
dossier

**Camminare
insieme,
al tempo
dell'incertezza**

dialoghi

a cura di
Pina **De Simone**
e Piero **Pisarra**

Nella celebre *Guida galattica per gli autostoppisti* di Douglas Adams si esigono «aree di dubbio e d'incertezza rigidamente definite»¹.

Sembra la battuta di un umorista inglese che abbia esagerato con la birra al pub dell'angolo, ma è fisica quantistica per principianti, come il gatto di Schrödinger che è nello stesso tempo vivo e morto, a seconda del luogo di osservazione. Se incertezza dev'essere, che sia allora inquadrata, incasellata, codificata. Perché essa genera disordine e ansia.

Tutta la storia della scienza può essere letta come la lotta per la riduzione dell'incertezza: impresa titanica che solleva domande vertiginose, a cominciare da quelle sul caso e sulla necessità, e su ciò che i credenti chiamano "Provvidenza". L'incertezza è la trama del mondo e la nostra compagna di viaggio. Irrisa dal senso comune, è nobilitata dalla fisica a principio esplicativo, incerto, *of course*. Le certezze si sgretolano, crollano i «bastioni della credenza», come li chiama il filosofo canadese Charles Taylor, studioso della secolarizzazione, i miti, le fedi e i riti su cui si è fondata la cultura occidentale. E le ideologie, morte e sepolte, rinascono sotto mentite spoglie, nel liberismo selvaggio, nel determinismo scientifico transumanista, nel populismo nazionalistico, nel cospirazionismo e nel complottismo no-vax. Grande, come sempre, è il disordine sotto il sole. E noi, nell'impossibilità di circoscrivere l'incertezza, tentiamo di definirla. Allo stesso modo, scriveva Miguel de Unamuno, «Hegel, gran definitore, pretese di ricostruire l'universo mediante definizioni, come quel sergente di artiglieria che diceva che i cannoni si costruiscono prendendo un buco e rivestendolo di ferro»².

L'incertezza è ovunque, nonostante lo sviluppo dei meccanismi di controllo, dei sistemi di sicurezza, della sorveglianza generalizzata. Basta il classico granello di sabbia, un virus informatico, una fuga

di dati, una notizia falsa perché crolli la borsa. O il diffondersi di un virus più temibile perché il mondo sia costretto a cambiare abitudini e a fare i conti con la malattia e la morte in forme che la nostra modernità scientifica sembrava aver relegato al passato. Ma non è sempre un fatto negativo. Ci sono cose che vorremmo non sapere. «*Haec sciam? Et quid ignorem?*», scriveva Seneca all'amico Lucilio. «Che mi importa delle sciocchezze di Aristarco, delle canzonette di quel tale e della composizione della polvere. Perché dovrei sapere tutto questo? E che cosa dovrei ignorare?».

Anche nella teoria dell'informazione di Shannon e Weaver (1949), che applica modelli matematici allo studio della comunicazione umana, la riduzione del rumore equivale alla riduzione dell'incertezza: meno forte è il rumore di fondo delle notizie disparate, il *gossip* planetario, l'informazione spazzatura, e più alta la nostra capacità di selezione e di analisi. Ma alcune cose, dicevamo, è meglio non saperle. «Ci piacciono le sorprese, purché siano piacevoli», ricorda il matematico Ian Stewart, autore di un fortunato saggio sulla «matematica dell'incertezza»³. «A molti diverte puntare qualche soldo sulle corse di cavalli e la maggior parte degli sport non avrebbe senso se sapessimo all'inizio chi vincerà. Alcuni futuri genitori ci tengono a non sapere il sesso del nascituro. La maggior parte di noi, sospetto, non vorrebbe conoscere in anticipo la data della propria morte, e tanto meno come si verificherà. Ma queste sono eccezioni. La vita è una lotteria. L'incertezza genera spesso dubbi e il dubbio ci fa sentire a disagio; quindi vogliamo ridurre, o meglio ancora eliminare, l'incertezza»⁴.

Al di là delle implicazioni scientifiche vertiginose, l'incertezza è esperienza quotidiana, compagna della nostra condizione mortale. E forse, più che di tenerla a bada, si tratta di comprenderla, di analizzarne le cause e i risvolti, di vivere *con e nell'*incertezza, per comprendere – come proveremo a fare nel forum con Enzo Pace,

Bruno Bignami e Simona Segoloni – che cosa essa comporti in ordine al modo di vivere la ricerca religiosa e l’esperienza di fede, che cosa implichi a livello sociale e nel mondo del lavoro, come interpelli la Chiesa. Ma anche per capire a che cosa ci “invita” l’incertezza, come ricorda Giovanni Grandi nel suo articolo centrato sul tema del discernimento. L’incertezza, come Giano, ha almeno due volti: può essere sterile o feconda, l’ansia che paralizza o la grazia che apre all’insperato, secondo le due letture che nella spiritualità cristiana si sono affrontate nel corso dei secoli, riproposte nell’articolo di Piero Pisarra. Un’incertezza che oggi ci trova a fare i conti con l’inedito – almeno per le nostre ultime generazioni – del contagio planetario e degli inevitabili riflessi sulle scelte esistenziali, dalle questioni “ultime” sulla vita, la malattia, la morte, ai “profili simbolici” e di potere della biopolitica, analizzati in chiave problematica da Giuliana Parotto nel suo articolo che apre lo spazio per la discussione e per un dibattito che ci proietti oltre l’emergenza pandemica anche a livello comunicativo. All’incertezza non sfugge nella sua prassi neppure la Chiesa – e come potrebbe d’altra parte? –: questo è il tempo della «duttilità sapienziale» in cui è necessario tornare a chiedersi, in ogni circostanza, «cosa farebbe Gesù», scrive Giuliano Zanchi nel suo articolo dedicato alla pastorale dell’incertezza. Tempo di riforme per una Chiesa che riscopre la sua dimensione sinodale, il suo essere popolo in cammino, chiamata a rinnovarsi nelle coscienze e nelle strutture, di una svolta storica, di cui Dario Vitali ricostruisce le tappe lasciando emergere con chiarezza i nodi ancora da sciogliere.

Con questo Dossier cominciamo ad affrontare in maniera sistematica il grande tema del cammino sinodale al quale siamo chiamati come Chiesa tutta e in tutto il mondo. Lo faremo anche nei numeri che seguiranno. E lo faremo nello stile di «Dialoghi».

Proveremo a chiarire il senso di quello che stiamo vivendo come Chiesa, contestualizzandolo, inquadrandolo nel tempo presente con le sue tensioni e le sue istanze; e considerando le grandi questioni implicate nel cammino sinodale, ma con uno sguardo che spazia sulle dinamiche culturali e sociali che sono sullo sfondo e con le quali si misura la vita della Chiesa, essendo questa mai separata dalla storia comune dell'umanità.

È in questa prospettiva che si colloca il tema del Dossier del numero 1/2022: «Camminare insieme, al tempo dell'incertezza». Perché questo tempo non è semplicemente lo scenario nel quale si dipana un percorso già precostituito e indipendente rispetto ad esso, ma entra nella comunità ecclesiale, la coinvolge e la interpella; ed entra soprattutto nella comprensione del Vangelo che nel tempo “progredisce” e cresce, seguendone la sinuosità, accogliendone l'incertezza.

Il cammino sinodale è un invito ad assumere l'incertezza, a saperla attraversare, per ritrovare in essa, attraverso un ascolto che si fa discernimento, l'essenziale della fede e la forma propria della Chiesa. Per camminare insieme, al tempo dell'incertezza.

Note

¹ D. Adams, *Guida galattica per gli autostoppisti*, Mondadori («Urania», n. 843), Milano, 1980, p. 126.

² M. de Unamuno, *Il sentimento tragico della vita*, in *Filosofia e religione*, a cura di Armando Savignano, Bompiani, Milano 2013, p. 665.

³ I. Stewart, *I dadi giocano a Dio?*, Einaudi, Torino 2020.

⁴ *Ibidem*.

Il cammino sinodale è un invito per la Chiesa a rimettersi in gioco, ripensare le forme storiche della sua presenza nel mondo, rimettersi in moto, con la bussola del Vangelo e la fiducia nella novità dello Spirito. Un cammino che comincia scrutando i segni dei tempi, le peculiarità del nostro “disorientamento”.

Scenari dell'incertezza

Forum con
Bruno **Bignami**,
Enzo **Pace**,
Simona **Segoloni**

Con gli sviluppi della pandemia, da tre anni ormai l'incertezza segna le nostre vite, visibile e tangibile come non mai. Eppure, da sempre essa è l'emblema della condizione umana, dal *fiat* iniziale al *forse* di decisioni cruciali. Limite, ostacolo, peso o, al contrario, apertura all'inedito, occasione propizia. Camminare insieme al tempo dell'incertezza – come ha scelto di fare la Chiesa con il sinodo voluto da papa Francesco – non è forse rimettersi in gioco, ripensare le forme storiche della presenza nel mondo, rimettersi in moto, con la bussola del Vangelo e la fiducia nella novità dello Spirito? Un cammino che necessariamente comincia scrutando i segni dei tempi, le peculiarità del nostro “disorientamento”. E che già i profeti riassumevano in un vocabolo che è assillo o speranza: “forse”.

Ne parliamo con Enzo Pace, sociologo, Bruno Bignami, teologo, direttore dell'Ufficio nazionale per i problemi sociali e il lavoro della Cei, Simona Segoloni, teologa.

Al tempo dell'epidemia l'incertezza avvolge ogni campo, dalla medicina alle religioni. E a giudicare dalle più recenti indagini sociologiche, sembra essere l'atteggiamento dominante degli italiani nei confronti della fede, anzi, delle fedi.

Che cosa è cambiato? La categoria dell'indifferenza non basta più a spiegare la disaffezione della stragrande maggioranza verso il fatto religioso? Siamo di fronte a una nuova domanda di senso che però resta sempre al bivio, senza sbocchi (incerta, appunto)?

Enzo Pace. Siamo da alcuni decenni testimoni oculari di un passaggio d'epoca, che riguarda sempre più da vicino i nostri mondi vitali. Si tratta di un processo che ha messo in discussione le nostre mappe cognitive e il grumo di emozioni profonde che orientano il nostro agire. Noi adulti non avremmo mai immaginato che i nostri figli avrebbero avuto molte più difficoltà di noi a costruirsi un futuro con le minime certezze di base che più o meno avevamo: istruzione, lavoro, famiglia e comunicazione. Queste quattro dimensioni erano risorse di senso (famiglia e comunicazione) oltre che strumenti di mobilità sociale (istruzione e lavoro). L'istruzione non appare più un vantaggio competitivo che permette di prendere l'ascensore sociale. Il lavoro, nel passaggio dalla società industriale classica a nuove forme di produzione decentrate e de-localizzate, non definisce più una volta per tutte nella vita di una persona ruoli, competenze, professioni, status con confini stabili e precisi: sconfinava spesso nel non-lavoro o in una somma di mestieri intercambiabili che non consente a una persona di acquisire un profilo professionale definito. La famiglia resiste ma in una molteplicità di forme, molte delle quali basate su un patto affettivo precario, condizionato dalle incertezze del lavoro che c'è e non c'è così come dal modesto aiuto che le strutture pubbliche offrono a sostegno della natalità. Infine, la comunicazione: quando funziona si basa sulla relazione di fiducia che essa non sia manipolata da chi ha il potere o da chi ha interesse a raccontare la realtà in modo di-

Enzo Pace

è stato docente di Sociologia delle religioni all'Università di Padova. Visiting professor all'EHESS (Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Parigi), è stato presidente dell'International Society for the Sociology of Religion (ISSR). Co-editor dell'«Annual Review of the Sociology of Religion», è membro della Consulta sui rapporti con l'Islam presso il Ministero degli Interni. Tra le sue recenti pubblicazioni: *Couscous. Una storia mediterranea* (CLEUP 2022), *Diversità e pluralismo religioso. Modelli e mappe* (Pazzini 2021).

storto. Invece siamo sommersi da notizie false e tendenziose che alimentano lo scetticismo.

A tutto ciò si sono aggiunte due poderose situazioni di rischio collettivo negli ultimi venti anni che riguardano la sicurezza e la salute. Per la prima, mi limito solo a ricordare che almeno dall'11 settembre 2001, è aumentato il senso di vulnerabilità che abbiamo sperimentato nella vita quotidiana (dal prendere un mezzo pubblico all'andare a fare la spesa al mercato), che si è acuito man mano che scemava la speranza di un mondo pacificato dopo la caduta del muro di Berlino nel 1989. Da allora, invece, abbiamo visto furiosamente esplodere lo spirito della guerra. Siamo entrati in quella che felicemente papa Francesco ha chiamato una sorta di "terza guerra a pezzetti". E non è finita. Sulla salute, prima ancora che arrivasse l'attuale pandemia, molti di noi sono diventati un po' più salutisti del passato: non ci fidiamo della bontà di ciò che mangiamo, sospettiamo che l'inquinamento prodotto da un sistema agro-alimentare predatorio comprometta beni essenziali come l'acqua che beviamo e l'aria che respiriamo. Viviamo, dunque, in una società del rischio, che già nel 1986 un sociologo tedesco, Ulrich Beck, aveva preconizzato. Il rischio genera sentimenti d'incertezza e indebolisce un bene prezioso come la fiducia sociale.

Una fede (religiosa) in questo tipo di società potrebbe essere un punto fermo, un dubbio risolto giacché essa si pensa interpretare vivente di una verità assoluta. Il paradosso dei nostri tempi è che la pretesa di verità da parte delle religioni è indebolita per il sommarsi di due principali tendenze, almeno nelle nostre società di memoria cristiana: a) il credere per scelta che riduce il peso della tradizione e pone una distanza critica rispetto al principio di autorità, per cui il credere si compone di articoli di fede incerti; b) la differenziazione dei convincimenti e delle pratiche all'interno di una stessa religione che rende debole il sentimento di comunità, di appartenere a un popolo in attesa dei tempi ultimi. La colonizzazione da parte dei social media del tema del morire e del *post-mortem*, territorio, dove ci si rivolgeva con speranza alla Parola di una fede religiosa per dare senso al vivere e al morire, costituisce un osservatorio per capire fin dove può spingersi quel processo chiamato "secolarizzazione", inteso non come inaridimento del bisogno di senso, ma piuttosto come la collocazione del proprio sé in un aldilà virtuale, un'eternità nei media, che un

algoritmo alimenta con i racconti riferiti a una persona che non c'è più e che pensa di poter continuare a raccontarsi al gruppo dei suoi seguaci (i *followers*) anche dopo la sua morte.

Se la pandemia ha reso più acuto il senso di precarietà e di fragilità (in particolare nel mondo del lavoro e nei rapporti sociali), in che modo tutto questo si riflette nelle altre sfere della vita?

Bruno Bignami. C'è precarietà e precarietà. Vi è una precarietà strutturale, che indica la condizione umana nella sua vulnerabilità e fragilità. La drammatica esperienza della pandemia ha sollevato il coperchio sulla concreta situazione umana ed è stato un bagno di realtà. «L'uomo che non deve chiedere mai» è avvisato: le armi dell'illusione vanno deposte. Basta pochissimo per farci saltare in aria: un virus invisibile ad occhio nudo. La stessa sopravvivenza della specie umana sul pianeta è possibile per un equilibrio climatico molto delicato. La precarietà imposta dal Covid è una lezione di vita affinché possiamo «smettere di credere nella perennità del presente, nella continuità del divenire, nella prevedibilità del futuro»¹. Lo «scandalo dell'imprevedibile», come insegna Silvano Petrosino², ha fatto irruzione nella vita umana, facendoci capire che la novità e l'incertezza devono essere integrate nella storia dell'uomo. La sorpresa di fronte all'inatteso indica l'apertura all'oltre. La pandemia, sotto questa luce, appare come una domanda di conversione, anche sociale. A questo livello si affaccia la precarietà negativa. La crisi sanitaria ha portato con sé una crisi economica e sociale di dimensioni globali: categorie di lavoratori alla fame, disuguaglianze sociali

sempre più vistose, ingiustizie nell'accesso ai vaccini, differenze di genere che hanno costretto le donne a salti mortali tra DAD improbabili e *smart working* a orari impossibili, adolescenti e giovani ancora di più penalizzati. Un fenomeno di questi mesi è la fuga dal lavoro opprimente. Cresce, cioè, il numero di coloro che rassegnano le dimissioni per cercare, anche senza proposte alternative in tasca, lavori più appaganti. Non si tratta, certo, di un fenomeno nuovo, ma ha conosciuto una

Bruno Bignami,

presbitero della Chiesa di Cremona, è docente di Teologia morale presso lo Studio Teologico Interdiocesano e l'ISSR di Crema-Cremona-Lodi-Vigevano. Dal 2018 è direttore dell'Ufficio Cei per i Problemi sociali e il lavoro. Presidente della Fondazione «Don Primo Mazzolari» di Bozzolo, è membro del gruppo redazionale di «Missione Oggi».

crescita esponenziale nel 2021: in Italia, secondo i dati Inps, tra aprile e giugno dello scorso anno c'è stato un aumento del 40%, che corrisponde all'85% in più rispetto al 2020. Il fenomeno è gravissimo, se collocato nel quadro di un Paese che ha il tasso di disoccupazione giovanile tra i più alti d'Europa, un persistente *mismatch* tra domanda e offerta di competenze lavorative e la fuga di giovani laureati verso altri territori. Tutto ciò fa pensare a un cambio di paradigma della soggettività: il lavoratore pensa alla propria esperienza all'interno di una prospettiva più ampia e non semplicemente come strumento nelle mani di qualcuno. Non conta solo ciò che si fa, ma anche il come! Certo, rimangono ancora sacche scandalose di sfruttamento lavorativo, cui sono sottoposte soprattutto le categorie più fragili, rappresentate dai poveri, dai disoccupati e dai migranti. La "guerra dei poveri" genera l'accettazione di forme di lavoro nero o sottopagato: nei cantieri o nella manodopera stagionale si muovono con disinvoltura corrotti senza scrupoli.

Il panorama complesso che esce dalla precarietà ha conseguenze sulla vita sociale. Le tensioni si acuiscono. C'è un clima diffuso di sospetto, ben visibile anche nel quadro politico, che è il frutto di una lunga stagione di semina individualistica, assommato alla paura di finire tra gli scarti della società. Oggi, a differenza del passato, un lavoratore potrebbe essere annoverato tra i poveri. L'esito è un conflitto sociale che talora sfocia in forme di violenza (nelle famiglie o nelle comunità, fino alle proteste di piazza), ma più spesso si manifesta come scontento, ricerca del capro espiatorio, sfiducia nelle istituzioni (disaffezione al voto), disimpegno sociale... Sembra così imperare la logica del "*mors tua, vita mea*". Prevale un'idea di libertà assoluta: nessuno può porre vincoli, né di carattere sanitario, né di bene comune, né di responsabilità per le generazioni future. Il concetto di libertà dei no-vax è analogo a quello di chi avanza pretese per legalizzare l'eutanasia: i conti in negativo tornano, purtroppo, se la libertà è dissociata dalla responsabilità e dalla comune solidarietà umana.

Costitutiva della condizione umana (e della nostra finitudine), l'incertezza è parte di ogni cammino. Fare i conti con l'incertezza non è forse il *proprium* anche del cammino sinodale?

Accogliere l'incertezza, farsi interrogare dagli eventi o "dai segni dei tempi", aprirsi all'inedito, non è forse il primo passo verso la conversione (intesa come inversione del senso di marcia) o la riforma invocata da papa Francesco?

Simona Segoloni. La Chiesa viene da secoli (davvero molti secoli) in cui è stata convinta, complice almeno per un lungo periodo il contesto culturale, che la verità fosse una, accessibile e già nota, che da essa si potessero dedurre con precisione geometrica tutti i valori e i comportamenti e che tutto nel mondo fosse sotto il controllo diretto di Dio, ineluttabilmente volto al bene e al compimento di tutte le attese. In un quadro di questo tipo l'incertezza non trova spazio, anzi è collocata come tentazione, minaccia, cedimento a logiche diverse dall'unica possibile, evidentemente segno di una debolezza da curare.

In questa seppur brutale semplificazione non possiamo dire non ci sia un fondo di verità e fino al XX secolo questo quadro, pur con differenti prospettive o basato su diversi fondamenti, ha avuto una certa plausibilità, ma poi il paradigma della complessità ha preso il posto del precedente e la verità ha cominciato ad essere compresa come difficilmente accessibile, sempre provvisoria o per lo meno parziale. Anche i valori considerati capisaldi della società (per esempio il fatto che le donne dovessero essere sottomesse a padri e mariti, nonché dedite all'ambito domestico) mostrano la loro provvisorietà, incapaci di reggere alla pressione della vita e del mutare dei contesti. Persino le scienze esatte non sono più tali, ma camminano per continui aggiustamenti di ipotesi e falsificazioni.

Pablo Picasso restituisce il disagio di questo stravolgimento epocale nel celeberrimo *Les Femmes d'Alger (O. J. R. M.)*, dipinto nel quale raffigura delle ragazze da tutte le prospettive possibili. Chi guarda non vede le figure armoniche cui ci abitua un quadro ritratto da un unico punto prospettico; deve fare invece la fatica di scomporre continuamente l'unica immagine che gli sta di fronte, ma paradossalmente solo così vede di più e tutto. Non si può guardare tutto insieme e non si può fare da soli, ma se

Simona Segoloni

è vicepresidente del Coordinamento delle teologhe italiane e docente all'Istituto teologico e all'ISSR di Assisi, dove insegna Teologia trinitaria, Ecclesiologia e Mariologia. Tra le sue pubblicazioni: *Gesù maschile singolare* (EDB 2020), *L'amore viscerale. Maria di Nazareth nel mistero del grembo di Dio* (EDB 2017), *Tutta colpa del Vangelo... Se i cristiani si scoprono femministi* (Cittadella 2015).

si accetta la molteplicità degli accessi al reale, si può scoprire ciò che altrimenti ci sarebbe rimasto precluso, magari sotto la patina di un'apparente coerenza. La realtà oramai si è manifestata complessa e nessuno può più ingenuamente pensare di possederne la chiave. L'incertezza è diventata così la condizione fondamentale degli esseri umani contemporanei, credenti compresi, proprio perché la realtà – anche se illuminata dalla fede – ci appare indominabile: ad essa ci possiamo solo accostare e abbiamo bisogno del contributo di quante più prospettive possibili per riuscire a dire qualcosa su di essa che sia davvero sensato.

L'immagine del cammino, cara alla Chiesa fin dal Nuovo Testamento, appare allora la più indicata per ciascuna persona umana: siamo viandanti che passo dopo passo cercano di vivere e comprendere come meglio possono in base a ciò che è offerto loro e in base a ciò che l'esperienza diversa di ciascuno permette loro di fare. Vale per tutti e vale anche per la Chiesa, popolo in cammino nel mezzo e insieme ai popoli dell'umanità intera. Ciò che accade intorno a noi, gli eventi più diversi, il mutare delle domande e delle sensibilità culturali, il trasfigurarsi dei valori, ci lancia una sfida che non può essere affrontata assumendo atteggiamenti o rispolverando contenuti che erano efficaci quando la complessità del reale non era emersa. La Chiesa non può che immergersi nell'incertezza che tutti provano e, come tutti, è chiamata a fare di questa incertezza una risorsa.

Per i credenti è più facile, forse, perché chi crede sa che tutto ciò che esiste sgorga da un Mistero che resta inaccessibile, per quanto si faccia conoscere da vicino. Inoltre, chi è credente sa che Dio stesso ha dato alla realtà una sua indipendenza reale, lasciandola libera nella serie delle cause seconde (per dirla con Tommaso d'Aquino) e nelle scelte delle creature intelligenti e responsabili. Tutto quello che la fede ci dice ci fa consapevoli dell'insufficienza del nostro sguardo, dell'imprevedibilità della storia, del mistero del peccato e del male, dell'insondabilità di Dio e del suo amore a volte persino scandaloso. Per discernere e decidere secondo Dio in questa realtà, la Chiesa da sempre (anche in un paradigma culturale che non conosceva ancora la complessità del reale) ha scelto di radunarsi: la verità è una conquista comunitaria, condivisa, che ci offriamo reciprocamente. Quando la situazione si fa difficile, urgente, al punto da chiedere importanti decisioni e azioni ade-

guate, la Chiesa sa che deve radunarsi per ascoltare insieme la Parola di Dio e poi guardare insieme la realtà che ha intorno, per avviare un dialogo che diventa ascolto reciproco di come in ciascuno/a la Parola ascoltata abbia risuonato.

Che cosa oggi l'incertezza dice alla Chiesa?

Enzo Pace. Come legge e regge l'incertezza la Chiesa cattolica nel tempo presente? Se ben comprendo, non rinunciando alla pretesa di verità, ma presentando quest'ultima come *compassionevole*, generata, come intuì un teologo raffinato come Johann Baptist Metz scomparso nel 2019, dalla *memoria passionis*, una parola-chiave che egli proponeva per aprire i cuori e le menti di persone appartenenti ad altre fedi (dall'islam al buddismo, per esempio), in una prospettiva ecumenica. Una parola che non fa appello ai buoni sentimenti o al volontarismo della solidarietà. Da tempo, del resto, il mondo del volontariato ci dice che solidarietà senza giustizia non interpreta efficacemente il messaggio cristiano. Il principio cristiano della speranza può contrastare l'incertezza dei tempi presenti se si esprime come una nuova grammatica della fiducia sociale. La compassione è la virtù interiore che ci porta a capire che siamo interconnessi e interdipendenti. Da qui la *modernità* cristiana dell'ecologia integrale e dell'etica della fratellanza come critica della ragione credente nei confronti della religione del Mercato, di cui parla in uno dei suoi ultimi lavori Harvey Cox (*Il mercato divino*, EDB 2017).

Bruno Bignami. Ogni vita è incerta, aperta all'imprevisto e alla novità. Se l'incertezza è costitutiva dell'esistenza umana, la Chiesa è chiamata a offrire motivi di speranza. Il nuovo che ci sorprende e ci viene incontro può avere il volto cupo della sofferenza e della malattia, ma può anche presentarsi come opportunità di conversione. Mai come oggi avvertiamo l'urgenza di accogliere l'incertezza come una rivelazione. Ci viene chiesto di fare i conti con la nostra vulnerabilità. Non siamo supereroi solitari. «Da soli si vive solo a metà»³. L'annuncio di una pandemia è che dipendiamo gli uni dagli altri. Siamo esistenze intrecciate. I beni che nascono dalle relazioni, come l'amore, l'amicizia, la politica, il lavoro... sono molto preziosi, ma esprimono anche la nostra fragi-

lità. Proprio il dipendere dagli altri ci rende vulnerabili. Fioriamo o appassiamo a seconda della capacità o possibilità che abbiamo di essere innestati nel tronco vitale delle relazioni. In *Fratelli tutti* Francesco sintetizza il concetto con una sorta di slogan: «Nessuno si salva da solo» (n. 54). Percorsi di speranza nella pandemia sono venuti proprio da lavoratori che si sono spesi fino a dare la vita. Una testimonianza che dice la ricchezza creativa dell'umano.

La Chiesa, inoltre, può aiutare a scoprire che l'imprevisto non incombe solo per schiacciare. Anche l'esperienza della gioia ha il volto del miracolo, di qualcosa che non ci si aspetta e sorprende. Come scrive Isabella Guanzini, «nonostante gli sguardi persi oltre la mascherina, nonostante il muoversi incerto e la mancanza di aura in questo passaggio d'epoca che dobbiamo sopportare, è ancora possibile percepire la possibilità del nuovo che avanza nel buio»⁴. La fede nella possibilità che Dio continui a mostrare misericordia e tenerezza per l'umanità è gioia che riscalda. Con il profeta Isaia apriamo gli occhi alle sorprese dello Spirito: «Ecco, io faccio una cosa nuova: proprio ora germoglia, non ve ne accorgete?» (*Is* 43,19). Quante novità si vedono nell'orizzonte sociale del Paese: giovani che si impegnano a rimanere nelle aree interne e a investire, persone che attraverso il Terzo settore operano inclusione sociale, imprenditori agricoli che salvaguardano la biodiversità, cittadini che adottano stili di vita nella logica della condivisione, persone che vivono relazioni feconde e generative in famiglia, nel volontariato, nella politica, nella società... Sono solo alcuni esempi. Se la vita cristiana non è autentica vita, non sarà neppure cristiana. Il bene non manca di sorgere ogni giorno con il sole.

Quanto c'è bisogno di una Chiesa capace di formare alla consapevolezza che l'incertezza non è data all'uomo per soccombere ma per aprirsi alla novità! Lo Spirito continua a operare: ce ne accorgiamo?

Simona Segoloni. La Chiesa sa di non essere Dio, ma di poter essere se stessa solo ascoltando ciò che lo Spirito le dice. E poiché lo Spirito parla nell'unità, la Chiesa si raduna, ascolta, dialoga cercando in ogni modo questa unità. Non sa se ciò che comprende è ciò che Dio stia veramente dicendo, non sa se riuscirà a trovare il modo per essergli fedele, ma sa che solo l'ascolto continuo può

condurla sulla via della conversione e della riforma, sul cammino, cioè, di cui Dio stesso è protagonista e che ci porta verso il Regno. Una Chiesa che non ha incertezze non fa sinodi, perché non ha bisogno di ascoltare. Una Chiesa che ha la misura di se stessa e della propria povertà si raduna continuamente nella consapevolezza che solo lo Spirito può indicarle la via, la verità e la vita.

Note

¹ E. Morin, *Lezioni da un secolo di vita*, Mimesis, Milano-Udine 2021, p. 50.

² Cfr. S. Petrosino, *Lo scandalo dell'imprevedibile*, Interlinea, Novara 2020.

³ L. Mortari, *La politica della cura. Prendere a cuore la vita*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2021, p. 23.

⁴ I. Guanzini, *Filosofia della gioia. Una cura per le malinconie del presente*, Ponte alle Grazie, Milano 2021, p. 35.

L'incertezza accompagna ogni proiezione verso il nuovo e apre lo spazio per la ponderazione. Se facciamo così fatica ad attraversarla è perché è più fragile la capacità di “sedersi insieme” per considerare gli scenari possibili. Ogni decisione è un atto personale, ma la sua preparazione è un atto sociale e relazionale.

Certezza e incertezza nell'esperienza umana

di Giovanni **Grandi**

Viviamo un tempo di incertezza. Questa considerazione sembra essere sempre più ricorrente nella società occidentale che, come altre – ma indubbiamente con maggiori risorse – sta affrontando la pandemia da Covid-19: la diffusione del virus domina i discorsi, tanto pubblici quanto privati, alimentando tentativi di previsione sull'andamento della situazione, che tuttavia lasciano per lo più un senso crescente di frustrazione. Abituati

Giovanni Grandi

è docente di Filosofia morale presso il Dipartimento di Scienze Politiche e Sociali dell'Università degli Studi di Trieste; è direttore dell'annuario di filosofia «Anthropologica» (Ed. Meudon) e della Scuola di Antropologia applicata dell'Istituto Maritain.

Tra le sue pubblicazioni: *Scusi per la pianta. Nove lezioni di Etica Pubblica* (UTET 2021) e *Virtuale è reale. Aver cura delle parole per aver cura delle persone* (Paoline 2021).

come eravamo a far conto su molte coordinate stabili, tra cui in particolare la possibilità di muoverci e di incontrarci, sentiamo di essere disorientati nell'impossibilità di stimare quali saranno le condizioni del vivere in capo a un paio di mesi. Le nostre esistenze, spesso caratterizzate da agende molto piene, soffrono poi del continuo riorganizzarsi a cui ci si trova costretti: prendere delle decisioni è più complicato, perché ci rendiamo conto di aver perso una quota di “controllo” sulle traiettorie del futuro.

Proprio all'interno di una narrazione sociale che negli ultimi decenni ha esaltato parole

come “cambiamento” e “innovazione”, spesso contrapponendole a “tradizione” e “conservazione”, il fatto di trovarsi collettivamente dentro coordinate in continuo mutamento e in situazioni nuove sta rivelando in modo brusco la più autentica natura di quel che *ancora non è*, di quel che *potrebbe essere*, di quel che appunto infrange *routine*, abitudini, movenze “tradizionali”: il “nuovo” non solo non è automaticamente migliore del “vecchio”, ma porta in ogni caso in dote una quota di imprevedibilità e di rischio, con cui forse avevamo troppo presto smesso di fare i conti.

Stiamo riprendendo contatto con qualcosa di essenziale: l’esperienza umana include fisiologicamente tanto *certezze* quanto *incertezze*, e dalle attese che abbiamo rispetto a questo equilibrio dipende il nostro stesso modo di stare al mondo.

Tra stabilità e cambiamento: da sempre un difficile equilibrio

Non è detto che sia una consolazione, ma il problema dell’equilibrio tra il certo e l’incerto è stato probabilmente uno dei primi temi che hanno impegnato i filosofi dell’antichità. Sappiamo che una delle sfide maggiori nella comprensione del mondo era costituita proprio dal fenomeno del “movimento”, cioè dall’instabilità della realtà. Il sapere autentico ci si aspettava che avesse il carattere contrario, che dovesse cioè essere stabile nel tempo: ma come sarebbe stato possibile dire qualcosa di vero rispetto al mondo, se quest’ultimo cambiava continuamente? Per molti versi le riflessioni di Parmenide e dei pensatori che hanno proposto – come Zenone, con i suoi paradossi – di considerare il *divenire* come un’illusione, riconducono proprio all’esigenza di poter *fare conto* sul sapere che acquisiamo, all’esigenza di non essere in balia di semplici opinioni, di punti di vista precari e mutevoli.

Rispetto a questo problema dobbiamo ad Aristotele una delle soluzioni filosofiche che hanno segnato la storia del pensiero: la sua proposta è stata proprio quella di riconoscere che certezza e incertezza sono sempre compresenti nel nostro sapere, perché sono in qualche modo lo specchio dei diversi aspetti di una stessa realtà su cui ci interroghiamo. Ogni cosa di cui facciamo esperienza, che si tratti di oggetti materiali o di situazioni esistenziali, ha sempre infatti dei *tratti di stabilità*, a cui possiamo – per così dire – “agganciare” il nostro sapere e dunque ritenerlo affidabile; allo stesso tempo, però, ha anche dei *tratti di mutevo-*

lezza, che sottraggono certezza al sapere, ma d'altra parte ci autorizzano a ipotizzare o progettare dei cambiamenti, a entrare in relazione con la realtà non più per come è, ma per come *potrebbe essere*. La celebre coppia "atto e potenza"¹, esplorata nelle pagine della *Metafisica*, ha in qualche modo consentito di accogliere l'incertezza come uno degli ingredienti fisiologici del nostro entrare in relazione con il mondo.

In particolare – questo potremmo anche trarre dalla lezione di Aristotele –, se desideriamo dei cambiamenti e vogliamo sporgerci verso il futuro, dovremo fare la pace con l'incertezza, perché se al contrario volessimo vivere avendo tutto sotto controllo finiremmo per limitarci a vedere solo il presente e il passato e, sul piano dell'iniziativa, finiremmo probabilmente per spegnere la vita, o quantomeno per rinchiuderci in un rigido immobilismo.

Chi ha sviluppato questa lezione in un senso antropologico è Tommaso d'Aquino. Tommaso ha osservato che il rapporto tra

Se vogliamo sporgerci verso il futuro e non rinchiuderci nell'immobilismo, dobbiamo fare la pace con l'incertezza.

certezza e incertezza è anche lo specchio di quello tra abitudini e cambiamenti, ma soprattutto tra le decisioni di conservazione e quelle di innovazione, tra i pensieri soliti che ci visitano e che conosciamo in ogni dettaglio, tanto sono ripetitivi, e i pensieri nuovi

che si introducono nei nostri silenzi, pensieri che ci sorprendono e ci spiazzano, e che sono le micce che innescano i nostri cambi di prospettiva, le revisioni delle nostre *routine*, le nostre sperimentazioni².

L'incertezza, nella visione antropologica più classica, è cioè quella compagna di viaggio di cui sono intessute le possibilità di cambiamento e che solitamente è bilanciata dal fascino maggiore delle novità, dalla promessa di miglioramento della vita che queste ci porgono. Non a caso troveremo nella lezione di Tommaso che spetta al sentimento della speranza di sostenere gli slanci di innovazione e di cambiamento, mentre più tipico degli impulsi di conservazione è il sentimento del timore³, nelle sue gradazioni che vanno dalla perplessità alla paura.

Va da sé che il *miglio* nella vita non coincide di per sé né con la conservazione né con il cambiamento, e il compito è proprio quello di discernere dove stia di volta in volta. Tuttavia quel che l'antropologia classica ci ricorda è che l'incertezza è un tratto che

accompagna ogni sguardo verso il futuro e in modo particolare quello che si proietta verso il nuovo. Cambiare le cose, potremmo dire di conseguenza, chiede un più fermo discernimento, perché ogni volta che lo facciamo certamente siamo sostenuti dalla speranza che l'innovazione sia positiva, ma altrettanto certamente stiamo modificando un equilibrio precedente, e questo può voler dire perdere qualcosa, forse persino qualcosa di buono.

Tutti sappiamo quanto siano amare le false speranze: non c'è persona a cui non sia capitato di "manomettere" qualcosa di importante e di solido nella propria esistenza sotto la spinta di una novità luccicante, abbracciata senza

pensarci troppo, ritrovandosi poi a rimproverare se stessa per quel che la decisione affrettata ha compromesso. In questi casi è proprio il non percepire il rischio al di là dell'incoraggiamento a trasformarsi in un pericolo, per cui

il compito – per nulla secondario – dell'incertezza si rivela essere quello di aiutarci a rallentare, a dilatare la riflessività, perché speranze e timori possano prendere più distesamente parola, inaugurando un tempo – più o meno protratto, chiaramente – di ponderazione. Se teniamo presente questo quadro, in cui l'incertezza è amica dell'umano proprio perché induce a rallentare e a riflettere, in modo da poter discernere il meglio, possiamo forse avanzare una ulteriore ipotesi di analisi del "tempo di incertezza" e del perché sembra generare più apprensione e angoscia che non speranza e impegno.

L'incertezza è amica dell'umano perché induce a rallentare e a riflettere in modo da poter discernere dove stia, di volta in volta, il "meglio".

Attese di controllo, responsabilità e aspettative sociali

Un elemento centrale da rilevare è senz'altro l'ipertrofia delle *attese di controllo* sul futuro che indubbiamente ha connotato in modo sempre più forte la *mens* occidentale dell'ultimo mezzo secolo. Uno dei tanti specchi che ci restituiscono il crescendo di questa attesa è la progressione nella posticipazione delle decisioni esistenziali delle giovani generazioni: le fonti ISTAT segnalano che se negli anni Settanta l'età media delle prime nozze di una coppia era attestata intorno ai 27 anni, nel 2012 si è spostata a 32 e nel 2018 a 35 (l'andamento è analogo rispetto agli altri paesi europei, per quanto in Italia la tendenza a posticipare l'uscita da casa e/o la creazione di un nuovo nucleo familiare sia più accentuata). Una tra le motivazioni ricorrenti per il rinvio è l'incertezza

sul futuro, sulla stabilità lavorativa ma anche su quella affettiva: in un certo senso si nota che è cresciuta nel tempo la propensione a “tenere le porte aperte” e a non stabilizzare in modo impegnativo le proprie opzioni fondamentali di vita finché non ci siano elementi che rassicurino sulla tenuta del contesto. L'incertezza di contesto non viene cioè bilanciata con una determinazione delle proprie decisioni ma piuttosto subita, in attesa che sia una (illusoria) stabilità di lungo termine della realtà circostante a dare un via libera, a dare garanzie per compiere dei passi esistenziali a carattere definitivo.

L'effetto paralizzante connesso alle attese di controllo sul futuro si nota anche in innumerevoli situazioni della vita ordinaria e professionale: il timore di dover sostenere le conseguenze delle proprie decisioni, in una *possibile evoluzione sfavorevole* delle situazioni che si tratta di affrontare, si traduce in un gioco al rinvio e al ribasso. Dal contesto scolastico a quello sanitario, fino ai luoghi

La sempre maggiore pretesa di un controllo sul futuro spinge in molti casi a rinviare le scelte, a non fare o a non modificare per non rischiare. Un pericoloso gioco al ribasso.

della pubblica amministrazione il “non fare”, il “non rischiare”, il “non modificare” – cioè, ancora una volta, le forme della conservazione – tendono a prevalere, come strategie di risposta all'incertezza che accompagnerebbe la modifica di traiettorie note.

Qui in particolare, quel che si può osservare è una involuzione dell'*etica della responsabilità* evidenziata da Max Weber: l'effetto incertezza non accentua la determinazione nel farsi carico di quel che potrà accadere⁴, ma al contrario o deprime l'iniziativa o porta in primo piano l'assicurarsi vie di uscita, modi per sottrarsi, margini per dirottare altrove le fatiche connesse a sviluppi non controllati.

Tutto questo però accadeva già prima della pandemia. Il “tempo di incertezza” non ha aggiunto elementi sostanziali, ma forse ha messo più in evidenza un rapporto inquinato con il futuro. Qual è però la fonte di inquinamento? Se vale quel che abbiamo considerato sopra, non può esserlo l'incertezza in sé.

Avanzo un'ipotesi da discutere: l'ipertrofia delle attese di controllo rivela qualcosa che ha più a che fare con il *timore della solitudine dinanzi all'imponderato* che non con il *riconoscimento dell'imponderabile*. Temiamo sempre di più di rimanere abbandonati – o peggio depredati dall'inferire altrui – se qualche nostra decisione

dovesse rivelarsi fallimentare. La pandemia – che certo non ha avuto l'effetto ingenuamente auspicato di rinforzare le solidarietà – ha forse portato alla luce un'attitudine relazionale sottotraccia ma diffusa, ispirata al motto “*mors tua vita mea*”: l'aspettativa spaventata di non trovare nel contesto comprensione o soccorso contribuisce a rendere più fragile il nostro rapporto con l'incertezza, e a farci attendere di avere in nostro *personale* controllo sempre più elementi possibile, prima di compiere passi innovativi verso il futuro.

Ma dietro questa ricerca di un personale controllo c'è, più che il timore dell'imponderabile, quello di rimanere da soli dinanzi all'imponderato.

Ridurre le solitudini, non l'incertezza

Va da sé, lo diamo qui per scontato, che il problema che abbiamo dinanzi è la più accentuata fragilità nell'impegnarsi in trasformazioni della realtà eticamente orientate al *meglio*. È qui che si registra molto spesso un blocco: in ciascuno di noi molte intuizioni interessanti cedono il passo al “minimo contrattuale” proprio sotto la pressione del timore di ritrovarsi da soli alle prese con fatiche inattese, derivanti dall'essersi impegnati in qualche cambiamento almeno intenzionalmente migliorativo delle cose.

Che la solitudine prima e dopo le decisioni fosse un problema era però molto chiaro anche agli antichi. Tommaso d'Aquino ricapitola questa consapevolezza legandola proprio alla questione dell'incertezza:

C'è da osservare che nei fatti particolari e contingenti, per conoscere con certezza una cosa (*ad hoc quod aliquid certum cognoscatur*), è necessario considerare molte condizioni o circostanze, che uno non può facilmente considerare da solo, mentre è più difficile che possano sfuggire a molti, poiché uno osserva ciò che sfugge a un altro⁵.

L'incertezza che avvolge gli sviluppi di ogni processo di cambiamento per cui occorre decidersi non si affronta semplicemente raccogliendo individualmente dati ma coinvolgendo altre persone – *sedendosi insieme*, chiosa sempre Tommaso⁶ –. Se cioè è vero che ogni decisione è un atto personale, il tempo della preparazione dovrebbe avere un carattere sociale, relazionale. La condivisione

per un verso consente di acquisire visuali più ampie, ma per un altro spezza le solitudini e crea uno spazio di affidamento e di fiducia: dialogare sui futuri possibili permette di porsi dinanzi ai diversi scenari insieme ad altri e consente di esplicitare dubbi, perplessità morali ma anche attese di vicinanza e impegni di soccorso. I passi verso orizzonti inevitabilmente incerti, quando maturano in un clima eticamente avvertito e confortato affettivamente dalla vicinanza di altre persone (i due elementi non vanno disgiunti), risultano cioè più sostenibili: è il tessuto relazionale, non la quantità di informazione, a rendere più ospitale il futuro, quale che sarà la sua configurazione a valle delle azioni.

Quel che forse oggi ci blocca e ci spaventa, non è forse tanto una dose maggiore di incertezza che accompagnerebbe di per sé il fu-

turo e in particolare le traiettorie di cambiamento rispetto al già noto. Non cerchiamo più controllo personale perché è più incerto l'orizzonte, lo cerchiamo perché è più fragile la rete delle solidarietà reali, è più rarefatta la propensione a risolvere insieme, a considerare con attenzione le situazioni "particolari e contingenti" in cui ciascuno viene a trovarsi. Se così fosse, la pista da seguire non sarebbe quella che spinge ad accrescere le nostre

capacità predittive, nell'illusione di sottrarci a ogni rischio, ma piuttosto quella che incoraggia a rinforzare i legami sociali.

Il benevolo invito dell'incertezza è in fondo proprio questo: occorre rallentare per *discernere insieme*, in modo da poter decidere e agire avendo ritrovato "quote" di certezza e di disposizione all'impegno che non derivano da un preteso controllo personale su quel che sarà, ma dalla fiducia di non essere da soli e di poter continuamente riesaminare e ritrovare insieme ad altri le possibilità di agire per il meglio.

L'incertezza che avvolge ogni processo di cambiamento per cui occorre decidersi non si affronta accumulando dati individualmente, ma coinvolgendo altre persone, sedendosi insieme. È questo l'invito dell'incertezza: rallentare per discernere insieme.

Note

¹ Cfr. in particolare *Meth.*, IX (Θ), 6, dove sono condensate alcune annotazioni sulla distinzione tra atto, potenza e movimento.

² Per brevità rinvio qui a G. Grandi, *Alter-nativi. Prospettive sul dialogo interiore a partire dalla "moralis consideratio" di Tommaso d'Aquino*, Edizioni Meudon, Trieste 2015.

³ Tra i diversi passi rimane forse particolarmente suggestiva questa annotazione della *Summa Theologiae*: «Circa l'oggetto della speranza occorre vi siano quattro condizioni. Primo, che ci sia un bene: propriamente non esiste speranza se non del bene. E per questo la speranza differisce dal timore, che è timore del male. Secondo, che riguardi il futuro: non c'è speranza delle cose presenti già raggiunte. Terzo: è richiesto che sia qualcosa di arduo, raggiungibile con difficoltà: non si dice infatti di sperare cose da poco, che subito possono essere ottenute. Quarto, che quelle cose ardue siano tuttavia raggiungibili: infatti nessuno spera ciò che in ogni caso non potrà raggiungere. E per questi motivi la speranza differisce dalla disperazione». Cfr. Tommaso d'Aquino, *S. Theol.*, I-II, q. 40, a. 1, Co.; trad. it. Edizioni Studio Domenicano, vol. 2, 2014, p. 393.

⁴ «Colui che agisce secondo l'etica della responsabilità tiene conto, per l'appunto, di quei difetti propri della media degli uomini. Egli non ha infatti alcun diritto di dare per scontata la loro bontà e perfezione, non si sente capace di attribuire ad altri le conseguenze del suo proprio agire, per lo meno fin là dove poteva prevederle. Egli dirà: queste conseguenze saranno attribuite al mio operato». M. Weber, *Politik als Beruf*, Duncker und Humboldt, Berlin 1919; trad. it. *La politica come professione*, Einaudi, Torino 2004, pp. 109-110.

⁵ Tommaso d'Aquino, *S. Theol.*, I-II, q. 14, a. 3, Co.; trad. it. ESD, Vol. 2, 2014, p. 158.

⁶ «Consiglio è come dire consesso (*quasi considium*), poiché più persone si siedono insieme per discutere». *Ibidem*.

Il tempo della pandemia ha registrato l'assottigliarsi delle possibilità di dialogo e l'affermarsi di una modalità comunicativa che ha assunto per molti versi la forma del contagio. L'auspicio è che l'uscita dall'emergenza coincida con un ritorno al dialogo a tutto campo.

La **comunicazione** senza **dialogo**. Profili **simbolici** di un'epidemia

di Giuliana **Parotto**

La paura è il segno del nostro tempo. Le immagini apocalittiche hanno sempre caratterizzato i momenti di crisi e di trasformazione in cui l'esistenza dei singoli individui viene stravolta e sconvolta da forze che sono fuori controllo e generano un senso di impotenza e di dipendenza. Oggi assumono la forma compiuta dell'estensione planetaria con cui si annunciano i tempi nuovi. La crisi pandemica è di questi tempi un'espressione esemplare, anche se non l'unica, e ha come centro il contagio, che sostanzia una delle più diffuse e ricorrenti visioni che appartengono all'immaginario apocalittico, come mostrano le infinite versioni

Giuliana Parotto

è docente di Filosofia politica all'Università degli Studi di Trieste. Tra le sue pubblicazioni: *Teoria Politica*, (Franco Angeli 2019); *Oltre il corpo del leader. Corpo e politica nella società post-secolare* (Il Melangolo 2016); *Il simbolo della storia. Studi su Eric Voegelin* (Cedam 2004). È fellow presso il Voegelin Zentrum für Politik Kultur und Religion, Monaco di Baviera.

che possiamo trovare nei film, nelle serie televisive o nei romanzi. Il contagio è il problema centrale che segna l'esperienza della pandemia: abbiamo gli indici del contagio, la velocità di diffusione e di trasmissione del virus, ovvero la velocità del contagio, fino alla lunghezza della quarantena quando cessa la possibilità del contagio, all'obbligo più o meno esteso della mascherina per impedire il contagio, l'immunizzazione data dal vaccino, più o meno durevole, dal contagio. Non si

tratta certo di immaginario. Eppure, queste “misure” del contagio, non proteggono dalla paura. Rievocano, sotto mutate spoglie, lo stesso senso di impotenza di dipendenza e di mancanza di controllo che caratterizza l’evento naturale della pandemia, trasportandoci nei territori dell’immaginario o dell’utopia negativa, in cui l’esperienza viene letta e interpretata attivando la costellazione simbolica evocata dal contagio. È questa che mi propongo di illuminare. Il contagio involve, infatti, il centro della vita individuale e collettiva, ben oltre le dinamiche definite dalle indagini statistiche e dalle disposizioni della neonata medicina di comunità.

Contagio

Come sempre l’etimologia aiuta a ricostruire le cornici in cui si sedimentano i significati simbolici. *Contagium* viene da *contingere* che significa “toccare”, “essere a contatto”. Ogni individuo vive a contatto con gli altri, esposto e aperto all’influenza che gli innumerevoli “altri” esercitano, dai genitori agli amici, dai fratelli ai compagni, dai maestri agli avversari: è con e per mezzo degli altri che si struttura la nostra personalità. Un reticolo fitto di relazioni in cui troviamo intenzioni, desideri, aspettative; da cui scaturisce anche l’atteggiamento positivo nei confronti di se stessi. Dal riconoscimento affettivo si genera la fiducia fisica ed emotiva fondamentale per formare la propria personalità, compresa la capacità di stare da soli; senza questa fiducia non è pensabile alcuna vita sociale. Attraverso tali legami che avvolgono gli individui, avviene la trasmissione. Trasmettere vuol dire creare un “ponte” tra me e l’altro, una comunicazione caratterizzata dall’interazione e dal dialogo. La trasmissione è anche tradizione: *tradere* è trasmettere, costruire il “mondo”, l’insieme di riferimenti culturali, simbolici, e dell’immaginario che danno ordine e senso alla vita. Trasmissione è anche il primo termine che appare nella definizione di contagio, come si legge nel dizionario Treccani: «trasmissione di una malattia infettiva dalla persona malata a una sana». È proprio tenendo presente la dinamica tra questi due aspetti della trasmissione – quello del contagio e quello del dialogo – che possiamo penetrare le dimensioni simboliche e politiche della figura del contagio. Il contagio è trasmissione che avviene in un modo specifico: nel contagio troviamo l’elemento non intenzio-

nale, non volontario e non controllato. Questa modalità di trasmissione mette in crisi il mondo ordinato che genera fiducia sia in senso fisico che emotivo.

“Contagio” è un termine che troviamo quando vengono descritte le dinamiche della massa: Gustave Le Bon, un pioniere nelle ricerche delle forze che governano la massa, descrive la forma di ipnosi che prende coloro che sono immersi in una folla con il termine “contagio”. Il contagio si attua come forma di comunicazione: nella massa gli individui operano per contagio ovvero tramite idee e sentimenti che si diffondono senza controllo e senza riflessione, nello stesso modo con cui si diffonde una

“Contagio” non è solo un termine della medicina ma un concetto di portata più ampia, utile a leggere importanti dinamiche di rilevanza sociale e antropologica.

malattia. Quando si è “contagiati” si agisce per suggestione, per imitazione: nella folla si dissolve, insomma, la personalità cosciente¹. Gli individui non agiscono ma reagiscono. La fusione dell'individuo nella massa che avviene per contagio comporta la perdita del senso della responsabilità legata all'azione cosciente

e motivata. Individuo e massa sono due facce della stessa medaglia: la massa è fatta di individui e non di gruppi o comunità. Il livellamento, che cancella ogni confine e ogni differenza tra realtà di grado diverso, è la precondizione perché si crei una massa.

La rilevanza del contagio scoperta nelle dinamiche della massa ha trovato impiego in chiave antropologica. Èmile Durkheim, nella nota analisi condotta in *Le forme elementari della vita religiosa*², ha attribuito agli avvenimenti collettivi la funzione di corroborare lo stato di dispersione in cui si trova la società che tende a rendere la vita uniforme. Nell'effervescenza della festa la comunità si rigenera, attinge alle forze psichiche primigenie che, per Durkheim, formano l'origine della distinzione tra sacro e profano costitutiva della religione. La potenza del sacro inscritta nel Totem – emblema che raccoglie le energie psichiche della collettività – si trasmette ad altri oggetti perché «il carattere sacro è contagioso al massimo grado», scrive Durkheim. Il contagio è ancora la cifra della collettività, solo che il significato è rovesciato: è una proprietà del sacro attraverso cui la collettività esprime la sua potenza psichica. Il contagio è, altresì, l'indice della pericolosità del sacro; la paura è l'effetto che produce. Anche qui, la comunicazione avviene per contatto, che in Durkheim prende le forme di un contatto fisico:

se l'individuo entra in contatto con le forze psichiche concentrate nell'oggetto sacro, ovvero il Totem, senza aver preso le precauzioni opportune, incorre nel pericolo. Il sacro, infatti, ha una natura duplice. Così si esprime il grande storico delle religioni Mircea Eliade: «L'ambivalenza del sacro non è soltanto di ordine psicologico (attrazione e repulsione), ma esiste anche nell'ordine dei valori; il sacro è nello stesso tempo "sacro" e "contaminato"»³. La divinità deve essere protetta dalla profanazione, e il profano deve essere protetto dalla pericolosa intrusione della divinità. Le regole del sacro sono norme che delimitano la divinità; l'impurità costituisce il pericolo di contatto con essa, inteso nei due sensi.

Norme igieniche

Nell'epoca del disincanto e in una società secolarizzata il sacro sembra definitivamente tramontato, utile, in qualche misura, per comprendere come funzionano le società primitive. Eppure, la logica binaria sacro-contaminato riaffiora, con la stessa intensità, anche nella società contemporanea. Mary Dougllass ha mostrato come la contrapposizione sacro-contaminato stia alla base dell'idea di sporco e di igiene, un concetto che non è solo scientifico, ma evoca molteplici aspetti di carattere simbolico: igiene, purezza, santità, ordine appartengono ad un'unica costellazione di significati che rende possibile e immediata la comprensione del reale attivando immagini, metafore, sensazioni ed emozioni. Chi è contaminato è anche colpevole, non ha osservato con rigore le norme igieniche e ha trasgredito i divieti, incorrendo nel disprezzo: ci si vergogna ad essere stati contagiati. Le regole igieniche assumono l'aspetto di un codice morale. Così Dougllass definisce la categoria dello "sporco": «Se potessimo astrarre la patogenicità alla nozione di sporco, ci resterebbe la nostra vecchia definizione di sporco come di qualcosa fuori posto – una risposta molto suggestiva che implica due condizioni: una serie di relazioni ordinate e una contravvenzione a questo ordine»⁴. Ciò che non rientra nell'ordine rappresenta un'anomalia, una forma aberrante, che va reintegrata nell'ordine oppure espunta, nascosta, marginalizzata. La contaminazione definisce, dunque, la zona liminare, quella che minaccia ordine e

“Contaminazione” definisce una zona liminare, quella che minaccia ordine e forma della società con l'inquietante apparire dell'informe, disordinato, sporco, minaccioso.

forma della società con l'inquietante apparire dell'informe-disordinato-sporco-minaccioso, una zona che è pericolosa. È evidente che la contaminazione caratterizza anche i modi della comunicazione, così come è stata messa a fuoco in rapporto alla società di massa: la zona del pericolo e quella dell'informe coincidono. Scrive Mary Douglass: «Nel disordine della mente, nei sogni, nel delirio e nella frenesia i rituali sperano di trovare poteri e verità che non si possono raggiungere con sforzi coscienti. L'energia del comando e particolari facoltà di guarigione arridono a coloro che possono abbandonare temporaneamente il controllo razionale»⁵. L'informe esce dai circuiti comunicativi legati alle relazioni consapevoli e manifesta una forma particolare di potere.

Potere

La sfera del disordine e dello sporco è quella dove le categorie che presiedono all'ordine sociale, inteso come ordine del pensiero, ma anche come ordine rituale dell'interazione e del dialogo, come norma di comportamento singolo e collettivo, sono sospese. Mary Douglass attribuisce alla zona marginale posta ai confini dell'ordine la manifestazione non solo del pericolo ma anche del potere: il potere di distruggere l'ordine, ma anche di trasformarlo. René Girard ha analizzato con particolare attenzione la natura del potere legato all'informe, quando il disordine prende il sopravvento. Ciò accade se nell'ordine sociale entrano in crisi ruoli, funzioni e gerarchie e si verifica ciò che Girard chiama la «crisi delle differenze». Invece della gerarchia troviamo la simmetria, quella che caratterizza la contesa tra fratelli, che non si può decidere con la parola, ovvero con il dialogo. L'unico strumento che dirime la contesa simmetrica è il «ferro della singolar tenzone»⁶. La crisi dell'ordine rivela la natura del potere nella sua forma più pura, che è la violenza. Ciò che si palesa nella contesa simmetrica è la violenza originaria dominata dal meccanismo della vendetta. A questo proposito torna la metafora del contagio: la vendetta è contagiosa perché scatena la violenza nella serie infinita delle rappresaglie. La violenza, come il contagio, si comunica, affiora in un punto qualsiasi e infiamma l'intera comunità. È come un'epidemia: «[...] sappiamo tutti che lo spettacolo della violenza ha qualcosa di contagioso – scrive Girard – e talvolta è quasi impossibile sottrarsi a quel contagio»⁷. Violenza e vendetta sono

impure come la peste e, in forma latente, sono presenti in ciascun ordine sociale e politico. Solo con il sacrificio di una vittima non colpevole e che nessuno vuole vendicare – la vittima occupa una posizione marginale – la violenza può essere purificata. Ancora ricorre a questo proposito la figura del sacro: la trasposizione della violenza al di fuori, sia al di fuori della comunità che al di fuori di se stessi è il sacro⁸.

Ciò che emerge dalla breve analisi simbolica del “frame” che evoca il contagio, è la contrapposizione tra due sfere: da una parte quella del sacro, con la sua potenza incontrollata e travolgente (indipendentemente dal segno che le viene attribuito) portatrice di disordine, dall'altra quella del profano, ovvero dell'ordine inteso in senso lato, ovvero in senso simbolico, immaginario, culturale, anche politico. La contrapposizione caratterizza anche due forme della comunicazione: quella “epidemica” che presiede alle logiche della massa, della suggestione e del contagio e quella riflessiva che presiede al dialogo. Simbolicamente la contrapposizione è espressa epigrammaticamente nel duplice senso che i greci davano al termine vita: *zoé* – la vita indistinta, senza caratterizzazioni e senza differenze – e *bios* – la vita distinta, quella in cui diventano “visibili i contorni”, le differenze, insomma, la vita caratterizzata. Il sacro è qui rappresentato da Dioniso, il dio della pienezza vitale, della continuità e indistruttibilità della *zoé*, celebrato con l'estasi violenta delle menadi che, a mani nude, dilaniano la preda e ne divorano le carni crude⁹. La sfera che interessa la politica non è la vita in senso biologico (*zoé*) ma la vita buona. Politico è, infatti, il dominio che si stabilisce tra liberi e uguali. Si fonda sul dialogo e sulla persuasione¹⁰.

La contrapposizione tra puro e impuro presente in ogni società caratterizza anche due forme della comunicazione: quella epidemica, della suggestione e del contagio, e quella riflessiva, che presiede al dialogo.

Biopolitica

L'indeterminatezza caratterizza quella che viene definita “nuda vita”, il limite in rapporto a cui si definisce lo spazio politico. Giorgio Agamben ha prodotto la riflessione forse più radicale intorno al modo in cui il potere si rapporta alla nuda vita. *Homo sacer* è il titolo che ha voluto apporre al suo immane progetto di riscrittura della tradizione politica dell'occidente. *Homo sacer* è figura del

limite, del passaggio (dunque del contagio), è persona posta al di fuori della giurisdizione umana senza trapassare in quella divina. Una figura, dunque, marginale. L'*Homo sacer* definisce la “nuda vita”, lo stato in cui sono sospese le regole, tanto quelle dello *jus divinum* quanto quelle dello *jus humanum*: «l'*homo sacer* appartiene a Dio nella forma dell'insacrificabilità ed è incluso nella comunità nella forma dell'uccidibilità»¹¹. Non può essere sacrificato ma può essere ucciso senza conseguenze. La figura di *Homo sacer* è la chiave per capire il fondamento dell'ordine politico. La “nuda vita” viene iscritta nell'ordine politico e giuridico tramite la sua esclusione. Un esempio può essere utile per capire questo concetto: il caso degli stranieri che mettono in pericolo la sicurezza dello Stato. Per questi individui è cancellato lo statuto giuridico, come i prigionieri di Guantanamo, sono giuridicamente innominabili e inclassificabili. Nel cuore del “*nomos*”, ovvero della vita ordinata, si trova la “nuda vita”, la vita disordinata e anomica. Questa non è l'*oggetto* della politica, ma il suo *prodotto*.

Nell'attuale “stato di eccezione” la modalità comunicativa ha assunto le forme del contagio: fake news, aggressività e insulto, esercizio incondizionato dell'autorità. Una comunicazione senza dialogo.

La politica contemporanea ha assunto la vita biologica a suo proprio oggetto. Ha invaso, insomma, la sfera del “sacro”. La sospensione dell'ordine giuridico, quella rappresentata dalla figura di *Homo sacer*, ha assunto una portata universale. Lo strumento è quello dell'“eccezione”: «Lo stato di eccezione – scrive Agamben – è il dispositivo originale attraverso cui il diritto si riferisce alla vita e la include in sé attraverso la sua sospensione»¹². La bio-politica comporta, in sostanza, uno stato di eccezione permanente nel quale il diritto è sospeso: non esistono cittadini, come soggetti inseriti in un ordine giuridico e politico, ma semplicemente esseri viventi sui quali si esercita un'autorità altrettanto estranea all'ordine politico. L'autorità svela la sua natura originaria: non scaturisce dal potere giuridico di rappresentanza, ma dal potere, accresciuto, legato alla persona fisica che ha autorità (o carisma). L'*auctoritas*, che appartiene a una personalità concreta, infatti, «è un potere che sospende o attiva il diritto ma che non fa parte del diritto»¹³. Nello stato di eccezione, le differenze tra pubblico e privato, tra *auctoritas* e *potestas*, tra legge e diritto, tra sacro e profano vengono a cadere. Così commenta Agamben: «Quando lo stato di eccezione in cui essi si legano e si

indeterminano, diventa la regola, allora il sistema giuridico politico si trasforma in una macchina letale»¹⁴. Se lo stato di eccezione diventa permanente, il potere prende le forme di una violenza che non rinuncia tuttavia alla pretesa di stare ancora applicando il diritto, pur avendolo rimosso. Si aprono allora le porte al regno della paura.

Le tesi di Agamben sulla politica relativa alla pandemia hanno suscitato scalpore. Non entrerò nel merito. Alcune considerazioni relative all'aspetto comunicativo, tuttavia, possono essere utili per un primo orientamento in una materia così controversa. È una semplice constatazione di fatto l'assottigliamento delle possibilità di dialogo che caratterizzano lo "stato di eccezione" attuale. La modalità comunicativa ha assunto, per un verso, le forme del contagio. *Fake news* si propagano con la velocità della luce come epidemie e si dileguano in modo incontrollato, sottraendosi perfino alla sfera del linguaggio. Il carattere violento della comunicazione è a tutti evidente: le modalità comunicative sono caratterizzate dall'aggressività e dall'insulto. Dall'altra parte, l'autorità è per sua natura estranea al dialogo politico: pretende obbedienza. La comunicazione senza dialogo si presenta nella forma di indagini statistiche, verità scientifiche, evidenze su cui si traggono decisioni politiche che mettere in dubbio è diventato quasi un crimine. Possiamo solo auspicare che dalla comunicazione si ritorni al dialogo.

Note

¹ G. Le Bon, *Psicologia delle folle*, Tea, Milano 2004, *passim*.

² È. Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, Mimesis, Milano 2013.

³ M. Eliade, *Lo sciamanismo e le tecniche dell'estasi*, Edizioni Mediterranee, Roma 1983.

⁴ M. Douglass, *Purezza e pericolo*, 1966, il Mulino, Bologna 1993, p. 77.

⁵ Ivi, p. 157.

⁶ R. Girard, *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano 1980, pp. 70-71.

⁷ Ivi, p. 52.

⁸ «È la violenza che costituisce il vero cuore e l'anima del sacro», ivi, p. 53.

⁹ K. Kerényi, *Dioniso. Archetipo della vita indistruttibile*, Adelphi, Milano 1992.

¹⁰ H. Arendt, *Tra passato e futuro*, Garzanti, Milano 1992, p. 162.

¹¹ G. Agamben, *Homo Sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995, p. 91.

¹² Id., *Stato di eccezione. Homo sacer*, II, Bollati Boringhieri, Torino 2008, p. 10.

¹³ Ivi, p. 101.

¹⁴ Ivi, p. 110.

Anche se non figura tra i vizi capitali, l'incertezza è indice di pavidità, di diserzione, di rinuncia. Dire che non goda di buona fama nella letteratura spirituale è un eufemismo. Eppure non si dà fede che dell'incerto. Al certo o al probabile non si ha bisogno di credere.

Nello spazio di un “forse”, la **spiritualità** dell'**incertezza**

di Piero **Pisarra**

Perplesso, esitante, inquieto per definizione, l'incerto non sa cosa fare, “brancola nel buio” come gli investigatori di un mediocre romanzo giallo. Oppure “sfoglia la margherita” come l'amante incompreso che sospirando ripete: «m'ama, non m'ama». Nei casi più gravi, è assalito dal tarlo del dubbio, dalla paranoia del sospetto, e sprofonda nell'inedia, insidiato dal demonio dell'*akedia* di cui Evagrio Pontico, nel IV secolo, con finezza psicologica ha descritto i maneggi: «Dapprima fa sì che il sole sembri lento a muoversi, o sia immobile, e dà l'impressione che

Piero Pisarra

è giornalista e sociologo, ha insegnato all'*Institut Catholique* di Parigi, alle facoltà di Scienze sociali e di Filosofia. Ha diretto il settimanale «Segno7». Per l'Ave ha pubblicato, tra l'altro, *La mosca nel quadro. L'arte svelata* (2021), *Europa una mappa interiore* (2019) e *Il giardino delle delizie. Sensi e spiritualità* (2009). Tra le altre pubblicazioni: *Informazione, manipolazione e potere*, con P. Caretti e A. Pieretti (San Paolo 1998).

il giorno abbia cinquanta ore». Poi costringe la povera vittima (un anacoreta, preferibilmente) «a fissare continuamente le finestre e a balzar fuori dalla sua cella, a osservare il sole per vedere quanto sia distante ancora dall'ora nona». Infine, lo stesso demonietto ispira avversione e disgusto per ogni cosa. Fa balenare il miraggio di altri luoghi, di altre occupazioni meno gravose, di altre compagnie. E mobilita tutto il suo armamentario di visioni fantastiche, facendo leva sui rimpianti, sui sogni e sui desideri repressi del mal-

capitato di turno, prima di assestare il colpo di grazia puntando sulla noia e l'inutilità della vita¹.

Sterile e feconda incertezza

Tuttavia, anche in questa variante patologica che i Padri del deserto e i maestri del monachesimo hanno raccontato con dovizia di particolari, l'incertezza è più comica che tragica. E la figura dell'incerto, nella cultura popolare, è più vicina al sor Tentenna del «Corriere dei piccoli» di una volta che all'Amleto di Shakespeare. Comico, goffo, lunatico, il Nostro somiglia più all'Oblov di Gončarov, che per pigrizia passa le sue giornate a letto, che non all'Ivan roso dal dubbio dei *Fratelli Karamazov*.

Degli incerti si ride, come Molière dei medici che mascheravano la propria ignoranza con il *latinorum* delle diagnosi fasulle e dei rimedi inventati. O come Woody Allen e David Lodge degli intellettuali di oggi sopraffatti dall'angoscia esistenziale, oppressi da tic e da DOC, i disturbi ossessivo-compulsivi che fanno da triste contrappasso all'affollata solitudine delle metropoli postmoderne e alla crisi dei riti collettivi. Come in Laurence Passmore, detto Tubby, il personaggio di Lodge che vorrebbe occuparsi di Kierkegaard e che deve accontentarsi di accumulare fior di quattrini con la sceneggiatura di insulsi programmi televisivi². Il *gap* tra le aspirazioni e la realtà è materia comica di cui si nutre da sempre la commedia dell'incertezza.

Anche se non figura tra i vizi capitali di cui Evagrio contribuì a elaborare il settenario, essa è indice di pavidità, di diserzione, di rinuncia. Dire che non goda di buona fama nella letteratura spirituale è una litote o un eufemismo. Come l'*akedia* a cui si apparenta, è farina del diavolo, origine della dannosa *pervagatio*, zapping dello spirito, il curiosare senza posa e senza meta, sempre alla ricerca di una risposta e perennemente insoddisfatti, segno di superficialità e di instabilità. Secoli di riflessione filosofica e di formulazioni dogmatiche scolpite nel marmo hanno contribuito a condannarla in blocco, senza appello, come un limite della mente o un difetto del carattere, balbettio dell'anima. Eppure, ha scritto Miguel de Unamuno, «siamo usciti dal Medioevo e dalla sua fede tanto ardente quanto disperata, e non senza intime e profonde incertezze; e siamo entrati nell'età del razionalismo, non senza nuove incertezze. La fede nella ragione si trova esposta nella

stessa insostenibilità razionale di ogni altra fede. E si può dire con Robert Browning che "tutto ciò che abbiamo guadagnato con la nostra incredulità è una vita di dubbio diversificata dalla fede, anziché una vita di fede diversificata dal dubbio"»³.

Rivalutare l'incertezza, morendo di fame come il povero asino di Buridano, incerto tra due mucchi di fieno della stessa quantità e qualità? Inventata per diletto dagli avversari del filosofo medievale discepolo di Ockham, la storiella dovrebbe immunizzarci da ogni tentazione. Morire di fame e da asini, per giunta: ecco il definitivo marchio di infamia per i teorici dell'incertezza. Ma che dire

Se la figura dell'incerto è stata spesso derisa e screditata da filosofi e letterati, non così per il pensiero dell'incertezza che come un fiume carsico percorre la storia delle idee.

quando in gioco sono non la paglia e il fieno, bensì due desideri contrapposti? «Sì si starebbe un agno intra due brame / di fieri lupi, igualmente temendo», confessa Dante nel IV canto del *Paradiso* (4-5). E meno male che a trarre il poeta d'impaccio arrivi Beatrice: «Io veggio ben come ti tira / uno e altro disio, sì che tua cura / sé stessa lega sì che fuor non

spira». Otto secoli prima di Freud e di Lacan, ecco riassunto il dramma dell'incerto: «Sei così attratto da due desideri inconciliabili da essere prigioniero del tuo stesso dilemma, tanto da non poterlo esaminare a distanza ed esprimerlo con distacco». In causa qui è l'incertezza patologica, non il dubbio fecondo di cui Dante tesse l'elogio in un verso famoso (che Montaigne mise al centro del capitolo degli *Essais* dedicato all'educazione dei ragazzi): «Che, non men che saver, dubbiar m'aggrata» (*Inferno*, XI, 93).

Nonostante le caricature del dubbioso, la logica stringente di teoremi matematici e di definizioni filosofiche tese a ridurre, se non ad annullare in ogni ambito, i margini di errore, il pensiero dell'incertezza percorre come un fiume carsico la storia delle idee, perché se Dio non gioca ai dadi, l'uomo sì, procedendo per tentativi, da una scoperta a un insuccesso e alla scoperta successiva.

Non si dà fede che dell'incerto

Nei Vangeli non mancano le figure dell'incertezza, a cominciare da Pietro, Natanaele, Nicodemo. E da Tommaso, il santo patrono degli incerti, che Lorenzo Lotto ha raffigurato non senza ironia mentre inforca gli occhiali, incredulo, di fronte al mistero (*L'Assunzione della Vergine*, 1512, Pinacoteca di Brera, Milano). «Cre-

do, aiutami nella mia incredulità», esclama il padre dell'epilettico indemoniato davanti a Gesù (Mc 9,24). E Paolo, confutando una tentazione ricorrente tra vestali del sacro e custodi dei dogmi, ammette: «In modo imperfetto noi conosciamo e in modo imperfetto profetizziamo. [...] Adesso noi vediamo in modo confuso, come in uno specchio; allora invece vedremo faccia a faccia» (1Cor 13,9-12). Allora, cioè quando verrà il Regno e ciò che è imperfetto scomparirà. Al vitello d'oro delle certezze idolatriche, al fondamentalismo adoratore della lettera, al tradizionalismo che confonde forma e sostanza, Paolo oppone la fede incerta di chi non si fida di veggenti e indovini, e neppure della grazia a buon mercato o del ritualismo consolatorio. «Fede incerta»: sembra una contraddizione, ma non lo è. Perché – ha ragione il filosofo e teologo protestante Jacques Ellul – non si dà fede che dell'incerto: la contraddizione è semmai tra la credenza e la certezza assoluta. «Non c'è credenza che dell'incerto, del fragile, dell'improbabile. Se credo, è perché nulla mi è dato per certo, nulla mi è provato, nulla mi garantisce che ciò che credo accadrà; al contrario, al probabile non ho bisogno di credere. È soltanto l'improbabile, l'incommensurabile che suscita la mia credenza»⁴.

Accanto alle formulazioni dogmatiche di una fede che interroga l'intelletto e si lascia interrogare da esso, si è sviluppata così fin dall'epoca patristica una spiritualità dell'incertezza, del mistero insondabile e ineffabile: è la via *apofatica* o negativa del cristianesimo orientale, dello Pseudo Dionigi Areopagita (V o VI secolo), che diffida delle definizioni, perché di Dio si può dire solo ciò che non è, e procede per paradossi, non per sillogismi. Via mistica che alle deduzioni, ai "concetti" che finiscono per ingabbiare l'incommensurabile, antepone la meraviglia e la contemplazione di fronte al mistero, la forza di un ossimoro (tenebra luminosissima), il miracolo della bellezza. L'incertezza si risolve così non nell'*aut aut*, ma nell'*et et*: non nel dualismo o nell'alternativa tra divino e umano, spirituale e carnale, sacro e profano, ma nella conciliazione degli opposti. Dal cristianesimo alessandrino e dai Padri cappadoci del IV secolo a Niccolò Cusano, da Gregorio di Nissa e dai mistici certosini a Meister Eckhart e ai mistici franco-renani e fiammi-

Fin dall'epoca patristica si è sviluppata così una spiritualità dell'incertezza, del mistero insondabile e ineffabile: è la via *apofatica* del cristianesimo orientale, via mistica per eccellenza.

nghi o all'anonimo autore inglese della *Nube dell'inconoscenza* (1350-80 ca.), un filo rosso collega le espressioni di questa spiritualità, al di là dei numerosi e innegabili accenti neo-platonici: la ricerca del *Deus absconditus*, che gioca a nascondino con l'uomo e si rivela nel silenzio, non nei concetti astratti, ma nella visione contemplativa, *teoretica*, nel senso primo della parola.

Dal cristianesimo alessandrino e dai Padri cappadoci del IV secolo a Niccolò Cusano, da Gregorio di Nissa a Meister Eckhart e ai mistici franco-renani e fiamminghi, un filo rosso collega le espressioni di questa spiritualità: la ricerca del "Dio nascosto".

Commentando i primi versetti del *Cantico dei cantici*, laddove l'Amato dice all'Amata: «profumo olezzante è il tuo nome», Gregorio di Nissa ricorre al vocabolario dei sensi spirituali per mostrare quanto la potenza di Dio sia «incomprensibile e inaccessibile dai ragionamenti umani». In altri termini, ogni nostro tentativo di «circoscrivere con esattezza» e di racchiudere in un nome l'Essere

che non ha limiti è votato al fallimento, poiché «ogni potenza di pensieri, ogni affermazione di parole e di nomi, anche se apparentemente posseggono una grandezza confacentesi alla natura di Dio, non possono, per loro natura, toccare quello che veramente è». Tuttavia «la nostra ragione congetture qualcosa su quell'essere, che è ignoto, seguendo solamente delle orme, se così si possono chiamare, e dei barlumi, e immagina l'incomprensibile per via di analogia, basandosi su quello che riesce a comprendere»⁵. Orme, barlumi, scie di un profumo evanescente: è ciò di cui dispone l'anima in ricerca. "Segni" e non "cose", nel linguaggio della filosofia medioevale.

L'avverbio dei profeti e la grammatica dell'inatteso

Con altri accenti e un altro vocabolario simbolico, già i profeti della Prima Alleanza avevano sottolineato un'altra dimensione feconda dell'incertezza, la dimensione esistenziale illustrata dall'avverbio "forse", la particella che fa da ponte o da limite tra la vita e la morte, la speranza e la notte dell'angoscia più cupa, il riso e le lacrime. I profeti non ipotecano il futuro, non annunciano ciò che accadrà, ma indicano il campo del possibile: "forse" c'è ancora una luce, uno spiraglio, un cammino da percorrere, una via da esplorare⁶. "Forse" domani arriverà il Messia, forse i nostri canti si riempiranno di gioia.

È stato André Neher a rilevare la gravidanza del “forse” profetico e il rischio connesso alla speranza, al di là di ogni calcolo, di ogni attesa ricompensa. E che la speranza è povera cosa senza l'incertezza del rischio. Un “forse” che si esprime in due tonalità, minore e maggiore, nella sonata d'autunno, nella melodia straziante dell'addio, nella nenia della madre che piange i propri figli, nel lamento del giusto sofferente o, al contrario, nella fuga in tono maggiore, del canto solare, dei balli sull'aia del raccolto. Da una parte vi è l'amarezza di Giona davanti al “pentimento” e alla misericordia di Dio per i Niniviti; dall'altra, il trionfo di Dio su Giona e su tutte le Cassandre che non sopportano la smentita dei propri vaticini⁷.

Concreto, con i piedi per terra, il “forse” biblico non è fuga, sogno, rinuncia; è apertura all'inatteso: «*Forse*, alla prossima primavera, il pane uscirà da questo solco. *Forse*, verranno invece la siccità e la grandine, e può darsi che la primavera prossima non ci sarà che putredine e morte. Che importa! Che importa, visto che l'atto si compie. L'essenziale non è nel raccolto, l'essenziale è nella semina, nel rischio, nelle lacrime. La speranza non è nel riso e nella pienezza. La speranza è nelle lacrime, nel rischio e nel loro silenzio»⁸.

Dinamica del provvisorio

Vi è infine quella particolare forma di incertezza che chiamiamo “provvisorio”, fuggevole per definizione. La vita di ogni uomo si iscrive nel provvisorio: è soffio, alito, vapore, secondo l'amara saggezza del *Qoèlet*. «Tutto infatti è vanità e un correre dietro al vento» (*Qo* 2,17). Vanità come le immagini, il genere pittorico, di cui l'epoca barocca ha fatto l'espressione icastica della nostra condizione mortale: una corda che si spezza alla fine del concerto, una candela che si spegne, uno specchio incrinato, un vaso sbreccato.

Discepoli di un Maestro itinerante, del «Figlio dell'uomo [che] non ha dove posare il capo» (*Mt* 8,20), i cristiani sanno però che il provvisorio è il tempo della grazia, tempo opportuno. E che la «dinamica del provvisorio», come ci ha ricordato Frère Roger di Taizé in un libro del 1965 ancora di grande attualità, è apertura

Nel “forse” e nel “provvisorio” si danno due forme dell'incertezza da cui filtra la novità dello Spirito: la prima come rischio connesso alla speranza, la seconda come apertura all'inedito.

all'inedito, alla novità dello Spirito⁹. È il lasciarsi interrogare dalla storia, disponibilità a mettersi in moto e in gioco. Perché se il cristiano è *homo viator*, tutta la Chiesa è pellegrina. E «quelli della Via» (At 9,2) è il primo nome dei discepoli di Gesù. E se nella Bibbia tradotta dai Settanta e poi negli scritti del Nuovo Testamento il termine "*pároikos*" designa lo straniero di passaggio, il forestiero, il lavoratore avventizio, colui che non ha una dimora fissa, per quale curioso o inconsapevole tradimento abbiamo fatto del "parroco" un sedentario e dei cristiani un popolo restio all'incertezza della vita di strada, della novità e del cambiamento?

I sociologi weberiani diranno che questo è il prezzo da pagare nel passaggio da "movimento" a "istituzione" e che la Chiesa non sfugge alla regola di ogni organismo sociale. La teologia accademica

**Se il cristiano è *homo viator*,
tutta la Chiesa è pellegrina,
chiamata a riscoprire
la dimensione sinodale, l'essere
"in uscita", secondo
l'espressione cara
a papa Francesco.**

metterà giustamente in guardia contro una visione romantica delle origini cristiane. Ma la domanda conserva tutta la sua pertinenza, ora che la Chiesa ritrova la dimensione sinodale, l'essere in cammino, in uscita, con la bussola del Vangelo, ma facendo i conti con gli intralci e le opportunità della storia. E si scopre fragile, vulnerabile, sballottata dalle onde della modernità e dagli scandali

provocati dalla mala pianta del clericalismo. È il tempo dell'incertezza, del dubbio, quando risuonano le parole del Maestro: «Volete andarvene anche voi?» (Gv 6,67). Ma tempo di semina, se invece di guardare indietro come la moglie di Lot, essa saprà farsi interrogare dall'Altro, lo straniero, il "*trouble-fête*", il guastafeste, diceva Michel de Certeau, colui che mette in crisi le nostre certezze e «in cui la fede viva riconosce colui che viene nella notte come un ladro, il Signore»¹⁰. Se saprà liberarsi della zavorra, dalle strutture che la appesantiscono e che rallentano il cammino, riscoprendo l'umiltà e la profezia di un "forse".

Note

¹ Cfr. C. Casagrande, S. Vecchio, *Sette vizi capitali. Storia dei peccati nel Medioevo*, Einaudi, Torino 2000.

² Cfr. D. Lodge, *La felicità è di questo mondo*, Bompiani, Milano 1995.

³ M. de Unamuno, *Il sentimento tragico della vita* (1912), in *Filosofia e religione*, Bompiani, Milano 2013, p. 839.

⁴ J. Ellul, *La foi au prix du doute*, éd. La Table Ronde, Parigi 2006, p. 64.

⁵ Gregorio di Nissa, *Omelia I*, in *Omellerie sul Cantico dei cantici*, introduzione, traduzione e note a cura di Claudio Moreschini, Città Nuova editrice, Roma 1996, p. 58.

⁶ Cfr. A. Mello, *La passione dei profeti*, Qiqajon, Magnano 2000.

⁷ Cfr. A. Neher, *L'exil de la parole. Du silence biblique au silence d'Auschwitz*, Éditions du Seuil, Paris 1970, pp. 257-259.

⁸ Ivi, p. 256.

⁹ Frère Roger, *Dynamique du provisoire*, Ateliers et Presses de Taizé, 2014 (n. ed.).

¹⁰ M. de Certeau, *L'Étranger ou l'union dans la différence*, Desclée de Brouwer, Paris 1991, p. 15.

Vivere ai tempi dell'incertezza significa entrare nella logica della provvisorietà, anche sotto il profilo dell'azione pastorale. È l'ora della duttilità sapienziale, della necessaria ricerca di luoghi, discorsi, pratiche, relazioni, riti in cui nelle condizioni di oggi si possa dare alla vita la forma del Vangelo.

Quello che farebbe Gesù. Il lavoro pastorale nell'epoca dell'incertezza

di Giuliano Zanchi

L'incertezza è un dono o una sciagura?¹ Personalmente tenderei a non esagerare né in un senso né nell'altro. Mi accontenterei di considerarla una condizione in cui la storia, in forme più o meno intense, ci ha sempre in qualche modo fatto trovare. I suoi diversi gradi di turbolenza possono animare, e non necessariamente in alternativa, sia dei «vissuti da fine del mondo»² che il darsi di «fratture instauratrici»³. Nello specchio retrovisore del passato abbiamo imparato a notare una frequente simultaneità di passaggi autenticamente critici con certi momenti di vera edificazione. Si può anche pensare l'*incertezza* come condizione di quel processo che, osservato a distanza di tempo, non si esita più a chiamare *creatività*.

Giuliano Zanchi

è presbitero della diocesi di Bergamo, è direttore de «La Rivista del Clero Italiano» e docente di Teologia presso l'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano. Tra le sue pubblicazioni: *La giustizia più grande* (EDB 2021); *Qualcosa ci parla. Sussurri e grida tra una tempesta e l'altra* (Messaggero 2021); *La bellezza complice. Cosmesi come forma del mondo* (Vita e Pensiero 2020); *Un amore inquieto. Potere delle immagini e storia cristiana* (EDB 2020).

La domanda di Lenin

Non potendoci ancora trovare nel punto dal quale qualcun altro potrà osservare i frutti favoriti da questi nostri giorni di incertezza, noi ci troviamo in un corpo a corpo con le sue sollecitazioni; a volte scoraggianti, ma sempre molto efficienti nel mantenerci in vigilante

coscienza delle trasformazioni che agitano la realtà in virtù (non dobbiamo mai dimenticarcelo) della prodigiosa vitalità simbolica di quell'animale mutevole che è l'essere umano. Questo corpo a corpo (cerchiamo di ricordare sempre anche questo) mette alla prova tutti, e per quanto non sia la prima volta, per noi resta l'*unica*, la sola che tocchi affrontare proprio alle generazioni a cui apparteniamo. Essa appare anche decisamente *inedita*, se si considera la radicalità delle ritrattazioni culturali che non smette di comportare. Disorientati cristiani di un'Europa scristianizzata, siamo toccati anzitutto dalla crisi di quella *routine* che chiamiamo "pastorale", routine nel senso più nobile del termine, se intendiamo con questa espressione l'affidabile normalità di quelle prassi che conferiscono tenuta alla nostra possibilità di esistere. Ci ha impegnato molto il dibattito sul progressivo mutamento degli scenari culturali, ma il crescente affievolirsi delle *pratiche* infonde un senso di tangibile insicurezza che quei dibattitini mantenevano a un livello meramente teorico. Ci sentiamo sospesi alla loro strenua resistenza come alla lastra di ghiaccio che in questo momento ci serve da zattera nel mare delle indecifrabili transizioni di un'epoca mai così fluida. Rimasta l'unico spessore reale della nostra vita cristiana, il suo scioglimento progressivo ci inquieta da diverso tempo, mentre chiedersi su cosa potremo camminare quando essa si sarà insottilita all'estremo resta un pensiero da scacciare come una mosca insistente e molesta. Come Lenin prima della Rivoluzione d'ottobre, ci chiediamo: «che fare?».

Contro la coscienza infelice

Esistono momenti in cui la miglior cosa da fare è *decidere come si deve essere*. Quasi cinquant'anni fa Michel de Certeau esprimeva questa posta in gioco in termini così precisi da sembrare più lampanti oggi che non quando queste parole venivano scritte: «Per il solo fatto di esistere, siamo già eretici in rapporto al passato. Il nostro primo dovere è di non esserlo in modo incosciente o infelice»⁴. Tra le due eventualità, la seconda è di gran lunga la più tremenda. L'infelicità è proprio il fantasma che l'incertezza, se non ben elaborata, rischia sempre di portare con sé. Il testimone infelice emana fatalmente le radiazioni di un rancore e di una frustrazione che non manca di traspirare da ogni suo atteggiamento. Nelle Scritture evangeliche questo tratto della coscienza infelice

viene delineato con una precisione narrativa che si spiega solo con la determinazione a scongiurare ogni futura tentazione in merito. Il fratello maggiore della parabola lucana (*Lc 15,25-32*) e il servo ignavo che sotterra le sue quote in una buca (*Lc 19,11-27; Mt 25,14-30*) sono evidenti ritratti, delineati a futura memoria, del discepolo che in un gesto di estrema autotutela protegge le proprie prerogative e blinda i propri residui poteri sulla realtà. Ma chi trattiene a tutti i costi, ha già perso l'essenziale. Molti degli sforzi, operativi e intellettuali, che si sono assiepati in questi ultimissimi decenni attorno ai ruderi di certe prassi pastorali, sono stati a un passo da questa nevrosi e sul punto di dissolversi in questa perdita. Il loro limite più profondo sta nel non riuscire a staccare gli occhi dai modelli ricevuti, o più semplicemente dalle prassi

L'incertezza, se non ben elaborata, corre sempre il rischio di generare una coscienza infelice, accompagnata dal rancore e dalla tentazione di conservare il proprio piccolo potere. L'azione pastorale delle comunità cristiane non è al riparo da questa possibilità.

superstiti, in ogni caso contemplate come ideale perenne e riferimento esclusivo di un intero compito testimoniale. Compromesse quelle, appare inseguebile questo. Distingliere lo sguardo da questa terribile medusa mi sembra lo scatto preliminare per sottarsi ai suoi deprimenti effetti e liberare energie insperate che si attivano solo guardando *altrove e diversamente*. In tempi di incertezza il compito pastorale deve rifarsi l'occhio per ciò che gli è *proprio ed essenziale*, non perdere la vista tenendo il naso appiccicato alla superfi-

cie di quello che è contingente e temporaneo. Il perenne *altrove* che orienta i nostri passi, depositato come una riserva aurea nello scrigno delle Scritture, si trova sempre nelle prassi stesse di Gesù, e il suo "stile" rinverdisce in ogni momento il nostro periodico bisogno di un *diversamente*. Da chi andremmo senno?

Servire, non stare per i piedi

Monitorare lo stato di salute del Regno sulla tenuta di residue prassi pastorali non fa che deprimere ulteriormente il testimone già affannato e induce a equivocare sul senso stesso della missione. Fare mente locale su quello che le è essenziale mi sembra invece la sfida di questo momento. A cosa serve la «pastorale»? A che pro fare questo e quello, istituire quest'altro, riorganizzare quest'altro ancora? Di riflesso significa chiedersi a cosa serve la

Chiesa. A quale titolo essa insiste nel ritenersi una presenza *autorevole e significativa*, non solo per sé bensì per tutti, anche e ancora in questa epoca di secolarità programmatica e a queste latitudini di anemia valoriale? Autorevole per chi? Significativa per cosa? E attraverso quali forme, soprattutto? Siamo a domande “da cento milioni di dollari”, ma implicate nella loro totalizzante ampiezza anche nel “semplice” celebrare una messa, nel pianificare un corso prematrimoniale, nel riavviare la macchina della catechesi, nel tenere accesa quella dell’iniziazione, e in molto altro ancora, e nell’aspettarsi, di volta in volta più o meno contraddetto, che attorno a tutto questo si generi un’adesione e si formi un popolo. A che cosa *serviamo*? Siamo *a servizio* di chi? Già spostare la domanda in questi termini aiuta a rendere più chiare le idee. Il teologo lo direbbe così: «La Chiesa stessa sollecita per ciò stesso *la verifica qualitativa della propria mediazione* confessante secondo la sua natura, la sua verità e la sua destinazione propria: che è quella di far incontrare con il Signore»⁵. Traduzione: la Chiesa, o fa incontrare il Signore, o non serve. Tutt’al più intralcia, ostruisce, “sta per i piedi”. La parola che assicura «tutto quello che legherete sulla terra sarà legato in cielo, e tutto quello che scioglierete sulla terra sarà sciolto in cielo» (*Mt* 18,15-20) va intesa meno come assegnazione di un potere di arbitrato tendenzialmente burocratizzante e forse più come monito alla leggerezza di compromettere su questa terra quell’incontro che in cielo si cerca fino allo spasimo. «Voi non siete entrati, e a quelli che volevano entrare l’avete impedito» (*Lc* 11,52). Tutto quanto si possa dire di quello che significa “pastorale” non può allontanarsi da questo suo essere luogo di un incontro da favorire in ogni modo e in qualsiasi situazione. Per quanto fitta sia l’incertezza, questo è un punto fermo.

In questo momento storico occorre ripartire dalle questioni essenziali, arrivando a chiedersi anche a cosa serve la Chiesa, al servizio di chi si pone, a quale titolo oggi ritiene la propria presenza significativa per il mondo.

Quello che farebbe Gesù

La Chiesa, nella sua essenza e nei suoi atteggiamenti, deve costantemente misurarsi con quello che i teologi chiamerebbero “compatibilità cristologica”. Se dovessi sciogliere la densità di una tale espressione per renderla intelligibile a una mia zia

che ha la quinta elementare, la tradurrei con una formula più semplice che suggerirei come criterio di ogni azione pastorale: *chiedersi sempre «cosa farebbe Gesù?»*. Il principio base di ogni discernimento pastorale può perfettamente agire in questo interrogativo. Significa chiedersi per ogni situazione, specie quelle più indiscernibili, quelle più complesse, quelle apparentemente più compromesse, quelle palesemente non integrabili dentro *format* prestabiliti, quelle così dense di sfumature da rendere greve ogni giudizio, che cosa farebbe Gesù, che cosa direbbe, che parole cercherebbe, che atteggiamento saprebbe tenere. Sono sicuro che se la Chiesa si fosse fatta più spesso queste semplici domande, molte cose che ha fatto non le avrebbe fatte, e molte cose che ha detto non le avrebbe dette: per evidente incompatibilità con lo “stile” del Signore. Nelle trasformazioni sociali che hanno travolto ogni casella del vecchio ordine pastorale e nella frammentazione degli atteggiamenti con cui nel nostro tempo si attraversa soggettivamente la dimensione del senso religioso, la cura dell’incontro con Gesù che per secoli abbiamo chiamato “pastorale” ha bisogno di rianimarsi e di riqualificarsi alla luce dei modi, molteplici e personalizzati, con cui Egli stesso li ha consentiti nella più incondizionata disposizione. La Scrittura trabocca ancora delle sue intense emozioni. Incontri mai condizionati a priori, né garantiti a prescindere, non sempre finalizzati alla sequela, ma ogni volta sigillati nella dichiarazione di un’affezione irrevocabile. Una poesia di Jorge Luis Borges intitolata *Il terzo uomo* contiene questo verso fulminante: «Ho eseguito un gesto irreparabile, ho stabilito un legame»⁶. Non ci sono parole migliori per sintetizzare l’aura paradigmatica degli incontri di Gesù. Quell’impegno di vita comune e di relazioni pubbliche che la Chiesa anima con sincera intenzione “pastorale” non può non concepirsi come riflesso di questa aura. Essere occasione spassionata in cui a chiunque sia dato di poter incontrare Lui; che sia per un istante, una settimana, un anno o tutta la vita; che sia nella consapevolezza che evolve in testimonianza, nella coscienza simpatizzante che arriva solo ai lembi della fede, che sia il lampo occasionale del passante che incrocia lo sguardo solo per un attimo. Si tratta in ogni caso di incontri “veri”, incontri effettivi, incontri che salvano. La pastorale è il luogo dove li si riconosce e li si favorisce.

Il tempo della duttilità sapienziale

L'umanità che la Chiesa è chiamata a servire offrendo a essa l'occasione di un incontro con Gesù non è più quella organica del mondo premoderno che aveva nella *permanenza* la sua essenziale esperienza del tempo storico. Siamo in un mondo di trasformazioni radicali e repentine, talmente veloci da travalicare il più delle volte la nostra capacità di metabolizzarle culturalmente. Le novità corrono più svelte del pensiero. Ogni immaginazione su un "modello pastorale" relativamente continuativo, ancorché aggiornabile, appartiene a un mondo che non esiste più. Il sistema tridentino per quanto fatto evolvere dalla cifra pastorale del Vaticano II, permane ancora come riflesso inconscio di quella immaginazione. Ma le molte frenesie della vita reale la smentiscono ogni giorno che passa. Come Gesù nelle insistenti ricorrenze del Vangelo, siamo continuamente chiamati a «passare su un'altra riva», ogni volta contraddetti nella nostra ambizione alla stabilità, continuamente rimandati "altrove" dalla mobile casistica della realtà. Vivere ai tempi dell'incertezza significa entrare nella *logica della provvisorietà*⁷, anche sotto il profilo dell'azione pastorale. Servirà assumere l'attitudine a mantenere le prassi pastorali in un carattere di adattamento permanente e la sensibilità pastorale in un atteggiamento di discernimento continuo. Forme adeguate *qui e ora*, ma non necessariamente sempre e ovunque. Non è più tempo di schemi organici per durate stabili. Siamo nell'epoca in cui una grande *fermezza profetica*, per non trasformarsi nel ritiro identitario di una militanza intransigente, non potrà che animare le virtù di una costante *duttilità sapienziale*. La prima servirà per tenere sul moggio della civiltà, in nome di tutti, la luce della differenza cristiana. La seconda sarà necessaria per dire *in che modo* essa potrà essere possibile come forma dell'umanità nelle attuali condizioni della sua vita sulla terra. Significa rispondere alla domanda «si può ancora essere cristiani oggi?», cercando ogni volta di immaginare un "come", delle forme possibili in questo tempo, non in un ideale cristianesimo senza età.

Questo è il tempo in cui coniugare una grande fermezza profetica con una costante duttilità sapienziale. Serve dunque passare da forme di annuncio permanenti e generali ad altre mobili e particolari, mantenendo stabile la luce della differenza cristiana.

Ospitalità e invenzione

Rendere possibile questo “come” è proprio il compito della pastorale. Ci sono stati momenti in cui si è pensato che tutto questo si potesse fare una volta per tutte. O quanto meno abbastanza per un determinato periodo di stabilità. Abbiamo invece compreso di essere entrati nell’epoca del discernimento continuo. Esso deve soprattutto sintonizzarsi sulla forma “sperimentale” e “itinerante” degli atteggiamenti spirituali che connotano la coscienza degli individui in epoca postsecolare⁸, compresa quella dei molti credenti

Agire da discepoli di Gesù vuol dire fare in modo che gli esseri umani possano trovare nella Chiesa uno spazio di fraternità e l'accoglienza incondizionata che è il tocco del Signore.

che all’interno della comune appartenenza si muovono già secondo criteri di personalizzazione che occorre saper comprendere anziché giudicare. Significa sapersi orientare alla logica dell’accompagnamento permanente. La parola in cui si dice «se uno ti costringerà a fare un miglio, tu fanne con lui due» (Mt 5,41) può significare molte cose, ma mi piace ascoltarla anche come invito a camminare a

oltranza a fianco dell’«*homo viator*» che nel nostro tempo cerca più vicinanza che appartenenza.

Quest’ultima, sincera offerta dei credenti che non possono essere discepoli senza raccogliersi in *ecclesia*, può ancora essere istituita come *spazio di un’accoglienza autorevole* a patto di configurare atteggiamenti adeguati alla sua credibilità. Quelli che mi sembrano i più decisivi, e che ho già avvocato altrove⁹, li chiamerei “ospitalità” e “invenzione”. *Ospitalità* significa che, sul modello dell’agire di Gesù, le diverse condizioni di vita degli esseri umani possano trovare nella Chiesa uno spazio di fraternità spassionata e quel tepore incondizionato che chiunque può sentire come il tocco inconfondibile della presenza del Signore. *Invenzione* significa che questo richiede la libertà di forme nuove e adeguate, possibili perché praticabili; luoghi, discorsi, pratiche, relazioni, ruoli, riti in cui *nelle condizioni di oggi* si possa dare alla vita la forma del Vangelo. Servono otri nuovi. Imparando la lezione di non crederli di nuovo eterni.

Il momento decisivo della fedeltà

Al pensiero dell’*incertezza come dono* preferisco quello della *provvisorietà come virtù*. Significa saper confessare il nostro essere sem-

pre in cammino, senza smarrire la fede in una mèta dalla quale il Signore ci è già venuto incontro. Significa anche rimanere sempre al lavoro, senza cedere alle depressive sirene del senso di impotenza. Significa infine un sano senso della relatività, che non scambia ogni congedo per una fine, non consacra fasi storiche, non intronizza modelli, ma prende sul serio il dono dello Spirito, che è una spinta alla creatività, un'animazione per nuovi "possibili" e un principio attivo di novità. Non credo ci sia momento più favorevole. E sono perfettamente d'accordo: «Un'audacia nuova resta il momento decisivo della fedeltà»¹⁰.

Note

¹ J.C. Sivalon, *Il dono dell'incertezza. Perché il postmoderno fa bene al Vangelo*, EMI, Bologna 2014.

² E. De Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di G. Charuty, D. Fabre, M. Massenzio, Einaudi, Torino 2019.

³ M. de Certeau, *La frattura instauratrice*, in *La debolezza del credere. Fratture e transiti del cristianesimo*, Vita e Pensiero, Milano 2020, pp. 163-197.

⁴ M. de Certeau, *La frattura instauratrice*, cit., p. 70.

⁵ P. Sequeri, *L'idea di Dio. Trattato di teologia fondamentale*, Glossa, Milano 2002, p. 128.

⁶ *La cifra* [1981] in J.L. Borges. *Tutte le opere II*, Meridiani Mondadori, Milano 1985.

⁷ C. Simonelli, *Provisorietà*, Edizioni Messaggero, Padova 2016.

⁸ L. Berzano, *Spiritualità*, Editrice Bibliografica, Milano 2017; *Spiritualità senza Dio?*, Mimesis, Milano-Udine 2014; *Quarta secolarizzazione. Autonomia degli stili*, Mimesis, Milano-Udine 2017; C. Genova, *Oltre il credere. Significati e senso nelle pratiche religiose*, Mimesis, Milano-Udine 2016.

⁹ G. Zanchi, *Ospitalità e invenzione*, in «La Rivista del Clero Italiano», 10 (2021), pp. 667-670.

¹⁰ M. de Certeau, *La frattura instauratrice*, cit., p. 72.

Nel post-concilio il tema della sinodalità è rimasto appeso al filo sottile di un organismo, il Sinodo dei Vescovi. Con la riforma avviata da papa Francesco, la Chiesa tutta riscopre la propria dimensione sinodale, di popolo in cammino tra le incertezze della storia, nella necessaria correlazione tra sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale.

Il cammino e la svolta. Quale riforma per una Chiesa sinodale

di Dario Vitali

«**L**a Chiesa di Dio è convocata in Sinodo»¹. La frase che apre il Documento preparatorio esprime bene la sfida che accompagna la XVI Assemblea generale ordinaria del Sinodo dei Vescovi. Per la prima volta tutta la Chiesa è coinvolta in un processo sinodale che permetterà di ripensare la Chiesa stessa nell'orizzonte inedito – almeno per la Chiesa cattolica – della sinodalità. Per questo non è fuori luogo parlare di svolta – per certi versi storica – e di riforma: il cammino

Dario Vitali

è docente di Ecclesiologia presso la Pontificia Università Gregoriana e membro della Segreteria del Sinodo dei Vescovi, presbitero della diocesi di Velletri-Segni.

Tra le sue pubblicazioni:

«*Un popolo in cammino verso Dio*». *La sinodalità in Evangelii gaudium* (Edizioni San Paolo 2018); *Verso la sinodalità* (Qiqajon 2014); *Sensus fidelium. Una funzione ecclesiale di intelligenza della fede* (Morcelliana, 1993 – sotto la direzione di p. Z. Alszeghy).

è stato indicato dal papa con decisione: «Proprio il cammino della *sinodalità* è il cammino che Dio si aspetta dalla Chiesa del terzo millennio»².

La svolta

In quel medesimo discorso, tenuto il 17 ottobre 2015, in occasione del 50° anniversario dell'istituzione del Sinodo dei Vescovi, il papa ribadiva: «Quello che il Signore ci chiede, in un certo senso, è già tutto contenuto nella parola "Sinodo". Camminare insieme – laici, Pastori, Vescovo di Roma – è un concetto facile

da esprimere a parole, ma non così facile da mettere in pratica»³. Si può fissare a quella data la svolta sulla sinodalità nella Chiesa Cattolica. Prima di allora la sinodalità era tema affrontato più nelle pagine di teologia che nella vita della Chiesa⁴. A dimostrarlo basta un esame di *Evangelii gaudium*, dove si incontra un solo accenno alla sinodalità, che consiste nell'invito alla Chiesa ad imparare gli uni dagli altri: «Solo per fare un esempio, nel dialogo con i fratelli ortodossi, noi cattolici abbiamo la possibilità di imparare qualcosa di più sul significato della collegialità episcopale e sulla loro esperienza della sinodalità» (*Eg* 246)⁵.

Per quanto oggi molti ripetano come uno *slogan* che la sinodalità è tema riscoperto dal Vaticano II, l'affermazione è sicuramente impropria, come dimostra una verifica del vocabolario: al di là del rimando al concilio come *sancta Synodus*, non esiste il benché minimo riferimento alla prassi sinodale⁶. Il fatto non deve stupire: altre erano le preoccupazioni e le priorità del concilio, dopo secoli di modello piramidale della Chiesa. Un sistema regolato a partire dalla *plenitudo potestatis* del papa non solo aveva consegnato a una condizione passiva la massa dei fedeli – la *Ecclesia discens*, totalmente subordinata alla *Ecclesia docens* –, ma aveva ridotto i vescovi a vicari del vicario di Cristo, funzionari di colui che concentrava nelle sue mani ogni potere. Prima di potersi dedicare alle prerogative del Popolo di Dio, era necessario affrontare il tema della collegialità: la sinodalità rimaneva fuori dall'orizzonte visivo del concilio.

Semmai, il Vaticano II ha posto le condizioni per lo sviluppo del tema, recuperando la capacità del Popolo santo di Dio di partecipare alla vita e alla missione della Chiesa. I presupposti si possono cogliere nel processo redazionale di *Lumen gentium*: la scelta di premettere al capitolo sulla gerarchia quello sul Popolo di Dio ha determinato, in effetti, quella «rivoluzione copernicana» in ecclesiologia che ha non tanto rovesciato, ma realmente destrutturato il sistema piramidale. Il solo fatto di affermare gli elementi di uguaglianza nel Popolo di Dio prima di quelli che rimarcavano le differenze – di funzioni, di vocazioni, di stati di vita – ha infatti rotto lo schema contrappositivo tra *Ecclesia docens* e *discens*, tra *praelati* e *subditi*, che regolava il modello clericale di Chiesa. Come conseguenza dell'inversione⁷, in primo piano tornava finalmente la pari dignità di tutti i battezzati, che nulla cancellava di

quanto era stato riconosciuto come costitutivo della dimensione gerarchica della Chiesa, ma lo ripensava come forma di servizio del Popolo santo di Dio.

A questo guadagno se ne aggiungeva un altro: il concilio recuperava le funzioni attive del Popolo di Dio – quella sacerdotale e quella profetica –, come forme di esercizio del sacerdozio comune. Si incontrano nel capitolo II *De Populo Dei* i presupposti per un esercizio della sinodalità, garantito dalla correlazione tra sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale, ordinati l'uno all'altro come distinte modalità di partecipazione al sacerdozio di Cristo. Si radica qui il riconoscimento del *sensus fidei* come specifica partecipazione del Popolo di Dio alla funzione profetica di Cristo: «La totalità dei fedeli che hanno ricevuto l'unzione dal Santo (cfr.

1Gv 2,20.27) non può sbagliarsi nel credere e manifesta questa proprietà peculiare mediante il senso soprannaturale della fede di tutto il popolo, quando, “dai vescovi fino agli ultimi fedeli laici”, esprime il suo universale consenso in materia di fede e di morale» (*Lg 12*)⁸.

Il riconoscimento della capacità attiva del Popolo di Dio non comporta il misconoscimento del Magistero dei Pastori. In forza della necessaria correlazione tra sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale, anche il *sensus fidei* e il Magistero si stabiliscono in un rapporto di feconda circolarità, che garantisce la Chiesa nel dinamismo della Tradizione: «La Sacra Tradizione e la Sacra Scrittura costituiscono l'unico sacro deposito della Parola di Dio affidato alla Chiesa, aderendo al quale tutto il Popolo santo, radunato dai suoi Pastori, persevera costantemente nell'insegnamento degli Apostoli e nella comunione, nella frazione del pane e nelle orazioni (cfr. *At 2,42*), in modo che nel ritenere, praticare e professare la fede trasmessa, si stabilisca un consenso straordinario dei Pastori e dei fedeli» (*DV 10*).

Nel capitolo II della *Lumen gentium* sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale appaiono ordinati l'uno all'altro come distinte modalità di partecipazione al sacerdozio di Cristo. Tra il *sensus fidei* del popolo di Dio e il Magistero dei Pastori c'è un rapporto di feconda circolarità che garantisce la Chiesa nel dinamismo della Tradizione. Sono questi i presupposti per un esercizio della sinodalità.

fidato alla Chiesa, aderendo al quale tutto il Popolo santo, radunato dai suoi Pastori, persevera costantemente nell'insegnamento degli Apostoli e nella comunione, nella frazione del pane e nelle orazioni (cfr. *At 2,42*), in modo che nel ritenere, praticare e professare la fede trasmessa, si stabilisca un consenso straordinario dei Pastori e dei fedeli» (*DV 10*).

Il cammino

La formula conclusiva di *DV 10* riprende la costituzione apostolica *Munificentissimus Deus*⁹, nella quale Pio XII definiva solenne-

mente il dogma dell'Assunzione di Maria al cielo sulla base della *singularis Antistitum et fidelium conspiratio*. Il termine *conspiratio* è di difficile resa, perché rimanda a un processo in atto: non si tratta di "unità di spirito"¹⁰, non si tratta nemmeno di "consenso", che è piuttosto l'effetto della *conspiratio*; si tratta piuttosto del "respiro insieme" della totalità dei battezzati e dei loro Pastori, cioè della Chiesa in cammino nella storia verso il compimento del Regno. Nessun termine è capace di dire con più evidenza e precisione la sinodalità come processo ecclesiale, in quanto la *conspiratio* riconosce la funzione rispettiva del Popolo di Dio e dei Pastori nel dinamismo della Tradizione, e ne afferma l'unità in un processo che si manifesta nel consenso come esito dell'ascolto di «ciò che lo Spirito dice alla Chiesa».

Per quanto evidente fosse, questo quadro è rimasto per decenni sulla carta: troppo radicato era il sistema asimmetrico di autorità-obbedienza tra chierici e laici, da impedire che potesse svilupparsi una reale partecipazione di tutti alla vita della Chiesa. Non poteva favorire una maturazione della corresponsabilità il clima di scontro seguito alla chiusura del concilio: la dura contestazione della Chiesa istituzionale da parte di una teologia militante ha finito per convincere la gerarchia ad arroccarsi, e a costringere la Chiesa in un sistema così centralizzato, da ripetere, sotto mentite spoglie, il modello piramidale di Chiesa. Lo dimostra la declinazione centralistica dell'ecclesiologia di comunione, che regolava la vita della Chiesa sulla base della *communio hierarchica*, di fatto cancellando o sospendendo l'idea della Chiesa come Popolo di Dio articolato nella comunione delle Chiese¹¹.

In questo quadro istituzionale, il tema della sinodalità è rimasto appeso al filo sottile di un organismo che di sinodale aveva – a ben vedere – soltanto il nome. Nell'intenzione di Paolo VI, infatti, il nuovo organismo era «un consiglio permanente di Vescovi per la Chiesa universale, soggetto direttamente ed immediatamente alla Nostra potestà e che con nome proprio chiamiamo *Sinodo dei Vescovi*»¹². Come organismo consultivo in aiuto del primato, il Sinodo ha svolto un ruolo non secondario nella vita della Chiesa, senza tuttavia tradursi in un reale esercizio della collegialità

Il termine "conspiratio" ben esprime la sinodalità come processo ecclesiale. Si tratta del "respiro insieme" della totalità dei battezzati e dei loro Pastori che si manifesta nel consenso come esito dell'ascolto di «ciò che lo Spirito dice alla Chiesa».

e della sinodalità, essendo un organismo istituito «in aiuto del primato»¹³. Su questo versante, la funzione delle Assemblee – ordinarie, straordinarie, speciali – è stato quello di rendere familiare alla Chiesa un termine che ha fatto emergere la domanda sulla sinodalità e la Chiesa sinodale. Gli sviluppi in questa direzione sono assai recenti, quasi fosse stato necessario un lungo tempo di gestazione prima che la sinodalità potesse finalmente manifestarsi come il frutto maturo dell'ecclesiologia conciliare.

È stato necessario un lungo tempo di gestazione prima che la sinodalità potesse finalmente manifestarsi come il frutto maturo dell'ecclesiologia conciliare.

Un primo impulso a un esercizio effettivo della sinodalità è stata la scelta del papa, in vista della III Assemblea straordinaria del Sinodo dei Vescovi, nel 2014, di consultare il

Popolo di Dio «nella preparazione del duplice appuntamento sinodale sulla famiglia»: «certamente, una consultazione del genere in nessun modo potrebbe bastare per ascoltare il *sensus fidei*. Ma come sarebbe stato possibile parlare della famiglia senza interpellare le famiglie, ascoltando le loro gioie e le loro speranze, i loro dolori e le loro angosce»¹⁴. Da qui a disegnare una prassi sinodale compiuta, il passo è stato breve. Nel discorso del 17 ottobre 2015, il papa ha fissato la *magna charta* di una «Chiesa costitutivamente sinodale»: «Una Chiesa sinodale è una Chiesa dell'ascolto [...] un ascolto reciproco in cui ciascuno ha qualcosa da imparare. Popolo fedele, Collegio episcopale, Vescovo di Roma: l'uno in ascolto degli altri; e tutti in ascolto dello Spirito Santo, lo "Spirito della verità" (*Gv* 14,17), per conoscere ciò che Egli «dice alle Chiese» (*Ap* 2,7)»¹⁵.

Chiarito che «il Sinodo dei Vescovi è il punto di convergenza di questo dinamismo di ascolto condotto a tutti i livelli della vita della Chiesa», il papa disegna un cammino sinodale che «inizia ascoltando il Popolo», «prosegue ascoltando i Pastori», «culmina nell'ascolto del Vescovo di Roma». Indicati i soggetti del processo sinodale, il papa precisa anche i livelli di esercizio della sinodalità come «dinamismo di comunione che ispira tutte le decisioni ecclesiali»: «il primo livello di esercizio della *sinodalità* si realizza nelle Chiese particolari», «il secondo livello è quello delle Province e delle Regioni Ecclesiastiche, dei Concili Particolari e in modo speciale delle Conferenze Episcopali», «l'ultimo livello è quello della Chiesa universale. Qui il Sinodo dei Vescovi, rappresentan-

do l'episcopato cattolico, diventa espressione della *collegialità episcopale* all'interno di una Chiesa tutta sinodale»¹⁶.

La riforma

Il 15 settembre 2018 la costituzione apostolica *Episcopalis communio*¹⁷ ha reso legge quella visione della sinodalità, trasformando il Sinodo dei Vescovi da evento, circoscritto a un'assemblea di soli vescovi, a processo, articolato in fasi: preparatoria, assembleare, attuativa. La prima prevede la consultazione del Popolo di Dio sul tema assegnato al Sinodo; la seconda dispone la celebrazione dell'Assemblea sinodale *more solito*; la terza introduce un ulteriore momento, in cui la Segreteria del Sinodo collabora con gli organismi competenti per rendere esecutivi i risultati dell'assemblea sinodale. Ma più che un punto di arrivo, dove il processo sinodale risulti definito anche nei dettagli, *Episcopalis communio* appare sempre più come il punto di avvio di un esercizio della sinodalità, che sta trovando la quadra nel Sinodo in corso. E questo non tanto per il tema che il papa ha assegnato alla XVI Assemblea generale ordinaria – «Per una Chiesa sinodale: comunione, partecipazione, missione» –, che certo offrirà sull'argomento risultati decisivi per la vita della Chiesa, ma per le modalità stesse che stanno regolando la celebrazione dell'Assemblea.

In effetti, la Segreteria del Sinodo ha avanzato una proposta assai più ampia e articolata rispetto a quanto dice *Episcopalis communio*, almeno per quanto concerne la fase preparatoria. Anzitutto perché non limita la fase alla sola consultazione del Popolo di Dio, ma aggiunge il discernimento dei Pastori a un doppio livello di incontro: nazionale e continentale.

E questo non per una sorta di controllo, ma per garantire la circolarità necessaria tra profezia e discernimento. Non ci sarebbe ascolto di ciò che lo Spirito dice alla Chiesa se non si ascoltasse «il Popolo santo di Dio, [il quale] partecipa alla funzione profetica di Cristo» (Lg 12): qui trova il suo fondamento e la sua giustificazione la consultazione del Popolo di Dio. La certezza di aver ascoltato lo Spirito non è data però dalla consultazione in quanto tale, ma dal discernimento dei Pastori, chiamati a «non

Il 15 settembre 2018 la costituzione apostolica *Episcopalis communio* ha trasformato il Sinodo dei Vescovi da evento, circoscritto a un'assemblea di soli vescovi, a processo, articolato in fasi. La prima prevede la consultazione del Popolo di Dio.

spegnere lo Spirito, a non disprezzare le profezie, a discernere ogni cosa, a tenere ciò che è buono» (1Ts 5,19-21).

La stretta relazione tra profezia e discernimento non solo riconosce le rispettive funzioni del Popolo di Dio e dei Pastori, ma traduce in atto quella circolarità tra *sensus fidei* del Popolo di Dio e Magistero, che sta al fondamento del dinamismo della Tradizione (cfr. DV 8). Sta qui il cuore pulsante di una Chiesa sinodale, che non è tale perché “cammina insieme”, ma perché è Popolo di Dio che cammina sotto la guida del Signore, avendo ascoltato e riconosciuto «ciò che lo Spirito dice alla Chiesa». Di fatto, l'esito immediato di questa prima tappa saranno i contributi delle consultazioni condotte in ogni diocesi e le sintesi delle Conferenze episcopali, sulla base delle quali la Segreteria del Sinodo redigerà il primo *Instrumentum laboris*, ulteriormente verificato a livello continentale in appositi incontri. Ma l'obiettivo vero, che sorpassa la celebrazione del sinodo, sarà – dovrà essere – la maturazione

di una coscienza sinodale di Chiesa, che si traduca in mentalità condivisa, in forma e stile che configura il modo di essere e di vivere della Chiesa.

Per questo la Segreteria del Sinodo ha scelto di non parlare di «fase preparatoria», al fine di evitare qualsiasi interpretazione fuorviante, che potesse ridurla a fase “previa” e “non organica”, perciò “non necessaria” al processo sinodale. La consultazione del Popolo di Dio appartiene a pieno titolo al processo sinodale, e ne costituisce la prima fase, che si svolge

nelle «Chiese particolari». Senza negare il valore di qualsiasi altra forma di consultazione¹⁸, la scelta va nella direzione di dare voce al Popolo di Dio, il quale non esiste come massa informe, ma vive nelle Chiese. Qui ogni *portio Populi Dei* – in ragione del principio di unità che è il vescovo – è «una Chiesa particolare, nella quale è presente e agisce la Chiesa di Cristo una, santa, cattolica e apostolica» (CD 11). Qui tutti – dal vescovo fino agli ultimi fedeli laici (cfr. Lg 12), laici, religiosi, ministri ordinati, tutti in quanto battezzati! – possono far sentire la loro voce, perché nell'ascolto reciproco si faccia chiaro «ciò che lo Spirito dice alla Chiesa»; qui il vescovo svolge «il ministero della sintesi» e, quale principio di

La consultazione del Popolo di Dio appartiene a pieno titolo al processo sinodale e si svolge nelle “Chiese particolari”. Il vescovo esercita qui “il ministero della sintesi” e, quale principio di unità della sua Chiesa, porta poi la voce del suo popolo nella comunione delle Chiese.

unità della sua Chiesa, porta, attraverso i livelli di sinodalità intermedia, la voce del suo Popolo nella comunione delle Chiese. In questo modo tutto il Popolo di Dio e tutti i vescovi sono resi partecipi di un processo sinodale, nel quale «il Sinodo dei Vescovi è solo la più evidente manifestazione di un dinamismo di comunione che ispira tutte le decisioni ecclesiali»¹⁹.

Conclusione aperta: riforma del Sinodo o riforma della Chiesa?

Si realizza in questo modo l'ecclesiologia conciliare, che comprendeva la Chiesa come «il corpo delle Chiese», in ragione della «mutua interiorità» di Chiesa universale e Chiese particolari, «nelle quali e a partire dalle quali esiste l'una e unica Chiesa cattolica» (Lg 23). Se si pensa alle resistenze contro questo principio ecclesiologicalo, si può capire come la riforma del Sinodo sia una premessa – e una promessa – per la riforma della Chiesa. Se l'esito dell'Assemblea sinodale in corso sarà la reale maturazione di una forma sinodale di Chiesa, ogni aspetto della Chiesa dovrà essere ripensato in chiave sinodale. Sarebbe – sarà – la vera traduzione in atto della “rivoluzione copernicana” proposta dal concilio.

Note

¹ Segreteria del Sinodo, *Documento preparatorio*, 1.

² Francesco, *Discorso in occasione del 50° anniversario dell'istituzione del Sinodo dei Vescovi*, Roma, 17 ottobre 2015.

³ Francesco, *Discorso nel 50° del Sinodo dei Vescovi*.

⁴ Un passaggio importante sul tema è stato compiuto dall'Associazione Teologica Italiana: cfr. G. Ancora (a cura di), *Dossier Chiesa e sinodalità*, Velar, Gorle (Bg) 2005, con un ampio repertorio bibliografico di A. Moda, «Sulla sinodalità. Per un percorso bibliografico»; R. Battocchio, S. Noceti (a cura di), *Chiesa e sinodalità. Coscienza, forme e processi*. Atti del XIX Congresso dell'Associazione Teologica Italiana (Padova, 5-9 settembre 2005), Glossa, Milano 2007.

⁵ Eg 246.

⁶ Ho affrontato questo tema in D. Vitali, *I soggetti della sinodalità*, in L. Baldisseri (ed.), *A cinquant'anni dall'Apostolica sollicitudo. Il Sinodo dei Vescovi al servizio di una Chiesa sinodale*, LEV, Città del Vaticano 2016, pp. 141-189; Id., *Verso la sinodalità*, Qiqajon, Magnano 2014.

⁷ Singolarmente, la Commissione Teologica sceglie di non specificare l'esercizio della funzione regale del Popolo di Dio nel capitolo II, limitandosi a rimandare a quanto detto nel capitolo IV sui laici, al n. 36, dove peraltro il testo è assai prudente. Il tema della partecipazione del Popolo di Dio ai processi decisionali nella Chiesa non era ancora maturo per essere affrontato dal concilio. Lo sviluppo della sinodalità può finalmente colmare questo vuoto.

⁸ Cfr., in merito, il documento della Commissione Teologica Internazionale, *Il sensus fidei nella vita e nella missione della Chiesa* (2014), da leggere come la parte di un dittico con il documento più recente della medesima Commissione, *La sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa* (2018). Sul tema mi permetto di rimandare anche a D. Vitali, *Sensus fidelium. Una funzione ecclesiale di intelligenza della fede*, Morcelliana, Brescia 1993.

⁹ Pio XII, Costituzione apostolica *Munificentissimus Deus* (1 novembre 1950).

¹⁰ Come traduce la versione italiana più in uso, quella delle Dehoniane.

¹¹ Mi permetto di rimandare, sul tema, a un mio contributo: D. Vitali, *La comunione ecclesiale. Rilievi teologici*, in *La comunione nella vita della Chiesa: le prospettive emergenti dal Concilio Vaticano II*, Glossa, Milano 2015, pp. 1-32.

¹² Paolo VI, *Motu proprio Apostolica sollicitudo* (15 settembre 1965).

¹³ Un organismo consultivo "in aiuto del primato", composto da un numero limitato di vescovi, dei quali non è chiara la natura della rappresentanza, non ha in sé la capacità di esprimere la collegialità, data dal collegio quale «soggetto di potestà piena e suprema su tutta la Chiesa» (*Lg 22*); non ha in sé la capacità di esprimere la sinodalità, data dalla partecipazione del Popolo di Dio.

¹⁴ Francesco, *Discorso nel 50° del Sinodo dei Vescovi*.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ Francesco, Costituzione apostolica *Episcopalis communio* (15 settembre 2018).

¹⁸ *Episcopalis communio* all'art. 6 enumera, dopo la consultazione del Popolo di Dio, altri soggetti della consultazione – i Religiosi (§ 2), le Associazioni di fedeli riconosciute dalla Santa Sede (§ 3), i Dicasteri della Curia Romana (§ 4) –, concludendo che «la Segreteria Generale del Sinodo può individuare pure altre forme di consultazione del Popolo di Dio» (§ 5).

¹⁹ Francesco, *Discorso nel 50° del Sinodo dei Vescovi*.