

LA VITA SPIRITUALE NELLE PERSONE CON DISABILITÀ INTELLETTIVA GRAVE E PROFONDA

Abstract:

Il titolo rappresenta immediatamente una sfida, o meglio ancora una domanda radicale: è possibile una vita spirituale laddove la disabilità intellettiva è grave e profonda? La debolezza delle capacità cognitive non rappresenta di per sé un ostacolo all'espressione della spiritualità? Non è meglio, più semplicemente, ricondurre la riflessione al tema dell'inclusione, intesa come partecipazione della persona con disabilità alla vita di una comunità religiosa, a prescindere dalla capacità di vivere in prima persona, per così dire *in proprio*, una dinamica spirituale? Presa da un altro punto di vista, la questione può essere espressa in questi termini: che rapporto c'è tra la vita spirituale e l'intelligenza, con particolare riferimento ad un aspetto centrale come la capacità di comprendere le parole, di sostenere un dialogo interno e di comunicare?

Occorre riconoscere con onestà che questo legame non è probabilmente così centrale come si potrebbe immaginare. Per certi aspetti, affermare che la spiritualità sia correlata alla capacità di comprendere rappresenta, al contrario, una sorta di contraddizione in termini, in quanto la dimensione trascendente, per definizione, non rientra nel dominio del comprensibile e del noto, quanto invece in quello dello stupore, della meraviglia di fronte ad aspetti dell'esperienza che non è dato comprendere, che ci sorprendono e ci sfuggono.

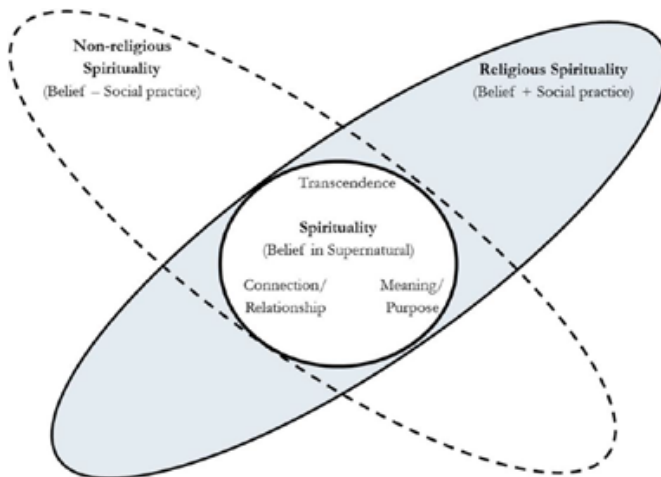
1. Spiritualità e ragione

Per esplorare il rapporto tra spiritualità e ragione è utile riprendere la definizione di spiritualità di Sango (2016), il quale riconduce il costrutto a tre fondamentali dimensioni

(Fig. 1):

- la trascendenza
- la relazione (con se stessi, con gli altri, con la natura)
- il senso della vita.

Figura 1



Nessuna delle tre traiettorie esistenziali sembra avere un nesso decisivo con capacità cognitive come la memoria, il linguaggio o l'astrazione: esse sembrano aver più a che fare con le dimensioni del percepire e del sentire che del comprendere e dell'astrarre. La dimensione del trascendente può e forse deve essere intesa come ulteriore (trascendente, appunto) rispetto alla nostra capacità cognitiva; la relazione, poi, è certamente molto più un'esperienza che un concetto, al punto tale che la ragione può persino danneggiarla, come quando, ad esempio, giudichiamo gli altri (e noi stessi) in modo categorico, limitando o annullando la possibilità di accogliere (o di essere accolti); il senso della vita, infine, è un orizzonte ultimo che difficilmente può essere ricondotto entro i domini di ciò che immediatamente comprendiamo ed etichettiamo.

Occorre tuttavia affrontare una questione più specifica: quando la spiritualità trova il suo alveo all'interno di una fede religiosa (quanto la spiritualità è religiosa, per dirla con Sango) l'utilizzo del linguaggio, proprio delle grandi tradizioni, non rappresenta allora un serio impedimento per l'atto stesso della fede? Nel momento in cui l'espressione della vita spirituale si concretizza nell'utilizzo del linguaggio, l'incapacità di comunicazione verbale non è una barriera insormontabile per questa modalità di culto? Detta in altri termini, è possibile porgere la Parola a coloro che non hanno parola (Swinton, 1997)?

Nel modo ordinario di comprendere l'atto di fede le nostre capacità linguistiche, e

dunque cognitive, sembrano costituire una rilevante componente, se non persino un requisito. Ma proviamo a vedere la questione da un altro punto di vista: è sensato affermare che l'atto di fede dipende dalle capacità umane, oppure è teologicamente più appropriato sostenere che è l'uomo a dipendere dalla grazia di Dio?

Nella tradizione cristiana, la Parola rivela l'uomo come un essere dipendente da Dio, sia fisicamente che spiritualmente, al punto tale che la dipendenza, non l'indipendenza, sembra essere l'essenza della vita spirituale. In questo orizzonte, la rivendicazione di una capacità umana, fosse anche l'intelligenza (comunque venga definita), come via per attingere all'esperienza del Sacro non sembra essere una modalità appropriata per definire la fede. La ricerca della propria autonomia potrebbe persino essere in contrasto con l'autenticità della vita spirituale: pertanto, la condizione di disabilità, anche grave e profonda, potrebbe persino favorire, piuttosto che ostacolare, una forma peculiare di comunicazione con Dio, anche non mediata dal linguaggio verbale.

Questa considerazione suggerisce alcune conseguenze pratiche sul piano del sostegno alla vita spirituale delle persone con disabilità. Come afferma Swinton (2002), "le comunità religiose potrebbero creare barriere legate alla natura astratta delle forme di espressione [...] assumere una base cognitiva per la spiritualità ed esigere una risposta di tipo intellettuale (insita in alcune formulazioni verbali) esclude le persone con disabilità, non perché sono meno spirituali, ma a causa del modo attraverso cui la spiritualità viene definita".

Con questo non si intende sostenere che la ragione sia di per sé una barriera alla vita spirituale, ma soltanto che essa non debba essere intesa come l'unica via per accedere alla relazione con Dio. Una ragione che indaga i suoi stessi limiti, e si dispone ad andare oltre, è certamente una strada che predispone e facilita l'esperienza spirituale, e persino l'atto di fede, quando essa si apre con fiducia ad una Parola non sua. Ma è anche vero che la pretesa di comprendere non assicura certamente l'ingresso nell'esperienza relazionale della trascendenza e dell'appartenenza! Come affermava in modo incisivo Wilson, "il grande studioso non fa necessariamente l'uomo capace di amare" (Wilson, 1983).

2. Razionalità o relazione?

L'esperienza della trascendenza, e in definitiva la relazione con Dio, avvengono su un piano più profondo rispetto alla comprensione intellettuale. In questo occorre forse anche mettere in discussione la convinzione che la ragione costituisca la facoltà umana che più di ogni altra esprime la somiglianza con Dio. Se l'uomo è immagine di Dio in quanto essere razionale, allora le persone con disabilità intellettiva sarebbero una sorta di immagine indebolita. Il primato della ragione, trasferito sul piano teologico, tornerebbe nuovamente a pregiudizio della spiritualità, che dovrebbe essere intesa come spazio della relazione tra due esseri che sono simili (ad immagine) in quanto razionali.

Ma è proprio così? Adottare questa linea di pensiero non vuol dire soltanto isolare una facoltà umana (la ragione) per attribuirle un primato, ma anche concentrare l'attenzione su un solo aspetto della natura divina. Certamente l'onniscienza e la

saggezza costituiscono una significativa dimensione di Dio, ma particolarmente nella tradizione cristiana emerge con forza una visione teologica di tipo relazionale, che definisce Dio come amore, come connessione tra persone. In questo orizzonte, l'uomo è immagine prima di tutto in quanto capace di relazione, in un certo modo "costruito" per essa (Swinton, 1997). L'uomo "immagine" non è dunque in primo luogo l'essere che investiga, analizza e deduce, ma l'uomo che entra in relazione autentica con la natura, con gli altri e con Dio. Non è la quantità di intelligenza, ma la qualità delle relazioni che descrivono il potenziale spirituale dell'esperienza umana.

Partendo da questo nuovo piano, la riflessione si sposta sul rapporto tra ragione e relazione. C'è correlazione, o persino un rapporto causale, tra razionalità e capacità relazionale? L'esperienza quotidiana sembra sconfessarlo con tutta evidenza: come sono esistiti ed esistono uomini intellettualmente dotati e plus-dotati che mettono ostacoli tra sé e gli altri, così sono esistiti ed esistono uomini intellettivamente fragili, ma straordinariamente comunicativi, e capaci di segni relazionali autentici. Chi ha esperienza di rapporti con persone con disabilità intellettiva, sovente riporta la gioia di incontri significativi, spesi nell'immediatezza di un reciproco donarsi. Se l'inizio di questo incontro è il desiderio di aiutare, l'esito è la certezza dell'essere aiutati, ovvero di aver ricevuto molto più di quello che si è dato. In questa misteriosa reciprocità consiste forse l'apice della vita spirituale, in modo ben altrimenti significativo rispetto al comprendere e al categorizzare.

Nella teologia cristiana, la reciprocità della relazione con gli uomini rappresenta l'altra faccia della relazione con Dio, in un modo che non è possibile separare, né intendere consecutivamente, quasi per conseguenza. Come afferma Swinton (1997), "le nostre relazioni terrene sono inestricabilmente connesse con la nostra relazione trascendente" al punto tale che "Dio è presente ed opera dentro le nostre relazioni terrene". Pertanto, ogni essere capace di relazione può essere inteso come un essere spirituale, a prescindere dalla capacità cognitiva: la spiritualità, dunque, non è confinata entro i limiti del quoziente di intelligenza.

Il legame profondo dell'uomo con il trascendente è reso manifesto dalla capacità relazionale, che al contempo determina l'elemento fondamentale dell'essere persona (Pailin, 1992). Nella relazione si esprime una modalità esperienziale della fede, che non può in alcun modo essere intesa come inferiore rispetto a quella espressa attraverso la mediazione cognitiva. Come non c'è un solo modo per conoscere, così non c'è un solo modo per accedere alla dimensione del trascendente. Vista in questa prospettiva, la spiritualità religiosa potrebbe apparentarsi molto più ad un'esperienza di amicizia che ad un'attività di analisi logica o di riproduzione linguistica.

Non si vuole con questo affermare che la parola (la Parola) non rappresenti una modalità significativa di espressione della propria vita spirituale, ma anche laddove la parola manca, l'esperienza può supplire a questo deficit. Per altro, sul piano umano la parola si riferisce alla realtà che intende denotare, e non è la realtà stessa: dunque l'esperienza di una relazione può accadere anche senza la parola (mentre la parola

può essere detta anche al di fuori della relazione, come può accadere quando la fede pronunciata si riduce a mero formalismo rituale).

Certamente le parole sono un veicolo straordinario dell'esperienza spirituale, ma l'incapacità di pronunciarle, e persino l'incapacità di comprendere l'esperienza che si vive, non invalidano l'esperienza stessa. Se anche le persone con disabilità non fossero in grado di attribuire a Dio l'esperienza che stanno vivendo, questa impossibilità ha davvero un peso? Se lo avesse, dovremmo accettare il fatto che Dio entri in relazione con l'uomo solo quando l'uomo è in grado di attribuire a Lui la relazione stessa. È evidente che questa concezione di Dio come un Essere che ha bisogno di essere riconosciuto, prima di entrare in relazione, è in contrasto con il messaggio centrale di tutte le grandi tradizioni religiose.

Dio è trascendente, ed è Lui che si curva verso la limitatezza dell'uomo. Il limite, anche laddove esso risulti amplificato dalla disabilità grave e profonda, non può di per sé costituire un ostacolo all'accadere della relazione salvifica. Ancora di più, se l'esperienza della disabilità aiuta a sviluppare la fiducia nell'altro (nell'Altro), essa potrebbe costituire un facilitatore della vita spirituale, mentre al contrario il senso di indipendenza potrebbe rappresentare un ostacolo, spingendo l'uomo nell'arroganza esistenziale di chi non ha bisogno di essere salvato.

3. Le storie spirituali delle persone con disabilità

Se le persone con disabilità accedono, forse in modo privilegiato, alla vita spirituale, come mai le loro storie di fede non sono frequentemente narrate, al punto tale da risultare poco evidenti, addirittura invisibili?

Per rispondere a questa domanda, occorre chiedersi chi narra le storie di chi.

Normalmente l'identità dell'uomo si costruisce a partire da come egli narra se stesso e gli altri, ma anche a partire da come gli altri narrano la sua stessa storia. Questo processo di intersezione tra la narrazione di sé e quella di altri diventa problematico quando in esso sono coinvolte le persone con disabilità intellettiva grave e profonda, le quali, per definizione, sono limitate nell'abilità di raccontare le proprie storie, e dunque di definirsi nel rapporto con se stesse, il mondo, gli altri e Dio (Swinton, Mowat e Baines, 2011). Pertanto, le persone con disabilità potrebbero essere ingabbiate dentro storie che di fatto non le riguardano, o le riguardano solo marginalmente. Ancora di più, esse potrebbero essere descritte non attraverso la fluidità di una storia personale, ma attraverso la rigidità di categorie, come quando si afferma che *Stefano e Paola sono disabili e incapaci di comunicare*. Le categorie, per altro, finiscono per enfatizzare (provocare) la possibile narrazione di storie di deficit, di perdita, quando non di tragedia. In queste narrazioni, parziali e unilaterali, le persone con disabilità vengono ricondotte al ruolo rigido di "destinatari designati", o, per usare il linguaggio in voga nei servizi, "utenti" di prestazioni già pensate a monte (Gaventa, 2021).

È certamente impossibile che le persone con disabilità intellettiva grave e profonda siano autori (e narratori) della propria storia. Ma questo è necessariamente un problema? Come afferma nuovamente Swinton (2011), è l'inganno della modernità che

ci induce a pensare che l'essere autonomi costruttori delle proprie vicende umane sia di per sé un bene. La dipendenza, non l'indipendenza, è probabilmente la cifra più autentica dell'esistenza umana, e in essa dell'esperienza spirituale. L'essere vulnerabili alla narrazione altrui, con il potenziale negativo dell'etichettamento e del giudizio, non è una condizione esclusiva delle persone con disabilità. Nessun uomo può costruire in totale autonomia la propria storia. Il termine "autonomia" viene dal greco, e significa letteralmente "essere norma a se stessi": in questa parola si avverte nuovamente il mito della modernità, con la pretesa, senza alcun dubbio illusoria, di potersi governare e salvare da soli. Nel confronto con questo mito, le persone con disabilità escono diminuite, anche laddove, in controluce, se ne rivendica il diritto all'indipendenza.

Al contrario, le persone con disabilità e le loro storie possono essere un aiuto nel narrare una diversa immagine dell'uomo, di tutti gli uomini, esaltando il diritto ad appartenere, piuttosto che ad essere indipendenti. Meglio ancora, esse potrebbero esserci d'aiuto nel rappresentare un diverso tipo di indipendenza, quella cioè che si ottiene nella relazione con coloro che quotidianamente ci sono d'aiuto, e dalle quali dipendiamo. Non si è indipendenti da soli, ma soltanto nella relazione. In definitiva, siamo indipendenti nella dipendenza (Swinton, 2011).

Nella storia di ogni uomo vige in effetti sempre l'intreccio del rapporto dialettico tra dipendenza e indipendenza. Questa dinamica avviene non solo nella relazione d'aiuto, ma anche dentro l'esperienza spirituale, in modo particolare quando essa avviene all'interno di una comunità di fede. Le persone con disabilità incluse in una comunità di fede (Franchini, 2020; Carter, 2020), anche quando non comprendono le parole pronunciate, mostrano di essere in grado di condividere l'esperienza in atto, rivelando sentimenti ed emozioni coerenti con quanto stanno vivendo in quell'istante. Nello spazio dell'incontro e dell'appartenenza le persone con disabilità sono dipendenti dalla comunità per l'espressione della propria vita spirituale. L'esperienza della vita comunitaria non è solo un sostegno alla vita spirituale della persona con disabilità, ma è anche il luogo dove la persona con disabilità può incontrare Dio in modo tangibile: la relazione inclusiva è uno dei volti con il quale Dio si rivela ad essa. La comunità tutta narra alla persona con disabilità una storia diversa, narrata non mediante le categorie del difetto e del limite (spesso più o meno nascostamente presenti sia nelle descrizioni mediche che in quelle sociali), ma con la storia della salvezza.

Ma questo non è, in definitiva, vero per tutti? Dove due o più sono uniti nel mio nome, là sono io in mezzo a loro (Mt 18,20). L'esperienza spirituale è sempre comunitaria! Anche quando l'uomo vive, per così dire individualmente, il rapporto con il trascendente, egli lo fa in una misteriosa connessione con gli altri. Il "grande Tra" (*das grosse Zwischen*), affermava Buber (2011), è sempre coevo al "piccolo tra" (*das kleine Zwischen*). Il principio dialogico, sosteneva il filosofo ebreo, è inscritto in ogni esperienza umana. Ancora una volta, siamo indipendenti nella dipendenza. In questo le persone con disabilità, con la loro stessa presenza, possono essere un aiuto per rimanere nel solco autentico dell'esperienza umana. Mentre la comunità riscrive le loro storie, scopre di aver bisogno di loro almeno quanto esse hanno bisogno della comunità.

4. Spiritualità e disabilità

Come afferma Gaventa (2018), la ricerca sulla spiritualità sfocia con naturalezza nella disabilità. Infatti, gli interrogativi che animano l'inquietudine verso il trascendente provengono da esperienze limite come la sofferenza e la morte, "spazi liminali in cui il presente e l'eterno si toccano e cristallizzano domande e risposte di significato" (Gaventa, 2021). Viceversa, la ricerca sulla disabilità crea le condizioni per una migliore comprensione di alcuni elementi chiave della spiritualità, come la dipendenza, la relazione e l'appartenenza.

Si apre così l'orizzonte in cui prende vita una teologia della disabilità, intesa come indagine sulle prospettive e metodi in grado di dare voce ai diversi e ricchi significati spirituali dell'esperienza umana della disabilità (Swinton, 2010). La teologia della disabilità nasce nell'ambito dei cosiddetti *Disability Studies*, filone anglosassone di studi e ricerche, nato con l'esplicito intento di andare oltre al tradizionale binomio medico-sociale di vedere la disabilità, uscendo dalle strette della visione clinica e riabilitativa¹. In realtà, la teologia della disabilità completa i *Disability Studies*, aggiungendo un ambito inedito (quello spirituale) ad una riflessione che ha insistito soprattutto su diritti come la vita indipendente, l'integrazione scolastica e l'inclusione. Inoltre, la teologia della disabilità non intende semplicemente sostenere, come dall'esterno (*advocacy*), la condizione delle persone con disabilità, ma molto più ambiziosamente cerca di illuminare lo statuto spirituale dell'essere umano a partire da tale condizione esistenziale. Per farlo, la teologia della disabilità ne esplora alcuni tratti caratteristici, sovrapponendoli all'espressione piena della vita spirituale, per come essa viene descritta nelle grandi tradizioni religiose, tra le quali il cristianesimo. Affidandosi a questa prospettiva, la disabilità, pur non cessando di essere letta come "deficit" da prendere in carico, in modo complementare viene vista come un dono, ovvero una via per comprendere meglio la condizione umana.

Il limite, infatti, è una caratteristica intrinseca della condizione umana, che non può e non deve sorprendere. Inoltre, il limite è un *bene*, o, almeno, non è un male. Il limite non deve essere immediatamente ricondotto ad un problema da risolvere², ma ad un inevitabile aspetto della vita dell'uomo. Il limite non è qualcosa di accidentalmente negativo, ma un aspetto universale, forse non proprio un bene, ma in ogni modo una caratteristica che riporta alla verità della condizione umana, ponendo le premesse per aprirsi al trascendente (Creamer, 2008). La disabilità ha un potere rivelatore, smascherando i miti del potere, dell'indipendenza, dell'individualismo e della competizione, e offrendo l'evidenza empirica che tutti dipendiamo in tutto, persino nel nostro diventare persona. Noi siamo perché altri sono. La vulnerabilità accomuna l'esperienza di tutti gli uomini,

1 In Italia, Roberto Medeghini (2013; 2018) ha pubblicato alcuni volumi collettanei che danno ampio resoconto della riflessione aperta dai *Disability Studies*.

2 L'immagine della disabilità intesa alla stregua di problema è criticata dall'autore (Franchini, 2018), che la definisce come una caratteristica del cosiddetto paradigma clinico-funzionale, stretto attorno all'algoritmo problema-soluzione. L'invito è quello di entrare in un nuovo paradigma, cosiddetto "esistenziale", dove la disabilità è vista come percorso esistenziale da sostenere, nell'ambito del costruito di Qualità della Vita.

a prescindere dalla disabilità: quando si prende consapevolezza di essa, si indebolisce, sino a svanire, la linea di demarcazione tra abilità e disabilità, tra il dare e il ricevere, tra l'aiutare e l'essere aiutati (Reynolds, 2008).

Tornando alla questione iniziale, nel momento in cui la vulnerabilità universale viene compresa, scompaiono i dubbi sulla possibilità dell'esperienza spirituale delle persone con disabilità, e prende campo la reciprocità della ricchezza della loro inclusione nella comunità di fede. La condizione umana che la disabilità dischiude rivela in profondità la grandezza di Dio, che a Sua volta rivela la fecondità del limite. Si tratta di una questione ad un tempo teologica e pratica: se Dio è "amico" del limite e della debolezza³, non c'è alcun motivo per pensare che il limite sia un ostacolo all'accesso al Sacro, né *a fortiori* per porre barriere, pregiudiziali o di fatto, all'inclusione delle persone con disabilità nella vita delle comunità.

Nella vita spirituale non siamo chiamati a conoscere Dio (almeno non nel senso che al termine conoscere viene dato dalla filosofia moderna), ma ad amarlo e ad entrare in relazione con Lui. *Conosciamo* Dio senza conoscerlo. Questa esperienza di fede accomuna tutti gli uomini, sul terreno comunionale della fragilità e della reciproca appartenenza. Nelle comunità di fede diventiamo così ciò che già siamo, indipendenti nella dipendenza, autonomi nell'appartenenza: le comunità rappresentano così quel luogo salvifico dove al limite di ognuno corrisponde la ricchezza di tutti.

5. Per concludere: che fare?

La presenza di persone con disabilità grave e profonda nelle comunità di fede è un dono prezioso, reso ancora più tale dalla reciprocità: è dono per loro essere accolte, sono un dono loro per le comunità che le accolgono. In questo scenario, per non perdere l'opportunità inscritta in questa dinamica, occorre seguire un duplice itinerario, da ricondurre dialetticamente a due azioni reciproche e complementari: *Includere* e *Imparare* (le due "I").

La parola *Includere* richiama il movimento che dalle comunità di fede va verso le persone con disabilità, allo scopo di assegnare loro un posto; di più, allo scopo di dare corpo all'esperienza dell'appartenenza. A questo proposito è utile richiamare il già citato modello di Carter (2020, Fig. 2), che sinteticamente (ed operativamente) può essere così riformulato:

- rendere presenti le persone con disabilità, predisponendo spazi accessibili e sostegni adeguati;
- raggiungere ciascuna di loro con un invito personalizzato, senza aspettare passivamente che siano loro a farsi presenti;
- accogliere loro e le loro famiglie con un atteggiamento relazionale caldo e avvolgente;
- conoscere i loro valori, desideri e priorità;

3 Nella rivelazione cristiana non solo Dio è "amico" della debolezza, ma Egli diventa debolezza, nel mistero dell'Incarnazione.

- accettarle integralmente, anche quando esse tendano ad esprimersi con comportamenti “apparentemente” disturbanti;
- sostenerle con ogni forma di mediazione, adattando spazi, tempi, linguaggi e riti;
- avere cura di loro, fuori e dentro lo spazio-tempo dei singoli incontri;
- avviare e mantenere rapporti di amicizia, coltivando interessi comuni e creando spazi informali di condivisione;
- laddove possibile, assegnare loro ruoli utili alla vita della comunità... la difficoltà nel trovarne alcuni potrebbe essere più la spia di una mancanza di creatività che di una reale incapacità a sostenerli;
- in ultimo, l’indefinibile e più alta azione possibile, che le riassume tutte, amarli.



Figura 2

Se ci si fermasse qui, si smarrirebbe la reciprocità del dono, sottolineando soltanto “ciò che noi possiamo fare per loro”. Al contrario, il secondo verbo (*Imparare*) indica il movimento che dalle persone con disabilità va verso le comunità di fede. Infatti, la presenza delle persone con disabilità, e particolarmente di quelle con limitazioni gravi e profonde, aiuta i membri delle comunità ad essere consapevoli della ricchezza della debolezza umana: “quando sono debole, è allora che sono forte” (2 Cor 12,10). Affascinati dai miti della modernità, gli uomini possono infatti smarrire il fondamento della loro condizione esistenziale: la possibilità, cioè, di accedere all’esperienza del

trascendente mediante il varco della propria finitezza. Le persone con disabilità, attraverso l'immediatezza dell'espressione della loro vita spirituale, aiutano tutti a superare le barriere della presunzione e della pretesa di ridurre la fede a ciò che si comprende. La vita spirituale, in ultimo, non consiste infatti in una catena logica di premesse, ragionamenti e conclusioni, ma nell'abbandono fiducioso a Qualcuno (qualcuno) da amare, prima e oltre ogni comprensione.

BIBLIOGRAFIA

- Buber, M. (2011). *Il principio dialogico e altri saggi*. Roma: San Paolo.
- Carter, E.W. (2020). Un luogo per appartenere: la ricerca all'intersezione tra fede e disabilità. *Spiritualità e Qualità di Vita*, 9/2020, 47-66.
- Creamer, D. (2003). Toward a Theology That Includes the Human Experience of Disability. *Journal of Religion, Disability & Health*, 7/3, 57-67.
- Franchini, R. (2018). Il paradigma esistenziale nella presa in carico della persona con disturbi del neurosviluppo. *Giornale Italiano dei Disturbi del Neurosviluppo*, 3, 11-20.
- Franchini, R. (2020). Aver cura della spiritualità delle persone con disturbi del neurosviluppo. *Spiritualità e Qualità di Vita*, 9/2020, 28-46.
- Gaventa, W. (2018). *Disability and Spirituality: Recovering Wholeness*. Waco: Baylor University Press.
- Gaventa, W. (2021). *Nascosto in bella vista: spiritualità, disabilità intellettive e dello sviluppo, e interezza*. *Spiritualità e Qualità di Vita*, 11/2021, 5-24.
- Medegnini, R. (2013). *Disability studies: emancipazione, inclusione scolastica e sociale, cittadinanza*. Trento: Erickson.
- Medegnini, R. (2018). *Disability Studies e inclusione. Per una lettura critica delle politiche e pratiche educative*. Trento: Erickson.
- Pailin, D.A. (1992). *A gentle touch: from a theology of handicap to a theology of human being*. London: SPCK.
- Reynolds, T.E. (2008). *Vulnerable Communion: A Theology of Disability and Hospitality*. Ada, Michigan: Baker Publishing Groups.
- Sango, P. N. (2016). *Spirituality and people with intellectual disabilities: comparing the significance of spirituality in faith and non-faith based care services* (Doctoral dissertation). University of Kent.
- Swinton, J. (1997). Restoring the Image: spirituality, faith, and cognitive disability. *Journal of Religion and Health*, 36/1, 21-29.
- Swinton, J. (2002). *Spirituality and Mental Health Care: Rediscovering a*

'Forgotten' Dimension. London: Jessica Kingsley Publishers.

Swinton, J. (2010). *Disability Theology*. In I. McFarland, D. Fergusson, K. Kilby e I. Torrance (a cura di) *Cambridge Dictionary of Christian Theology*. London: Cambridge University Press.

Swinton J. (2011). Who is the God We Worship? Theologies of Disability; Challenges and New Possibilities. *International Journal of Particle Therapy*, 14, 273-307.

Swinton, J., Mowat, H. e Baines, S. (2011). Whose story am I? Redescribing Profound Intellectual Disability in the Kingdom of God. *Journal of Religion, Disability & Health*, 15, 5-19.

Wilson, A. (1983). *Emotional Responses of Mentally Handicapped Children*. Somerset: Royal Society for Mentally Handicapped Children & Adults.