

Convegno di Firenze 2015

In Gesù Cristo il nuovo umanesimo

1. La sfida antropologica della post-modernità. 1.1. *L'uomo senza casa.* 1.2. *L'uomo senza volto.* 1.3. *L'uomo senza cuore.* **2. Verso un umanesimo di amore e misericordia.** 2.1. *La sorgente di ogni umanesimo: Cristo uomo nuovo.* 2.2. *Verso una rinnovata comprensione di Dio.* 2.3. *L'UniTrinità di Dio: Dio di amore e misericordia.* **3. La riscoperta della misericordia-compassio.** 3.1. *Rinascita e ripensamento della misericordia.* 3.2. *Verso un primo approfondimento: misericordia come umanesimo di Dio.* **4. Per un rinnovamento pastorale.** 4.1 *La proposta antropologica di Gesù.* 4.2. *Riproporre oggi questo annuncio.*

Nella lettera di presentazione dell'*Invito al Convegno*, firmata da S. Ecc. Mons. Cesare Nosiglia, presidente del Comitato preparatorio, l'argomento del Convegno è presentato così: «il Convegno affronterà il trapasso culturale e sociale che caratterizza il nostro tempo e che incide sempre più nella mentalità e nel costume delle persone, sradicando a volte principi e valori fondamentali per l'esistenza personale, familiare e sociale». I medesimi concetti sono presenti nell'*Invito*; vi si sostiene che la modernità «ci consegna un mondo provato da un individualismo che produce solitudine e abbandono, nuove povertà e disuguaglianze, uno sfruttamento cieco del creato che mette a repentaglio i suoi equilibri».

L'*Invito* sostiene che «è tempo di affrontare tale crisi antropologica con la proposta di un umanesimo profondamente radicato nell'orizzonte di una visione cristiana dell'uomo, della sua origine creaturale e della sua destinazione finale». Osserva poi che il dialogo con il mondo si colloca nel quadro di «una vera e propria emergenza educativa il cui punto cruciale sta nel superamento di quella falsa idea di autonomia che conduce l'uomo a concepirsi come un "io" completo in se stesso». In questa linea affida al Convegno il compito di indicare «come superare l'interruzione della relazione con l'Altro.[...] Di questo interrogativo il Convegno ecclesiale di Firenze intende farsi carico per ripensare, guardando a Gesù Cristo, il rapporto tra Dio e gli uomini e degli uomini tra loro».

Non vi sono nell'*Invito* molti altri dati. Un cenno spiega la scelta di Firenze rimandando all'incontro tra umanesimo classico e visione cristiana dell'uomo che, tra il XIV e il XV secolo, proprio a Firenze ebbero il loro crogiolo. Alcune osservazioni di maggiore attualità richiamano che «oggi l'umanesimo cristiano sembra essere soltanto una variante minoritaria tra i numerosi e differenti umanesimi; richiamano poi la presenza di

“umanisti secolari”, così autodefinitisi nell’incontro di Stoccolma del 2012¹»; riconoscendo il carattere plurale dell’odierna società, pongono la questione di «proporre alla libertà dell’uomo contemporaneo la persona di Gesù Cristo e l’esperienza cristiana quali fattori decisivi di un nuovo umanesimo».

Non si tratta di un impegno nuovo. L’*Invito* stesso ricorda il Concilio ed, in particolare *Gaudium et Spes* 22² riprende poi l’insegnamento dei Pontefici, in particolare *Lumen Fidei* 34.³ Credo però doveroso per il nostro tema richiamare la finale del discorso tenuto da Benedetto XVI il 12 settembre 2008 nell’incontro con il mondo della cultura tenuto al *Collège des Bernardins*. «Lo schema fondamentale dell’annuncio cristiano “verso l’esterno” – agli uomini che, con le loro domande, sono in ricerca – si trova nel discorso di san Paolo all’Areopago.[...] Paolo non annuncia dei ignoti. Egli annuncia Colui che gli uomini ignorano, eppure conoscono: l’Ignoto-Conosciuto; Colui che cercano, di cui – in fondo – hanno conoscenza e che, tuttavia, è l’Ignoto e l’Inconoscibile. Il più profondo del pensiero e del sentimento umani sa in qualche modo che Egli deve esistere; che all’origine di tutte le cose deve esserci non l’irrazionalità, ma la Ragione creativa; non il cieco caso, ma la libertà. Tuttavia, malgrado che tutti gli uomini in qualche modo sappiano questo – come Paolo sottolinea nella lettera ai Romani (1, 21) – questo sapere rimane irreali: un Dio soltanto pensato e inventato non è un Dio. Se Egli non si mostra, noi comunque non giungiamo fino a Lui. La cosa nuova dell’annuncio cristiano è la possibilità di dire ora a tutti i popoli: Egli si è mostrato. Egli personalmente. E adesso è aperta la via verso di Lui. La novità dell’annuncio cristiano non consiste in un pensiero ma in un fatto: Egli si è

¹ L’incontro di Stoccolma si è tenuto il 13-14 settembre 2012 in due luoghi simbolo della città: l’Accademia Reale Svedese delle Scienze dove vengono consegnati i premi Nobel e il Fryshuset dove si aiutano i giovani in difficoltà. Centrato sul rapporto tra scienza e fede, l’incontro del *Cortile dei Gentili* aveva come tema *L’uomo con o senza Dio?* ed ha toccato problematiche cruciali: fin dove ci si può spingere nel campo della creazione? ci sono limiti e quali sarebbero? si può scegliere un “mondo” senza Dio? cosa significa credere? Sono questioni basilari, propri di un umanesimo frantumato a cui tutti, credenti o no, devono comunque rispondere.

² «Dobbiamo ritenere che lo Spirito Santo dia a tutti la possibilità di venire a contatto, nel modo che Dio conosce, con il mistero pasquale» in Comitato preparatorio, *Gesù Cristo il nuovo umanesimo. Invito a Firenze 2015 per il 5° Convegno Ecclesiale nazionale*, p. 16.

³ «Il credente non è arrogante; al contrario la verità lo fa umile, sapendo che, più che possederla noi, è essa che ci abbraccia e ci possiede. Lungi dall’irrigidirci, la sicurezza della fede ci mette in cammino e rende possibile la strada del dialogo con tutti» in Comitato preparatorio, *Gesù Cristo il nuovo umanesimo. Invito a Firenze 2015 per il 5° Convegno Ecclesiale nazionale*, p. 15.

mostrato».⁴ Assieme all'insegnamento di Benedetto XVI, vorrei richiamare la ricca esperienza del *Cortile dei Gentili* spazio di incontro e di dialogo non dogmatico né filosofico ma antropologico: evitando tanto gli estremismi quanto il sincretismo, la sfida del *Cortile* mira a favorire una ricerca seria attorno alla questione di Dio, ad evidenziare consonanze anche in prospettive diverse e ad accettare di approfondire il proprio pensiero tramite l'ascolto ed il dialogo con posizioni "altre".⁵

1. La sfida antropologica della post-modernità

Henri del Lubac sintetizzava così il mistero umano di una persona in grado sia di trascendersi sia di soccombere ai suoi limiti: *valde profundus est ipse homo*.⁶ La postmodernità ci obbliga ad addentrarci nelle *unquiet Frontiers of Modernity*,⁷ cioè in quelle esperienze di persone che si sentono continuamente sfidate dalla fragilità esistenziale, dalla futilità del quotidiano e dalla mediocrità della vita reale.⁸ Il punto basilare della postmodernità è, a mio parere, il contrasto tra ricerca di totalità ed esperienza di frammentazione; la percezione della precarietà può forse dar valore alla corporeità, alla sensibilità ed alla intuizione ma rischia di lasciar nell'oscurità l'identità ultima della persona. Alla base di questi percorsi sta una totale separazione tra natura⁹ e cultura che finisce per sostituire la metafisica con una serie di dati scientifici e di supporti tecnologici. Al centro dell'interesse umano vengono così la robotica, le biotecnologie e le nuove possibilità di comunicazione in tempo reale: prolungare la vita, ritardare la vecchiaia, lenire il dolore, programmare le caratteristiche fisiche ed il temperamento del nascituro, ricombinare il DNA spostando parti di informazioni genetiche da una specie all'altra,

⁴ In modo più sintetico, nella finale del medesimo discorso, Benedetto XVI aveva affermato: «come allora dietro le numerose immagini degli dei era nascosta e presente la domanda circa il Dio ignoto, così anche l'attuale assenza di Dio è tacitamente assillata dalla domanda che riguarda lui. *Quaerere Deum* – cercare Dio e lasciarsi trovare da lui – questo oggi non è meno necessario che in tempi passati».

⁵ Certo molte domande restano aperte. Più che una forma surrettizia di evangelizzazione, le domande sul *Cortile* nascono dal definirne chiaramente l'ambito e il metodo: cerca una verità su cui chiede il consenso o la porta? si muove verso prospettive nuove o semplicemente ripropone con più attenzione e delicatezza il già noto? è spazio per un discorso sul "Dio ignoto" o affronta il tema del "Dio rivelato"?

⁶ H de Lubac, *Il mistero del soprannaturale*, Il Mulino, Bologna 1967, 273.

⁷ CH. Taylor, CH. Taylor, *A Secular Age*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (MA) – London 2007 (ed. it: *L'età secolare*, Feltrinelli, Milano 2009; citazione: 711-729). Sul volume si veda l'ampio dibattito di area italiana: *The secular Age*, in "Euntes Docete" 62 (2009/2), pp. 5-123.

⁸ Altrove ho provato a richiamare le diverse interpretazioni che, della problematica, offrono da una parte G. Vattimo e R. Rorty e, dall'altra, Z. Baumann e Ch Taylor: si veda G. Colzani, «Postmodernity. A Catholic Perspective», in Kirsteen Kim & Andrew Anderson (eds.), *Edinburgh 2010. Mission Today and Tomorrow*, Regnum Books International, Oxford (UK) 2011, 230-236.

⁹ Tradizionale ambito di difesa della dignità umana e della qualità della vita.

creare nuovi alimenti, fabbricare nuove specie di viventi, dare la vita e la morte: questa utopia sta diventando realtà. Nasce così il post-umano, una realtà che per un verso ha generato una serie di interrogativi sul futuro dell'uomo contemporaneo e, per un altro, ha visto una prima convergenza sulla difesa della dignità della persona e sulla ricerca di un'etica condivisa tra studiosi di diverse convinzioni.¹⁰ Questi problemi sono enormi. Qui vorrei solo offrire un loro primo quadro, prestando una particolare attenzione alle situazioni-limite; per farlo mi atterrò ad un comodo schema di un mio collega,¹¹ ripensandolo però liberamente.

1.1 L'uomo senza casa

Il primo ad usare questa espressione è stato M. Buber (+1965).¹² Ci sono epoche – sostiene Buber – in cui l'uomo perde quella posizione acquisita, sicura, che aveva nel mondo; la nostra è una di quelle.¹³

A conferma, basterebbe riprendere il confronto tra il testo di J.P. Sartre, *L'esistenzialismo è un umanesimo* [1946] ed il contemporaneo lavoro di M. Heidegger *Lettera sull'umanesimo*, del 1947.¹⁴ Pur in presenza della negazione di Dio, l'umanesimo di Sartre conclude alla affermazione della coscienza e della responsabilità umana in una sorta di disperato ottimismo; al contrario, Heidegger prenderà posizione contro queste tesi e sosterrà che la

¹⁰ R. Spaemann, *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen "etwas" und "jemand"*, Klett-Cotta, Stuttgart 1996 (tr. italiana: *Persone. Sulla differenza tra "qualcosa" e "qualcuno"*, Laterza, Roma-Bari 2005); J. Ballestreros – E. Fernandez (eds.), *Biotechnología y posthumanismo*, T. Aranzadi, Pamplona 2007; R. Marchesini, *Post-human. Verso nuovi modelli di esistenza*, Bollati Boringhieri, Torino 2002; I. Sanna (ed.), *La sfida del post-umano. Verso nuovi modelli di esistenza?*, Studium, Roma 2005; G. Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen. I: Über die Seele im Zeitalter industrielle Revolution. II: Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution*, C.H. Beck, München 1956-1980 (tr. italiana: *L'uomo è antiquato. I: Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale. II: Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale*, Bollati Boringhieri, Torino 2003; J. Habermas, *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenetik?*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2001 (tr. italiana: *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, Einaudi, Torino 2002); P. Barcellona - T. Garuti, *Il furto dell'anima. La narrazione post-umana*, Dedalo, Bari 2008. Sul problema delle biotecnologie si veda M. Tallacchini – F. Terragni, *Le biotecnologie. Aspetti etici, sociali e ambientali*, Mondadori, Milano 2004.

¹¹ M.G. Masciarelli, *Antropologia e mariologia dopo il Vaticano II*, «Theotokos. Ricerche Interdisciplinari di Mariologia» 21 (2013/1), 129-167; in particolare, il tema richiamato ritorna alle pagine 134-140.

¹² Filosofo, studioso delle Scritture e della tradizione dei *hassidim*, Buber formula il nostro lemma ne *Il problema dell'uomo* [1943], ElleDiCi, Torino 1983; Marietti, Genova 2004. Di Buber si veda anche *Il cammino dell'uomo secondo l'insegnamento chassidico*, Qiqajon, Magnano (VC) 1990.

¹³ Ci sono epoche – sostiene Buber – in cui l'uomo ha una sua precisa dimora, *Epochen der Behaustheit*, ed epoche invece in cui ne è senza: è *Hauslosigkeit*, cioè senza casa, allo sbando, senza risposte soddisfacenti per i principali problemi dell'esistenza.

¹⁴ Di seguito riporto i dati dei due lavori. J.P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Nagel, Paris 1946 (tr. italiana: *L'esistenzialismo è un umanesimo*, Armando, Roma 2006); il testo era stato anticipato da una conferenza sul medesimo tema tenuta nel 1945. M. Heidegger, *Brief über den Humanismus*, Francke, Bern 1947 come appendice al testo *Platons Lehre von der Wahrheit* (tr. italiana: *Lettera sull'umanesimo*, Adelphi, Milano 1995).

riduzione dell'essere all'ente ha finito per subordinare ogni cosa alla soggettività e che, di conseguenza, ne è venuta una centralità del mondo e del dominio scientifico con una invasiva presenza della scienza che ha distrutto ogni senso di sacralità. Da qui la sua conclusione sulla necessità di un ritorno all'essere senza soggiogarlo; in altre parole il nodo dell'umanesimo e della libertà sarebbe metafisico e non ideologico.

Il post-umano va oltre queste posizioni. Il post-umano implica una profonda rivoluzione spirituale dove il frammento prende il posto della totalità, l'originalità del singolo quello dell'insieme e la contrapposizione quello dell'unità; persa la memoria storica di un passato comune, l'unica realtà è quella del presente nella sua multiformità e nelle sue divisioni. Ma è proprio il presente a sviluppare una crisi dalle dimensioni mondiali: una economia di esclusione, le guerre senza termine del Medio Oriente, i drammi dell'Africa araba e del Corno d'Africa, l'esplosione del fondamentalismo religioso non possono più essere ridotti a semplici episodi ma chiedono una nuova diversa interpretazione.¹⁵

Di fatto il nostro tempo conosce un certo abbandono della postmodernità ed una ripresa del dibattito con le tesi del nuovo realismo,¹⁶ una corrente che prende atto di un nuovo cambio epocale e contesta sia la concezione che la realtà sia una entità socialmente costruita e infinitamente manipolabile sia la convinzione che la verità e l'oggettività siano nozioni inutili. Il realismo di cui oggi si parla non ha però molto da spartire con Tommaso e il tomismo; è una conoscenza critica dai contenuti minimali, che riconosce l'esistenza di qualcosa che ci sta di fronte come "inemendabile", cioè come realtà che non può essere corretta o trasformata da schemi concettuali. Questo zoccolo duro chiede di distinguere con pazienza ciò che è naturale da quanto è culturale ma rappresenta comunque uno spazio aperto a future possibilità. Vi è qui lo spazio per una responsabilità etica lontana sia dalla resa alla opinione comune sia da forme di quel generico moralismo che si esprime con il banale interrogativo *che male c'è?* Simili forme sviliscono la verità resa figura di

¹⁵ Le interpretazioni del nostro tempo e del cammino delle Chiese al suo interno non sono particolarmente illuminanti. Penso a F. Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, Free Press – Maxwell Macmillan, New York 1992 (tr. italiana: *La fine della storia e l'ultimo uomo*, BUR, Milano 1996); S. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Simon & Schuster, New York 1997 (tr. italiana: *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Garzanti, Milano 1997); Ph. Jenkins, *The next Christendom: the coming of global Christianity*, Oxford University Press, Oxford 2002 (tr. italiana: *La terza Chiesa. Il cristianesimo nel XXI secolo*, Fazi editore, Roma 2005). Di quest'ultima si veda l'ampia e puntuale recensione di M. Introvigne, *La prossima cristianità. L'avvento del cristianesimo globale*, «Cristianità» 30(2002), n. 310, 3-10.

¹⁶ M. Ferraris, *Ricostruire la decostruzione*, Bompiani, 2010, Id., *Manifesto del nuovo realismo*, Laterza, Roma-Bari 2012. Sintesi del lavoro del docente torinese negli ultimi due/tre decenni, il "nuovo realismo" ha visto un dibattito sulle pagine de *La Repubblica* nell'agosto 2011

quell'immobilismo su cui scaricare ogni malcontento e annullano la responsabilità etica legittimando ogni emozione, sensibilità o desiderio come guida del vivere.

L'esigenza di un "nuovo realismo" ritorna in *Verbum Domini* 10, motivata però su basi decisamente cristologiche: realista è chi riconosce nel Verbo divino il fondamento di ogni creatura e ne cerca perciò il significato sulla base della Parola di Dio.¹⁷ In un impegno di discernimento del vivere umano, in uno sforzo di elaborazione di criteri etici ed in un cammino verso quel credere che trascende la realtà, l'uomo e il credente non possono fare a meno della ragione.

1.2. L'uomo senza volto

Dobbiamo a E. Lévinas (+1995) una decisa critica alla chiusura egocentrica dominante nel passato e presente ancora oggi: è una visione che ruota intorno ad un "io" che, guardando ogni realtà come oggetto a lui esteriore, gli conferisce quel ruolo strumentale che lo mantiene a disposizione del soggetto stesso.¹⁸

Ripiegato su se stesso, lo sguardo umano resta rivolto verso il basso, verso le cose, verso il possedere; in una simile prospettiva l'apertura all'altro, la responsabilità e l'amore per altri non sono nemmeno pensabili. Già M. Buber aveva ricordato che la persona non giunge a se stessa che nel dialogo con un "tu"; richiamando il rischio che il soggetto si prenda cura dell'altro solo per piegarlo ai propri interessi, Lévinas formulerà la sua tesi del "volto" come epifania, come originaria manifestazione dell'altro.

Il volto di cui parliamo è l'altro nella sua carne, nella sua corporeità e nella sua storia; è l'altro nel suo farsi parola, nel suo essere rivelazione di un'alterità che resiste al nostro potere di dominarlo e, nella sua libertà e nella sua povertà, instaura una prossimità che si erge solida contro ogni pretesa di assimilarla a quanto già conosco. Nel suo volto, l'altro

¹⁷ *Verbum Domini* 10: «chi conosce la divina Parola conosce pienamente anche il significato di ogni creatura. Se tutte le cose, infatti, "sussistono" in Colui che è "prima di tutte le cose" (cfr Col 1,17), allora chi costruisce la propria vita sulla sua Parola edifica veramente in modo solido e duraturo. La Parola di Dio ci spinge a cambiare il nostro concetto di realismo: realista è chi riconosce nel Verbo di Dio il fondamento di tutto. Di ciò abbiamo particolarmente bisogno nel nostro tempo, in cui molte cose su cui si fa affidamento per costruire la vita, su cui si è tentati di riporre la propria speranza, rivelano il loro carattere effimero» (*Verbum Domini* 10).

¹⁸ Della sua vasta produzione ricordo soltanto E. Lévinas, *De l'existence à l'existant*, Fontaine, Paris 1947 - Vrin, Paris 1978 (tr. italiana: *Dall'esistenza all'esistente*, Marietti, Genova 1986); Id., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris 1949. ²1967 (tr. italiana parziale dalla 2° edizione: *La traccia dell'altro*, Pironti, Napoli 1979); Id., *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Nijhoff, La Haye 1961 (tr. italiana: *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano, 1980); Id., *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, Albin Michel, Paris 1963; Id., *Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, Montpellier 1972 (tr. italiana: *Umanesimo dell'altro uomo*, Il Melangolo, Genova, 1985); Id., *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*, Nijhoff, La Haye 1974 (tr. italiana: *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Jaca Book, Milano, 1983); Id., *Éthique et infini. Dialogues avec Ph. Nemo*, Fayard, Paris 1982 (tr. italiana: *Etica e infinito. Dialoghi con Ph. Nemo*, Città nuova, Roma 1984); Id., *Hors sujet*, Fata Morgana, Montpellier - Paris 1987 (tr. italiana: *Fuori dal soggetto*, Marietti, Genova, 1992).

non è visto da me ma si rivela nella sua assoluta libertà, nella sua inafferrabile identità in grado di rimandarmi oltre me stesso.

Il volto – scriverà Lévinas – non è fatto dai dati somatici che pure lo compongono; la vera natura del volto, il suo segreto, sta nella interpellanza che mi rivolge che è, insieme, richiesta di aiuto e possibile minaccia.¹⁹ Risvegliato dal volto dell'altro, il pensiero vi incontra una irriducibile differenza che non si piega alle dinamiche impassibili della conoscenza; l'accesso all'altro è direttamente etico: interlocutore della nostra responsabilità, l'altro chiede amore, non quella conoscenza che ha nell'interesse la sua sorgente ed il suo criterio. Non può essere solo *pensiero di qualcosa* o qualcuno ma esige di diventare *pensiero per qualcosa* o qualcuno.

Una società senza volto, incapace di misurarsi con i veri problemi della vita, finisce invece per polarizzarsi o attorno ad un ingenuo ottimismo progressista che nega ogni limite o attorno ad una visione tragica che perde il senso della meraviglia e della fiducia nella bontà della vita. Nasce così una società funzionale alla conquista del potere da parte di *élites* che, gestendo una massiccia intromissione dello Stato nella vita privata, conducono alla perdita di identità individuali e collettive in cambio di un facile appagamento consumistico e di una deresponsabilizzante società di massa, controllata e gestita da imponenti burocrazie. La vita sociale è oggi occupata da un "io" bloccato su se stesso che incontra un mondo mediatico fatto di apparenze e superficialità, che vive di realtà virtuali quando non illusorie ed, in questa realtà levigata, non sa introdurre ad una reale esperienza della vita.

Il mondo umano è tenuto insieme da questi fili dove il confine tra apertura e comunicazione, tra scoperta dell'altro e responsabilità verso di lui, tra attenzione e giustizia, tra cura dell'altro e prepotenza su di lui è sottile e facilmente mistificabile. Parlare di un uomo senza volto è parlare di persone incapaci di incontrare l'altro ed incapaci – in ultima analisi – di incontrare l'Altro, cioè Dio. Qui viene al centro non tanto l'ateismo classico ma una sorta di disinteresse etico e di interpretazione della vita che si raccoglie attorno ad un codice di valori centrati sul semplice benessere psicofisico dell'individuo.

A questo mondo di relazioni ha dedicato una serie di studi Christopher Lasch (+1994).²⁰ Con la problematica del narcisismo, Lasch mette a fuoco un periodo della storia occidentale, in particolare quello che copre gli anni settanta e ottanta; sono anni segnati dalla caduta della tensione politica, dal culto del corpo e dall'ossessione della vecchiaia e

¹⁹ Biblicamente il volto dell'altro non è quello maestoso del re ma quello indigente, del povero, dell'orfano e della vedova, il cui incontro mi scomoda e mi porta ad una decisione di aiuto o di indifferenza che resta comunque una decisione etica.

²⁰ Ch. Lasch, *La cultura del narcisismo. L'individuo in fuga dal sociale in un'età di disillusioni collettive*, Bompiani, Milano 1992; Id., *L'io minimo. La mentalità della sopravvivenza in un'epoca di turbamenti*, Feltrinelli, Milano 2004; C. Castoriadis – Ch. Lasch, *La cultura dell'egoismo. L'anima umana sotto il capitalismo*, Eléuthera, Milano 2014.

della morte, dalla liberalizzazione sessuale e da forme esasperate di edonismo. In questo modello sociale Lasch vede una sorprendente alleanza tra liberismo e libertarismo; i movimenti libertari nati dai movimenti della fine degli anni sessanta, con la loro pretesa di abolire un ordine borghese autoritario e repressivo, secondo il nostro autore avrebbero offerto alla società dei consumi tutte le giustificazioni e gli alibi culturali di cui questa aveva bisogno. Le vittime di questa inattesa alleanza sarebbero soprattutto due: la famiglia ed una rovinosa trasformazione dei messaggi culturali. La famiglia, naturale argine contro ogni banalizzazione della vita, è rimasta sola a difendere l'importanza della responsabilità e del sacrificio, dello spirito comunitario e del rimando della vita ad un senso ultimo e religioso mentre la trasformazione culturale ha visto il trionfo dei modelli televisivi, la cultura del tutto-facile e del tutto-subito, la rimozione vittimistica degli insuccessi ed il rifiuto di responsabilità onerose.

L'incontro con un altro, invece, è ritrovarsi con una responsabilità, è scoprirsi coinvolto in una esigenza di risposta: prima di ogni assenso, prima di ogni patto. Nell'incontro con l'altro scatta una relazione che si produce come domanda di accoglienza e di bontà e che, in quanto tale, interpella la mia libertà; segnato dal comandamento *non uccidere*, l'incontro è spazio di apprendimento e di educazione: di fronte all'altro posso tutto e, nello stesso tempo, a lui devo tutto, a lui devo il concreto cammino della mia umanità. Il volto è spoglio, è nudo perché è offerta di sé ed è richiesta di accoglienza e di amore.²¹

La fede deve accompagnare questo uomo senza volto nel mistero dell'alterità; può e deve farlo rivelando all'uomo quel volto divino che è mistero di insopprimibile identità e di feconda apertura e relazione. Nell'evento-Gesù, il volto divino abbandona una

²¹ Una società senza volto è una società non accogliente, non ospitale: è quanto stiamo sperimentando di fronte della massiccia mobilità che, per motivi politici, industriali e turistici, investe oggi larga parte del mondo. Un tempo paese di emigranti – verso l'America, verso il nord-Italia e, oggi, verso i paesi settentrionali dell'Europa – l'Italia si scopre oggi disarmata e divisa psicologicamente e culturalmente di fronte a decine di migliaia di giovani e di donne che cercano lavoro e chiedono sensibilità e attenzione per i loro diritti, di fronte a un esercito di baby-immigrati che si affacciano al sistema scolastico, stiamo imparando sulla nostra pelle che pregiudizi, generalizzazioni e giudizi spregiati servono ad uno sfruttamento umano e lavorativo e promuovono metodi di controllo quasi sempre negativi. Soprattutto fanno crescere un clima sociale di sfiducia tra le persone, deprezzano valori come la solidarietà ed offrono ragioni a forme aggressive e violente di tipo xenofobo; di fatto vediamo crescere la paura per la diversità più che la capacità di valorizzarne ricchezza e potenzialità. Gli stessi migranti sono oggi diversi; i migranti di seconda generazione vivono la loro condizione in modo diverso e non sempre aiutano a coltivare il sogno di una città che sappia favorire il crescere ed il crescere insieme. È la nostra difficile scommessa.

metafisica della trascendenza come lontananza dall'uomo e dal suo mondo per svelarsi come immersione nella realtà umana senza per questo perdere la sua originaria differenza, senza risolverla cioè nell'identità delle cose e della storia umana. Il rapporto tra Gesù e il Padre, tra Gesù e lo Spirito, ci mostra la modalità complessa della partecipazione delle persone divine al mondo dell'uomo. In questo faccia a faccia del divino e dell'uomo, realizzato in Cristo, sta il fondamento di ogni *ethos*, sta il fondamento di quella responsabilità verso l'altro che è il vangelo dell'amore.

1.3. L'uomo senza cuore

«Forse è venuto il tempo – scrive Marko Ivan Rupnik – in cui si può riscoprire il cuore come luogo dell'integrazione, come luogo in cui l'uomo è già intero, non frantumato, smembrato. [...]La vera integrazione avviene solo nel cuore, cioè in un contesto relazionale cui partecipano tutte le dimensioni della persona, da quella affettiva a quella razionale, da quella volitiva a quella religiosa».²²

Il termine cuore – *leb* in ebraico – ritorna centinaia di volte nelle scritture. Più di 800 volte è usato in riferimento alla persona umana; 26 volte per parlare del cuore di Dio e poche altre volte per parlare del cuore del mare, del cielo, dell'albero. Il termine "cuore", nel mondo ebraico, non ha un significato anatomico ma simbolico e si pone in contrasto con quanto è chiaramente conosciuto. Come le parole. Il cuore fa riferimento alle decisioni vitali, a quei pensieri nascosti dove la persona vive il travaglio delle sue scelte. Solo davanti a Dio, quanto è nascosto diventerà palese.

Le attività del cuore umano sono di tipo interiore e spirituale: riguardano la sfera emotiva e la sensibilità, il mondo dei desideri che si lascia influenzare da quanto succede sino all'ansia e alla passione, la capacità conoscitiva che si esprime nella consapevolezza di sé, nella riflessione e nel giudizio ed, infine, la decisione che organizza l'agire. Il cuore è nelle Scritture l'organo del comprendere e del volere. Per questo equivale alla persona, alla sua identità più vera.²³

Parlare di un uomo senza cuore significa parlare di un'epoca senza misericordia, cinica e spietata, priva di pietà e di mitezza; un mondo come il nostro ha posto l'accento sul possesso, sul dominio, sul ruolo sociale. Appartiene ad una organizzazione consumista ed edonista della vita l'aver disarticolato i tessuti sociali e comunitari dell'esistenza per sostituirvi comunità etniche, egoismi regionali, forme di xenofobia e di razzismo. I bambini e i vecchi, le donne e gli stranieri, i deboli e gli insicuri, i poveri e gli emarginati

²² M. Rupnik, «Introduzione», in T. Spidlik – M. Rupnik, *Una conoscenza integrale. La via del simbolo*, Lipa, Roma 2008.

²³ Oltre ai dizionari, si veda anche P. Lombardini, *Cuore di Dio, cuore dell'uomo*. a cura di D. Gianotti, Dehoniane, Bologna 2011.

sono le vittime designate di questo mondo. Come spiega E. Wiesel, le vittime stanno in silenzio perché non possono parlare; sono le generazioni successive che, a partire dalla memoria di quelle ferite, possono dar vita ad una diversa coscienza socio-culturale e ad un nuovo impegno politico. Il nostro tempo, pur nella sua complessità e multiformità, vive una situazione del genere: conosce i drammi della *shoah*, della pulizia etniche, degli eccidi regionali, delle guerre infinite.

I cristiani non possono accettare una simile organizzazione sociale priva di amore e di misericordia per chi ha sbagliato; non lo possono perché il loro Dio è un Dio «misericordioso e pietoso, lento all'ira e ricco di amore e fedeltà, che conserva il suo amore per mille generazioni, che perdona la colpa, la trasgressione e il peccato».²⁴ In questa direzione va segnalata una corrente di pensiero che accomuna credenti e non-credenti: sono persone che, rifacendosi all'originario esistere umano, hanno cominciato a pensare un mondo di relazioni personali e sociali costruite in base all'esperienza del dono.²⁵ In termini antropologici il donare ha una profonda valenza simbolica: lungi dall'essere lungimiranza di interessi, è espressione di altruismo e di solidarietà, di gratuità e di generosità. La stessa reciprocità, che pure vi appartiene, non può esprimersi né con lo sdebitarsi restituendo subito un altro dono né offrendo poi un dono di ugual valore. In pratica il dono introduce una maniera festosa e positiva di intendere i legami sociali.

Porre il dono alla base delle relazioni umane significa ripensarle in un quadro nuovo che comprende la gioia di stare insieme ed una vicendevole misericordia, la compassione e il perdono, il mutuo accogliersi in una volontà di pace. Lungi dal ridursi a

²⁴ Es 34,6-7; Sal 86,15; 103,8.

²⁵ Alla base sta il lavoro sociologico di M. Mauss, *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques* pubblicato nel 1923 sulla rivista *L'Année Sociologique* e ristampato dalle Presses universitaires de France, 2012 (tr. italiana: *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, in M. Mauss, *Teoria generale della magia e altri saggi*, Einaudi, Torino 1991, 153-292). Si tratta di uno studio sul matrimonio e su quanto socialmente ne deriva. Il nostro dibattito si appoggia invece su J.L. Marion, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Presses universitaires de France, Paris 1997 (tr. italiana: *Dato che. Saggio per una fenomenologia del dono*, SEI, Torino 2001). Di J.L. Marion si veda pure: *Prolégomènes à la charité*, La Différence, Paris 1986; J. Derrida, *Donner le temps. La fausse Monnaie*, Galilée, Paris 1991 (tr. italiana: *Donare il Tempo. La moneta falsa*, Cortina, Milano 1996); A. Caillé, *Anthropologie du don. Le tiers paradigme*, Desclée de Brouwer, Paris 2000 (tr. italiana: *Il terzo Paradigma. Antropologia filosofica del dono*, Bollati Boringhieri, Torino 1998); J. Godbout, *L'esprit du don*, La Découverte, Paris 2000 (tr. italiana: *Lo spirito del dono*, Bollati Boringhieri, Torino 2002). Di J. Godbout si vedano anche *Le langage du don*, Fides, Montréal 1996; *Le don, la dette et l'identité. Homo donator versus homo oeconomicus*, La Découverte, Paris 2000; P. Ricoeur, *Amour et justice*, JBC Mohr, Tübingen 1992 e ristampato da Éd. Points, Paris 2008 (tr. italiana: «Giustizia e amore: l'economia del dono», in D. Jervolino, *Ricoeur. L'amore difficile*, Studium, Roma 1995).

semplici reazioni emotive, questi atteggiamenti dicono la volontà e l'impegno di cambiare la cultura di fondo del nostro vivere insieme. Un simile impegno umano è possibile solo dove una sincera affettività si accompagna ad una forte spiritualità ed entrambe incamminano le persone verso quella fraternità umana che rappresenta il frutto radicato da sempre nell'unica famiglia umana.²⁶

Tra gli autori che hanno sviluppato una simile antropologia, vorrei ricordare Roberto Mancini, docente di filosofia teoretica presso l'Università di Macerata.²⁷ Quando il dono diventa il criterio ultimo dell'esistere, questo impegno diventa cura della qualità delle relazioni umane; se non si vuole arrestarsi ad una certa esteriorità, non credo che si possa fare ameno di risalire fino alla creaturalità umana, di risalire cioè fino a quella relazione con l'Altro, con quel fondamento del vivere che i credenti indicano come quel Padre che accompagna con cura materna e paterna la nostra esistenza. Se un credente può cogliere la mistica profondità di questo di questo vivere alla luce di Dio, tutti possono avvicinarsi attraverso quella solidarietà e quel servizio all'altro che solo l'amore sa motivare e giustificare. Rimettere un simile atteggiamento al centro della vita sociale è riportare un mondo senza cuore alla sua verità.

2. Verso un umanesimo di amore e misericordia

L'umanesimo appartiene in modo profondo alla struttura di una fede costruita attorno a quel Dio che si è fatto uomo; tuttavia è stato Paolo VI, del quale si conosce l'impegno nel deplorare la frattura tra vangelo e cultura²⁸ e nel riformularne la vivacità, ad affrontare con chiarezza questo problema. Già nel discorso finale del concilio, nell'omelia di chiusura della quarta ed ultima sessione conciliare tenuta il 7 dicembre 1965, Paolo VI affronta il

²⁶ Per quanto il lemma "famiglia umana" sia spesso utilizzato dal magistero e dalla teologia, non è però molto approfondito: il superamento dello stato/nazione e la nascita di forme federative stanno avvenendo senza una partecipe e adeguata riflessione teologica. La *Gaudium et Spes* è certamente il documento che utilizza questo linguaggio con più frequenza: a volte indica semplicemente l'umanità in genere: *Gaudium et Spes* 29. 33. 54; altre volte la Costituzione le conferisce un valore etico di solidarietà, di fraternità e di superamento delle divisioni: *Gaudium et Spes* 38. 57. 76. 77; altre volte la collega al disegno di Dio: *Gaudium et Spes* 24 ed altre ancora la utilizza per richiamare linee di impegno dei credenti: *Gaudium et Spes* 42. 56. 92. Su questa tematica si veda una prima elaborazione in S. Dianich, "Famiglia umana". *I problemi di un lemma apparentemente ovvio*, «Vivens Homo» 4(1993/1), pp. 7-27 e di E. Chiavacci, *Umanità e famiglia umana. Una riflessione teologica*, ivi, pp. 53-71.

²⁷ R. Mancini, *Esistenza e gratuità. Antropologia della condivisione*, Cittadella, Assisi 1996; Id., *L'uomo e la comunità*, Qiqajon – Comunità di Bose, Magnano (BI) 2004; Id., *L'amore politico. Sulla via della nonviolenza con Gandhi, Caputini e Levinas*, Cittadella, Assisi 2005.

²⁸ *Evangelii Nuntiandi* 20.

nostro tema e lo affronta riassumendo il concilio nel racconto del samaritano: «la scoperta dei bisogni umani (e tanto maggiori sono quanto più grande si fa il figlio della terra) ha assorbito l'attenzione del nostro sinodo. Dategli merito in questo almeno, voi umanisti moderni, rinunciatari alla trascendenza delle cose supreme, e riconoscete il nostro nuovo umanesimo: anche noi, noi più di tutti, siamo i cultori dell'uomo».²⁹ Quest'impegno caratterizzerà il suo pontificato.

Due anni dopo la fine del concilio, si troverà a dover integrare la *Gaudium et Spes* – sostanzialmente ferma ai problemi occidentali della scienza e della fede, dell'ateismo e della secolarizzazione – con le questioni mondiali della dignità e della povertà umana; a questo scopo, nel 1967, pubblicherà l'enciclica *Populorum Progressio*. In questo documento riprenderà il nostro tema; insegnerà infatti che «mediante la sua inserzione nel Cristo vivificatore, l'uomo accede a una dimensione nuova, a un umanesimo trascendente che gli conferisce la sua più grande pienezza: questa è la finalità suprema dello sviluppo personale».³⁰ Legando strettamente sviluppo e umanesimo, osserverà pure che, se è vero che ogni sviluppo esige tecnologia, ha però soprattutto bisogno di «uomini di pensiero capaci di riflessione profonda, votati alla ricerca di un “umanesimo” nuovo, che permetta all'uomo moderno di ritrovare se stesso, assumendo i valori superiori di amore, di amicizia, di preghiera e di contemplazione».³¹

Paolo VI legherà così lo sviluppo ad una concezione integrale e solidale dell'umanità fino a ricavarne le tesi di un umanesimo plenario³² e di un umanesimo universale.³³ Vale la pena di riportare per esteso il numero di *Populorum Progressio* 42: «è un umanesimo plenario che occorre promuovere.(37) Che vuol dire ciò, se non lo sviluppo di tutto l'uomo e di tutti gli uomini? Un umanesimo chiuso, insensibile ai valori dello spirito e a Dio che ne è la fonte, potrebbe apparentemente avere maggiori possibilità di trionfare. Senza dubbio l'uomo può organizzare la terra senza Dio, ma “senza Dio egli non può alla fine che organizzarla contro l'uomo. L'umanesimo esclusivo è un umanesimo

²⁹ Paolo VI, «7 dicembre 1965. Omelia di Paolo VI nella 9ª Sessione del Concilio», in *Enchiridion Vaticanum. I: Documenti del Concilio vaticano II*, Dehoniane, Bologna ¹¹1979, [281-283].

³⁰ *Populorum Progressio* 16.

³¹ *Populorum Progressio* 20.

³² *Populorum Progressio* 42.

³³ *Populorum Progressio* 72. Il termine universale richiama il valore di civiltà e culture lontane dalla tecnologia dell'Occidente ma ugualmente portatrici di valori che vanno rispettati in vista di un vicendevole arricchimento.

inumano”.(38) Non v’è dunque umanesimo vero se non aperto verso l’Assoluto, nel riconoscimento d’una vocazione, che offre l’idea vera della vita umana. Lungi dall’essere la norma ultima dei valori, l’uomo non realizza se stesso che trascendendosi. Secondo l’espressione così giusta di Pascal: “L’uomo supera infinitamente l’uomo”(39)».³⁴

2.1. La sorgente di ogni umanesimo: Cristo uomo nuovo

Alla radice di ogni umanesimo, per i credenti sta l’evento-Gesù: in lui si realizza un cambiamento decisivo nelle disponibilità poste davanti alla libertà umana. A parlare di Cristo uomo nuovo è Paolo in Ef 2,15. 4,24:³⁵ mentre il primo testo rientra nella rivelazione del “mistero” di Cristo che occupa tutti i primi tre capitoli della lettera, il secondo fa parte di un successivo momento e rimanda a quell’«imparare a conoscere il Cristo»³⁶ che costituisce il cuore dei restanti tre capitoli. Questo “imparare a conoscere il Cristo” è una formula pregnante che rimanda ad un rapporto talmente profondo con il Cristo vivente da rivoluzionare completamente la vita del credente. Non si tratta di un colpo di fulmine ma di un evento che si prolunga nel tempo e genera un impegno vitale, un processo con tappe diverse, un cammino verso la maturità.³⁷

Per rendere ragione a questa svolta occorre una visione cristocentrica della storia e della persona umana. È quanto farà il Vaticano II. È ormai comune l’interpretazione cristocentrica della *Gaudium et Spes*;³⁸ il n. 45 insegna che «il Verbo di Dio, per mezzo del quale tutto è stato creato, si è fatto egli stesso carne, per operare, lui l'uomo perfetto, la salvezza di tutti e la ricapitolazione universale. Il Signore è il fine della storia umana, “il punto focale dei desideri della storia e della civiltà”, il centro del genere umano, la gioia

³⁴ Le note che ricorrono in questo passo, ricorrono tre note – 37-39 – rimandano a *L’umanesimo integrale* di J. Maritain, a *Il dramma dell’umanesimo ateo* di H. de Lubac ed a *I Pensieri* di B. Pascal; è possibile vedervi le radici della cultura di ispirazione francese di Paolo VI.

³⁵ Ef 2,15-16: «¹⁵Così egli [Cristo Gesù] ha abolito la Legge, fatta di prescrizioni e di decreti, per creare in se stesso, dei due, un solo uomo nuovo, facendo la pace, ¹⁶e per riconciliare tutti e due con Dio in un solo corpo, per mezzo della croce». Sull’insieme del brano si veda P. Coda, «L’icona teologica di Ef 2,11-22», in Id., *Il logos e il nulla. Trinità religioni mistica*, Città nuova, Roma 2003, 57-64. Per Ef 4,24: si tratta di abbandonare l’uomo vecchio e di «rivestire l’uomo nuovo, creato secondo Dio nella giustizia e nella verità».

³⁶ Ef 4,20.

³⁷ In Ef 2,20-21, Paolo descrive questo processo come una costruzione che cresce ben ordinata perché «in lui [nel Signore] voi venite edificati insieme per diventare abitazione di Dio per mezzo dello Spirito».

³⁸ J. Ratzinger, «Erster Hauptteil: Kommentar zum I. Kapitel der pastoralen Konstitution über die Kirche in der Welt von heute», in LThK². III (1968), 313-354; in particolare: 350. La stessa visione si ritrova in J. Ruiz Escribano, *Sopórtes cristológicos en "Gaudium et Spes"*, «Teologia» 9 (1971) 95-119. In Italia sosterrà questa prospettiva E. Chiavacci, *La teologia della "Gaudium et Spes"*, «Rassegna di Teologia» 26 (1985) 97-120. Molto materiale per questa interpretazione si ritrova anche in R. Russo, *Cristo nel mondo. La cristologia nella Costituzione pastorale "Gaudium et Spes" del Concilio Vaticano II*, Napoli 1983.

d'ogni cuore, la pienezza delle loro aspirazioni». La stessa nozione di “immagine di Dio”, che ne rappresenta il risvolto antropologico, andrà letta in quei termini storico-salvifici che superano una concezione accidentale della grazia e presentano una relazione tra Dio e la storia umana in termini dinamici e personali.³⁹ *Gaudium et Spes* 22 insegnerà poi che «solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo»; precisando che «ciò non vale solamente per i cristiani ma anche per tutti gli uomini di buona volontà nel cui cuore lavora invisibilmente la grazia», la Costituzione concluderà che «la vocazione ultima dell'uomo è effettivamente una sola, quella divina» e che perciò «dobbiamo ritenere che lo Spirito santo dia a tutti la possibilità di venire a contatto, nel modo che Dio conosce, col mistero pasquale».

Questa visione cristocentrica apparteneva a Montini già prima del Concilio; la sua prima lettera pastorale alla diocesi milanese, stesa per la quaresima del 1955, aveva come titolo *Omnia nobis est Christus*.⁴⁰ Entrando nel merito della questione, osservava: «io vi dirò cosa che tutti già conosciamo, ma che non mai abbastanza meditiamo nella sua fondamentale importanza e nella sua inesausta fecondità; ed è questa: essere Gesù Cristo a noi necessario. Sì, Gesù Cristo, Nostro Signore, è a noi necessario. Non si dica consueto il tema; esso è sempre nuovo; non lo si dica già conosciuto; esso è inesauribile».⁴¹ Commentava poi che l'importanza di questa verità non è solo dottrinale o pastorale ma è più ampiamente umana, legata com'è alla legata alla «rispondenza ch'essa può, nel momento presente, incontrare nel mondo degli spiriti e degli avvenimenti».

Non si tratta solo di una posizione teologicamente scontata. Chi ha ben presente sia l'attuale tendenza a considerare la fede solo in termini soggettivi sia la progressiva negazione della trascendenza, coglie che vi è qui un complesso *colloquium salutis* – così

³⁹ È quanto si trova in L. Scheffczyk, «Die Frage nach der Gottebenbildlichkeit in der modernen Theologie. Eine Einführung», in Id. (ed.), *Der Mensch als Bild Gottes*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1969, IX-LIV. Se ne trova una sintesi in L. Scheffczyk, «Image», in DSAM 7 (1971) 1465-1468. Di parere diverso è invece G. Colombo, *La teologia della Gaudium et Spes e l'esercizio del magistero ecclesiastico*, «La Scuola Cattolica» 98 (1970) 477-511 che vi scorge un compromesso malriuscito tra cristocentrismo e giusnaturalismo proprio di una vecchia tradizione apologetica e, di conseguenza, parlerà di un aggiustamento tra *Deo creatore* e *De Deo elevante*, tra ragione e fede.

⁴⁰ Il titolo è preso da Ambrogio, *De virginitate* 16,99.

⁴¹ Questa citazione di Montini e altre citazioni del suo periodo milanese, salvo sia diversamente indicato, sono prese dal sito internet: www.chiesadimilano.it dove vi è molto materiale sul periodo dell'episcopato montiniano.

Montini intendeva il dialogo⁴² – tra vangelo e cultura. In questa prospettiva il vangelo non è un insieme di dottrine o di norme ma è prima di tutto una persona, lo stabilirsi di un rapporto personale; Paolo VI lo indicherà come «vangelo di Dio»⁴³ e preciserà la comunicazione del vangelo come «una realtà ricca, complessa e dinamica».⁴⁴

2.2. Verso una rinnovata comprensione del mistero di Dio

L'affermazione che Cristo, uomo nuovo, sia il fondamento di un nuovo umanesimo non è ovvia e pacifica se non altro perché, tradizionalmente, il rapporto dell'uomo con Dio era fondato nel racconto genesiaco della creazione dove i vv. di Gen 1,26-27 parlano di una creazione dell'uomo a immagine di Dio. Sullo sfondo di queste affermazioni sta una qualche forma di antropomorfismo ingenuo e mitico ma, ugualmente, abbiamo qui la convinzione che nella persona umana si ritrovi qualcosa dell'inafferrabile mistero di Dio. Il Sal 8,6 sosterrà semplicemente: «tu l'hai fatto poco meno di un Dio, di gloria e di onore lo hai coronato»; gloria ed onore sono termini che spettano innanzitutto a Dio. Una simile centralità dell'inizio genesiaco aveva finito per comprendere la creazione alla luce dell'onnipotenza e della bontà di Dio e per pensare Dio come Causa prima e Essere necessario, come *Ipsum Esse per se Subsistens*.

Resta da chiedersi se una prospettiva metafisica di questo genere avesse ancora qualcosa da spartire con l'alleanza che aveva visto Dio legarsi ad Israele in vista di una rivelazione al mondo intero, se la centralità della relazione di Dio con il mondo non avesse portato ad esaurire la libertà divina nella libertà dell'atto creatore e non avesse gran che da vedere con l'incarnazione e la *kénosis*, se il male e la sofferenza fossero giustamente messi in carico solo alla libertà umana senza che quella divina vi avesse nulla a che vedere.

⁴² Nella terza parte di *Ecclesiam Suam*, dedicata al dialogo, Paolo VI chiarisce l'origine trascendente del dialogo ed – al n. 72 – ne indica l'origine trascendente nelle intenzioni di Dio e la vede realizzata nella religione. Il termine *colloquium salutis* di tutti i nn. 74-79 che ne precisano il senso e ritorna nel n. 83 che lo definisce «un modo d'esercitare la missione apostolica; è un'arte di spirituale comunicazione».

⁴³ *Evangelii Nuntiandi* 7. Nella già ricordata Lettera pastorale per la quaresima del 1955 *Omnia nobis est Christus*, Montini scriveva: «Cristo è essenziale, Cristo è necessario, Cristo è indispensabile per le nostre relazioni con Dio. [...]Cristo è la chiave di volta di tutto il sistema di pensiero e di vita che da lui s'intitola. L'aver chiaro e fisso questo concetto della preminenza di Cristo nell'ordine universale è di capitale importanza per tutta la nostra vita spirituale e pratica». Del resto è questo l'insegnamento di Benedetto XVI in *Deus caritas est* 1: «all'inizio dell'essere cristiano non c'è una decisione etica o una grande idea, bensì l'incontro con un avvenimento, con una Persona, che dà alla vita un nuovo orizzonte e con ciò la direzione decisiva». A mio parere va inteso così anche il magistero di papa Francesco: non intende cambiare o negare dottrine consolidate ma, piuttosto, affermare il vangelo prima dei dogmi, il vangelo prima della morale, il vangelo prima delle norme canoniche.

⁴⁴ *Evangelii Nuntiandi* 17.

Rahner poi, non senza ragioni, ricorderà come – nel passaggio dalla Trinità economica alla Trinità immanente, le relazioni trinitarie sono espresse come necessità coincidente con la natura divina e, perciò, identificata con la libertà divina. Si apre così la necessità di una rinnovata riflessione sul mistero di Dio.

Attorno dalla metà del novecento, la riflessione biblica ha ricondotto la creazione al mistero di Cristo riassumendo così la totalità del cosmo entro la logica della nuova alleanza. La stessa persona umana va compresa nel contesto di questa relazione con il Signore che la precede e la determina e, solo in questo contesto, giunge alla sua pienezza.⁴⁵ Nella luce di questo evento cristologico, la persona vive il proprio realizzarsi come un appartenere all'Altro divino, come un essere dell'Altro e per l'Altro. In questo essere-per-l'Altro e non-essere-niente-per-sé è inclusa una certa perdita di sé, una dinamica di morte: senza quella relazione di amore che è il tutto del suo esistere, l'«io» amante avverte fino in fondo il proprio non-essere. Nell'amore, l'Altro divino mi è vicino in modo tale che io vengo portato a me stesso in modo sorprendentemente nuovo e profondo; senza questo amore divino, l'«io» abbandonato a se stesso non è nulla.

In questo modo l'inizio genesiaco si completa con l'inizio cristologico e trinitario che lo determina e lo ricolma di valore.⁴⁶ Sarà questa la convinzione dei Padri. Se già Ireneo indicava nel Figlio e nello Spirito le due mani di Dio,⁴⁷ sarà però Atanasio a dar forma alla convinzione che l'atto creatore è strettamente dipendente dalla vita trinitaria.⁴⁸

⁴⁵ Rahner pone il cammino della umana autotrascendenza verso la sua pienezza ed il suo fondamento in modo da riconoscere nella natura umana di Gesù il luogo di incontro dell'umanità con il Verbo; in Gesù, infatti, la volontà divina di salvezza si esprime tanto nella sua insondabile libertà quanto nella sua assoluta irreversibilità. "Altro" rispetto al Padre, il Figlio motiva così ogni "esistenza altra" chiamandola, in Lui, ad una piena comunione con il Padre in forza della comunione con Lui..

⁴⁶ C. Westermann, *Principio e fine nella Bibbia*, Morcelliana, Brescia 1973.

⁴⁷ Polemizzando con gli gnostici che attribuivano la creazione agli angeli, Ireneo scrive: «Dio non aveva bisogno di loro per creare ciò che aveva deciso di creare. Come se non avesse le sue mani! Da sempre, infatti, gli sono accanto il Verbo e la Sapienza, il Figlio e lo Spirito. Mediante loro e in loro ha creato tutte le cose, liberamente e spontaneamente» (*Adversus Haereses* IV, 20,1)..

⁴⁸ Atanasio scrive: «vi è dunque una Trinità santa e perfetta, riconosciuta come Dio nel Padre e nel Figlio e nello Spirito Santo; essa non contiene niente di estraneo, niente che le sia mescolato dall'esterno; essa non è costituita di creatore e di creato, ma è tutta intera potenza creatrice e produttrice; è simile a sé stessa, indivisibile per sua natura e unica è la sua efficienza. In effetti, il Padre fa ogni cosa per mezzo del Verbo nello Spirito ed è così che l'unità della santa Trinità è salvaguardata; cosicché, nella Chiesa, è annunziato un solo Dio, "che è al di sopra di tutti e agisce per mezzo di tutti ed è in tutti"; "al di sopra di tutti" come Padre, come principio e sorgente, "per mezzo di tutti" per il Verbo, "in tutti" nello Spirito Santo» (Atanasio, *Prima lettera a Serapione* 28; PG 26,596).

A sua volta, Agostino ricorderà convinzioni simili⁴⁹ e lo farà andando oltre quella esemplarità che gli è familiare; qui siamo di fronte ad una lettura trinitaria dell'atto creatore poi andata persa. Il senso dell'affermazione è chiaro: «la bontà creatrice del Padre, quella che egli dimostra concedendo l'esistenza alle sue creature e mantenendole nel loro essere, non è diversa dall'amore con il quale egli fin dall'eternità ama il Figlio. E il Figlio è l'oggetto primario dell'amore del Padre».⁵⁰ Prendere sul serio l'economia di salvezza significa ripensare Dio alla luce della alleanza e della *kénosis* cristologica: quel Dio che è mistero e che «nessuna mai ha visto, il Figlio unigenito, che è Dio ed è nel seno del Padre, è lui che ha rivelato».⁵¹

2.3. L'UniTrinità di Dio: Dio di amore e di misericordia

«Dio, ricco di misericordia, per il grande amore con il quale ci ha amato, da morti che eravamo per le colpe, ci ha fatto rivivere con Cristo: per grazia siete stati salvati».⁵² Queste parole di Paolo, mentre ci introducono nel mistero divino, lo chiariscono come un libero e misericordioso chinarsi di Dio verso l'umanità. Non è possibile pensare la relazione tra il Padre e il Figlio se non in vista dell'umanità. Diverso dal Padre ma uno con Lui, la autodistinzione del Figlio dal Padre è la ragione ultima di un mondo altro da Dio che però, proprio nella sua distinzione da Dio, rimanda alla comunione come alla sua figura compiuta. Nella luce della alleanza di Cristo, l'umano essere-persona implica un libero trascendere la propria storica finitezza in vista di una auto-realizzazione che ci viene incontro come dono ma che non può realizzarsi compiutamente se non con la nostra adesione.

In questa prospettiva, Dio viene letto in termini personalistici più che ontologici: Dio è libertà ricolma di amore e di misericordia e la relazione creaturale che lega la persona a Dio si pone come un dono ma un dono esigente che chiede una risposta. Va detto

⁴⁹ «Si deve intendere che il Padre ha detto: «Sia», e ciò che è stato fatto con quella parola, è stato fatto indubbiamente per mezzo del Verbo. Quando si dice: “Dio vide che era cosa buona”, si indica chiaramente che Dio ha fatto ciò che è stato fatto, cioè il bene, senza alcuna necessità, senza alcun bisogno di vantaggio personale, ma unicamente per la sua bontà; (...)se si intende correttamente con questa bontà lo Spirito Santo, tutta la Trinità ci viene presentata nelle sue opere» (Agostino, *De civitate Dei* XI, 24).

⁵⁰ W. Pannenberg, *Teologia sistematica*. II, Queriniana, Brescia 1994, 32.

⁵¹ Gv 1,18.

⁵² Ef 2,4-5.

che stiamo assistendo oggi ad un recupero del tema del dono:⁵³ Una volta superato il carattere puramente materiale del dono, risulta evidente la connotazione personalistica e simbolica del donare: considerato come espressione di altruismo e non come lungimiranza di interessi, il donare introduce ad una vita di gratuità e di solidarietà, di generosità e di reciprocità da intendere come base di una concezione festosa dell'esistenza umana e di una positiva prospettiva sociale. Ne viene sia un chiarimento dell'identità personale sia come donatore che come destinatario del dono e sia il riconoscimento sociale di legami significativi situati e motivati al di fuori del rapporto di scambio.

Leggere la storia dell'alleanza tra Dio e l'umanità alla luce di questa categoria risulta stimolante. Collocata all'interno di questo dono creativo che la precede, la persona umana appare insieme passiva e attiva: passiva perché non dipende da se stessa e attiva perché lo stesso dono chiede ed esige una risposta. Ora se questa relazione è posta nell'ambito della persona umana, andrà riconosciuto che il fondamento comprende un obiettivo legame tra essere e libertà;⁵⁴ nella concezione cristiana, il fondamento che tutto regge – il Verbo dono di Dio – è libertà e amore.⁵⁵ Il legame tra libertà e amore divino come fondazione di quell'Essere entro cui si pone la realtà umana è evidente in quella realtà fondativa e insuperabile che si esprime nella *kénosis* storica di Gesù. L'icona del pastore e dell'umanità sarà così commentata da Cristo: «per questo il Padre mi ama: perché io offro la mia vita per prenderla di nuovo. Nessuno me la toglie ma io la offro da me stesso perché ho il potere di offrirla e il potere di riprenderla di nuovo. Questo comando ho ricevuto dal Padre mio».

Il Padre di Gesù, il Dio dell'alleanza è un Dio di libertà e di amore che, proprio per questo, è portato verso ciò che è altro-da-sé per renderlo destinatario di quella storia di

⁵³ All'inizio di questo recupero sta il lavoro sociologico di M. Mauss, «Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche», in Id., *Teoria generale della magia e altri saggi*, Einaudi, Torino 1991, 153-292; si tratta di uno studio sul matrimonio come scambio e su quello ne deriva dal punto di vista sociale. I testi che interessano sono J.L. Marion, *Dato che. Saggio per una fenomenologia del dono*, SEI, Torino 2001; J. Derrida, *Donare il Tempo. La moneta falsa*, Cortina, Milano 1996; A. Caillé, *Il terzo Paradigma. Antropologia filosofica del dono*, Bollati Boringhieri, Torino 1998; J. Godbout – A. Caillé, *Lo spirito del dono*, Bollati Boringhieri, Torino 2002; P. Ricoeur, *Amore e giustizia*, Morcelliana, Brescia 2000.

⁵⁴ Si veda la raccolta di saggi edita dopo la sua morte(1991): L. Pareyson, «La libertà come inizio e come scelta», in Id., *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino 1995, 254-261.

⁵⁵ Certo la fondativa libertà di Dio è scelta ma questa scelta non può essere concepita senza attenzione al suo contenuto: non è un puro scegliere ma è liberalità, donazione di sé, dedizione e amore. La bontà non è una semplice qualità di Dio ma coincide con la sua libertà e, per questo, il libero agire di Dio è dedizione e amore. Si comprende allora a fondo il contenuto della alleanza stabilita da Dio con l'umanità.

amore e libertà che nasce da lui. Come scrive s. Bernardo, «quando Dio ama, altro non desidera che essere amato, sapendo che coloro che l'ameranno si beeranno di questo stesso amore. L'amore dello Sposo, anzi lo Sposo-amore, cerca soltanto il ricambio dell'amore e la fedeltà».⁵⁶ Questo rapporto tra Dio e l'umanità è una storia rischiosa perché l'aver voluto la persona umana a sua immagine, come capace di libertà e di amore, comprende pure la possibilità del male.⁵⁷ In questo contesto si può comprendere la rinnovata valorizzazione del tema della misericordia.

3. La riscoperta della misericordia - compassio

Oggi la misericordia non è più solo un tema di spiritualità cristiana: è espressione dell'identità personale del Padre di Gesù, ricco di misericordia.⁵⁸ Inoltre è oggi declinata nelle dinamiche tipiche della dignità e dei diritti umani;⁵⁹ in una situazione di crisi etica, l'impegno umanistico si trova a dover affrontare non solo i tradizionali ambiti educativi del mondo infantile e giovanile ma anche le complesse realtà degli anziani, delle devianze, degli emarginati, degli *hospices* e via dicendo. Ne è venuto un crescendo di interesse per questa tematica.⁶⁰ Sotto la spinta del buddismo, la misericordia o "compassione" è diventata un tema decisivo anche nel dialogo interreligioso; basta pensare alla teologia *minjung* della Corea.⁶¹

In questa luce la storia di sofferenza e di alienazione di alcuni gruppi e di alcuni

⁵⁶ S. Bernardo, *Discorsi sul Cantico dei Cantici*: LXXXIII, 4-6; *Opera Omnia*, 300-302.

⁵⁷ Al riguardo si veda L. Pareyson, *Un discorso temerario: il male in Dio*, «Annuario filosofico» 4 (1988) 7-55.

⁵⁸ Ef 2,4. Sarà Giovanni Paolo II a rilanciare l'attualità della misericordia; lo farà sia con l'enciclica *Dives in Misericordia* sia con la canonizzazione di sr. Faustina Kowalska sia con l'invito a fare della seconda domenica di Pasqua o domenica *in albis* la domenica della misericordia. Giovanni Paolo II ricorderà che la mente umana cerca Dio attraverso le realtà visibili e risale dal mondo al suo creatore ma, anche, che questo cammino «non è ancora "visione del Padre"»; la rivelazione di Dio si ha nel Signore Gesù, «nel suo rapporto di amore verso l'uomo: nella sua "filantropia"» (*Dives in Misericordia* 1-2).

⁵⁹ H. Groschopp (ed.), *Barmherzigkeit und Menschenwürde: Selbstbestimmung, Sterbekultur, Spiritualität* [Compassione e dignità umana: autodeterminazione, cultura della morte e spiritualità], Alibri Verlag, Aschaffenburg 2009; Id. (hrsg.), *Humanismus und Humanisierung*, Alibri Verlag, Aschaffenburg 2014.

⁶⁰ W. Kasper, *Barmherzigkeit. Grundbegriff des Evangeliums. Schlüssel christlichen Lebens*, Herder, Freiburg 2012 [tr. italiana: *Misericordia. Concetto fondamentale del vangelo – Chiave della vita cristiana*, Queriniana, Brescia 2013]; J. Sobrino, *El principio misericordia. Bajar de la cruz a los pueblos crucificados*. [Il principio misericordia. Scendere dalla croce: annuncio a popoli crocifissi], Sal Terrae, Santander 1992; M. Legido, *Misericordia entrañable: historia de la salvación, anunciada a los pobres*, Sigueme, Salamanca 1987; Ch. Kasereka Pataya, *Jalons pour une théologie pastorale du pardon ed de la réconciliation en Afrique. Cas de la République Democratique du Congo (RDC)*, Harmattan-Academia, Louvain la Neuve 2012.

⁶¹ Volker Küster, *A Protestant Theology of Passion. Korean Minjung Theology Revisited*, Brill, Leiden - Boston 2010; P. Yonggap Jeong, *Mission from a Position of Weakness*, P. Lang, New York 2007.

popoli, ma anche di singole persone, è vista come emblematica dell'intera condizione umana e come bisognosa di un rinnovante incontro con il vangelo di Cristo. In dialogo con questi atteggiamenti, si sta facendo strada un sapere teologico lontano dai dogmi ma capace di raccontare la storia di Gesù come criterio dialogico e propositivo di rilettura delle vicende che una moltitudine di persone sta vivendo. Non vi è qui un riproposizione del cristianesimo occidentale ma l'affacciarsi di una originale prospettiva religiosa e sociale suscitata dalla speranza incarnata dal vangelo di Gesù.

A chiarire la nozione di "misericordia" sarà Agostino che la preciserà come un cuore misericordioso, come l'atteggiamento impegnativo di un cuore attento alle condizioni di indigenza, di bisogno o di alienazione di una persona e disposto ad intervenire in suo favore.⁶² Lo stesso concetto ritorna in Tommaso quando, nella *Summa Theologica*, si interroga *utrum misericordia competat Deo*.⁶³ Partendo dal testo del Sal 110,4, che presenta il Signore come *miserator et misericors*,⁶⁴ Tommaso svolge la tesi che la misericordia *non secundum passionis affectum sed effectum, maxime ei convenire dicitur*.⁶⁵

Il tema della misericordia si lascia alle spalle la tesi della impassibilità di Dio.⁶⁶ Per

⁶² Agostino, *De moribus Ecclesiae catholicae*, 27. Su questo si veda V. Grossi, «*Miseria et misericordia*» capaci di misericordia. Una proposta di s. Agostino, in Aa. Vv., *Parola Spirito e vita. Quaderni di lettura biblica*. 29: *Peccato e misericordia*, Dehoniane, Bologna 1994, pp. 240-241. Agostino spiegherà la misericordia attraverso le due parole che la compongono: *miseria* e *cor*. Il cuore indica la profondità insondabile di una persona, il mistero stesso del suo essere, mentre la miseria fa riferimento ad una grave condizione di vita; l'unione dei due termini rimanda ad un cuore che, avvertendo la miseria dell'altro, gli si fa amorosamente vicino: il cuore misericordioso – la radice di "cuore" è il latino *urere* o bruciare – è simbolo di una persona ricolma d'amore che brucia e distrugge la miseria.

⁶³ Tommaso, *Summa Theologica* I, q. 21, a. 3. Nello sviluppo della nozione di misericordia, l'Aquinate risale fino alla bontà di Dio ma lo fa conformemente alla impostazione essenzialista della teologia del tempo. Ha perciò cura di evitare la presenza in Dio di qualunque sentimento come un indebito antropomorfismo: in Dio la misericordia è un *effectum passionis*, non un *affectum passionis*. Nulla deve offuscare l'eterna beatitudine di Dio: *tristari ergo de miseria alterius non competit Deo, sed repellere miseriam alterius hoc maxime ei competit, ut per miseriam quemcumque defectus intelligamus. Prima autem origo bonitatis Deus est*.

⁶⁴ Ovviamente Tommaso cita la volgata che dice così: *Confessio et magnificentia opus eius; et iustitia eius manet in saeculum saeculi. Memoriam fecit mirabilium suorum, misericors et miserator Dominus* (Sal 110,3-4). La traduzione C.E.I. è, invece, la seguente: *Le sue opere sono splendore di bellezza, la sua giustizia dura per sempre. Ha lasciato un ricordo dei suoi prodigi: pietà e tenerezza è il Signore* (Sal 111,3-4).

⁶⁵ Tommaso, cit, in corpus.

⁶⁶ Il primo a riconoscere la presenza i sentimenti in Dio sarà S.D. Goitein, *JHWH the Passionate*, «*Vetus Testamentum*» 6(1956), pp. 1-9: sulla base di una particolare lettura del nome divino JHWH, presenterà Dio come l'Appassionato. La tesi si imporrà però con A.J. Heschel, *The Prophets*, Harper and Row, London 1962 (tr. it. *Il messaggio dei profeti*, Borla, Roma 1981); l'autore porrà in Dio una istanza affettiva che è la maniera di comunicare e di operare di questa vivente e misteriosa potenza. Lo farà distinguendo tra "pathos" e "passione"; Heschel rivendicando il carattere transitivo del *pathos* divino,

un suo primo approfondimento, si può ricordare – con W. Kasper – che l’oblio della misericordia risale alla tradizionale concezione metafisica di Dio: vi si trova una critica che, mettendo a nudo una pseudo-misericordia, non arriva ad integrarla con la giustizia ma la nega.⁶⁷

3.1. Rinascita e ripensamento della misericordia

A rilanciare il valore e l’attualità della misericordia sarà Giovanni Paolo II; lo farà con l’enciclica *Dives in Misericordia*,⁶⁸ con la canonizzazione di sr. Faustina Kowalska,⁶⁹ con l’affidamento del mondo alla Divina Misericordia⁷⁰ e con la scelta di fare della seconda domenica di Pasqua o domenica *in albis* la domenica della misericordia.

A tre anni dalla sua morte, Benedetto XVI volle che si celebrasse a Roma il Primo Congresso Internazionale sulla misericordia.⁷¹ Inaugurandolo, Ch. Schönborn dirà che la storia dell’amore di Dio con il suo popolo è “scuola della misericordia” e che questa trova il suo vertice Gesù di Nazaret, personificazione dell’intera misericordia di Dio. Risposta al dolore e alla povertà dell’uomo, la misericordia si svela un fondamentale atteggiamento umano: la mancanza di misericordia è mancanza di umanità. Mentre chi compatisce il dolore d’altri si comporta da uomo, chi si prende gioco del dolore si comporta in modo disumano; in questo senso la misericordia di Gesù ha tratti pienamente umani. Per il cardinale di Vienna, la misericordia è un fatto concreto: non riguarda vagamente tutti e un po’ di tutto ma quella realtà che “qui e ora” ha bisogno di aiuto. E tutti hanno bisogno di

concluderà che «il pathos divino è l’unità dell’eterno e del temporale, del significato e del mistero, del metafisico e dello storico. È la vera base del rapporto tra Dio e l’uomo, della correlazione tra Creatore e creazione, del dialogo tra il Santo di Israele e il suo popolo» (ivi, 19). Il *pathos* non è una tempesta emotiva che annulla le capacità della persona ma è la partecipazione della intera personalità divina al suo volere: non disturba ma rinforza l’impegno di realizzazione del disegno di salvezza. J. Moltmann svilupperà questa posizione e, parlando di Dio come Dio del *pathos*, polemizzerà con una visione apatica di Dio e risalirà dalla sofferenza crocifissa del *pathos* divino alla storia trinitaria di Dio come l’unica in grado di renderle pienamente ragione (J. Moltmann, *Il Dio crocifisso. La croce di Cristo, fondamento e critica della teologia cristiana*, Queriniana, Brescia 1973).

⁶⁷ W. Kasper, *Misericordia. Concetto fondamentale del vangelo – Chiave della vita cristiana*, Queriniana, Brescia 2013.

⁶⁸ Mi piace ricordare qui il testo di *Dives in misericordia* 8 là dove insegna che la rivelazione di Dio, il Misericordioso, trascina con sé il rinnovamento di questo mondo: «nel compimento escatologico la misericordia si rivelerà come amore, mentre nella temporaneità, nella storia umana, che è insieme storia di peccato e di morte, l’amore deve rivelarsi soprattutto come misericordia e anche attuarsi come tale».

⁶⁹ Di sr. Faustina Kowalska si veda: *Diario di santa Maria Faustina Kowalska. La misericordia di Dio nella mia anima*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2007; L. Fanzaga – S. Gaeta, *La divina misericordia*, SugarCo, Milano 2009.

⁷⁰ L’affidamento avverrà il 17 agosto 2002 a Cracovia, nel santuario di Lagiewiki.

⁷¹ *La divina misericordia. Atti del I Congresso apostolico mondiale della Divina Misericordia (Roma 2-6 aprile 2008)*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2010.

vincere la durezza del proprio cuore.

Questa prima analisi è stata completata dall'intervento del card. Ph. Barbarin, arcivescovo di Lione. Leggendo il tema non in una linea antropologica ma in una prospettiva di dialogo con le religioni, il cardinale vede la misericordia come tema di un basilare dialogo con le altre religioni, in particolare con l'ebraismo e l'Islam. Agli ebrei riconosce il compito di essere «servitori della misericordia di Dio tra tutte le nazioni», cosa che conferisce loro un posto particolare tra le nazioni ed un singolare cammino spirituale; il passaggio di questa *israelitica dignitas* alla chiesa cristiana, al popolo santo, implica che questi continui l'opera del buon Samaritano. Quanto all'Islam, ricorda che la presentazione di Dio come "Il Misericordioso" pone questa qualifica teologica tra i 99 nomi divini professati da questa religione,⁷² lo ribadisce nella prima Sura del *Quran*⁷³ che il *muslim* ripete più volte nelle sue cinque preghiere giornaliere. Ne viene non solo una tolleranza ed un dialogo inter-religioso ma una stima tra le religioni: solo un atteggiamento interiore umile, attento ad accogliere i doni di Dio, può aiutarci ad essere servitori della Misericordia divina, servitori della gioia dell'amore divino nel cuore degli uomini.

Anche la teologia cattolica è oggi molto attenta a questo attributo divino. Nel lavoro ricordato sopra, Kasper osserva che la misericordia «va concepita come la giustizia specifica di Dio e come la sua santità»;⁷⁴ da essa deriva un modo nuovo, liberante e giustificante di parlare di Dio. Si tratta di un discorso su Dio presente in autori anche molto diversi tra loro ma ugualmente accomunati da questa ottica. Indipendentemente da Kasper, questo tema è chiaramente presenti nella linea di una teologia politica o di liberazione. Tra questi autori ricordo J. Sobrino che vede la misericordia come indispensabile per una vera comunione con Cristo;⁷⁵ pur non essendo l'unico a praticarla, Gesù «pero sí es lo que está

⁷² Tra i 99 nomi divini, i più utilizzati sono proprio *Ar-Rahman* cioè "Colui che è Molto Misericordioso" e *Ar-Rahim* cioè "Colui che è Tutto Misericordioso. I due termini sono dei rafforzativi dell'attributo di "Il Misericordioso" e sono ripetuti due volte nella prima Sura del *Quran*, detta *Fatiha* o Apertura.

⁷³ La prima Sura del *Quran*, detta *Fatiha* o "Apertura", recita: «¹In nome di Allah, il Compassionevole, il Misericordioso. ²La lode [appartiene] ad Allah, Signore dei mondi, ³il Compassionevole, il Misericordioso, ⁴Re del giorno del giudizio, ⁵Te noi adoriamo e a Te noi chiediamo Aiuto. ⁶Guidaci sulla retta via, ⁷la via di coloro che hai colmato di grazia, non di coloro che sono [incorsi] nella tua ira o che hanno deviato».

⁷⁴ W. Kasper, *Misericordia. Concetto fondamentale del vangelo*, 26.

⁷⁵ J. Sobrino, *El principio-misericordia. Bajar de la cruz a los pueblos crucificados*, Sal Terrae, Santander 1992. Alla pagina 32 scrive: «el termino "misericordia" hay que entenderlo bien, porque puede connotar cosas verdaderas y buenas, pero también cosas insuficientes y hasta peligrosas: sentimiento de compasión (con el peligro de que no vaya acompañado de una praxis), obras de misericordia (con el peligro de que no se analicen las causas del sufrimiento), alivio de necesidades individuales (con el peligro de abandonar la

en su origen y lo que configura toda su vida, su misión y su destino».⁷⁶ Da qui la sua visione di una Chiesa samaritana.⁷⁷ Nella linea della teologia politica, J.B. Metz ha fatto della *compassione* il programma mondiale del cristianesimo in un'epoca pluralista; a suo modo di vedere, la compassione rappresenta la dote che il mondo biblico offre alla umanità di oggi così come la curiosità teorica è la dote portata dal mondo greco e la mentalità giuridica quella del mondo romano.⁷⁸ Attorno alla “compassione” Metz vede la possibilità di costruire una etica globale, un ordine morale internazionale. Mettendoci di fronte ai conflitti politici, sociali e culturali del mondo intero – cioè percepire la sofferenza degli altri e farci sentire coinvolti – la misericordia rappresenta il presupposto indispensabile di ogni futura politica di pace. Al centro del suo discorso Metz non pone un qualche universalismo morale⁷⁹ ma l'autorità della sofferenza e del sofferente; a suo parere, la crisi della Chiesa sta nell'aver proclamato un Dio lontano dal soffrire delle persone: riconoscere l'autorità della sofferenza è l'unico modo che potrebbe permettere alla Chiesa di parlare a nome del mondo intero. Si tratta di essere lì per gli ultimi prima di pretendere qualcosa da loro, una loro risposta, un loro impegno. Infine vorrei ricordare anche P. Ricoeur che, riflettendo sui temi del perdono e della riconciliazione, parte da una “memoria” che porta con sé il dramma di quanto è avvenuto ma ne brucia il peso; ne mantiene il ricordo ma lo giudica alla luce di quell'amore dei nemici che ne svuota la peccaminosità fino a rendere quel ricordo un momento significativo ed esemplare per evitare crimini futuri.⁸⁰ Nella stessa direzione S. Lefranc porrà l'accento sulle politiche che seguono il fatto della violenza chiedendo il coraggio di un impegno nella prevenzione, nella gestione delle memorie e nella riconciliazione.⁸¹

transformación de las estructuras), actitudes paternas (con el peligro del paternalismo)». Da qui la sua convinzione che la “misericordia” sintetizza l'intera personalità di Gesù e la stessa rivelazione di Dio.

⁷⁶ J. Sobrino, *El principio-misericordia*, 37.

⁷⁷ J. Sobrino, *El principio-misericordia*, 38-45.

⁷⁸ Il riferimento è al “manifesto” comparso sulla terza pagina della *Süddeutsche Zeitung* del 24 dicembre 2007; testo in J.B. Metz, «Compassion. Zu einem Weltprogramm des Christentums im Zeitalter des Pluralismus der Religionen und Kulturen», in J.B. Metz – L. Kuld – A. Weisbrod (eds.), *Compassion. Weltprogramm des Christentums. Soziale Verantwortung lernen*, Herder, Freiburg 2000, 9-18.

⁷⁹ Questo universalismo morale è spesso pensato come una sorta di minimalismo su cui convergono tutte le culture e, soprattutto, le religioni ma, di fatto, la nostra storia non ha prodotto nessun consenso ad un progetto del genere.

⁸⁰ P. Ricoeur, *La Mémoire, l'Histoire et l'Oubli*, Seuil, Paris 2000; Id., *Amour et justice*, Paris, Points, 1997; 2008.

⁸¹ S. Lefranc, *Politiques du pardon*, PUF, Paris 2002.

3.2. Verso un primo approfondimento: misericordia come umanesimo di Dio

Nel comprendere la misericordia ci sono di guida le scritture secondo le quali la misericordia rappresenta il punto di incontro di due linee di riflessione: la compassione e la fedeltà di Dio.⁸² In questo approfondimento ci sono di guida le scritture che illuminano il cuore misericordioso del Padre⁸³ e presentano un Dio ricco di misericordia,⁸⁴ se Os 6,6 riassumerà nella misericordia tutta la volontà di Dio,⁸⁵ il libro della Sapienza raccoglierà il Dio dei Padri sotto il bel titolo di *Signore di misericordia*.⁸⁶

Il sostantivo “misericordia” e l’aggettivo “misericordioso” indicano in genere il modo di essere di Dio; in Dio la misericordia è un atto e non uno stato d’animo, è primariamente fedeltà soccorritrice, grazia perdonante a cui Dio si attiene nonostante l’infedeltà dell’uomo. Il passo più importante è il testo di Es 34,6-7⁸⁷ totalmente incentrato sul nome di Dio e sui suoi attributi: si tratta di un passo che la tradizione ebraica conosce come «il patto dei 13 attributi». Legando la misericordia alla alleanza, questo testo lascia intuire che è l’agire di Dio a rendere comprensibile la sua entità e la sua misericordia.⁸⁸ L’essere di Dio è inseparabile dalla storia umana: il Misericordioso, intreccio tra divino e umano, appartiene alla storia della salvezza ma risale fino alla vita trinitaria come alla sua ragione ultima.⁸⁹ Spesso la misericordia divina è legata alla giustizia ma il valore

⁸² H.J. Stoebe, *reham, avere misericordia*, in E. Jenni – C. Westermann, *Dizionario teologico dell’Antico Testamento*. II, Marietti, Casale Monferrato 1982, coll. 685-692; K. Romaniuk, *Il grembo di Dio. La misericordia nella Bibbia*, Ancora, Milano 1999. Il termini biblici che indicano la misericordia sono sostanzialmente due: *rahāmim* che indica l’attaccamento istintivo ad una persona e *hesed* che designa invece la bontà/pietà che, unitamente alla fedeltà, lega due persone.

⁸³ Lc 15,20 ma anche i vv. 7.10. vanno nel medesimo senso.

⁸⁴ Ef 2,4

⁸⁵ Il testo ritorna ben due volte nel vangelo di Matteo (Mt 9,13; 12,7): *misericordia io voglio e non sacrificio*.

⁸⁶ Sap 9,1.

⁸⁷ *Il Signore passò davanti a lui proclamando: «Il Signore, il Signore, Dio misericordioso e pietoso, lento all’ira e ricco di grazia e di fedeltà, che conserva il suo favore per mille generazioni, che perdona la colpa, la trasgressione e il peccato, ma non lascia senza punizione, che castiga la colpa dei padri nei figli e nei figli dei figli fino alla terza e alla quarta generazione».*

⁸⁸ Lo studio più accurato del passo, sotto il profilo letterario, è R.C. Dentan, *The Literary Affinities of Exodus XXXIV 6f*, «Vetus Testamentum» 13(1963), pp. 34-51, uno studio che conclude ad una affinità tra questo testo e la letteratura sapienziale. In effetti, simili prospettive si ritrovano in Dt 7,9-10; Na1,3.7; Sal 103,8-9 ma anche in Gio 4,2; Ger 9,23; Tb 13,5.8.

⁸⁹ È il *Grundaxiom* di K. Rahner, cioè il criterio fondamentale della sua interpretazione di Dio; se ne veda il testo in K. Rahner, «Il Dio Trino come fondamento originario e trascendente della storia della salvezza», in *Mysterium salutis*. III, Queriniana, Brescia 1969, 401-507. Il testo sarà poi ripubblicato come lavoro a parte: K. Rahner, *La Trinità*, Queriniana, Brescia 1998. Rahner riconosce che «i cristiani, nonostante la loro esatta professione della Trinità, siano quasi solo dei “monoteisti” nella pratica della loro vita religiosa. Si potrà quindi rischiare l’affermazione che, se si dovesse sopprimere come falsa la dottrina della Trinità, pur dopo tale intervento gran parte della letteratura religiosa potrebbe rimanere quasi inalterata» (K. Rahner, *La*

pedagogico di quest'ultima porta a concludere che i due termini non hanno il medesimo peso: la giustizia e il castigo introducono alla misericordia. Osservazioni simili si potrebbero ripetere per il Nuovo Testamento ed il termine “*éleos*”.⁹⁰

Si può perciò ritenere che la misericordia sia primariamente una categoria teologale ma, proprio per questo, possiede in se stessa dei risvolti di valore antropologico ed etico. «La misericordia divina comporta per l'uomo l'obbligo di conformarsi alla condotta di Dio: l'uomo deve prendere esempio da Dio e mostrarsi misericordioso come è misericordioso Dio».⁹¹ In questa misericordia, il movimento divino di dedizione – con la passione di Gesù – arriva ad ogni persona, anche ai peccatori ed ai miseri;⁹² la misericordia si svela così portatrice di una nuova visione dell'esistenza, portatrice di un nuovo umanesimo che scaturisce dall'amore divino e, per amore, si instaura nella storia umana. Ovviamente questa misericordia coinvolge l'intera Trinità: sarebbe certo strano che, mentre il Figlio patisce, il Padre ne fosse del tutto estraneo, come se non avesse alcuna parte in essa. La vita trinitaria è percorsa da questo radicale “per noi”, da questa “sofferenza attiva” per l'umanità: il legame posto fra l'amore divino e la sofferenza umana è risolto nella misericordia che pone in Dio un attivo atteggiamento per il bene dell'umanità.

Uno dei primi autori a parlare dell'amore redentore come capace di sofferenza è stato Origene; per lui la misericordia divina comprendeva un tale amore per l'uomo che solo il mistero della Pasqua poteva adeguatamente spiegare. Al centro del suo pensiero stava un Dio sofferente: nella sua misericordia, non solo Dio non è senza cuore ma,

Trinità, 21). Per questo formula il suo *Grundaxiom*: «la Trinità “economica” è la Trinità “immanente” e viceversa» (ivi, 30).

⁹⁰ R. Bultmann, *éleos, eleéo*, in G. Kittel – G. Friedrich, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*. III, Paideia, Brescia 1967, coll. 399-419. J. Dupont concluderà che la misericordia è un attributo essenziale nella condotta di Dio verso gli uomini: JHWH è un Dio misericordioso, termine che racchiude diversi aspetti: il rapporto con la giustizia e – stante la sproporzione tra castigo e favore – e con il perdono; la sollecitudine verso chi si trova nell'angoscia e nella miseria; la speranza di un compimento escatologico che rinnoverà la storia umana.

⁹¹ J. Dupont, *Le beatitudini*. II: *Gli evangelisti*, Paoline, Roma 1977, 948-994; citazione: 961. Per completezza va aggiunto che il passo continua così: «la prospettiva può essere capovolta e ciò succede, in particolare, quando si parla della misericordia escatologica di Dio: allora bisogna che l'uomo si mostri misericordioso al fine di ottenere misericordia da parte di Dio» (ivi,

⁹² *Dives in misericordia* 8: «nella sua resurrezione [Gesù] ha sperimentato in modo radicale su di sé la misericordia, cioè l'amore del Padre che è più potente della morte. Ed è anche lo stesso Cristo, Figlio di Dio che, al termine della sua missione messianica, rivela se stesso come fonte inesauribile della misericordia [...]. Il Cristo pasquale è l'incarnazione definitiva della misericordia, il suo regno vivente: storico-salvifico e insieme escatologico».

addirittura, compatisce con l'umanità.⁹³ Questa *passio caritatis*, rovescia il tradizionale modo di pensare Dio come impassibile; al contrario, lo presenta come Colui che accorre in soccorso dell'umanità peccatrice.⁹⁴ Commentando questa *passio caritatis*, Moltmann dirà che, per comprenderne tutta la portata, «dobbiamo muoverci in un contesto trinitario: si tratta della sofferenza del Creatore che conserva il mondo e ne sopporta le contraddizioni per mantenerlo in vita, ma è anche la sofferenza peculiare di Cristo, che nella sua comunione con noi e nella sua dedizione per noi soffre i patimenti della redenzione, e infine è pure la sofferenza dello Spirito di Dio nei dolori del parto della nuova creazione».⁹⁵ Ancora evidente in Agostino,⁹⁶ il tema si impoverirà a poco a poco: dell'amore divino per l'uomo ci si accontenterà di ribadire la gratuità e la libertà.

L'unico autore che uscirà da questo cliché, sarà Ugo di S. Vittore che tornerà a legare profondamente amore e dolore: «quando l'uomo perisce si dice che Dio viene toccato all'interno dal dolore del cuore. C'è dolore, infatti, là dove c'è amore».⁹⁷ Sviluppando questi pensieri in termini cristologici, Ugo osserverà che, poiché l'incarnazione e la passione di Cristo sono i luoghi fondamentali dell'amore di Dio, quegli stessi misteri sono i luoghi fondamentali della rinnovata speranza umana.⁹⁸ Affine

⁹³ Penso alla *Homilia VI in Ezechielem*: PG 13, 714-715. In essa osserva che Cristo «ha sofferto i nostri dolori prima ancora di soffrire la croce e prima ancora di degnarsi di assumere la nostra carne, perché se non avesse sofferto [prima] non sarebbe nemmeno entrato nel nostro modo di vita umano. Prima ha sofferto, poi è disceso e si è fatto visibile. Ma che dolore ha per noi sofferto? L'amore è passione [*caritas est passio*]. Il Padre stesso, il Dio dell'universo, longanime e ricco di misericordia (Sal 103,8), non soffre anche Lui in certo qual modo? o tu non sai che quando si abbassa agli uomini soffre la passione umana? Il Signore Iddio ha portato le tue usanze come un uomo porta il proprio figlio (Dt 1,31). Così dunque Dio ha portato le nostre usanze come il Figlio di Dio porta la nostra sofferenza. Nemmeno il Padre è impassibile [*Ipse Pater non est impassibilis*]. Se viene invocato s'impietosisce e partecipa alla nostra sofferenza. Egli soffre la passione dell'amore, diventa ciò che non può essere per la grandezza della sua natura e per nostro amore sopporta la nostra sofferenza» (testo citato in J. Moltmann, *Trinità e regno di Dio. La dottrina su Dio*, Queriniana, Brescia 1983, 33).

⁹⁴ T. Kobusch, *Kann Gott leiden? Zu den philosophischen Grundlagen der Lehre von der Passibilität bei Origenes*, «Vigilia Christiana» 46(1992), 328-333.

⁹⁵ J. Moltmann, *La via di Gesù Cristo. Cristologia in dimensioni messianiche*, Queriniana, Brescia 1991, 208.

⁹⁶ Agostino, *Enarrationes in psalmos LXXVI*, 11: *in te, a te, in alterum nulla est misericordia, nisi eam tibi Deus donet*.

⁹⁷ Ugo di S. Vittore, *Miscellanea I*, XC; PL 177, 520.

⁹⁸ «Il Dio-uomo è venuto a togliere entrambe (la debolezza della carne e quella dell'animo) e le ha portate entrambe. Ha assunto il patire della carne, ha accolto il compatire nell'animo. In entrambi ha voluto esser debole per noi, così da guarire noi, deboli, da entrambi. È diventato malato per il patire della sua passione; è diventato malato per il compatire la miseria altrui. (...)A causa della passione la carne morì; a causa della compassione l'anima arse. Il dolore della compassione fu come un'arsura dell'anima, in cui bruciava di misericordia, era spinta dalla compassione, era seccata dalla disperazione: disperazione, dico, non a motivo di

all'immagine di Cristo medico dell'umanità, questa prospettiva indica meglio l'attiva presenza di Cristo nella storia dell'umanità; emerge così un umanesimo custode della dignità e della speranza dell'umanità ma fondato in quella divina libertà amante che costituisce il mistero del Dio di Gesù, Padre del Figlio ed, in Lui, dell'intera umanità.

Il Dio di Gesù sta alla base di questo umanesimo.⁹⁹ Si tratta di un umanesimo cristiano che si lascia alle spalle una teodicea centrata su quell'onnipotenza di Dio di stampo metafisico, su quella bontà e giustizia divina che aveva portato a dimenticare l'interrogativo sul male; l'abbandono di una concezione statica dell'incarnazione, sganciata dal mistero pasquale e da una vita terrena intrecciata con la storia umana ed il recupero dell'interrogativo su quel male che appare irriducibile sia ad una semplice eticizzazione sia ad una colpevolezza soggettiva ha bisogno di nuove risposte teologiche. L'originalità ed il paradosso della persona umana sono ben esplicitate da Tommaso nella *Summa Theologica* I^a II^{ae}, q. 5. Affrontando nell'articolo 1 il tema *utrum homo possit consequi beatitudinem*, Tommaso risolve il problema sia partendo dal basso, da una analisi dell'intelligenza e della volontà che sono strutturalmente rivolte alla perfezione e alla pienezza della verità e del bene, sia partendo dall'alto e cioè da una umanità che è per volere di Dio *capax visionis divinae essentiae*.¹⁰⁰

Vi è qui la fondazione di un umanesimo attento alle dinamiche umane ma rivolto al suo fine ultimo. In questa attenzione all'umano aperta però al suo destino ultimo, vi è la base per un umanesimo cristiano dialogante con la cultura odierna e attento agli odierni cammini culturali e tecnologici; nella misericordia vi è lo spazio per una seria attenzione a quelle miserie umane che rimangono parte della storia umana ma alle quali si deve comunque offrire una speranza. Il loro congiungersi in Cristo fa della *kénosis* – criterio della gratuita, libera e amorosa rivelazione dell'amore di Dio – il criterio del cammino credente in questa storia: la semplicità e l'umiltà sono il volto di quella speranza, di quella

sé, ma a motivo di coloro che non si potevano né correggere dal male né liberare dal male» (Ugo di S. Vittore, *Miscellanea* I, CLXXX; PL 177, 577-578).

⁹⁹ Si veda ad esempio G.M. Zanghi, *Dio che è Amore. Trinità e vita in Cristo*, Città Nuova, Roma 1991; Id., *Quale uomo per il terzo millennio?*, «Nuova Umanità» 23(2001), n. 134, 247-277.

¹⁰⁰ Ecco il testo: «Respondeo dicendum quod beatitudo nominat adeptionem perfecti boni. Quicumque ergo est capax perfecti boni, potest ad beatitudinem pervenire. Quod autem homo perfecti boni sit capax, ex hoc apparet, quia et eius intellectus apprehendere potest universale et perfectum bonum, et eius voluntas appetere illud. Et ideo homo potest beatitudinem adipisci. Apparet etiam idem ex hoc quod homo est capax visionis divinae essentiae, sicut in primo habitum est; in qua quidem visione perfectam hominis beatitudinem consistere diximus» (*Summa Theologica* I^a-II^{ae} q. 5 a. 1 *in corpore*).

fede e di quella carità che costruiscono il cammino della Chiesa odierna.

4. Per un rinnovamento pastorale

Più di un autore ha sottolineato i limiti della teologia tradizionale e, conseguentemente, quelli del suo impianto pastorale. Per citarne solo alcuni, tra i più noti, richiamerò H.U. von Balthasar che, a metà degli anni '60, nel quinto volume di *Gloria*, denuncia una preoccupante separazione tra l'orizzonte razionale e quello teologico: «se la ragione afferra soltanto l'essere quale suo concetto primo ed illimitato, resta esclusa ogni forma di anticipazione sull'autorivelazione del Dio libero».¹⁰¹ Nello stesso periodo anche J. Ratzinger, analizzando lo sviluppo storico del discorso cristiano su Dio,¹⁰² giungerà a conclusioni simili: dopo aver ricordato che «accanto alla sostanza si trova anche il dialogo, la *relatio*, intesa come forma ugualmente originale dell'essere»,¹⁰³ concluderà che «vi è qui una autentica rivoluzione del quadro del mondo: la supremazia assoluta del pensiero accentrato sulla sostanza viene scardinata, in quanto la relazione viene scoperta come modalità primitiva ed equipollente del reale. [...] Bisognerà dire che il compito derivante al pensiero filosofico da queste circostanze di fatto è ancora ben lungi dall'essere stato eseguito».¹⁰⁴ Più vicino a noi nel tempo, anche K. Hemmerle ribadirà le medesime indicazioni quando osserverà che «gli elementi distintivi dello specifico cristiano non hanno rinnovato durevolmente né la precomprensione del senso dell'essere né l'impostazione dell'ontologia nel suo complesso».¹⁰⁵

¹⁰¹ H.U. von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*. Bd. III/1: *Im Raum der Metaphysik*. 2 Teil: *Neuzeit*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1965 (tr. Italiana: *Gloria. Una estetica teologica*. V: *Nello spazio della metafisica. L'epoca moderna*, Jaca Book, Milano 1978, 25).

¹⁰² Ratzinger indica due dati come basilari in ogni comprensione biblico-cristiana di Dio: la sua unità/unicità e la sua relazione salvifica nei confronti del mondo umano. A suo parere la teologia ha compreso la prima servendosi, come di un baluardo, della nozione metafisica di "natura" ma non sarebbe riuscita ad elaborare una comprensione adeguata della seconda. Il tema della storia di salvezza, della alleanza, avrebbe dovuto rimandare ad un adeguato ripensamento della nozione di "relazione" ma, purtroppo, anche la teologia – al seguito di Aristotele – ha mantenuto la relazione tra gli accidenti, precludendosi così un suo adeguato ripensamento.

¹⁰³ J. Ratzinger, *Introduzione al cristianesimo*, 139. A questo riguardo si veda il testo di Agostino, *De Trinitate* 5, 5, 6: «in Dio nulla ha significato accidentale, perché in lui non vi è accidente, e tuttavia non tutto ciò che di lui si predica, si predica secondo la sostanza. [...] Ecco perché, sebbene non sia la stessa cosa essere Padre ed essere Figlio, tuttavia la sostanza non è diversa, perché questi appellativi non appartengono all'ordine della sostanza ma della relazione; relazione che non è un accidente perché non è mutevole».

¹⁰⁴ J. Ratzinger, *Introduzione al cristianesimo*, 140-141.

¹⁰⁵ K. Hemmerle, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1976 (tr. italiana: *Tesi di ontologia trinitaria. Per un rinnovamento del pensiero cristiano*, Città Nuova, Roma 1996, 37). Molto più esitante è W. Kasper che, dopo un'analisi dei rapporti natura-grazia, scrive: «ora il problema è quello di stabilire in che modo il problema di Dio stia in rapporto con il problema dell'essere, se si debba

Questo spiega la lunga parte che precede. Non è possibile affrontare la comunicazione del vangelo e del suo umanesimo se non sulla base di una rinnovata teologia che tenga conto dei profondi cambiamenti culturali che hanno trascinato con sé una nuova sensibilità culturale ed umana. La comunicazione del vangelo non può accontentarsi di ripetere scelte del passato ma deve interrogarsi a fondo sul nostro tempo e sulle sue sfide. È questo il discorso della pastorale. Se per pastorale si intende il complesso delle attività poste dalla Chiesa per orientare e sostenere il cammino delle comunità verso quelle finalità che esprimono il loro concreto e storico esistere e divenire, è evidente che la pastorale comprende un dialogo che rapporta la loro vita e la loro sensibilità con l'attuale complessa cultura. In questo dialogo il magistero e la teologia non dovrebbero mai dimenticare il dibattito sul *De fontibus revelationis* che impegnò i padri del Vaticano II nella settimana che va dal 14 al 21 novembre 1962; la bocciatura dello schema proposto (20 novembre) ed il dibattito che la motivò mostra come i Padri intendessero la rivelazione in termini comunicativo-dialogici più che normativi.¹⁰⁶

Questa scelta andrà tenuta ben presente anche oggi: comunicare il vangelo è comunicare una speranza, un gioioso e rinnovante orizzonte di vita prima che un insieme di verità e di dogmi. È quanto ha scritto Benedetto XVI in *Deus caritas est* 1 ed è quanto sta facendo papa Francesco in tutto il suo ministero. Al di là della diminuzione e della scomparsa della fede,¹⁰⁷ non si dovrebbe tacere l'attuale modo distorto di vivere la Chiesa:

trattare il problema di Dio nell'orizzonte del problema dell'essere o questo entro l'orizzonte del problema di Dio» (W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, M. Grünewald, Mainz 1982 (tr. italiana: *Il Dio di Gesù Cristo*, Queriniana, Brescia 1984, 97).

¹⁰⁶ Il testo definitivo è quello di *Dei Verbum* 2: «con questa rivelazione infatti Dio invisibile (Col 1,15; 1Tm 1,17) nel suo immenso amore parla agli uomini come ad amici (cf. Es 33,11; Gv 15,14-15) e si intrattiene con essi (cf. Bar 3,38) per invitarli e ammetterli alla comunione con sé».

¹⁰⁷ Danièle Hervieu-Léger ha messo al centro dei suoi lavori l'esculturazione del cristianesimo e la sua deistituzionalizzazione. In *Catholicisme. La fin d'un monde* (Bayard, Paris 2003), affronta la fine di un cristianesimo parrocchiale e contadino che aveva la pratica religiosa al centro della sua esperienza: l'esculturazione dice l'imporsi di una società secolarizzata lontana dai valori cristiani. In *Le Pèlerin et le converti. La religion en mouvement* (Flammarion, Paris 1999) identifica il conflitto con la società moderna nel rifiuto della dimensione istituzionale e collettiva della fede: il fatto religioso è vissuto secondo modalità individuali che riorganizzano il cammino della propria vita in base a scelte personali: di tradizionalismo per alcuni, di scelte individuali per molti. Ne viene un cristianesimo in movimento che ha nelle figure del pellegrino e del convertito i suoi riferimenti emblematici: mentre il pellegrino rappresenta il nomadismo religioso, il convertito rappresenta il sostituto del praticante, rappresenta colui che abbandona ogni appartenenza trasmessa per tradizione o per autorità per sostituirvi la propria scelta. Nasce così un pullulare di esperienze, di gruppi e di sette, al cui interno ciascuno sceglie o, addirittura, "inventa" il proprio cammino.

a partire da una centralità dei problemi e delle esperienze soggettive, la chiesa è oggi vista come una istituzione di servizio più che come una istituzione di appartenenza.¹⁰⁸

In questo contesto dobbiamo riproporre una proposta umanistica. Per nostra fortuna non siamo i primi a farlo. Basta richiamare la proposta di un umanesimo cristiano avanzata da *Gaudium et Spes* 22; quella di un umanesimo integrale e solidale insegnata da Paolo VI nella *Populorum Progressio* fin dal lontano 1967. Poiché poi reputo che il nodo irrisolto nella proposta cristiana sia quello della libertà, vorrei richiamare due testi che mi sono cari, uno di H. De Lubac¹⁰⁹ e l'altro di W. Pannenberg.¹¹⁰ Anche se una proposta umanistica non è una antropologia teologica, non potrà non tenerne conto. Qui vorrei costruirla rifacendomi alla proposta evangelica di Gesù che mi pare particolarmente attuale.

4.1. La proposta antropologica di Gesù

Va detto subito che l'annuncio del vangelo del regno, fatto da Gesù, non è l'annuncio di una potenza divina dominatrice dell'universo: è piuttosto la constatazione di un evento che irrompe e che, nella sua dimensione effettuale, inizia in questa storia ma si compirà definitivamente nell'*eschaton*. Per questo non può essere contenuto nelle vecchie strutture della storia umana, tanto personali che sociali o politiche, ma le rinnova e le trasforma per renderle luogo concreto di quella speranza che porta con sé. L'*eschaton* ha un carattere

¹⁰⁸ Distinguendo tra credenza e appartenenza, tra accettazione di verità da credere e appartenenza alla comunità che cerca di viverle, Grace Davie ha parlato di un *believing without belonging*, cioè di un credere senza appartenere, e di "religione vicaria"; in questa concezione le Chiese appaiono utili istituzioni sociali di cui le persone fanno normalmente a meno ma di cui avranno bisogno ogni tanto nella loro vita e che, per questo, vengono mantenute vive da alcuni per conto di tutti. Si vedano i suoi lavori: G. Davie, *Religion in Britain since 1945. Believing without Belonging*, Blackwell, Oxford 1994; Id., *Europe: The Exceptional Case. Parameters of Faith in the Modern World*, Darton, Longman & Todd, London 2002.

¹⁰⁹ H. De Lubac, «Spirito e libertà nella tradizione teologica», in Id., *Opera Omnia. XIII: Spirito e Libertà*, Jaca Book, Milano 1981, 99-270. Come ricorda la nota di p. 101, questo studio formava la seconda parte di *Surnaturel. Études historiques*, Aubier 1946; dopo le note vicende riapparve, ampliato, nella prima parte di *Augustinisme et théologie moderne*, Aubier, Paris 1965 tradotto in italiano già nel 1968 dalla Società Editrice Il Mulino. Come si sa, De Lubac sviluppa il paradosso di uno spirito pensante, di una natura spirituale fatta per Dio e, per questo, a Lui attirata. Precisandolo osserva: «lo spirito non desidera Dio come l'animale desidera la preda; lo desidera come un dono. Non cerca affatto di possedere un oggetto infinito: vuole la comunicazione libera e gratuita di un Essere personale. [...] Come non vuole una felicità di cui impossessarsi, così non vuole una felicità solamente da ricevere» (H. De Lubac, «Spirito e libertà nella tradizione teologica», 257).

¹¹⁰ W-Pannenberg, «Idea di Dio e libertà dell'uomo», in Id., *Questioni fondamentali di teologia sistematica*, Queriniana, Brescia 1975, 445-549. Il lavoro era apparso nel 1972 con il titolo *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1972. La sua tesi è chiara: «non basta l'elaborazione degli aspetti teologici – che generalmente s'impongono in maniera soltanto implicita nella ricerca extrateologica – dei nessi antropologici, ma è necessario che la teologia partecipi all'autoriflessione filosofica della soggettività» (ivi, 459).

messianico: è salvezza per i ciechi e per gli zoppi, per i lebbrosi e per i poveri, per gli ultimi e addirittura per i morti, per i poveri e per i morti. In una parola, per tutti. Si oppone quindi al regno di Satana principio del male, della morte e della violenza; assume così un carattere drammatico ben spiegato dalla incompatibilità del vino nuovo con gli otri vecchi.

La forza liberante di questo vangelo è dominata dalla “compassione” per delle folle considerate come pecore senza pastore e va pensata nella linea del mistero pasquale; posta nell’ambito della alleanza e della sua dinamica di promessa e di compimento, la proposta del vangelo non è astratta ma concreta, esistenziale e storica; non comunica una ideologia interpretativa del reale o un ideale morale o un sistema di valori suscitatore di energie interiori ma ci pone di fronte a un intervento di Dio inteso a strappare il mondo da una lontananza da Lui. Lungi dal segnare lo svilimento della libertà umana e del suo mondo desideri, questa stare di fronte a Dio ed al suo intervento rappresenta un dato di assoluto rilievo antropologico: riconsegna la persona a se stessa rendendola il soggetto di una originale riplasmazione della propria vita.

Al centro della proposta di Gesù sta la proclamazione di quella misericordia e di quell'amore di Dio che manifestano indicano quel rapporto nuovo con Dio nel quale si ha la piena manifestazione dell’amore del Padre. Questa proposta è alla base di un processo dinamico e vitale che alla verità ed all’esperienza dell’amore del Padre lega una condizione nuova: la filialità. Come ricorda *Gaudium et Spes* 22, è la piena comprensione del Dio di Gesù alla vera comprensione del segreto della persona umana. Questa rivelazione pone l’uomo al vertice del mondo materiale: nel farlo rielabora la tradizionale coscienza ebraico-cristiana ma pone anche le basi di un dialogo con la complessa e decisiva esperienza che l’uomo d’oggi sta facendo del suo mondo. Sulla base dell’azione creatrice e amorevole di Dio, il mondo converge verso la persona umana come verso il suo naturale riferimento ma entrambi – l’uomo ed il mondo umanizzato – sono chiamati a convergere su Dio. Proprio perché Dio è il segreto ultimo della persona umana, si comprende – come spiega Tommaso – che «eius intellectus apprehendere potest universale et perfectum bonum, et eius voluntas appetere illud». ¹¹¹

Sta qui la radice dei “desideri”, del bisogno di pienezza e di felicità che anima la ricerca umana; sta in un auto-trascendimento, in una certa insaziabilità, in quel bisogno di

¹¹¹ *Summa Theologica* I^a-II^ae q. 5 a. 1 *in corpus*.

ulteriorità che Agostino indicava come inquietudine, cioè come mancanza di *quies* e ricerca continua. Nella molteplicità di desideri rivolti a realtà tra loro diversissime, spicca come punto più alto il desiderio di senso, il desiderio cioè di dare di dare senso compiuto alla propria vita. Ciò che muove la persona è la sete di verità e di felicità, è la ricerca della pienezza, è la tensione al compimento. È il desiderio di Dio e anima sia chi lo vive come base della propria fede sia chi non ne è consapevole o non sa darne una spiegazione.¹¹² Questa dinamica affiora in tutta la sua forza solo quando diventa cosciente di se stesso, solo quando è ridestato da un incontro e da una speranza di futuro diverso. I cristiani leggono questa dinamica antropologica nella logica del *quaerere Deum* e, come ha ricordato Benedetto XVI, sanno che «anche l'attuale assenza di Dio è tacitamente assillata dalla domanda che riguarda Lui».¹¹³ Cercare Dio è lasciarsi trovare da Lui. Come ha ben spiegato H. De Lubac, una cultura che rimuovesse la ricerca di Dio sarebbe destinata alla perdita dell'umanesimo;¹¹⁴ per questo – come ha insegnato Paolo¹¹⁵ – si tratta oggi di annunciare quel Dio ignoto che regge la nostra vita e la nostra storia.

Gesù non annuncerà una compiuta e organica antropologia ma la sua proposta risulta, a mio parere, ugualmente rilevante sia a livello contenutistico sia a quello metodologico. In pratica il suo vangelo pone una alternativa: o vivere da figli dell'*Abbà* o vivere da servi delle cose.¹¹⁶ Con ragione Bultmann sottolinea come questo annuncio provochi gioia, esiga una decisione perché pone in una situazione di responsabilità verso se stessi e sia talmente esigente e impegnativo che solo un libero e perseverante cammino di libertà può assumerlo.¹¹⁷ È il rapporto con Dio a determinare il senso della vita e, per quanto Dio sia trascendente questa realtà, il rapporto con Lui orienta e qualifica l'esistenza

¹¹² Come osservava C. Pavese, *Il mestiere di vivere*, Einaudi, Torino 1973, 276, nessuno ci ha promesso nulla ma allora perché e cosa attendiamo? Occorrerà concludere che si tratta di quel desiderio innato e incondizionato che la teologia medioevale indicava come *naturale desiderium videndi Deum*.

¹¹³ Il senso esistenziale di questo atteggiamento è ben indicato da Benedetto XVI quando a Parigi – 12 settembre 2008 al *Collège des Bernardins* – nel suo discorso dirà con semplicità che quei padri dietro le cose provvisorie cercavano ciò che era definitivo

¹¹⁴ H. De Lubac, *Opera Omnia. II: Il dramma dell'umanesimo ateo* [1944], Jaca Book, Milano 1992.

¹¹⁵ At 17, 23.

¹¹⁶ L. Di Pinto, «L'uomo visto da Gesù di Nazaret», in Aa.Vv., *L'antropologia biblica*. a cura di G. De Gennaro, Napoli 1981, 645-716; B. Corsani, «L'uomo nelle parabole di Gesù», in Aa.Vv., *L'uomo nella Bibbia e nelle culture ad essa contemporanee*. Atti del Simposio per il XXV dell'ABI, Paideia, Brescia 1975, 163-170; B. van Iersel, *L'immagine normativa dell'uomo nel vangelo*, «Concilium» 8(1972), 895-908. G. Segalla, *Quattro modelli di "uomo nuovo" nella letteratura neotestamentaria*, «Teologia» 18(1993), 133-165

¹¹⁷ R. Bultmann, *Gesù* [1926], Queriniana, Brescia 1972, 25-48.

umana. Il vangelo chiede di vivere nella libertà del figlio e non nella opaca condizione del servo: da qui il cercare il regno prima di ogni altra cosa senza lasciare che la nostra esistenza sia decisa da preoccupazioni umane: il testo di Mt 6,25-34 è al riguardo emblematico.

4.2. Riproporre oggi questo annuncio

Per riproporre oggi questo annuncio ed il suo valore umanistico vorrei rifarmi ad un monito a mio parere significativo, quello presente nel testo di Lc 13,24-30. In questo passo Luca indica la necessità di un deciso impegno morale per poter entrare nel regno.¹¹⁸ È questo il senso sia del verbo *agonizesthe* (sforzatevi) sia della metafora della porta stretta per cui occorre passare che, dopo un certo tempo, sarà chiusa.¹¹⁹

In questo passo mi colpiscono due cose: lo sforzo di chi cerca di entrare ma non vi riesce (v. 24) e la preghiera rivolta al padrone – Signore aprici (v. 25) – che lascia intuire come l’ingresso nel regno non può essere conquistato ma solo donato e accolto. Le dure parole del padrone di casa – allontanatevi da me, voi tutti operatori di ingiustizia (v. 27) – chiariscono come lo sforzo umano chiesto non sia una semplice appartenenza culturale o etnica ma una chiara scelta di fede. In Gv 19,30, Gesù muore rivendicando il compimento dell’opera salvifica; venuto a «compiere l’opera del Padre»,¹²⁰ muore affermando che quest’opera è ormai portata a termine. Ma, se il compimento appartiene a Cristo, il suo «è compiuto!» è qui svolto sia in un attivo “consegnare lo spirito” e sia in quello sgorgare di “sangue e acqua” che chiamano impegnativamente in gioco la Chiesa e i credenti. Il

¹¹⁸ Ecco il testo: «²³Un tale gli chiese: “Signore, sono pochi quelli che si salvano?”. Disse loro: ²⁴“Sforzatevi di entrare per la porta stretta, perché molti, io vi dico, cercheranno di entrarvi, ma non ci riusciranno. ²⁵Quando il padrone di casa si alzerà e chiuderà la porta, voi, rimasti fuori, comincerete a bussare alla porta, dicendo: “Signore, aprici!” Ma egli vi risponderà: “Non so di dove siete”. ²⁶Allora comincerete a dire: “Abbiamo mangiato e bevuto in tua presenza e tu hai insegnato nelle nostre piazze”. ²⁷Ma egli dichiarerà: “Voi, non so di dove siete. Allontanatevi da me, voi tutti operatori di ingiustizia!” ²⁸Là ci sarà pianto e stridore di denti quando vedrete Abramo, Isacco e Giacobbe e tutti i profeti nel regno di Dio, voi invece cacciati fuori. ²⁹Verranno da oriente e da occidente, da settentrione e da mezzogiorno e siederanno a mensa nel regno di Dio. ³⁰Ed ecco, vi sono ultimi che saranno primi e vi sono primi che saranno ultimi”».

¹¹⁹ La metafora della porta stretta di Lc 13,25-26 è presente anche in Mt 7,13-14 mentre la porta chiusa ritorna in Mt 25,10; quanto poi alle parole del padrone di casa, formule simili si ritrovano in Mt 25,12 mentre il sedere alla mensa del regno dei vv. 28-29 trova un parallelo in Mt 8,11-12.

¹²⁰ Gv 4,34.

compimento appartiene al Signore come, del resto, rivendicava già Is 55,11;¹²¹ ma questo compimento comprende un ruolo ecclesiale ed antropologico, quello della fede.¹²²

Vi è qui un orizzonte di pensieri che ci permette di cogliere la vera sfida che abbiamo di fronte. Quando affrontiamo i problemi pastorali o, più in genere, la proposta cristiana, l'attenzione cade soprattutto sui destinatari e sulle modalità con cui raggiungerli e su come formulare la nostra proposta; la domanda suona pressappoco così: cosa dobbiamo fare? In realtà il vero nodo pastorale è più semplice e più drammatico: è cogliere quale umanesimo la fede ha prodotto in noi e nelle nostre comunità. In poche parole non si può dare per scontata la nostra fede e la capacità delle nostre comunità di proporsi come comunità fraterne, come luoghi di vita evangelica. Come ben osserva *Evangelii Nuntiandi* 13, solo una comunità evangelizzata può essere evangelizzatrice. Non poca letteratura pastorale insiste sulla ortodossia, sulla verità, ma risulta incapace di promuovere e di verificare nelle persone e nelle comunità stili di vita evangelica.

Per farlo, occorre oggi prendersi cura del “cuore inquieto” di tanti credenti, segnati dal dubbio e dalla pochezza della loro fede, incapaci di liberare i loro più profondi desideri dall'asservimento al mercato ed al consumo; occorre rilanciare la speranza evangelica di un regno che permette di sognare un mondo diverso rianimando così comunità abitudinarie o smarrite; occorre saper ritrovare le tracce di Dio in questa storia – i “semi del Verbo” – liberando così la possibilità di servire il regno e incontrare le persone alla luce della misericordia e del rispetto, dell'ascolto e del dialogo, della giustizia e della pace.¹²³

¹²¹ Is 55,11: «così sarà della mia parola uscita dalla mia bocca: non ritornerà a me senza effetto, senza aver operato ciò che desidero e senza aver compiuto ciò per cui l'ho mandata».

¹²² Gv 6,28-29: «Gli dissero allora: “che cosa dobbiamo compiere per fare le opere di Dio?”. Gesù rispose loro: “questa è l'opera di Dio: che crediate in colui che vi ha mandato».

¹²³ Su questo sfondo, la nuova evangelizzazione si fonda su un duplice atteggiamento di ascolto e di immaginazione, di discernimento e di promozione. Aparecida (2007) lo descrive così: «questo metodo implica la contemplazione di Dio con gli occhi della fede attraverso la sua Parola rivelata e il contatto vivificante con i sacramenti, cosicché, nella vita quotidiana, possiamo vedere la realtà che ci circonda alla luce della sua Provvidenza, giudicarla secondo Gesù Cristo via verità e vita, e agire nella Chiesa corpo mistico di Cristo e sacramento universale di salvezza, per la diffusione del regno di Dio, che si semina su questa terra e dà pienamente il suo frutto in cielo. [...]Questo metodo ci permette di vedere, in modo sistematico, la realtà dalla prospettiva del credente, di assumere criteri che vengono dalla fede e dalla ragione per il suo discernimento e la sua valutazione con senso critico e, conseguentemente, di progettare la nostra azione come discepoli missionari di Gesù Cristo» (CELAM, *Aparecida. Documento conclusivo* n. 19)..

A fronte di questo impegno constatiamo una certa stasi di quei movimenti che, come il movimento liturgico e quello catechistico, avevano giocato un vivace ruolo nella ricezione del concilio e nel rinnovamento della pastorale; per contro constatiamo un maggiore impegno di piccoli gruppi nella ricerca di un autentico vissuto spirituale. La nostra cultura ha accantonato le credenze ma, soprattutto, ha messo in crisi l'appartenenza ecclesiale generando una forma di soggettivismo, una fragilità spirituale incapace di una vera testimonianza evangelica. Troppe persone stanno procedendo ad una riorganizzazione individuale della loro religiosità, in forme lontane da ogni dimensione comunitaria della fede. Questa frattura rende debole e fragile ogni testimonianza evangelica, soprattutto a fronte di un pluralismo al quale non siamo gran che preparati sotto il profilo personale e comunitario. Molti riplasmano individualmente la loro religiosità attingendo ovunque e riorganizzando liberamente una molteplicità; in questo modo le nostre comunità oscillano tra forme tradizionali che legittimano il rifiuto di questa società e sognano un ritorno al passato, atteggiamenti abitudinari che non pongono interrogativi se non in casi eccezionali, situazioni di smarrimento di fronte a comportamenti non condivisi e piccoli gruppi fortemente impegnati.

Prendere atto di questi interrogativi comporta domande che non possono avere risposte solo individuali ma chiedono una riflessione di tutta la Chiesa italiana; forse è venuto il tempo di interrogarsi se il nostro cristianesimo di massa, legato ad un battesimo generalizzato, è ancora adatto ad una vita cristiana incapace poi di assumere la celebrazione eucaristica come la base del suo impegno apostolico. È ormai inaccettabile una separazione tra comunità battesimale e comunità eucaristica, come ha riconosciuto la stessa CEI nel documento *Comunicare il vangelo in un mondo che cambia* (2001) n. 46;¹²⁴ è del pari inaccettabile una separazione tra comunità di praticanti domenicali ed il piccolo gruppo dei partecipi della vita e dei programmi della comunità. Resta comunque basilare il richiamo di *Evangelii Nuntiandi* 46 che ricorda come, «accanto alla proclamazione fatta in

¹²⁴ Il testo richiama una «comunità eucaristica», cioè coloro che si riuniscono con assiduità nella eucaristia domenicale, e in particolare quanti collaborano regolarmente alla vita delle nostre parrocchie» e la realtà di coloro che, «pur essendo battezzati, hanno un rapporto con la comunità ecclesiale che si limita a qualche incontro più o meno sporadico, in occasioni particolari della vita, o rischiano di dimenticare il loro battesimo e vivono nell'indifferenza religiosa». L'osservazione del documento pastorale è un chiaro invito a sviluppare un vivo rapporto tra questi due livelli; purtroppo questo invito, come larga parte del documento che invitava ad una decisa azione missionaria, non è stato realizzato.

forma generale del vangelo, l'altra forma della sua trasmissione, da persona a persona, resta valida e importante»; in questo modo, infatti, «la coscienza personale di un uomo è raggiunta, toccata da una parola del tutto straordinaria che egli riceve da un altro».

Per concludere, vorrei semplicemente dire che la fatica della evangelizzazione nasce da due aspetti: una insufficiente accoglienza personale del vangelo di verità e amore ed una incapacità di comunicare quanto si vive. Per questo alcuni autori come J.B. Orchard, I. Bria e D. Robert, hanno paragonato questo processo al respirare che, come si sa, ha due momenti: l'inspirare e l'esprire. Così rendere il vangelo principio di umanesimo per questo tempo chiede due mondo: uno nostro di noi credenti e cioè l'inspirare lo Spirito accogliendolo in noi tramite la Parola, l'Eucaristia e la preghiera così da caricarsi della sua forza e poi un secondo momento che riguarda il nostro rapporto con questa società: l'esprire la forza dello Spirito in una vita che è lode a Dio e testimonianza del suo amore e, per questo, non può fare a meno di comunicarsi agli altri e lo fa con gioia.

don Gianni Colzani