Vangelo!» (1Cor 9,16). E ancora: «Cristo infatti non mi ha mandato a battezzare, ma ad annunciare il Vangelo» (1Cor 1,17). Nella *Lettera ai Romani*, Paolo aggiunge: «Ora, come potranno invocarlo senza aver prima creduto in lui? E come potranno credere, senza averne sentito parlare? E come potranno sentirne parlare senza uno che lo annunzi? E come lo annunzieranno, senza essere prima inviati? Come sta scritto: Quanto son belli i piedi di coloro che recano un lieto annunzio di bene!» (Rm 10,14-15). Una volta che Dio ha costituito Cristo *Kyrios* di ogni potere della terra, dovresti invocarlo chiedendo il suo perdono, il suo aiuto. Per questo la Chiesa, nel sinodo sulla nuova evangelizzazione, ha detto che ogni battezzato deve annunciare il Vangelo. La Chiesa di Cristo, o è missionaria o non è la Chiesa di Cristo. Sulla scia dei suoi predecessori, papa Francesco ha riaffermato che «la Chiesa è missionaria per natura».²

L'ORGANIZZAZIONE DEGLI INCONTRI

Gli annunci nelle piazze vengono preparati con attenzione. Scelta la piazza, all'ora stabilita per l'incontro viene portato un grande striscione sotto il quale viene posta una piccola pedana, un leggio e una Bibbia. I fratelli delle comunità con i bambini si dispongono in cerchio; anche i fratelli anziani partecipano alla missione. Si cominciano a fare dei canti e dei balli per richiamare le persone che passano. Segue la preghiera cantata delle Lodi o dei Vespri; prima della catechesi, uno o due giovani offrono la loro testimonianza, l'esperienza dell'incontro con Dio nella loro vita: se erano lontani da Dio, o com'era la loro situazione esistenziale quando Dio li ha chiamati; poi un catechista fa la catechesi sul tema di quella domenica. All'esterno altri fratelli invitano

² FRANCESCO, Esortazione apostolica *Evangelii gaudium*, n. 179.

i passanti a partecipare e consegnano a tutti un *dépliant* con il programma degli incontri, invitando le persone ad ascoltare la catechesi anche nelle settimane successive.

Il *dépliant* illustra il tema dell'iniziativa, la "Grande missione in 100 piazze di Roma", e invita a partecipare agli incontri per ascoltare l'annuncio, perché la fede viene dall'ascolto. Vi si legge, quindi, il nome della parrocchia, il luogo dell'incontro con le date e gli orari.

Al primo incontro, si pongono alcune delle domande fondamentali: chi è Dio per te? Credi in Dio? Perché? Hai sperimentato nella tua vita che c'è Dio? Hai sentito il suo aiuto? Il tutto in dialogo con le persone che passano per la piazza o che si fermano ad ascoltare.

Durante il secondo incontro, le domande fondamentali da cui parte la catechesi sono: chi sei tu? Perché vivi? Qual è il senso della tua vita? Sei felice? Nel terzo incontro si dà la notizia che la salvezza è in Cristo Gesù e in nessun altro. Cristo ha spezzato il cerchio della morte che ci teneva schiavi, è asceso al cielo e da lì intercede per noi e ci invia il suo Spirito perché anche noi possiamo amare come lui: "amate i vostri nemici!". Questa è la natura intima di Dio della quale vuole farci partecipi. Il quarto incontro consiste nell'annuncio del *kerygma*, l'annuncio del Vangelo e la chiamata alla conversione: si riprende il *kerygma* ma fondandolo sulle Scritture, sia perché le orecchie si aprano alle Scritture, sia per non far credere che quella che ascoltano è una dottrina arbitrariamente inventata. Si termina, se possibile, con più presbiteri che, rivestiti di alba e stola, si mettono a disposizione di chi vuole confessarsi.

I temi del quinto incontro riguardano la Chiesa: cos'è, qual è la Chiesa... Fino alla domanda: vorresti essere aiutato da una comunità cristiana? Così, alla fine della quinta catechesi si invitano le persone a continuare gli incontri in una sala parrocchiale o, meglio ancora, esterna alla parrocchia, perché molti sono lontani dalla Chiesa, o sono anticlericali, e difficilmente accettano di entrare in ambienti parrocchiali. Le catechesi che seguono riguardano la Sacra Scrittura e la Liturgia, per terminare con una convivenza e, per chi vuole, iniziare il Cammino.

INVIO E RESPONSABILIZZAZIONE DEI CATECHISTI

Nella lettera con cui Kiko annunciava a papa Francesco, da poco eletto, l'inizio della missione, si legge: "Il Signore ci ha ispirato, per l'Anno della fede, di offrire le comunità neocatecumenali per l'annuncio del Vangelo nelle piazze di Roma. Così abbiamo concordato con il cardinale Vallini cento piazze di Roma dove andare durante le domeniche del tempo pasquale. Attualmente in Roma il Cammino è presente in più di cento parrocchie con cinquecento comunità piene di giovani e di gente che era lontana dalla Chiesa. Abbiamo presentato il progetto al sindaco Alemanno che si è mostrato entusiasta e ci ha ringraziato per il bene che facciamo alla città di Roma. Saranno cinque domeniche di seguito in ciascuna piazza, sempre vicino alla parrocchia. Lo faremo anche a Madrid e in tutto il mondo. Abbiamo calcolato che approssimativamente annunzieremo il *kerygma* in circa diecimila piazze di tutto il mondo".

La Missione è iniziata con l'invio che ha fatto il cardinale Vallini nella basilica di S. Paolo Fuori le Mura, piena di fratelli. In quell'occasione, Kiko ha rivolto una serie di esortazioni ai presenti che qui riassumo. Facendo presente la lettera ai Romani, Kiko ha ricordato che tutti dobbiamo essere inviati. Dobbiamo essere inviati alle piazze e dobbiamo andare con gioia alle piazze, senza pensare a grandi successi... Non immaginiamo cosa significhi che Cristo ci ha scelto per annunciare il Vangelo, ci permetta di annunciare il Vangelo... In questa missione il Signore precede: tutto è stato preparato dal Signore, tutto, anche il sindaco, tutto! È una cosa che viene da Dio, dal cielo! Il Papa stesso ha detto che bisogna andare per le strade, per le piazze, ad annunciare il Vangelo, ad annunciare che Dio ha mandato Suo Figlio per salvare l'umanità e creare una nuova umanità, e in ogni generazione bisogna annunciare il Vangelo. L'importante oggi è salvare le persone, portare le persone alla fede, affinché ricevano il perdono dei peccati, la nuova natura in Cristo mediante lo Spirito Santo, mediante il Battesimo. Il Battesimo distrugge il peccato originale, perdona tutti i peccati, fa di noi una nuova creazione, fa di noi figli di Dio.

Che succede? È finita la Chiesa? No, non è finita la Chiesa, tutto il contrario: bisogna capire bene il momento che stiamo vivendo e la missione che ci affida il Signore per aiutare la sua Chiesa. Evangelizzare! Dio ci chiama a salvare gli uomini, ma non nel senso che siamo noi a salvarli. È Cristo che li sceglie! Egli è contentissimo di preparare queste cento piazze e manderà la gente, magari una signora che sta ascoltando da un balcone e qualche parola gli arriva dentro perché Dio l'ha scelta e gliel'ha fatta ascoltare. «Non voi avete scelto me, ma io ho scelto voi e vi ho costituiti perché andiate e portiate frutto e il vostro frutto rimanga» (*Gv 15,16*). È Dio che sceglie le persone. Però, come può Dio scegliere le persone se nessuno annuncia, se la gente ha abbandonato Cristo, se nessuno predica? Ci sono parrocchie senza gente, senza catechisti. Stiamo preparando *communitates in missionem* per le periferie. Il Papa sarà contentissimo: lui andava a visitare le *favelas*, vicino alla gente povera, alla gente che soffre. Migliaia, milioni di uomini abbandonati.

Quando è il momento di portare l'annuncio è sempre una sofferenza. Si va piangendo, ma si ritorna cantando. C'è sempre una tensione: quando si va non sappiamo quanta gente verrà, non sappiamo se questo darà frutto, non sappiamo nulla. Noi siamo soltanto servi inutili, ma vi dico che nel cielo c'è una grande gioia. Non tutti accetteranno, molti criticheranno. Bene, è una grazia essere perseguitati perché nostro Signore Gesù Cristo fu rifiutato e noi non possiamo essere più grandi di nostro Signore Gesù Cristo. Lui ha detto: «Se hanno chiamato Beelzebùl il padrone di casa, quanto più i suoi familiari!» (*Mt 10,25*).

I RISULTATI

Anzitutto si è vista una immensa gratitudine da parte di tutti i fratelli delle comunità per l'esperienza di evangelizzazione: tutti ne hanno ricevuto del bene. Il fatto che si sia potuta fare la missione con l'intera comunità, a differenza degli altri anni in cui si andava due a due, è stato più forte: i fratelli si sostenevano fra di loro.

Molta gente si fermava ad ascoltare, almeno per un po' di tempo, ma tutti quelli che ascoltavano erano lieti e ci hanno ringraziato per le testimonianze, soprattutto nel vedere una comunità cristiana di giovani e vecchi, uomini, donne e bambini, una comunità allegra e unita, ed esclamavano: «allora la Chiesa è viva, ma allora la Chiesa è un luogo festoso, ma allora la Chiesa ha una parola ancora oggi! Allora la Chiesa mi viene a cercare!».

Impressionanti sono state le testimonianze delle persone che si sono confessate all'aperto: erano lì di passaggio, camminando, e non era nei loro programmi confessarsi: l'imbattersi in una comunità e in un presbitero li ha spinti a confessarsi, magari dopo decenni.

A Roma in una piazza hanno celebrato una Eucaristia conclusiva e papa Francesco ha fatto pervenire la sua benedizione e i rallegramenti per l'Eucaristia che si celebrava "in piazza".

A Roma più di trecento persone hanno continuato a seguire gli incontri nelle parrocchie, dopo i cinque incontri nelle piazze, e hanno iniziato il loro itinerario di catecumenato post-battesimale nel Cammino Neocatecumenale, perché non avevano nessuna conoscenza della Chiesa, se non ricordi di infanzia. Ci sono stati miracoli durante gli annunci, tra persone che stavano andando a suicidarsi o ad uccidere il figlio che avevano in grembo o il marito che le aveva lasciate, chi si era separato e ha cominciato a ripensare al proprio matrimonio; ci sono così tanti episodi che andrebbero scritti dei fioretti.

Tanto è il bene che si è avuto dalla missione fatta per la prima volta nel 2013 che nel 2014 si è ripetuta, e lo stesso nel 2015.

Portare Cristo nel cuore della città

JEAN-LUC MOENS*

Mi è stato chiesto di parlare dell'esperienza dei cinque congressi internazionali per la nuova evangelizzazione tenuti dal 2003 al 2007 a Vienna, Parigi, Lisbona, Bruxelles e Budapest. Questi congressi sono nati da un'idea dei responsabili della Comunità dell'Emmanuele, sottoposta prima al cardinale Lustiger, poi al cardinale Schönborn. Si trattava dell'idea di suscitare un ampio movimento di evangelizzazione in alcune grandi città europee, abbinando un evento congressuale (insegnamenti e testimonianze) a una grande missione cittadina, una sorta di missione parrocchiale estesa a tutta la città. Il progetto all'inizio si è sviluppato partendo da quattro capitali (Vienna, Parigi, Lisbona e Bruxelles), a cui se n'è aggiunta una quinta in corso d'opera: Budapest. Sottolineo un aspetto importante: i congressi non sono stati frutto di un progetto della Comunità dell'Emmanuele. Si trattava di missioni diocesane sotto la guida diretta dei vescovi di ciascuna città. La Comunità dell'Emmanuele ha avuto semplicemente la funzione di catalizzatore e ha cercato di servire questo progetto integrando, per quanto possibile, tutte le forze vive di ogni città.

In questo breve intervento, vorrei spiegare i sei principi generali che hanno diretto la nostra azione e dare un suggerimento conclusivo.

I. IMPORTANZA DEI LAICI NELL'EVANGELIZZAZIONE

Ormai non c'è alcun dubbio che la chiamata alla missione riguardi tutti i battezzati. Tuttavia sperimentiamo anche quanto è difficile

* Matematico di formazione, è membro della Comunità dell'Emmanuele dove, da quasi trenta anni, è impegnato nell'evangelizzazione, prima in Francia poi a livello internazionale.

spingere alla missione i cristiani “normali”, cioè i praticanti, coloro che vanno a messa regolarmente. Di solito essi pensano che la missione sia riservata agli specialisti, vale a dire ai preti, ai consacrati, o anche ai laici dei movimenti e delle nuove comunità... ma non a loro stessi. La grande sfida del futuro è formare laici “normali” perché diventino missionari non solo nelle attività delle proprie parrocchie, ma anche in tutti gli ambiti della loro vita personale. L'interesse di un congresso missionario diocesano sta nel fatto che permette di prendere coscienza che l'evangelizzazione è una chiamata per tutti e che è possibile! Mi viene in mente quel parroco che mi spiegava, dopo il congresso di Parigi, di aver scoperto l'importanza dell'evangelizzazione porta a porta: “Per quanto mi riguarda, non è il mio carisma. Ma invio i miei parrocchiani ogni anno in due grandi ondate. Quando a loro si apre una porta, vado io a visitare le persone contattate”. Chiaramente la fisionomia della sua parrocchia è cambiata.

II. MEZZI SEMPLICI

Bisogna tornare alla semplicità della prima evangelizzazione, quella dei primi apostoli alla sequela di Cristo. Fabrice Hadjadj, durante l'ultimo congresso internazionale dei movimenti e delle nuove comunità tenutosi a Roma nel novembre del 2014, ci ha ricordato molto giustamente: «Per evangelizzare, i mezzi temporali poveri e semplici sono superiori ai mezzi temporali pesanti e sofisticati. Quando Gesù invia i suoi discepoli, non li equipaggia, li spoglia».¹ L'evangelizzazione passa sempre per uno spogliamento e la semplicità dei contatti personali, come faceva Gesù, che stabiliva relazioni di prossimità con coloro a cui voleva annunciare la salvezza.

Un esempio: l'evangelizzazione di strada. È qualcosa che potrebbe spaventare, ma in realtà è molto semplice. Abbiamo portato il cardinale Schönborn a evangelizzare in un grande centro commerciale.

¹ “*La gioia del Vangelo: una gioia missionaria...*”, a cura del Pontificium Consilium pro Laicis, Città del Vaticano 2015, 30.

Lui stesso testimonia che si è trattato di un momento indimenticabile, che ha marcato fortemente la sua visione pastorale della diocesi.

III. RUOLO SPECIALE DEI GIOVANI PER LA MISSIONE

Nell'evangelizzazione, i giovani necessitano di un'attenzione tutta particolare. Costituiscono un'autentica priorità pastorale. Da un lato, si constata da parte dei giovani un po' dappertutto una maggiore naturale apertura alla missione. Quelli tra loro che hanno fatto un'esperienza spirituale considerano normale diventare missionari. Gli altri sono attirati dal dinamismo che promana dall'impegno missionario. Una Chiesa che evangelizza li attira. Sono felici di impegnarsi e di fare cose concrete per servire Cristo. D'altra parte il coinvolgimento dei giovani nella missione costituisce un grande incoraggiamento per gli adulti, per i quali l'evangelizzazione è meno naturalmente evidente.

Nei congressi abbiamo avuto l'opportunità di fruire dell'aiuto delle scuole di evangelizzazione, circa un centinaio di giovani in formazione, disponibili a tempo pieno. A Bruxelles è stata impiantata una nuova pastorale giovanile grazie alle possibilità offerte dall'organizzazione del congresso. Ancora oggi, quasi dieci anni dopo, in una parrocchia si tengono serate di evangelizzazione chiamate *Nightfever*, lanciate durante il congresso.

IV. UN'ATTENZIONE SPECIALE AI POVERI

Uno dei punti essenziali dell'evangelizzazione è l'attenzione ai poveri, numerosi nelle grandi città: mendicanti, senza fissa dimora, immigrati, disoccupati, malati, portatori di *handicap*, persone sole, esclusi dalla società... Papa Francesco, citando Benedetto XVI, ci ricorda che «i poveri sono i destinatari privilegiati del Vangelo» e l'evangelizzazione rivolta gratuitamente ad essi è segno del Regno che Gesù è venuto a portare. Occorre affermare senza giri di parole che esiste un vincolo inseparabile tra la nostra fede e i poveri. Non lasciamoli mai

solì».² I poveri sono la presenza di Cristo tra noi. Nelle nostre società occidentali, dove contano solo prestazioni e profitto, il fatto di servire i più miseri mostra come il messaggio di Cristo è in contraddizione con lo spirito del mondo. «Da questo tutti sapranno che siete miei discepoli: se avete amore gli uni per gli altri» (*Gv* 13, 35). I nostri contemporanei sono molto sensibili a quest'amore che supera ogni parola. Lo dimostra la popolarità dei grandi testimoni della carità come Madre Teresa, Jean Vanier o papa Francesco.

Il fatto che in un congresso di evangelizzazione siano state organizzate delle attività caritative ha contribuito a cambiare lo sguardo di molti cristiani rispetto alla missione e a renderla più accessibile, ma anche più credibile.

V. MOVIMENTI E NUOVE COMUNITÀ AL SERVIZIO

Per i movimenti e le nuove comunità i congressi sono stati l'occasione di mettersi gratuitamente a servizio delle diocesi. Certo, ognuno lo ha fatto secondo il proprio carisma, ma ciò che ha caratterizzato i congressi è uno spirito di servizio che mi sembra il segno di una vera maturità ecclesiale.

VI. NON C'È MISSIONE SENZA SPIRITUALITÀ DI COMUNIONE

Un ultimo aspetto dell'intuizione che stava alla base dei congressi della nuova evangelizzazione mi sembra estremamente importante: la spiritualità di comunione missionaria. Papa Francesco cita due volte l'espressione "comunione missionaria" nell'esortazione apostolica *Evangelii gaudium*: al n. 23 e al 31. Già Giovanni Paolo II l'aveva messa in evidenza: «Fare della Chiesa la casa e la scuola della comunione: ecco la grande sfida che ci sta davanti nel millennio che inizia, se

² FRANCESCO, Esortazione apostolica *Evangelii gaudium*, n. 48.

vogliamo essere fedeli al disegno di Dio e rispondere anche alle attese profonde del mondo».³

Una tale comunione, a mio avviso, si deve sviluppare in tre direzioni:

- *Costruire comunità dove si viva una vera comunione fraterna*, a immagine delle prime comunità degli *Atti degli Apostoli*: «La moltitudine di coloro che erano diventati credenti aveva un cuore solo e un'anima sola» (*At* 4,32). Queste comunità possono essere parrocchie, movimenti o quelle che oggi vengono chiamate nuove comunità... le persone che evangelizziamo hanno bisogno di essere accolte in luoghi di fraternità, caldi, dove la loro fede nascente possa svilupparsi. La comunità e la fraternità costituiscono la risposta dello Spirito Santo all'anonimato delle grandi città.
- *Sviluppare la comunione tra diversi stati di vita*, e in particolare tra laici e sacerdoti. Noi facciamo quotidianamente esperienza della estrema fecondità di questa comunione per la missione.
- *Costruire la comunione tra le differenti realtà della Chiesa*: tra diocesi di un Paese o di un continente (comunione interdiocesana e internazionale), tra Chiese locali e movimenti, e anche tra gli stessi movimenti e nuove comunità. Questa comunione è indispensabile per l'evangelizzazione (Gesù ha detto: «perché tutti siano una sola cosa; come tu, Padre, sei in me e io in te, siano anch'essi in noi, perché il mondo creda...», *Gv* 17,21), perché il compito è immenso e nessuno può riuscire a compierlo da solo. È insieme, nel rispetto dei carismi di ciascuno e attraverso la testimonianza concreta della nostra comunione, che Dio ci chiama a rispondere alla sfida dell'evangelizzazione delle grandi città.

Nei congressi sono state vissute queste tre dimensioni. Permettetemi di soffermarmi sulla terza. Durante tutti questi anni, una équipe

³ GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Novo millennio ineunte*, n. 43.

internazionale ha lavorato per creare comunione tra le cinque diocesi interessate e le realtà locali. Abbiamo visto frutti straordinari. Per esempio: molte città esitavano e si domandavano persino se il progetto fosse realizzabile. Il fatto che Vienna abbia cominciato ha aperto le porte a Parigi che ha organizzato un altro congresso, che a sua volta ha permesso a Bruxelles di costruire il proprio progetto. Si tratta di quello che mons. D'Ornellas, attuale arcivescovo di Rennes, in Francia, ha definito "effetto valanga".

CONCLUSIONE: UN SOGNO?

Dopo il pontificato di Paolo VI, con la sua splendida lettera apostolica *Evangelii nuntiandi*, tutti i suoi successori hanno esortato i cattolici a ritrovare lo zelo per l'evangelizzazione. Dal 2003 al 2007 i cinque congressi internazionali per la nuova evangelizzazione hanno generato una presa di coscienza missionaria in cinque città e anche fuori di esse, infatti altre diocesi hanno lanciato il loro proprio grande progetto di missione, ispirato a questi congressi. Penso a t'Hertogenbosh in Olanda, a Ratisbona in Germania o a Sydney in Australia.

Permettetemi di condividere un sogno.

Io mi chiedo se, per far fronte alla pressante chiamata a un'evangelizzazione delle grandi città, non bisognerebbe ripetere le esperienze di questi congressi, ma stavolta sotto l'egida della Santa Sede (magari del Pontificio Consiglio per i Laici, perché no?). Come i congressi eucaristici internazionali sono stati organizzati per ravvivare la devozione popolare verso l'Eucaristia in un periodo in cui tale esigenza si faceva sentire in modo pressante, così, oggi, in un tempo in cui la Chiesa discerne che la più grande necessità è quella di rinnovare l'evangelizzazione, perché non rinnovare i congressi di evangelizzazione nelle grandi città? Questo non è il progetto di una comunità o di un movimento. È un servizio di comunione per la Chiesa e il mondo, in cui ciascuno è chiamato a unire le proprie forze a quelle degli altri per annunciare Cristo. Insieme e umilmente, ciascuno potrà mettere il proprio carisma a servizio delle Chiese locali, sotto la responsabilità dei propri

vescovi, e contribuire alla realizzazione di una nuova pastorale, come desidera papa Francesco: «La pastorale in chiave missionaria esige di abbandonare il comodo criterio pastorale del “si è fatto sempre così”. Invito tutti ad essere audaci e creativi in questo compito di ripensare gli obiettivi, le strutture, lo stile e i metodi evangelizzatori delle proprie comunità. Una individuazione dei fini senza un’adeguata ricerca comunitaria dei mezzi per raggiungerli è condannata a tradursi in mera fantasia».⁴

Sono convinto che solo nella comunione missionaria, auspicata da papa Francesco, potremo annunciare agli uomini d’oggi, abitanti delle grandi città, la salvezza di Cristo. «Da questo tutti sapranno che siete miei discepoli: se avete amore gli uni per gli altri» (Gv 13,35).

⁴ FRANCESCO, Esortazione apostolica *Evangelii gaudium*, n. 33.

CONCLUSIONI

Il futuro dell'umanità passa attraverso la città

STANISŁAW RYŁKO

Nel corso di questa XXVII Assemblea plenaria del nostro dicastero abbiamo cercato di scoprire il vero volto della città. Abitiamo in vari ambienti urbani dei diversi continenti, ma conosciamo veramente la città? Cos'è la città per noi? Tali interrogativi ci hanno accompagnato durante i lavori assembleari, domande a cui abbiamo tentato di dare risposta, guidati dalle varie relazioni e tavole rotonde. Si tratta senza dubbio di un tema affascinante e, al tempo stesso, molto complesso e siamo consapevoli di averlo appena sfiorato. In realtà, questa plenaria è stata piuttosto un invito a riflettere sulla realtà urbana e – di conseguenza – uno stimolo a vivere in essa da cittadini responsabili e da cristiani autentici.

La città è un fenomeno culturale globale e determinante per il futuro dell'umanità. E non possiamo prescindere da questo dato, perché l'*habitat* in cui l'uomo vive non è un accessorio ambientale esterno, ma è un fattore decisivo per la stessa autocoscienza della persona umana e per il suo senso d'identità. Cambia l'*habitat* e cambiano profondamente le persone: cambia il loro stile di vita, il loro modo di relazionarsi con il mondo, con gli altri e perfino con Dio. Si trasformano anche le istituzioni fondamentali per la persona umana, come il matrimonio, la famiglia, e addirittura le strutture ecclesiali tradizionali, come la parrocchia, che si dimostra spesso insufficiente e inadeguata alle necessità della società urbana.

La città è dunque una realtà molto complessa e per certi versi ambivalente. Essa presenta inedite e molteplici opportunità di sviluppo, di ricchezza e di progresso. È sinonimo di libertà, di una nuova qualità di relazioni interumane, ma al tempo stesso è luogo in cui si

concentrano tante sfide a livello sociale, culturale e addirittura antropologico, sfide che mettono in questione la natura stessa della persona umana. La città affascina, ma al contempo suscita non poche paure. L'uomo, pur vivendo nelle grandi metropoli sovrappopolate, non di rado soffre una profonda solitudine. Diceva un poeta polacco, Stanisław Różewicz: Camminiamo nella folla scontrandoci fino al sangue, ma siamo così soli... Sempre di più le città diventano degli artefatti, in cui l'uomo non si riconosce più e si sente schiavo della sua creatura.

San Giovanni Paolo II diceva: «La città promette così tanto e dà così poco a così numerose persone...». ¹ È proprio questa la sfida che ci sta davanti! Quante persone, specialmente in Africa, in Asia, in America Latina migrano verso le gigantesche metropoli urbane, sostenuti dalla speranza di trovare in esse la “terra promessa”, spinti dal miraggio di poter vivere una vita migliore, ma quanti rimangono delusi, quanti si ritrovano a divenire “avanzì urbani”, “non cittadini”... Tali scenari ci interpellano profondamente: siamo chiamati a rispondere all'appello di papa Francesco, ripetendo il nostro deciso “no” alla cultura dello scarto e dell'esclusione, alla cultura della non cittadinanza – o per meglio dire – a questa anti-cultura delle “anti-città”. Il Santo Padre ci sollecita a essere coraggiosi promotori e costruttori della cultura dell'incontro, del dialogo interculturale e interreligioso, della solidarietà con le periferie urbane il più delle volte segnate da un profondo degrado umano e sociale, afflitte da numerose povertà nuove e vecchie.

Ecco, dunque, che la città si presenta come un grande laboratorio sociale, culturale e perfino antropologico e religioso, luogo in cui si plasmano nuovi paradigmi, modelli e stili di vita oggi dominanti nel mondo. Davvero il futuro dell'umanità passa attraverso la città... E a ragione il cardinale Jorge Bergoglio diceva: «Abitare in una grande città al giorno d'oggi è una cosa molto complessa». ² È necessario dunque

¹ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ai Vescovi canadesi dell'Ontario in visita ad limina*, 4 maggio 1999, in: “Insegnamenti” XXII, 1 (1999), 876.

² J.M. BERGOGLIO/PAPA FRANCESCO, *Dio nella città*, Cinisello Balsamo (MI) 2013, 5.

studiare attentamente e a fondo la città per comprendere come essere cittadini autentici e responsabili, realmente partecipi della vita urbana e non solo dei semplici spettatori.

Guardando il panorama delle nostre città, s'impone per tutti noi una domanda fondamentale: come vivere da cristiani in una città che talvolta sembra così disumana e disumanizzante? Dobbiamo innanzitutto tener presente che oggi nella città – come ci ricorda papa Francesco – noi cristiani non siamo gli unici evangelizzatori, i soli a produrre modelli culturali e a offrire dei paradigmi di vita. Ci sono altri più ascoltati di noi, e perfino più capaci di noi... Allora, c'è ancora spazio per noi cristiani nelle città? Oppure siamo destinati a diventare una razza in via di estinzione? E cosa possiamo offrire alla città?

Per noi, come cristiani e cittadini delle grandi metropoli moderne, è importante non perdere mai uno sguardo di fede sulla realtà urbana. Non dimentichiamo che il cristianesimo in origine è stato un fenomeno prevalentemente urbano. Nel Nuovo Testamento la parola greca *polis* – città – compare ben più di centocinquanta volte! E il papa Francesco osserva: «La Nuova Gerusalemme, la Città santa (cfr. *Ap* 21,2-4), è la meta verso cui è incamminata l'intera umanità. È interessante – scrive il Santo Padre – che la rivelazione ci dica che la pienezza dell'umanità e della storia si realizza in una città».³ La storia dell'umanità inizia in un giardino (l'Eden) e trova il suo compimento definitivo in una Città... La Gerusalemme celeste diventa così, per noi cristiani, un importante segno di speranza escatologica. E secondo papa Francesco, per riconoscere la realtà della città occorre partire sempre da uno sguardo di fede, anzi, da uno sguardo contemplativo capace di scoprire quel Dio che abita nella città. Papa Bergoglio, seguendo il Documento conclusivo della V Conferenza dell'Episcopato Latinoamericano e dei Caraibi tenutasi ad Aparecida nel 2007, ci assicura che Dio non è assente nelle nostre città, vive tra i cittadini, è presente nelle loro strade, nelle loro

³ FRANCESCO, Esortazione apostolica *Evangelii gaudium*, n. 71.

piazze e suscita in essi il desiderio di solidarietà, di fraternità, di bene, di verità e giustizia.⁴

Come ai tempi di san Paolo, anche oggi la città si presenta come un grande areopago nel quale noi cristiani siamo chiamati ad annunciare Cristo. Evangelizzare la città vuol dire, in particolar modo, evangelizzare la cultura urbana, anzi, le culture urbane che non di rado contrastano il Vangelo. Il beato Paolo VI spiegava nell'*Evangelii nuntiandi*: «La rottura tra Vangelo e cultura è senza dubbio il dramma della nostra epoca, come lo fu anche di altre. Occorre quindi fare tutti gli sforzi in vista di una generosa evangelizzazione della cultura, più esattamente delle culture».⁵ Evangelizzare in questo senso significa dare un'anima alla città, umanizzare la cultura urbana; vuol dire promuovere e difendere la dignità della persona umana e i suoi diritti inalienabili; vuol dire farsi carico e farsi voce di tutti i poveri, gli esclusi, gli emarginati, gli abbandonati – i veri e propri “scarti” umani delle periferie urbane, che però sono i destinatari privilegiati dell'annuncio evangelico; vuol dire creare dei luoghi di incontro, di comunione e di dialogo che aiutino la gente a uscire dal proprio isolamento, a superare le proprie chiusure egoistiche e la propria indifferenza, dei luoghi che sappiano trasmettere la “mistica” del vivere insieme, dove ciascuno – anche il più povero – ha qualcosa di prezioso da dare agli altri...

Durante questa Plenaria ci siamo poi lasciati interpellare dalla sete di Dio nei deserti urbani. Dio abita nella città, ci assicura il Santo Padre, ma al tempo stesso la città ha bisogno di Dio. Papa Benedetto XVI diceva: «Chi non dà Dio dà sempre troppo poco».⁶ Ma siamo veramente convinti di questo? Non c'è dubbio che è necessario dare ai poveri quei beni di prima necessità, dal cibo al vestito, ma ciò di cui i poveri hanno bisogno in maniera più urgente è Dio. Non dimentichiamo questa priorità. Papa Francesco ai partecipanti al Congresso internazionale della pastorale delle grandi città, svoltosi nel 2014 a

⁴ *Ibid.*

⁵ PAOLO VI, Esortazione apostolica *Evangelii nuntiandi*, n. 20.

⁶ BENEDETTO XVI, “Gesù, vedendo le folle, ne sentì compassione” (Mt 9,36), Messaggio per la Quaresima 2006, 29 settembre 2005, in: “Insegnamenti” I (2005), 608.

Barcellona, ha rimarcato: «Occorre avere il coraggio di fare una pastorale evangelizzatrice audace e senza timori, perché l'uomo, la donna, le famiglie e i vari gruppi che abitano la città aspettano da noi, e ne hanno bisogno per la loro vita, la Buona Notizia che è Gesù e il suo Vangelo. Tante volte sento dire che si prova vergogna ad esporsi. Dobbiamo lavorare per non avere vergogna o ritrosia nell'annunciare Gesù Cristo [...] Questo è un lavoro-chiave». ⁷ Papa Francesco non si stanca di risvegliare nella Chiesa – quindi in ciascuno di noi – un nuovo slancio missionario. Chiede a tutte le comunità parrocchiali, alle realtà aggregative di fedeli, ai movimenti ecclesiali di abbandonare quella logica di mera conservazione e di entrare in un dinamismo di uscita, in uno stato di permanente esodo verso le periferie delle città. Il Santo Padre ci sollecita a una profonda conversione pastorale e missionaria, che ci renda capaci di seminare la parola del Vangelo sempre di nuovo e sempre oltre. E nel corso di questa plenaria abbiamo visto che non mancano delle iniziative evangelizzatrici creative e coraggiose. Quanti frutti preziosi hanno generato alcuni progetti di evangelizzazione che sono stati illustrati: “10 Piazze per 10 Comandamenti”, la grande missione in cento piazze di Roma, i congressi internazionali per la nuova evangelizzazione nelle grandi metropoli urbane d'Europa... È importante condividere queste iniziative missionarie: è un modo per imparare gli uni dagli altri e renderci più coraggiosi e audaci.

Essere veri cristiani non è affatto facile, è una vocazione che richiede, oggi più che mai, il coraggio di andare contro corrente rispetto alle tendenze dominanti della post-modernità e a essere nel mondo un “segno di contraddizione” o addirittura una provocazione... Ma si tratta sempre di una provocazione salutare, che sveglia le coscienze e di cui il mondo urbano ha particolarmente bisogno.

La grande sfida che la Chiesa affronta nei nostri tempi è la tendenza, che la cultura dominante impone, di rinchiudere la fede nell'ambito strettamente privato delle persone. Non pochi cristiani diventano, nei

⁷ FRANCESCO, *Discorso ai partecipanti al Congresso internazionale della pastorale delle grandi città*, 27 novembre 2014, in: “L'Osservatore Romano”, 28 novembre 2014, 7.

loro ambienti di vita, invisibili, irriconoscibili, uguali a tutti gli altri. Da qui l'urgenza di una presenza cristiana incisiva e visibile nell'ambiente urbano. Certo, non di rado, oggi i cristiani sono una minoranza perfino nei Paesi di antica tradizione cristiana, ma – va ribadito – il problema principale non è quello di essere minoritari, ma quello di diventare sempre più insignificanti: un sale cioè che perde sapore e diventa insipido e inutile. Spesso i cittadini cristiani nelle città mettono tra parentesi la loro identità battesimale, e nelle scelte e decisioni importanti comodamente si adeguano alla mentalità e alla logica mondana. Essere l'anima della città invece vuol dire partecipare in modo attivo e responsabile – in quanto cristiani – alla vita dei condomini, dei quartieri in cui si vive, partecipare anche a livello istituzionale. Prendersi cura della propria città e del proprio quartiere vuol dire anche esercitare, in modo responsabile, il diritto di voto nelle elezioni dei sindaci, dei consigli comunali. Oggi, invece, si sta diffondendo una pericolosa disaffezione della gente nei confronti della politica, che il più delle volte si esprime con una massiccia astensione dal voto sia nelle elezioni politiche sia in quelle amministrative. Occorre dunque che i cittadini, e in particolare i cittadini cristiani, non disertino questo campo e nella valutazione dei programmi politici proposti si lascino guidare dai criteri etici e da quelli della Dottrina sociale della Chiesa. A chi invece è affidato un ruolo di governo delle città, bisogna ricordare che è suo compito prioritario ed esclusivo servire i cittadini e il bene comune dell'intera comunità, e non impossessarsi del potere che gli viene dato e che spesso viene abusato. Sono troppi gli scandali di cui ci informano i media quasi quotidianamente: dalla corruzione agli sprechi, alle tante espressioni di malgoverno. Scandali che purtroppo spesso coinvolgono anche politici che si dichiarano cattolici! Non dimentichiamo che essere deputato o sindaco cattolico o, ancora, membro di un consiglio comunale, è una missione che richiede non solo competenza e professionalità, ma esige innanzitutto una particolare rettitudine morale e un autentico spirito di servizio!

Ci può aiutare guardare a figure di cristiani laici che hanno avuto il coraggio di testimoniare fino in fondo la loro fede nell'esercizio di una

funzione pubblica. Pensiamo, per esempio, a Giorgio La Pira (1904-1977), professore universitario, deputato, sindaco di Firenze negli anni Cinquanta e Sessanta, ma soprattutto un cristiano di inaudita coerenza, di cui nel 1986 è stato aperto il processo di beatificazione. Per La Pira essere cristiano non era un accessorio, ma il punto di gravitazione di tutta la sua vita. Diceva: «La mia vocazione è una sola, strutturale direi: pur con tutte le deficienze e le indegnità che si vuole, io sono, per la grazia del Signore, un testimone dell'Evangelo: mia vocazione, la sola è tutta qui! Sotto questa luce va considerata la mia "strana" attività politica».⁸ «La mia vocazione è una sola...», dichiarava La Pira apertamente, e non lo nascondeva. E che cosa fu la città per questo sindaco di Firenze? «Per il cristiano – diceva – [...] la città non è soltanto il frutto dell'evoluzione storica dell'uomo, ma il modello di vita previsto da Dio fin dall'eternità. Un modello di vita che già comincia a realizzarsi nel corso della storia, nel tempo del "già e non ancora". Le nostre città, icone terrene della Gerusalemme celeste, realizzeranno sé stesse nella misura in cui si avvicineranno al loro modello escatologico».⁹ E in un altro luogo, spiegava: «I secoli e le generazioni nel loro corso storico, edificano la Città di Dio, la Gerusalemme celeste. Al termine del moto storico splende una città mistica: non una "città ideale e utopistica": no, si tratta di una città mistica, reale. Questa città è in via di preparazione, di edificazione, lungo il corso dei secoli e delle generazioni».¹⁰ Il suo sguardo sulla città fu dunque uno sguardo di fede e al tempo stesso ispirato dal suo convinto personalismo: «Città, dunque, costruite secondo la vera misura dell'uomo, centrate sulla cattedrale, radicate nelle botteghe, unite nelle piazze, vere grandi case dell'uomo».¹¹ La città per La Pira è «il domicilio organico della persona [...] Non è forse vero che la persona umana si radica nella

⁸ *Ipotesi di lavoro su testi di Giorgio La Pira*, a cura di Caritas Italiana e RERUM (Rete Europea Risorse Umane), Cinisello Balsamo (MI) 2014, 33.

⁹ Citato in: G. FROSINI, *Babele o Gerusalemme? Teologia delle realtà terrestri: I. La città*, Bologna 2007, 128.

¹⁰ *Ipotesi di lavoro su testi di Giorgio La Pira*, cit., 15.

¹¹ G. FROSINI, *Babele o Gerusalemme?*, cit., 116.

città, come l'albero al suolo? [...] La crisi del tempo nostro può essere definita come sradicamento della persona dal contesto organico della città». ¹² Ancora negli anni cinquanta, nel riflettere sulla città La Pira si distinse per la sua lungimiranza: «La cultura della città, la metafisica della città, è divenuta in qualche modo, centro nuovo di orientazione dell'intera meditazione umana. È la nuova "misura" dei valori: la storia presente, e più quella futura, faranno uso sempre più largo di questo metro destinato a ridare misura umana a tutta la scala, già così sconvolta, dei valori». ¹³ E la sua scelta preferenziale come sindaco di Firenze sono stati sempre i poveri: «Un sindaco che per paura dei ricchi e dei potenti abbandona i poveri – sfrattati, licenziati, disoccupati e così via – è come un pastore che per paura del lupo abbandona il suo gregge». ¹⁴ E spiegava questa scelta preferenziale in maniera molto concreta: «Il Vangelo parla chiaro: nella scelta fra i ricchi e i poveri; fra i potenti e i deboli; fra gli oppressori e gli oppressi; fra i licenzianti e i licenziati; fra coloro che ridono e coloro che piangono; la nostra scelta non ha dubbi: siamo decisamente pei secondi. E il perché è evidente: perché dove c'è un povero calpestato, dove c'è un debole percosso, dove c'è un oppresso, offeso, dove c'è uno che soffre, ivi c'è il Signore: e dove c'è il Signore ivi siamo noi! E fermamente». ¹⁵ E precisava: «Non si sbaglia mai quando si sbaglia per eccesso di generosità e di amore: si sbaglia sempre, invece, quando si sbaglia per difetto di comprensione e di amore! [...] È il mio dovere fondamentale questo: se c'è uno che soffre io ho un dovere preciso: intervenire in tutti i modi con tutti gli accorgimenti che l'amore suggerisce e che la legge fornisce, perché quella sofferenza sia o diminuita o lenita. Altra norma di condotta per un Sindaco in genere e per un Sindaco cristiano ispecie non c'è!». ¹⁶ E ancora: «La mia vocazione è una sola, strutturale, non rinunziabile, non modificabile: essere testimone di Cristo, per povero e

¹² *Ibid.*, 131-132.

¹³ *Ibid.*, 118.

¹⁴ *Ibid.*, 130.

¹⁵ *Ipotesi di lavoro su testi di Giorgio La Pira*, cit., 26.

¹⁶ *Ibid.*, 27.

infedele che io sia! Mi possono arrestare: ma non tradirò mai i poveri, gli indifesi, gli oppressi: non aggiungerò al disprezzo con cui sono trattati dai potenti l'oblio o il disinteresse dei cristiani». ¹⁷ È trascorso più di mezzo secolo da quando queste parole sono state pronunciate, ma hanno ancora il potere di scuotere le coscienze. Giorgio la Pira è stato un cristiano coerente, un uomo che ha preso sul serio il Vangelo, scegliendo di viverlo “*sine glossa*”, in maniera radicale e senza scendere a compromessi. Colpisce profondamente la sorprendente sintonia tra ciò che ha detto La Pira e ciò che oggi dice papa Francesco a proposito dei poveri, e cioè che proprio nel rapporto con loro si gioca la nostra credibilità di cristiani.

La città, nonostante i segni di indifferenza o addirittura di ostilità, ha bisogno di noi cristiani, perché ha bisogno di un'anima. I deserti urbani delle grandi metropoli hanno realmente una profonda sete di Dio, e solo noi cristiani possiamo portare in questi ambienti “l'acqua viva”, l'unica che disseta veramente il cuore umano (cfr. *Gv* 4,13-15). E dobbiamo farlo come messaggeri di speranza e di gioia. Papa Francesco insiste che un cristiano triste non è un buon cristiano. Un Vangelo vissuto fino in fondo infatti genera la gioia. Il Santo Padre scrive nell'*Evangelii gaudium*: «Possa il mondo del nostro tempo [...] ricevere la Buona Novella non da evangelizzatori tristi e scoraggiati, impazienti e ansiosi, ma da ministri del Vangelo la cui vita irradii fervore, che abbiano per primi ricevuto in loro la gioia del Cristo». ¹⁸ Da qui l'appello: non lasciatevi rubare la gioia di evangelizzare le vostre città!

¹⁷ *Ibid.*, 33.

¹⁸ FRANCESCO, Esortazione apostolica *Evangelii gaudium*, n. 10.

INDICE

Prefazione, <i>Stanisław Rylko</i>	5
Discorso del Santo Padre Francesco ai partecipanti ricevuti in udienza.	17

RELAZIONI

La città all'alba del terzo millennio. Il processo di urbanizzazione: fenomeno culturale globale, <i>Sergio Belardinelli</i>	23
La storia della salvezza e il paradigma della città. Dalla Babele della <i>Genesi</i> alla Gerusalemme dell' <i>Apocalisse</i> , <i>Donatella Scaiola</i>	39
La sete di Dio nei deserti urbani. Evangelizzare un popolo alla ricerca di un'identità, <i>Luis Antonio G. Tagle</i>	51
Un nuovo habitat, una nuova cultura dell'umano, <i>Pierpaolo Donati</i> .	59

TAVOLE ROTONDE

I. I molti volti della città

Secolarizzazione e ritorno al sacro: promesse e ambiguità, <i>Massimo Introvigne</i>	99
La città tra opportunità e nuove povertà, <i>Monica Ruffa</i>	111

II. La gioia del Vangelo nel cuore della città

La parrocchia urbana: comunità di comunità? <i>Denis Biju-Duval</i> . . .	125
Promuovere la cultura dell'incontro: uscire da sé, essere lievito, accompagnare pazientemente, <i>Giovanni Paolo Ramonda</i>	139
La bellezza della Chiesa salverà la città, <i>Marko Ivan Rupnik, S.I.</i> . .	147
Alla ricerca di una nuova estetica per le chiese delle nostre città, <i>Giovanni Carbonara – Daniela Concas</i>	155

**III. Dare un'anima alla città:
il senso e il piacere di essere popolo**

Il vero cuore della città: alla riscoperta delle periferie urbane, <i>Chiara Amirante</i>	173
Cristiano e cittadino, <i>Andrea Riccardi</i>	187
La dottrina sociale della Chiesa: risorsa preziosa per le metropoli del nostro tempo, <i>Yago de la Cierva</i>	193

TESTIMONIANZE

La missione cittadina: esperienze dal mondo

10 Piazze per 10 Comandamenti, <i>Salvatore Martinez</i>	207
La grande missione in 100 piazze di Roma, <i>Giampiero Donnini</i>	217
Portare Cristo nel cuore della città, <i>Jean-Luc Moens</i>	227

CONCLUSIONI

Il futuro dell'umanità passa attraverso la città, <i>Stanisław Rylko</i>	237
--	-----

COLLANA « LAICI OGGI »

I testi pubblicati nella collana “Laici oggi” raccolgono gli atti di diversi eventi organizzati dal Pontificio Consiglio per i Laici (convegni, seminari di studio, assemblee plenarie). Sono editi in italiano, inglese, francese e spagnolo.

1. *Riscoprire il Battesimo*, XVII Assemblea plenaria, 27-31 ottobre 1997 (esaurito).
2. *I movimenti nella Chiesa*, Congresso mondiale dei movimenti ecclesiali, 27-29 maggio 1998 (€ 10,00). Disponibile solo in italiano e inglese.
3. *Riscoprire la Confermazione*, XVIII Assemblea plenaria, 27 febbraio - 2 marzo 1999 (€ 10,00).
4. *I movimenti ecclesiali nella sollecitudine pastorale dei vescovi*, Seminario di studio, 16-18 giugno 1999 (€ 10,00).
5. *Congresso del laicato cattolico – Roma 2000*, Congresso internazionale, 25-30 novembre 2000 (€ 15,00).
6. *Ecumenismo e dialogo interreligioso: il contributo dei fedeli laici*, Seminario di studio, 22-23 giugno 2001 (€ 10,00). Disponibile solo in italiano.
7. *Riscoprire l'Eucaristia*, XX Assemblea plenaria, 21-23 novembre 2002 (€ 6,00).
8. *Uomini e donne: diversità e reciproca complementarità*, Seminario di studio, 30-31 gennaio 2004 (€ 10,00). Disponibile solo in italiano e inglese.
9. *Riscoprire il vero volto della parrocchia*, XXI Assemblea plenaria, 24-28 novembre 2004 (€ 10,00). Disponibile solo in italiano.
10. *Il mondo dello sport oggi: campo d'impegno cristiano*, Seminario di studio, 11-12 novembre 2005 (€ 10,00). Disponibile solo in italiano e inglese.
11. *La bellezza di essere cristiani. I movimenti nella Chiesa*, Atti del II Congresso mondiale dei movimenti ecclesiali e delle nuove

- comunità e testi dell'incontro con il Santo Padre Benedetto XVI nella Vigilia di Pentecoste (Roma, 3 giugno 2006) (€ 15,00).
12. *La parrocchia ritrovata. Percorsi di rinnovamento*, Atti della XXII Assemblea plenaria del Pontificio Consiglio per i Laici, 21-24 settembre 2006 (€ 15,00).
 13. *Lo sport: una sfida educativa e pastorale*, Seminario di studio, 7-8 settembre 2007 (€ 15,00). Disponibile solo in italiano e inglese.
 14. *Pastori e movimenti ecclesiali. Seminario di studio per vescovi*, Rocca di Papa (Roma), 15-17 maggio 2008 (€ 15,00).
 15. *Donna e uomo: l'humanum nella sua interezza. A venti anni dalla lettera apostolica Mulieris dignitatem*, Convegno internazionale, Roma, 7-9 febbraio 2008 (€ 15,00).
 16. *Christifideles laici. Bilancio e prospettive*, XXIII Assemblea plenaria, 13-15 novembre 2008 (€ 15,00). Disponibile solo in italiano.
 17. *Sport, educazione, fede: per una nuova stagione del movimento sportivo cattolico*, Seminario internazionale di studio, Roma, 6-7 novembre 2009 (€ 15,00). Disponibile in italiano e inglese.
 18. *Proclaiming Jesus Christ in Asia Today* (Annunciare Gesù Cristo in Asia oggi), Congress of Asian Catholic Laity, Seoul, Korea, August 31 – September 5, 2010 (€ 15,00). Disponibile solo in inglese.
 19. *Testimoni di Cristo nella comunità politica*, Atti della XXIV Assemblea plenaria del Pontificio Consiglio per i Laici, Roma, 20-22 maggio 2010 (€ 15,00). Disponibile solo in italiano.
 20. *La domanda di Dio oggi*, Atti della XXV Assemblea plenaria del Pontificio Consiglio per i Laici, Roma, 24-26 novembre 2011 (€ 15,00). Disponibile solo in italiano.
 21. *State saldi nella fede. Alla riscoperta dell'iniziazione cristiana*, Pontificio Consiglio per i Laici, 2013 (€ 18,00). Disponibile solo in italiano.
 22. *Être témoins de Jésus-Christ en Afrique aujourd'hui*, Congrès Panafricain des Laïcs Catholiques, Yaoundé, Cameroun, 4-9 septembre 2012 (€ 15,00). Disponibile solo in francese.
 23. *Dio affida l'essere umano alla donna*, Seminario di studio, Città del Vaticano, 10-12 ottobre 2013 (€ 18,00). Disponibile in italiano, inglese e spagnolo.

24. *Annunciare Cristo nell'era digitale*, XXVI Assemblea plenaria, 5-7 dicembre 2013 (€ 14,00). Disponibile solo in italiano.
25. *“La gioia del Vangelo: una gioia missionaria...”*, Terzo Congresso mondiale dei movimenti ecclesiali e delle nuove comunità, Roma, 20-22 novembre 2014 (€ 18,00).

I testi della collana possono essere richiesti:

• **Contattando l'Ufficio Commerciale della Libreria Editrice Vaticana ai seguenti recapiti:**

Tel. 06 698.81032, Fax 06 698.84716, e-mail: commerciale@lev.va,
oppure via posta all'indirizzo:

LIBRERIA EDITRICE VATICANA

Via della Posta, snc
00120 Città del Vaticano

Modalità di pagamento (dall'Italia e dall'Estero):

- Con bonifico bancario utilizzando le seguenti coordinate:

IBAN: IT33R0335901600100000011272

SWIFT: BCITITMX

Intestato a: Libreria Editrice Vaticana

Attenzione: è necessario inviare copia della ricevuta del bonifico
via e-mail a:

commerciale@lev.va oppure via fax al numero 06 698.84716.

- Con assegno bancario intestato a Libreria Editrice Vaticana.

Modalità di pagamento (solo dall'Italia):

- In contrassegno (pagando l'importo al corriere al momento della consegna, con spese di spedizione a carico del destinatario).

- Versamento anticipato, con bollettino postale su C/C n. 00774000, intestato a Libreria Editrice Vaticana – 00120 Città del Vaticano (per ordini superiori a € 25,00 le spese di spedizione sono gratuite).

Attenzione: è necessario inviare copia della ricevuta del bonifico via
e-mail a:

commerciale@lev.va oppure via fax al numero 06 698.84716.

Prima di effettuare qualsiasi pagamento è consigliabile contattare l'Ufficio Commerciale per verificare l'effettiva disponibilità dei libri richiesti.

- **Presso i punti di vendita LEV a Roma:**

- Libreria Internazionale Giovanni Paolo II, Piazza San Pietro, Braccio di Carlo Magno (lunedì-sabato, 8.00-18.45),
Tel. 06 698.83345, Fax. 06 698.85326,
e-mail: libreriainternazionale@lev.va
- Libreria Internazionale Paolo VI, Via di Propaganda, 4 (lunedì-sabato, 8.30-19.30), Tel. 06 698.80141,
Fax. 06 698.80255, e-mail: libreriapaolosesto@lev.va
- Libreria Internazionale Benedetto XVI, Piazza Pio XII, 4 (lunedì-sabato, 8.00-19.00; domenica 10.00-14.00),
Tel. 06 698.82402 – 82428,
Fax. 06 698.82491, e-mail: libreriabenedettosedicesimo@lev.va

- **Presso tutte le migliori librerie.**

TIPOGRAFIA VATICANA

