



Dimensiunea socială a cunoașterii lui Dumnezeu. Reconfigurarea mentalității mărturisitoare în societatea modernă est-europeană

Pr. Constantin NECULA

Universitatea “Lucian Blaga” din Sibiu, Facultatea de Teologie „Sfântul Andrei Șaguna”
“Lucian Blaga” University of Sibiu, “Sfântul Andrei Șaguna” Faculty of Theology
Personal e-mail: parintele.necula@gmail.com

The Social Dimension of God's Experience.

The Reconfiguration of Religious Experience in Modern East-European Society

The present study examines the contemporary situations of Eastern European societies; after an aggressive „scientific atheism” promoted and forcefully imposed by the Communist regimes, their Churches have had to deal with the central question whether the living God can be an effective engine of social action and communication. Christianity has to be redefined in post-Communist societies in accordance with its experiences in the Western world; the article observes and summarizes the efforts of religious sociology towards the articulation of a Romanian experience of reintegrating Christian experience in the humanism which coalesces and civilizes modern society.

Keywords: religious sociology, post-Communist societies, post-Communism and post-Christianism, God and social action, contemporary religious experience in Romania



Foarte multă vreme aflat sub influența ateismului științific, ca doctrină de Stat impusă cu aport armat, Estul Europei a primit o *provocare- martor* extrem de importantă: mai este cu puțință un Dumnezeu viu ca motor al gândirii sociale? Întrebările încă nu și-au aflat răspuns dar efortul făcut de oamenii ce alcătuiesc răspunsul Bisericii către social și dinspre societate către Biserică sunt plăcile turnante ale unei sociologii a gândirii reconfigurate. România prezintă un sindrom de resuscitare la care puțini specialiști se așteptau. Reîntoarcerea lui Dumnezeu nu doar ca doctrină ci și ca preocupare socială a tensionat relația Stat-Biserică-societate civilă cu rezultate suficient de impredictibile. Pentru mulți teologia a redevenit parte integrantă a umanismului care transformă societatea în civilizație.

Suntem în pragul unui creștinism ce renaște din post-creștinismul post-comunist? E posibil să restaurăm o gândire socială bazată pe relația Dumnezeu-om societate? Din cercetările sociologiei religioase, din efortul teologilor și comunicatorilor Bisericii, pare că da. Perspectiva românească a reintegrării mărturiei creștine în umanismul care civilizează societatea modernă poate deveni un ferment intelectual pentru a regândi dimensiunea socială a cunoașterii.



Introducere în context

Dintre teologii români care au marcat secolul „arestării” memoriei religioase a poporului puțini s-au aplecat asupra unor definiții ale teologiei ca atare. Atât Părintele Dumitru Stăniloae cât și Părintele Ion Bria, cei mai accesibili gândirii europene dintre teologii sistematici ai Ortodoxiei românești, insistă asupra unui adevăr evident: teologia nu este simplă codificare de reguli ori sensuri ale Evangheliei ci forma cea mai înaltă a trăirii ei. Poate că din acest motiv căderea comunismului (1989), ca prag istoric, în România, a fost marcată de o explozie de construcții legate de locașuri de cult, de o reevaluarea vocației monahale (anii 1990-1997 aducând în mănăstiri viețuitori tineri și foarte tineri în număr copleșitor, dublând viețuitorii din mănăstiri existenți până atunci, cca 5000), introducerea religiei ca materie în învățământul de stat, acceptarea Bisericii ca partener de asistență pastoral-socială în spitale, Armată și Penitenciare. Un aspect deloc de neglijat a fost admiterea Facultăților de Teologie în arealul academic al universităților de stat și creșterea considerabilă a numărului școlilor vocaționale în mediul liceal și în cel monahal (seminarii teologice). Multe dintre ele, în ciuda restrângerii numărului de elevi, au rămas definatorii pentru evoluția pregătirii tinerilor pentru slujirea în Biserică și pentru cultura educațională generală. Pentru fostele organe de Partid Comunist ca și pentru o serie de politicieni ai noului val de umanism ateu, lucrurile s-au complicat în receptare și cunoaștere. Doar o necunoaștere a fundamentelor mentalului colectiv a poporului român, a vieții cotidiene a românului au dus la astfel de uimiri categoriale. Pentru că, în fond, pe întreaga perioadă a prezenței comunismului pe teritoriul și în cultura poporului român (1948-1989), creștinismul a fost supapa reglării culturale și culturale a sufletului românilor, fereastra spre Absolut a unor suflete fragile, în al căror compozit intern Dumnezeu nu a putut fi înlocuit. Ce a dus la această renaștere spiritual-creștină a poporului a fost freatismul credinței sale, faptul că bisericile nu au fost închise iar preoții au fost activi în viața parohială care s-a confundat, de cele mai multe ori, cu viața socială a comunității. Un alt aspect care merită a fi menționat ține de rezistența anticomunistă în mentalul colectiv. O parte a fost activată în temnițele comuniste, acolo de unde au ajuns până la noi fapte și texte de mare valoare mistico-ascetică, un mesaj deranjant pentru structurile neo-comuniste și ateiste care și-au reconfigurat prezența după anii 1990-1998. O altă parte a fost explozia de informație teologică, miile de volume de carte religioasă care au inundat piața de cultură românească. Producția de carte teologică, felurită și pentru toate nivele de cultură, cu un vast program de traduceri ale unor Părinți ai Bisericii dar și ai unor clasici ai teologiei, de toate nuanțele,

inclusiv neoprotestante (C.H. Spurgeon, W. Tozer) au declanșat dezbateri publice, intervenții ale religiosului în planul comunicării sociale. Vechi conflicte istorice s-au reanimat (ortodocși-greco catolici, ortodocși-neoprotestanți), au crescut presiunile statului în nevoia de a soluționa diplomatic conflicte care ar fi putut afecta mult mai grav echilibrul social al noii democrații. Toate aceste zbateri au obligat la redefiniri ale locului religiei între statul constituțional modern și societatea civilă secularizată, obligând la analize asupra egalității, diferenței și recunoașterii reciproce izvorâte din profunzimi ale subiectivității¹.

Ce au dovedit anii imediați ieșirii de sub comunism, fie și la modul ideatic? Că religiozitatea, adică religia în act, însoțește ca un epifenomen toate activitățile esențiale ale omului (chiar ale omenității) în societate: activități economice, politice, juridice, artistice...de aceea religia este implicată în toate formele de criză, de multe ori indirect, dar întotdeauna profund². De aceea în planul cunoașterii sociale a adevărului istoric, conștiința teologică a cunoașterii s-a reactivat, promovând în context social o serie de valori legate strict de forța teologiei ca formă de cunoaștere a lui Dumnezeu.



Definiri

Dintre elementele diagnozei sociale asupra crizelor multiple din context european (economică, a valorilor familiei sau a migranților din Orientul Apropiat), aspectul moral și cel de comunicare asupra valorilor dumnezeiești ale ființei umane ne apar, pregnant, repetitiv afirmate. Omul modern, cu un sistem etic diluat de iluzia autorității unor organisme politice autoimpuse ca reglator social, este afectat de o depresie a valorilor legate de cultura morală a creștinismului. Mult promovată politică a drepturilor omului, des amintită în documentele comuniste, fără efecte în planul celor care suferă cu adevărat, a dus la o afectare a ceea ce am putea numi drepturile lui Dumnezeu în drepturile omului. Decalogul nu a fost abrogat dintre fundamentele legislației europene, dar Dumnezeu-familia-educația au fost afectate, până la ruinare, de intervențiile unui umanism legalist, fals democratic, care a transformat teologia din știință mistico-ascetică în știință a memoriei lui Dumnezeu obligată să se desfășoare în acțiune socială. Este remarcabil cum criza refugiaților din Siria și Irak, fuga lor de moarte, a obligat Europa politică să reafirme public „nucleul agapic”³ al intervenției sociale, argumentarea socio-politică a momentului reactivând achiziționarea persoanei din matricea teologiei creștine, discursul public fundamentându-se pe nevoia unui *paradosis*



(Luca 1.2; 2 Petru 2.21) ca exercițiu al mărturisirii Evangheliei lui Iisus Hristos. Se vedește că teologia și criteriile sale reconfigurează discursul public, nici o lege externă nereușind să promoveze iubirea aproapelui ca teologia iubirii ce-și află izvorul în Evanghelie. Astfel din kerygma creștină biblică se naște teologia⁴ și din ea reargumentarea iubirii ca sens social. Fenomenul nu este ușor de înțeles dar poate fi descris prin curpînsul său hermeneutic. Teologia a selectat, transformat și reinterpretat cu exigență conținutul mărturiei sale, l-a validat prin experiență și-l repropune viu unei societăți speriate de moarte.

Pentru că dărâmarea fundamentelor comunismului în plan public și al discursului media a afectat sporit conștiința românilor imediat după 1989, teologia a trebuit să se transforme într-o plasă de siguranță educațională a omului post-comunism. Asemenea unui adolescent ajuns dinaintea unei alegeri fundamentale, românul-postdecembrist a fost afectat de instabilitate multiplă: profesională, afectivă și filosofic-religioasă. Pluralismul lumii sale⁵ s-a dilatat enorm, obligând Biserica Ortodoxă să-și reconfigureze comunicarea, o parte din energiile sale pastorale- exegetice, liturgice ori mistice, să fie orientate spre profilul extern al misiunii: comunicare, cateheză și asistență socială. De unde în perioada comunistă Biserica a fost obligată la un *silentium* prelungit, mai bine de 40 de ani, s-a transformat într-un transformator social al lui *Deus dixit*, dezvoltând mărturisirea de credință dincolo de simbolul credinței într-un limbaj activ, edificator conștiinței morale a timpului⁶. Unul dintre gânditorii creștini italieni, acceptat la masa comună a teologilor catolică și ortodoxă, Enzo Bianchi, identifica un posibil izvor al mărturiei creștine reactivat în spațiul cunoașterii generale, laicatul. Laicatul ca un spațiu etic în care toate religiile pot să fie înțelese și respectate⁷, dezvoltând ascultarea aproapelui, dialogul cordial, ca premisă a unei cunoașteri teologice a aproapelui. În România, la începutul anului 1990, s-a dezvoltat un astfel de grup de reflexie asupra Bisericii, un grup care nu a refuzat coagularea de energii umane în favoarea unei teologii a dialogului și a unui dialog asupra teologiei ca posibil mod de viață. Unul dintre cei mai importanți exponenți ai săi, Andrei Pleșu, a dovedit, în timp, că începutul acela nu a rămas fără roadă, prezența sa în dialogul social în încercarea de a construi o alternativă în Hristos asupra multora dintre problemele socio-politice ale României fiind exprimate perfect în titlul a două interviuri acordate de el. Primul, intitulat *În sfârșit, toate iluziile sunt permise* (1990) și un altul, *Fiecare existență omenească e un mandat divin* (1992)⁸. Ele constituiau, pentru acei ani, cea mai limpede exprimare a nevoii de a reconfigura mărturisirea în social prin teologie, de a reconfirma prezența lui Dumnezeu într-o societate din care Acesta fusese exilat în Siberii de gheață (G. Vieru).

Unul dintre cei mai cunoscuți teologi ortodocși europeni, Kallistos Ware, comentând cum văd Părinții Bisericii teologia și formarea teologică (la cea de-a V-a Consultare Internațională a Școlilor de Teologie Ortodoxă care s-a desfășurat la Halki (Turcia) în august 1994), îi identifică acesteia coloanele de forță dar și corolarul care, astăzi mai mult decât oricând, ne obligă să socotim teologia ca fundamentală comunicării sociale. El identifica patru repere care definesc teologia, cu referire în Sfânta Scriptură: I. «Pe Dumnezeu nimeni nu L-a văzut vreodată; Fiul cel Unul-Născut, care este în sânul Tatălui, Acela L-a făcut cunoscut» (In. 1, 18). – *charisma*; II. „Acum însă, după ce ați cunoscut pe Dumnezeu, sau mai degrabă după ce ați fost cunoscuți de Dumnezeu” (Col. 4, 9).- și III. „Vedem acum ca prin oglindă, în ghicitură” (I Cor. 13, 12). – *mysterion*; IV. „Fericiți cei curați cu inima, că aceia vor vedea pe Dumnezeu” (Mat. 5, 8). – *katharsis*; V. „Fiți în pace și cunoașteți că eu sunt Dumnezeu” (Ps. 45, 10). – *hesychia*. Trebuie să mai adăugăm un singur lucru. *Charisma, mysterion, katharsis și hesychia* sunt toate necesare; însă nu mai puțin necesară este și bucuria. Trebuie să ne dăruim teologiei cu frică de Dumnezeu, dar și cu o inimă plină de bucurie, cum spune sfântul Diadoh al Foticeii. Teologii nu au nici un motiv să se lase prinși de tristete și de mahmureală. În istoria convertirii Rusiei, ceea ce lipsea religiilor diferitelor națiuni pe care trimișii prințului Vladimir le vizitează era tocmai bucuria; și un simțământ de uimire plină de bucurie l-a făcut să se convertească pe prinț, când a asistat la Dumnezeiasca Liturghie, la Constantinopol, în marea biserică a Sfintei Înțelepciuni (Sfânta Sofia). Ca teologi, să cultivăm deci și astăzi aceeași uimire plină de bucurie, și vom constata că mărturisirea noastră aduce roade dincolo de orice închipuire⁹. Ori societății europene moderne nu i se predă bucuria ci pozitivismul, cu orice preț. Sub presiunea gândirii pozitive (Daniel Goleman), societatea europeană simulant-performantă nu poate face apel la legități politice pentru restructurarea reacțiilor umane la interferențe umane (exodul populației din Siria, de exemplu) ci numai la Evanghelie. Aceasta spune neorm despre falimentul umanismului democratic.



Perspective

După căderea comunismului, sau ceea ce am numit noi a fi aceasta, perspectiva revigorării unei comunicări teologice în plan social s-a cocnit de o serie de clișee ale absurdului. Ulți au socotit ora de religie drept o înlocuire a orei de ideologie comunistă iar icoana simplă înlocuire a tabloului lui Nicolae Ceaușescu. Problema

majoră a apărut atunci când s-a constatat că apărătorii ca și atacatorii erau, în fond, produsul aceluiași analfabetism duhovnicesc. Modul în care puneau problema, maniheist și real analfabet, dovedeau o dată în plus limitele cunoașterii datorate materialismului dialectic. Rezistența pleneră la ora de religie, un prim stend implementat cordului social spiritual al României, au făcut-o cancelariile și profesorii din ele, oameni care au sacrificat cultura copiilor de dragul unor inhibări absurde. Problema prezenței icoanei în clasă s-a rezolvat târziu, după aproape 20 de ani, în 2005, fără a fi o soluție definitivă. Interesant, pentru ochiul sociologului culturii sociale, poate apărea mdul în care copiii și-au reînvațat părinții credința, elementele de cultură și cult necesare înțelegerii Bisericii, în special celei ortodoxe. Subliniem aceasta pentru că din 1960 în România erau monitorizate toate acțiunile de catehizare pe care le-ar fi putut desfășura preoții, inclusiv în spațiul bisericii, existând cazuri de amenințare cu represiunea, inclusiv privarea de libertate. Și nu vorbim aici doar de persoane supuse, oricum, urmării operative a Securității, foști deținuți politici, ci chiar de tineri preoți cărora li s-a limitat dreptul de a educa creștin tinerii din parohie. După 1990 această nevoie fiind identificată, a propus o serie de programe național-pastorale, unele cuprinzând sute de mii de copii. Programele *Hristos Împărtășit copiilor* și *Alege Școala!* au contribuit la dezvoltarea unor colective comunicaționale vii, articulate pe nevoia Bisericii de a comunica societății civile valorile în care crede.

Greutatea comunicării sociale prin intermediul valorilor teologiei vine în primul rând din lipsa unui limbaj comun. Un aspect important îl constituie o istorie, nescrisă încă, privind locul religiozității în Instituții ale Statului. În primul rând numai teologia poate contribui, real, la tipologia identificării nevoii umane, specialiștilor în asistența socială- care tocmai ce renăștea din indolența comunistă, fiindu-le greu să admită că spiritualul face parte din construcția ființei umane. În timp procesul de integrare-reintegrare socială nu s-a mai putut lipsi de aportul gândirii sociale a Bisericii, de intervenția sa pertinentă. În ciuda unor condiții materiale precare, spitalele ori azilele, penitenciarele ori alte obiective de reținer socială, au devenit respirabile prin aportul preoților și comitetelor de credincioși care îl însoțesc în misiune. Un efort mare, vorbind despre energia convertitoare a unei Biserici dinamice, recunoscută drept partener social prin lege de către Stat numai din 2004. Procesul propus de biserică societății românești poate fi definit prin revitalizarea solidarității și remoralizarea eticii sociale¹⁰ dar și printr-un efort de reculturalizare a unei Românie care a trecut de la obstrucționismul comunist la liberalismul cultural. Un semnal de alarmă fundamental privește relația Biserică-cultură umanistă-culturi umaniste, riscurile fiind vizibil crescute în

funcție de creșterea tensiunilor fundamentaliste. Ceea ce propune Biserica societății culturale este nu o reformă programatică ci una paradigmatică, în sensul refondării pe temelii corecte a valorilor sociale. Un exemplu ține de reconsiderarea socială a istoriei comunismului și a mărturisirii creștine la vremea marii trădări a persoanei umane.



Chei de interpretare

În epistolele sale către David Balfour, Părintele Sofronie de la Essex exprimă o dilemă continuă și încă validă a gândirii creștine în raport cu matricea religioasă europeană propusă azi. El îi scrie acestuia că nu înțelege „o credință adogmatică, un creștinism nebisericesc și un creștinism fără nevoie”¹¹. O miopie religioasă europeană, în care adesea poate cădea și Ortodoxia administrativă, pare că se insinuează în ethosul gândirii actului de credință. Centrarea pe propria viziune, pe propriul discurs. Aceasta determină reducerea politicii religioase la o competiție care se scufundă într-un birocratism mediocru, atins de politicianismul generat de comisii și direcții ale unor consilii independente de cultura și dinamica spirituală a locului ce este vizat să se reformeze. Pentru că religiozitatea umanismului sincretic european propune reforme împotriva credinței, împotriva mărturisirii de veacuri a valorii legate de relația om-Dumnezeu. Excluderea din vocabularul dialogului intereclesial sau transcomunitar a unor cuvinte ca păcat, diavol, pocăință, mântuire arată cât de grav afectată este de filtrarea realității religiozitatea europeană. Filtarea aceasta înlocuiește dinamismul vieții cotidiene, anulează savoarea libertății religioase cu opulența unui vocabular lipsit de rezonanță. Cuprinsă de ideofobie-alergia la proiecte și programe¹², populația Europei transferă către religioasă această fobie, reducând numai la aspectele sale sociale prezența religiei. Sincretismul religios umanist frizând proiectul nedefinit al unei nedefinite în Hristos credințe în planificarea gândirii spirituale. O reformare continuă a valorilor religioase propune o politică a valorilor conflictuale, în ciuda declarațiilor de dragoste, frățietate, colaborare și consens. Ori cultura conflictului nu poate naște proiecte pe termen lung, de unde și agresivitatea înnoirilor tuturor presiunilor pe curente ce se pretind religioase dar care în fond țin doar de politica socială a adaptării la păcat: hirotonia femeii, căsătoria homosexualilor, alergii crescute la rezistența creștină a unora dintre Bisericile Europei. Riscurile sunt clare. Răspunsul forțat al creștinismului administrativ, prins cu spatele la zidul dependenței financiare de

politic, poate fi o supraestimare a dogmatismului, o restaurare a fundamentalismului instituțional la care cu atâtă emfază face apel ateismul militant- Inchiziția ca expresie a cenzurii culturii de credință.

În arealul unor astfel de preocupări România, împotriva multor voci, are răspunsuri pertinente, controlate în timp. Vorbind despre convalescențele paralele ale Vestului și Estului European, atinse de secularism și comunism, Mitropolitul Bartolomeu conchidea, în finalul unui minunat eseu despre România și Europa, susținut la 1 septembrie 1998 în cadrul întâlnirii „Oameni și religii”, analiza sa, cu aceste cuvinte: „noi credem că cei doi parteneri (Europa-România), trebuie să-și iasă în întâmpinare cu suficientă deschidere, înțelegere și respect reciproc pentru identificarea celuilalt, dorință de pace și de cooperare. Dacă, pe lângă Ortodoxie, în acest nobil proces de integrare europeană se va angaja și Creștinătatea occidentală, atunci am putea spera la reiterarea, la scară modernă, a modelului Constantin cel Mare: capitale europene complementare și ecumenism niceean”¹³. Prin aceasta Ortodoxia românească reiterează ideea că politica religioasă a Europei nu poate fi impusă pe bază de forță a legilor de stat, oricât ar fi Statul rupt de Biserică e alcătuit din oameni botezați, articulați pe Biserică, precum și că orice conținut religios propus nu poate veni în contrast cu Întruparea Mântuitorului Hristos. Reiterarea ciclică a ereziilor din veacurile primare ale Bisericii nu se cheamă politică religioasă ori reflexie a gândirii religioase, ci rea voință și, de ce nu, lipsă constantă de lectură a lumii. Modelul religios românesc, chiar așa, nesintetizat socio-politic și teologic, propune echilibru și absorbție a tensiunilor până la identificarea de fundamente ale dialogului și respectului reciproc. Lecțiile primite de Occidentul european și de enclava sa nordică (Norvegia, Danemarca și Suedia) la inflexiunile islamului militant, ne dovedesc că modelul presupus ca fiind iluminat, care accede spre noi de la Revoluția Franceză, nu este unul natural, convergent pe antinomiile lumii în desfășurare. Religiozitatea europeană are nevoie de redescoperirea antropologiei creștine în sensurile umane ale verbului A CREDE¹⁴. Conjugarea acestui verb depinde de forța unității europene? A acelei unități conferită de fundamentul evanghelic și de credință al europeanului antic și modern deopotrivă. A europeanului estic, fără îndoială. Cred că de aici poate să se nască o nouă redimensionare a dialogului social prin teologie. Fără ramura „dumnezeiască” a comunicării sociale, aceasta rămâne simplu discurs emoțional, fără finalitate în proiecte reale.



Note:

1. Remarcabile, din acest punct de vedere, ne apar analizele propuse de Jorn Rusen în articolul „Societate civilă și religie- Egalitate, diferență, recunoaștere izvorâte din profunzimile subiectivității” și a lui Georg Essen, „Religia între statul constituțional modern și societatea civilă secularizată”, în vol. *Religia și societatea civilă/ Religion und Zivilgesellschaft*, Pitești, Paralela 45, 2005, pp.13-26 și, respectiv, pp. 27-47.
2. Gheorghită Geană propune a analiză amplă în studiul „Religia ca terapeutică socială”, în vol. *Religia și societatea civilă/ Religion un Zivilgesellschaft*, ed. cit., pp. 129-153.
3. Battista Modin, *Storia della Teologia*, vol. 1, *Teologia Patristica*, Edizioni Studio Dominicano, 1996, pp. 35-38
4. Aa.Vv., *Storia della Teologia*, vol. 1, *Dalle origini a Bernardo di Chiaravalle*, a cura di Enrico dal Covolo, 1995, pg. 208-209
5. Alain Wyler, *El Educador al servicio de la Fe. Estudio teologico, psicologico, pedagogico y pastoral*, Ediciones Sigueme, Salamanca, 1985, p. 170
6. Bruno Forte, *La trasmissione della Fede*, Queriniana, Brescia, 2014, pp. 76-81
7. Enzo Bianchi, *La differenza cristiana*, Giulio Einaudi Editore, Torino, 2006, pp. 5-7.
8. Ambele interviuri în volumul lui Andrei Pleșu, *Din vorbă-n vorbă. 23 de ani de întrebări și răspunsuri*, Ed. Humanitas, 2013, pp. 9-31 și pp.69-81.
9. Revista SOP (Service Orthodoxe de Presse), nr. 193/ 1994 (folosim traducerea lui Iulian Nistea).
10. Stephane Hessel/ Edgar Morin, *Le chemin de l'Esperance*, Ed. Fayard, 2011, pp. 29-33
11. Este nedumerirea de la care își dezvoltă discursul apologetic distinsul prof.Univ.Dr. Pavel Chirilă în dialogul său cu Răzvan Codrescu consemnat în volumul „Întâmplări din Biserică și Spital”, Ed. Christiana, 2014, 94 pg.
12. Vasile Sebastian Dâncu, *Triburile. O patologie a politicii românești de la Revoluție la Generația facebook*, Ed. Școala Ardeleană, Cluj Napoca, 2015, pg.53
13. Mitropolitul Bartolomeu, *Corupția spiritual- Texte social-teologice*, Ed. Eikon, 2011, pg. 92
14. De aici se poate dezvolta următoarea etapă de analiză a religiozității ca răspuns pastoral, așa cum o intuiește Salvatore Curro în lucrarea *Il senso umano. Pastorale dei giovani e sfida antropologica*, Elledici, 2011, 280 pg.

