

Editoriale

Giuseppe ANGELINI

La Chiesa e la città nel tempo della pandemia

Per molti mesi l'emergenza sanitaria ha polarizzato l'attenzione pubblica, com'è ovvio; l'attenzione delle autorità pubbliche e soprattutto quella delle agenzie di comunicazione pubblica. Ha polarizzato anche l'attenzione dei singoli, ma in forme rimaste per molta parte clandestine; non registrate in alcun modo dai grandi mezzi della comunicazione pubblica. E neppure registrate dalle forme della comunicazione personale tra i singoli.

Si realizza anche in questo caso un fenomeno che ha consistenza sistemica nel nostro tempo: la lingua della comunicazione pubblica rimuove le forme della coscienza personale e s'impone anche sulle forme del dialogo personale. Le censure della comunicazione pubblica operano in maniera efficace anche sulle forme della comunicazione primaria, quella familiare. Quel che è più personale e profondo nella vita dei singoli minaccia di divenire "profondo" nell'accezione psicoanalitica del termine, e cioè inconscio.

Nell'universo civile moderno la coscienza è privata; e lo è ancor più nel post-moderno. *Privata* nel senso di sottratta al controllo pubblico; ma anche in altro senso, meno felice: priva delle risorse della parola e del costume necessarie alla sua articolazione.

Il distacco tra coscienza e società è uno dei problemi radicali del nostro tempo. La vita "interiore" del singolo è separata dalle forme della vita comune da un intervallo incolmabile. Questo non è soltanto uno tra i tanti problemi del nostro tempo, ma quello più radicale. La coscienza, senza le risorse che le potrebbero e dovrebbero venire dalle forme della vita comune, langue e poi muore. La diffusione sistemica dei problemi di identità (un altro modo per dire la coscienza) è espressione paradigmatica della crisi civile del nostro tempo.

In una tale congiuntura civile uno dei compiti maggiori del ministero della Chiesa dovrebbe essere appunto quello di dare lingua alla

coscienza privata e sola. Essa dovrebbe volgere l'attenzione al vissuto dei singoli e dar voce al non detto, perché anche il singolo stesso trovi la lingua per dirsi.

L'impressione netta che la presenza della Chiesa all'esperienza della pandemia si sia realizzata invece in forme molto ripetitive, sostanzialmente gregarie rispetto al dibattito pubblico. Anche per questo motivo quella presenza è apparsa decisamente marginale, tautologica, incapace di interpretare il silenzio dei singoli. Quasi che la Chiesa non avesse nulla di proprio da dire in proposito.

Ministri della Chiesa ed esponenti pubblici del cattolicesimo in genere sono stati chiamati in molti modi a rispondere alla domanda prevedibile: che cosa ci insegna una esperienza come questa? Le risposte date sono state altrettanto prevedibili: la fragilità umana, la falsità dell'ottimismo progressistico della scienza; i grandi rischi a cui è esposta la civiltà planetaria a seguito della grande facilità di comunicazione e della rottura dei microclimi; e altre cose simili. Tutti questi fenomeni hanno aspetti di indubitabile verità; non avevano però bisogno della pandemia per essere noti; soprattutto, di essi si può dire senza passare per la coscienza, per i vissuti personali e profondi dei singoli.

Il silenzio della Chiesa per rapporto a tali vissuti è apparso più deludente e grave nel tempo in cui al silenzio è stata costretta anche la celebrazione, il registro più significativo attraverso il quale passa il messaggio religioso in una stagione di prova e di angoscia. La celebrazione comunica attraverso il codice del rito. Il messaggio che la celebrazione trasmette non passa attraverso la consapevolezza previa del celebrante e dei fedeli; si realizza invece nel momento stesso in cui il rito è celebrato, e grazie alle evidenze da esso dischiuse.

Il silenzio del rito è stato, obiettivamente, una componente importante del silenzio della Chiesa nel suo complesso. Ma la Chiesa è parsa poco consapevole di tale suo silenzio. Ha prontamente consentito – com'era necessario – alle ragioni della decisione presa dalle autorità civili, senza accompagnare in alcun modo tale scelta, obiettivamente assai grave, con espressioni di adeguata consapevolezza. I pastori si sono in fretta sbizzarriti nella ricerca di rimedi tecnologici assai dubbi. L'organizzazione delle Messe in streaming ha chiesto di provvedersi dei mezzi e delle competenze, ha propiziato il coinvolgimento di molti, ha suscitato un dispendio di energie decisamente maggiore rispetto a quelle richieste ordinariamente per celebrare la Messa. L'attivismo tecnologico è parso rendere veniale la povertà del messaggio. I ministri hanno mostrato di non avere consapevolezza del rilievo obiettivo che la celebrazione assume nella vita cristiana.

Per rendere questa denuncia meno generica mi riferisco ad una delle espressioni maggiori e più deprecate dell'emergenza sanitaria, la morte in solitudine. Per deprecare tale solitudine la formula usata con più frequenza dalle cronache pubbliche è stata di questo genere: gli anziani in terapia intensiva hanno dovuto morire senza avere il conforto di persone care che potessero loro stringere la mano. La retorica ecclesiastica ha largamente ripreso formule simili; "stringere la mano di chi sta morendo è tra le più urgenti e profonde pratiche umane da riprendere". Per indicare la buona morte la retorica liberale usava la formula dei "conforti religiosi": abbastanza generica da non disturbare la laicità della vita comune, abbastanza esplicita da registrare il nesso antico e indimenticabile tra alleanza umana e suoi fondamenti religiosi. «Le norme che regolano l'estremo saluto di un congiunto hanno un'importanza centrale nella cultura greca (di cui ci sono testimonianze sia nei poemi Omerici sia nella tragedia)», scrive M. Ricciardi, «non rispettarle è un segnale del fatto che la malattia non si limita semplicemente a colpire i corpi, causando spesso la morte, ma ha anche un effetto per la collettività. Ad erodersi sono i fondamenti stessi del vivere in comune». Il contagio, imponendo la sospensione delle norme che regolano quel saluto estremo, opera nel senso di corrodere insieme come un acido anche il legame sociale, di dissolvere in tal senso la comunità.

A tale riguardo Ricciardi cita un testo molto significativo di E. Canetti, che è all'origine della sua stessa riflessione:

Il contagio, che nell'epidemia ha tanta importanza, fa sì che gli uomini si isolino gli uni dagli altri. Il miglior modo per difendersi consiste nel non avvicinare alcuno, poiché chiunque potrebbe già portare con sé il contagio. Alcuni fuggono dalla città e si disperdono nelle loro proprietà in campagna. Altri si chiudono in casa e non lasciano entrare nessuno. Ciascuno schiva chiunque. Tenerli a distanza è l'ultima speranza. La prospettiva di vivere, la vita stessa, si esprimono per così dire nello spazio che separa dagli ammalati. Gli appestati formano gradualmente una massa morta, i sani stanno alla larga da chiunque, persino dai loro più stretti congiunti, dai genitori, mariti o mogli, e figli. È degno di nota come la speranza di sopravvivere isoli ciascuno uomo: dinanzi a lui sta la massa di tutte le vittime¹.

La corrispondenza di questa descrizione con ciò che è avvenuto a Milano nei mesi della pandemia è sorprendente. Molti hanno lasciato

¹ E. CANETTI, *Massa e potere*, Adelphi, Milano 1981, 331s.

le loro case in città e si sono dispersi nelle case possedute in campagna; molti si sono invece chiusi in casa e fino ad oggi stentano ad uscire; gli esclusi dalla frequentazione abituale sono diventati a poco a poco una massa indistinta, e pericolosa. La vita reale sospesa è stata sostituita da una vita immaginaria. La partecipazione ad essa è resa possibile dalla televisione e dai molti altri mezzi di comunicazione a distanza. Nei confronti della vita reale matura in silenzio un vago sospetto.

Documento particolarmente eloquente della sospensione della vita reale, anche della vita religiosa ordinaria, ha offerto appunto la sospensione della celebrazione liturgica. Imposta dall'emergenza, essa è apparsa in prima battuta come violenta e arbitraria; poi è apparsa progressivamente non così grave. Il ritorno alle consuetudini ordinarie appare fino ad oggi assai lento; rimane fermo il proposito, certo; ma non è urgente. Trova illuminante conferma una legge che vale in generale per la religione nella città secolare: Dio è in linea di principio la presenza più importante, ma anche la meno urgente. Siccome il tempo della città è scandito da urgenze indilazionabili, Dio è sempre rimandato.

La sospensione del rito

Tratto caratteristico della congiuntura civile che stiamo vivendo è dunque la frattura profonda tra forme della coscienza e forme della vita comune. La coscienza è sola, e proprio perché sola appare come smarrita. La sua solitudine ha motivi obiettivi per divenire più evidente proprio a seguito dell'obbligata sospensione dei rapporti sociali imposta dalla pandemia. La singolare esperienza che abbiamo vissuto, e che per molti aspetti ancora viviamo, avrebbe di che istruirci a proposito del fenomeno di carattere più generale, che nei tempi normali della vita è percepito in maniera meno puntuale e riflessa.

Appunto al ministero della Chiesa dovrebbe competere una responsabilità privilegiata per rapporto alla illuminazione di tale ordine di riflessioni. L'impressione è invece che la predicazione ecclesiastica si sia largamente allineata al registro dei discorsi comuni. Essi assegnano al ministero della Chiesa, per rapporto alla situazione di emergenza, due compiti fondamentali: saturare il bisogno di sacro e mobilitare le iniziative di solidarietà; benedire le salme e celebrare messe di suffragio da un lato, e promuovere iniziative di volontariato sociale dall'altro.

Alla decisione governativa di sospendere le celebrazioni la Chiesa si è prontamente allineata, senza dire nulla, in sostanza, alla coscienza

dei fedeli a proposito del prezzo di tale scelta. I ministri hanno comunicato le decisioni del governo; hanno invitato a osservarle rigorosamente, magari aggiungendo che un culto a Dio può essere reso anche e anzi soprattutto con il servizio del prossimo. Dal dibattito pubblico intorno alla sospensione delle cerimonie religiose i pastori e i cosiddetti “laici impegnati” sono stati abbastanza assenti. Per un lungo periodo hanno mostrato la massima condiscendenza nei confronti del comitato tecnico scientifico della Protezione civile. Fino a che ad un certo punto è parso che i vescovi perdessero la pazienza.

Mi riferisco alla nota aspra con la quale la CEI ha risposto al Decreto della Presidenza del Consiglio dei Ministri del 26 aprile, che confermava per la fase 2 il divieto delle celebrazioni con concorso di popolo. Quell'esclusione è stata giudicata arbitraria, tale addirittura da compromettere la libertà di culto: «I Vescovi italiani – è scritto infatti in quella nota – non possono accettare di vedere compromesso l'esercizio della libertà di culto». È proposto anche un abbozzo affrettato e goffo di motivazione offerto per un giudizio tanto aspro: «Dovrebbe essere chiaro a tutti che l'impegno al servizio verso i poveri, così significativo in questa emergenza, nasce da una fede che deve potersi nutrire alle sue sorgenti, in particolare la vita sacramentale». Sotteso a tale dichiarazione è un assunto abbastanza trasparente: il servizio ai poveri, molto apprezzato dalla Repubblica laica, ha bisogno d'essere sostenuto dalla vita sacramentale. La dichiarazione appare davvero goffa ed incongrua. È indice della perdurante preoccupazione apologetica nei pronunciamenti pubblici della Chiesa, e anche del difetto di pensiero a proposito del senso e della necessità della celebrazione. Pur poco praticata, essa continua ad essere largamente sentita come necessaria. Paradossalmente, sentita anche da coloro che pure non praticano il rito.

Conosciamo tutti coppie coniugali divise quanto alla pratica; tipicamente, lei frequenta e lui no; conosciamo anche mariti che, pur non frequentando, sono attenti alla frequenza delle mogli e sono delusi quando lei salta una Messa. E al di fuori del rapporto di coppia, molti non praticanti a fronte della notizia che la Chiesa ha sospeso le sue celebrazioni hanno espresso una grande sorpresa e disappunto. Il difetto di pratica personale non azzerava il sentimento che la celebrazione religiosa sia una sorta di garanzia per l'ordine cosmico.

Dopo la scomposta nota della CEI (ma anche prima) il dibattito pubblico ecclesiastico sul tema delle celebrazioni ha visto una grottesca polarizzazione: i cattolici “secolari”, fautori del privilegio del ministero caritativo, si sono opposti ai cattolici “tradizionalisti”, fautori

invece di un primato del culto senz'altro assimilato al primato di Dio stesso. Assunto comune, pregiudiziale e discutibile, dei due partiti è che carità e culto siano – per così dire – due province separate della vita cristiana ed ecclesiale. In realtà il rito non è una provincia della vita credente; non è – intendiamo dire – un capitolo tra tanti; è invece la forma necessaria che assume la ripresa credente della vita secolare. Ed è forma tanto più necessaria, quanto più secolare è la vita quotidiana. La questione più seria non è quella del valore rispettivo dei due capitoli, ma quello dell'effettiva attitudine delle forme del culto a riprendere e portare ad espressione il senso religioso e cristiano dell'esperienza secolare.

In tal senso, la stessa esperienza della malattia può e deve diventare tema dell'atto di culto. Il compito che la malattia propone alla coscienza cristiana – e alla coscienza di ogni uomo – non è semplicemente quello del come liberarsene, ma anche e prima del come viverla.

Da sempre l'esperienza della malattia costituisce una prova per la fede. Non una prova di resistenza, ma una sfida a rivedere la qualità dei pensieri e delle attese su cui si regge la vita nei tempi ordinari. La fede deve in tal senso liberare la malattia, non liberare dalla malattia. San Paolo afferma in termini provocatori:

Mi vanterò ben volentieri delle mie debolezze, perché dimori in me la potenza di Cristo. Perciò mi compiaccio nelle mie infermità, negli oltraggi, nelle necessità, nelle persecuzioni, nelle angosce sofferte per Cristo: quando sono debole, è allora che sono forte (1Cor 12,9-10).

Come interpretare? Le debolezze, le infermità, le esperienze di indigenza in genere, non hanno il potere di rendere più forti a prescindere dal modo in cui sono vissute; soltanto attraverso l'esercizio della fede esse diventano alimento di una forza e di una salute diversa da quella di cui si curano i medici. Non solo per la fede cristiana, ma per la coscienza e la speranza di ogni uomo vivente, creda o non creda, la malattia è una prova; non è possibile vivere infatti se non credendo, e la consistenza della fede di ciascuno è messa alla prova dalla malattia.

La questione morale

L'esperienza della pandemia propone dunque con rinnovata evidenza la frattura tra coscienza e società. Essa non ha soltanto i tratti dell'emergenza sanitaria, ma quelli dell'emergenza umana. Le compe-

tenze che essa mobilita non sono soltanto quelle mediche, ma anche e addirittura soprattutto competenze morali: come vivere la malattia?

L'espressione maggiore della frattura tra coscienza e società a livello di cultura pubblica è la cancellazione dell'interrogativo morale. La forma morale dell'esperienza umana è cancellata dal repertorio dei temi obbligati dello scambio civile. L'interrogativo morale è fuori dal novero dei temi che sono oggetto obbligato di attenzione a livello pubblico. La rimozione di ogni riferimento alla religione nella vita pubblica è considerata come cosa scontata; meno scontata è la rimozione della cosiddetta morale; e tuttavia essa è evidente. L'uso sostantivato dell'aggettivo – *la morale* – è una novità moderna; è una delle espressioni maggiori del passaggio dalla società organica alla società complessa. La morale, come la religione, diventa una provincia dell'umano, non forma necessaria di tutta la vita.

Alla rimozione della morale cerca in qualche modo di rimediare, da trent'anni a questa parte, la cosiddetta etica pubblica. Essa si occupa di giusto e sbagliato a livello di rapporti sociali; non di vita buona e di vita cattiva; non di bene e di male per rapporto alla coscienza personale. L'etica può anche immaginare d'essere laica, la morale decisamente no; il riconoscimento di un imperativo categorico proposto dalla coscienza alla vita del singolo rimanda inevitabilmente all'istanza del sacro.

Rimossa a livello di discorsi pubblici, la morale non può essere cancellata nella vita del singolo. Le categorie della tradizione morale continuano ad essere presenti e operanti a livello della cultura che più conta, quella vissuta, quella che oggi è correntemente qualificata come "antropologica". Dei residui che la tradizione morale civile lascia sulla coscienza individuale si occupano non più filosofi e teologi, ma psicologi e sociologi.

Portano il segno della tradizione morale non soltanto le grandi idee sintetiche (legge e coscienza, innocenza e colpa, vizio e virtù), ma tutte le nozioni elementari mediante le quali si declina l'esperienza umana (maschio e femmina, genitore e figlio, nascita e morte, giovinezza e vecchiaia, salute e malattia, e simili). Di queste nozioni oggi si occupano oggi psicologi e sociologi, e non filosofi e preti. E se ne occupano nell'ottica del benessere, e non della vita buona.

Un'appariscenza conferma della cancellazione della competenza morale dai codici riconosciuti della vita comune troviamo, in tempo di pandemia, nella scelta di assegnare il compito di consulenza al governo a un comitato "tecnico scientifico"; è esclusa ogni competenza relativa al costume, alla forma morale del vivere comune, o addirittura

ra alla forma religiosa. Il prezzo di una tale esclusione è quello di ignorare del tutto, a livello di decisioni politiche, i costi delle decisioni in termini di qualità umana della vita comune.

L'espressione più spesso denunciata di tale ignoranza sono le decisioni relative alla scuola. Essa è stata chiusa presto e non più aperta; la speditezza di quella decisione è da intendere come il riflesso del fatto che la scuola non lascia segni sul pil (almeno a breve termine); segni negativi di altro genere non si saprebbe come contabilizzarli; mancano gli "esperti".

Molti hanno osservato, con pertinenza, che la pandemia ha messo in evidenza capacità e motivazioni degli insegnanti italiani che non si sospettavano. Nel confronto pubblico gli insegnanti sono ordinariamente rappresentati dai sindacati, non da interpreti della loro competenza specialistica: degli insegnanti contano le retribuzioni, le ferie e le pensioni, non le loro competenze sulla cosa umana. Il difetto di rappresentanza degli insegnanti nel confronto pubblico è uno dei segni più eloquenti del tratto distorto di quel confronto.

L'assenza di "esperti in umanità" dal comitato tecnico scientifico pregiudica anche le decisioni in materia di vita religiosa. Nessuna considerazione è accordata al costo della sospensione delle celebrazioni religiose, per i credenti, ma non solo. M'è capitato in molte occasioni di rilevare come al difetto di celebrazione si sono mostrati spesso sensibili molti non praticanti. Al fatto che la Messa sia celebrata si mostrano sensibili molte persone che pure abitualmente non ci vengono. Superstizione? Forse no, non solo. Il senso e la necessità del rito per la vita comune, pure poco indagati e conosciuti, sono indubitabili. A prescindere dalla valutazione di merito circa la pertinenza o meno delle decisioni di fatto prese in tale materia, certo sarebbe stato opportuno che la decisione politica trovasse giustificazione attraverso il riconoscimento pubblico del prezzo richiesto ai cittadini.

Nasce a tale riguardo ovvia la domanda: chi potrebbero essere gli "esperti in umanità"? Gli insegnanti, certo; ma candidati ovvi a tale riconoscimento parrebbero gli stessi pastori della Chiesa. Sono davvero "esperti"? La Chiesa nel suo complesso davvero "esperta"? E la teologia? Un tempo senso e valore della celebrazione nella vita cristiana e nella stessa vita civile apparivano scontati; meno urgente era una riflessione esplicita a loro riguardo. Nella società secolare essi appaiono invece decisamente meno evidenti; hanno bisogno d'essere pensati. Su questo fronte la Chiesa e la teologia stessa sono in ritardo.

Il trionfo della cultura terapeutica

Come vivere la malattia? Come fare del tempo di malattia un tempo di libertà? Del tema non si occupano filosofi e pastori, ma ancora una volta psicologi e sociologi. Tale passaggio di competenze comporta un mutamento di codice: delle questioni di coscienza ci si occupa oggi in prospettiva clinica, non più morale. L'istanza suprema è la salute, e non la vita buona. Meglio, è la vita grata. Il benessere ha sostituito il bene quale criterio supremo per valutare le forme dell'agire. Alla donna che sta separandosi dal marito e dai figli, che molto dubita e soffre in questa congiuntura, che si chiede con affanno che cosa deve fare, lo psicoterapeuta di turno suggerisce: "Il tuo primo dovere ora è curarti di te, di stare bene, non di essere buona".

La piega clinica della cultura pubblica nella stagione tardo moderna è precocemente rilevata, ancora una volta, da psicologi e sociologi; non da filosofi e teologi, tanto meno da pastori. La piega clinica della civiltà, correlativa alla separazione tra anima e società, tra coscienza e cultura, è segnalata fin dal 1959 da P. Rieff, *Freud moralista*²; il sociologo americano mette in evidenza come il pensiero di Freud si proponga come la nuova lettura della tradizione morale della civiltà occidentale; la forma morale della vita è intesa a procedere dall'opposizione tra inclinazione spontanea e legge, nella linea della tradizione stoica; così letta, la forma morale della coscienza appare fomite di prevedibili effetti patogeni; Freud produce una critica psicologica della morale civile. Nel 1966 lo stesso Rieff pubblica un saggio sugli usi della fede dopo Freud, in cui diagnostica il trionfo della terapeutica³; la prospettiva terapeutica si afferma come assolutamente dominante nella cultura corrente.

Il trionfo dell'ottica terapeutica corrisponde alla sindrome dello psicologismo: il progetto è una cura dell'anima (della "psiche") che non esca da essa; essa postula una consistenza autarchica dell'anima; i suoi autentici bisogni sarebbero noti a monte rispetto alle sollecitazioni indotte dalla relazione sociale. È rimosso in tal modo il debito obiettivo ed originario che invece la coscienza ha nei confronti del mondo, degli altri, della cultura mediante la quale la relazione sociale si realizza.

² Il Mulino, Bologna 1959; il titolo inglese è, più precisamente, *Freud: The Mind of Moralist*.

³ *Gli usi della fede dopo Freud: il trion-*

fo della terapeutica in Freud, Jung, Reich e Lawrence, Istituto di Propaganda Libreria, Milano 1972 (originale inglese 1966).

Emblematico in tal senso è il saggio di R. Sennett, *Il declino dell'uomo pubblico* del 1977⁴. Alla separazione settecentesca delle due sfere, pubblica e privata, e quindi sociale e familiare, segue nel Novecento la separazione tra il sistema familiare e il sistema della psiche; questo secondo sistema appare minacciato dalle relazioni familiari piuttosto che reso possibile. La cura dell'anima è fatta consistere nella preservazione di una sua consistenza autentica, di contro alle pressioni esercitate dai rapporti primari. La ricerca ossessiva dell'autenticità assume tratti "autistici".

Una diagnosi simile è proposta da C. Lasch con il suo saggio *La cultura del narcisismo*⁵; esso interpreta la crisi culturale che travaglia l'Occidente in termini di narcisismo; da disturbo psicologico (S. Freud), esso diventa forma distorta della cultura propria della società tutta. Agli adulti, e soprattutto ai padri testimoni dell'ordine cosmico, sono sostituiti gli "esperti"; ad essi il singolo solo, senza padre né madre, senza identità, si rivolge per cercare istruzioni sul mestiere di vivere. Gli esperti non sono testimoni, ma amministratori delle energie dell'anima; essi promettono un'assistenza nell'ardua impresa di auto-realizzazione; supremo criterio di valore è appunto l'*autos*. L'individualismo, tanto frequentemente denunciato dai pastori, non ha i tratti di un deprecabile egoismo; è invece il destino ineluttabile dell'anima senza mondo.

Proprio il narcisismo alimenta strategie di vita minimalistiche; nel 1984 Lasch pubblica il saggio *L'io minimo*⁶; per sottrarsi al rischio di probabili frustrazioni, l'io sempre più riduce i propri investimenti, i propri interessi, le proprie attese. Paradossalmente, proprio l'elevazione dell'io a istanza suprema, dunque il suo culto idolatrico, induce alla sua mortificazione obiettiva. Per non farsi male l'io diminuisce le proprie attese e le proprie pretese; si rannicchia in una cuccia sempre più angusta e solitaria. Ma proprio un tale ritiro ha l'effetto di renderlo sempre più insicuro e pavido.

La consistenza clinica della cura per l'umano promossa dall'approccio psicologico è denunciata, in anni più recenti, da un saggio di F. Furedi che denuncia il nuovo conformismo: *Il nuovo conformismo*.

⁴ È stato tradotto da L. Trevisan, *Il declino dell'uomo pubblico. La società intimista*, Bompiani, Milano 1982; poi di nuovo da F. Gusmeroli, *Il declino dell'uomo pubblico*, Bruno Mondadori, Milano 2006.

⁵ Esso è apparso in inglese nel 1979,

è stato tradotto in italiano da M. Bocconcelli soltanto vent'anni dopo, *La cultura del narcisismo*, Bompiani, Milano 2001.

⁶ *The Minimal Self*; la traduzione italiana di L. Cornalba, *L'io minimo. La mentalità della sopravvivenza in un'epoca di turbamenti*, Feltrinelli, Milano 2004.

*Troppa psicologia nella vita quotidiana*⁷: quasi ogni aspetto dell'esperienza vitale diventa oggetto di valutazione terapeutica, e cioè alla luce del criterio "mi fa bene o mi fa male"; il benessere si sostituisce al bene. A fronte di ogni disagio un poco più accentuato dell'età evolutiva i genitori e più ancora gli insegnanti si rivolgono agli psicologi. Per questo accade che già a nove o dieci anni i bambini si sentano "stressati"; se sono più vivaci o turbolenti si formula in fretta la diagnosi clinica, il disturbo da deficit di attenzione; la correzione e soprattutto il castigo non possono in alcun modo essere usati, perché potrebbero compromettere l'autostima del minore, e così via.

La diffusione di questa cultura terapeutica ha un effetto prevedibile, e tuttavia paradossale: alimenta l'attenzione dei singoli alla propria fragilità interiore. Facilmente invocata a giustificazione dei propri difetti di comportamento, la fragilità diventa addirittura oggetto di esibizione. Alla luce di tutti questi tratti Furedi parla di un nuovo conformismo emotivo.

Il limite evidente di questa piega clinica della cultura pubblica ha di che apparire subito a tutti evidente. Esso diventa più evidente in momenti di emergenza, quali quello presente. L'abituale rimozione di ogni riferimento alla religione, e alla stessa forma morale della vita comune, appare in quei momenti come sospesa.

Già nella vita ordinaria il riferimento religioso, abitualmente rimosso, torna ad imporsi in occasione della morte. Pare infatti non esserci altro modo di accomiarsi da una persona cara che quello costituito dal rito e dalla preghiera. Che la persona cara sia stata credente o non credente, che la nostra alleanza con essa abbia o no avuto connotazioni religiose, non è determinante. Un funerale in Chiesa non lo si nega a nessuno.

Come intendere la persistente richiesta di riti religiosi? Una scelta superstiziosa, addirittura ipocrita? Uno stratagemma per dissimulare la resa al lutto? Non credo; piuttosto un implicito riconoscimento della menzogna sottesa all'assioma della laicità civile. Senza un orizzonte religioso, la vita comune in situazioni limite appare oscena, indecente, insopportabile. Alle persone che muoiono in ambiente ospedaliero, rigorosamente separate dai loro cari, si deve almeno una messa di esequie, o ancor meno una benedizione al cimitero.

⁷ Feltrinelli, Milano 2005; l'edizione originale in lingua inglese, del 2003, porta il titolo più esplicito: *Therapy Cultu-*

re: Cultivating Vulnerability in an Uncertain Age.

Per descrivere quest'uso della fede al servizio della decenza possiamo proporre una formula ad effetto, che segnala un rischio reale: le immagini religiose, il vangelo stesso di Gesù, servono oggi per immaginarsi buoni assai più che per diventare tali.

Quel che rimane da fare, e da pensare

Non solo in tempo di pandemia, ma sempre – sia pure in forme meno evidenti e clamorose – la testimonianza cristiana minaccia d'apparire oggi assai marginale, per rapporto alle derive che insidiano la vita comune. Gli interventi dei vescovi e del Papa stesso suonano come una prevedibile litania, che conferisce maggiore solennità ai luoghi comuni dell'etica pubblica, come interpretata dai proclami dell'Onu, e magari dell'Organizzazione Mondiale della Sanità.

Per rimediare all'obiettiva marginalità ecclesiastica nel dibattito pubblico, per rimediare – più radicalmente – all'ingenuo allineamento dei proclami pubblici dei pastori alla retorica pubblica dei diritti della persona, occorre che l'intelligenza cristiana si cimenti con i compiti ardui posti dalla comprensione dell'epoca.

Prima ancora, occorre che riconosca il rilievo decisivo che assume in linea di principio la mediazione culturale per rapporto alla comprensione stessa del vangelo, e della condizione umana in genere. La tradizione dottrinale è attraversata fin dalla stagione antica da un ingenuo assunto intellettualista: le verità di principio sarebbero accessibili alla mente del singolo a prescindere da ogni riferimento alle forme storiche e contingenti della vita comune. L'assunto assume rilievo programmatico nella stagione moderna, "illuminista"; essa combatte contro il credito indebito accordato alla tradizione. Alla "ragione" è assegnata la competenza circa le forme morali della vita comune. E alla luce della ragione largamente s'è appellata la stessa dottrina cattolica in epoca contemporanea (la cosiddetta "dottrina sociale della Chiesa"); nell'ecumenismo della ragione è cercato il rimedio al tratto confessionale e fazioso delle tradizioni religiose.

La verità è un'altra: la visione del mondo, e in particolare la visione delle leggi dell'alleanza morale che sta alla base della convivenza civile, è debitrice nei confronti delle forme pratiche della convivenza. È debitrice nei confronti della cultura intesa, in accezione antropologica, come complesso delle forme simboliche che rendono possibile la vita comune.

La transizione civile che stiamo vivendo, sinteticamente descritta come passaggio dal moderno al postmoderno, propone questo tratto

dominante: la cultura cessa di essere percepita come il manifesto dell'eterno; cessa quindi anche d'essere intesa come codice normativo della vita comune. È percepita invece come un grandioso repertorio simbolico a cui attingere per realizzare la rappresentazione sociale di sé. Di contro a tale riduzione della cultura a mero strumento di dissimulazione, la Chiesa deve riaffermare il suo valore di documento della verità originaria e rimossa, della verità religiosa, a procedere dalla quale soltanto è possibile l'alleanza umana. Soltanto portando a questo livello di profondità la lettura dell'esperienza della pandemia la Chiesa può trasformare quell'esperienza in occasione di evangelizzazione.