

APULIA THEOLOGICA

RIVISTA DELLA FACOLTÀ TEOLOGICA PUGLIESE

Rapporto con le future generazioni: aspetti antropologici, etici e teologici

Michele ILLICETO
Ferdinando MENGA
Rachel MUERS
Domenico SCARAMUZZI
Luca TORRE

Luca ALBANESE
Gualtiero BASSETTI
Antonio BERGAMO
Vincenzo DI PILATO
Alexandru MĂLUREANU
Francesco SCARAMUZZI
Manuela TEDESCHI

1 ANNO V
GENNAIO / GIUGNO 2019

EDB



Per tutto ciò che riguarda la direzione e la redazione (manoscritti, libri da recensire, invii per cambio, ecc.) indirizzare a

APULIA
THEOLOGICA

Largo San Sabino, 1 – 70122 Bari
Tel. 080 52 22 241 ■ Fax 080 52 25 532
rivista@facoltateologica.it

**DIREZIONE EDITORIALE
ED AMMINISTRATIVA**

Direttore

Vincenzo DI PILATO

Vicedirettore

Francesco SCARAMUZZI

Comitato di redazione

Annalisa CAPUTO – Gerardo CIOFFARI –
Francesco MARTIGNANO – Salvatore MELE –
Luca DE SANTIS – Pio ZUPPA

Segretario/amministratore

p. Santo PAGNOTTA op

Proprietà

Facoltà Teologica Pugliese (Bari)

Direttore Responsabile

Vincenzo DI PILATO

*Le recensioni vanno spedite all'indirizzo
rivista@facoltateologica.it
apth@facoltateologica.it*

Gli autori riceveranno l'estratto
dell'articolo pubblicato in pdf

La rivista è soggetta a Peer Review.

*Le norme redazionali sono consultabili
nelle ultime pagine della rivista e all'indi-
irizzo [http://www.facoltateologica.it/
apuliatheologica](http://www.facoltateologica.it/apuliatheologica)*



**Centro
Editoriale
Dehoniano**

*Per l'amministrazione,
gli abbonamenti,
la vendita dei fascicoli, ecc., rivolgersi a*
Centro Editoriale Dehoniano
Via Scipione Dal Ferro 4
40138 Bologna
Tel. 051 3941255
Fax 051 3941299
ufficio.abbonamenti@dehoniane.it

Abbonamento 2019

Italia € 50,00

Italia annuale enti € 63,00

Europa € 70,00

Resto del Mondo € 80,00

Una copia € 31,00

*L'importo dell'abbonamento può essere
versato sul conto corrente postale 264408
intestato al C.E.D.
Centro Editoriale Dehoniano S.R.L. –
Bologna*

ISSN 2421-3977

*Registrazione del Tribunale di Bari
n. 3468/2014 del 12/9/2014*

Editore

Centro Editoriale Dehoniano,
Bologna
www.dehoniane.it

Stampa

Italiatipolitografia, Ferrara 2019

SOMMARIO

FOCUS

FERDINANDO MENGA

Il tempo delle generazioni, i tempi della responsabilità.

Riflessioni sulla giustizia intergenerazionale

alla luce di un'etica dell'alterità..... » 5

MICHELE ILLICETO

Il diritto del futuro e la responsabilità del presente » 25

LUCA TORRE

I limiti del contrattualismo » 45

DOMENICO SCARAMUZZI

La responsabilità è dal futuro..... » 63

RACHEL MUERS

«The Poor Will Never Cease»: Theological-Textual

Configurations of Time, Responsibility and Justice » 81

ARTICOLI

GUALTIERO BASSETTI

La pace del Mediterraneo.

Vocazione e missione di una Chiesa mediterranea » 99

VINCENZO DI PILATO

Interiorità e socialità.

Alcune implicazioni antropologiche dell'atto di fede » 107

ANTONIO BERGAMO

Identità e appartenenza nella prospettiva

di un'antropologia trinitaria..... » 127

FRANCESCO SCARAMUZZI

Repetitorium Theologiae Fundamentalis. Una riflessione

sull'evoluzione della teologia fondamentale

a partire da un testo apologetico » 141

LUCA ALBANESE	
<i>La vigilanza canonica sugli enti ecclesiastici diocesani</i>	» 177
ALEXANDRU MĂLUREANU	
<i>The Importance and Significance of Communication and Communion: Conceptual Framework and Theological Perspective</i>	» 199
MANUELA TEDESCHI	
<i>Il grido di abbandono di Gesù in croce. Una lettura teologica alla luce del vissuto spirituale di A. von Speyr e C. Lubich</i>	» 215
RECENSIONI.....	» 249

VINCENZO DI PILATO*

Interiorità e socialità. Alcune implicazioni antropologiche dell'atto di fede

1. Introduzione

Nel nostro emisfero boreale, cade ogni anno un periodo tra i più incantevoli: la primavera, stagione che richiama in tutti una gran voglia di rinascere, di progettare un futuro migliore del presente, di immaginare che tutto è possibile. Questa esperienza comune rivela un'antica verità: «vivere» non equivale a «esistere». Quando, infatti, ci troviamo dinnanzi al capezzale di un nostro amico o amica che versa in gravi condizioni di salute, desidereremmo ardentemente che «risorgesse», si rialzasse e riprendesse a relazionarsi come prima. Quante domande sorgono sulla vita mentre camminiamo sul crinale del suo limite! Paradossalmente, è proprio quando siamo prossimi alla «morte» in tutte le sue espressioni, – non solo fisica, ma anche psicologica, morale, con la quale si perde interesse nei confronti dei propri simili, delle cose, degli eventi in generale – che percepiamo meglio il significato, il senso di ciò che chiamiamo «vita». Non stupisce, quindi, l'affermazione dell'evangelista Giovanni quando spiega il fine (non: la fine!) del vangelo e dell'evangelizzazione: «perché *crediate* che Gesù è il Cristo, il Figlio di Dio, e perché, *credendo*, abbiate la *vita* nel suo nome» (Gv 20,31). La fede porta primariamente un'eccedenza non di «conoscenze» riguardanti Gesù Cristo, ma di «vita».

Questo è il punto di partenza del seguente contributo che farà sue le affermazioni che i padri conciliari hanno espresso nella *Gaudium et spes* circa la dissociazione che nel contesto contemporaneo si constata tra Parola e vita, fede e cultura, fede e impegno sociopolitico, dramma certo di ogni epoca, ma urgente e indifferibile in un'epoca come questa in cui l'individualismo non sembra affatto sanabile con l'uso abnorme ed esclusivo di strumenti tecnici sofisticatissimi. Proveremo a ricostruire

* Docente di Teologia fondamentale presso la Facoltà Teologica Pugliese - Bari (vincenzodip2016@gmail.com).

i «luoghi di ricomposizione» di quei rapporti così come vengono offerti dalla rivelazione biblica. In ogni caso, non ci limiteremo solo a questo. Torneremo a metterci in ascolto anche della filosofia greca antica che entra a pieno titolo nel processo di acculturazione della fede dei primi secoli del cristianesimo e condiziona l'elaborazione di enunciati dogmatici pressoché entro categorie di pensiero preesistenti. Scopriremo come, a distanza di due millenni, lo «specifico cristiano», rappresentato dall'unintrinarietà di Dio rivelataci *gestis verbisque* da Gesù Cristo, resta la fonte cui tornare per ri-pensare la dinamica dell'atto di fede alla luce dell'evento pasquale. In virtù di esso, è lecito affermare che «l'interiorità pneumatica» del Verbo incarnato si sia «dilatata» sino ai confini ultimi dell'umano di ogni tempo. «Con l'incarnazione – è scritto autorevolmente, nella *Gaudium et spes* n. 22 – il Figlio di Dio si è unito in certo modo ad ogni uomo». Ciò significa essere «coscienti della nostra singola personalità, ma partecipi della totalità dell'unico Uomo-Dio, nostro Salvatore, il *Christus totus* di sant'Agostino, capo e corpo insieme».¹ È possibile e necessario, dunque, rendere *visibile* «questa pienezza» del Risorto anche *fuori* degli spazi liturgici, cioè *nelle* relazioni sociali e politiche? Come superare l'impasse dell'individualismo moderno che si riflette nell'atto di fede e concepisce l'errata convinzione di una «salvezza privatizzata» e la legittimazione di uno scarso impegno secolare? A queste domande tenteremo di dare una risposta mettendoci per ultimo in ascolto del primo documento programmatico del magistero di Paolo VI, propiziato dal quel tempo straordinario di grazia quale è stato per l'intera Chiesa il concilio Vaticano II.

2. La dissociazione tra Parola, vita, fede, cultura e impegno sociopolitico

L'anno prima di essere sottoposto a processo dal regime fascista per reato di stampa nel febbraio 1926 (poi ammistiato perché mutilato di guerra), il giovane trentenne I. Giordani, scrittore, giornalista e politico italiano, nonché futuro direttore della Biblioteca Apostolica Vaticana, manifestava già un certo disagio verso l'ambiente politico ed ecclesiastico «romano»: «Quando si varca la soglia di casa per tuffarsi nel mondo, la fede non s'appende come una papalina stinta a un chiodo dietro l'uscio, ma la si reca come fiaccola e come spada nel turbine e nella lotta».² Negli anni della giovane Repubblica italiana, quando una delle più alte cariche

¹ PAOLO VI, *Udienza*, 20 gennaio 1971, in *Insegnamenti di Paolo VI*, vol. IX, LEV, Città del Vaticano 1972, 47.

² I. GIORDANI, *Rivolta Cattolica*, Città Nuova, Roma 1997, 94. La prima edizione risale al 1925 pubblicata dalla casa editrice di Piero Gobetti.

del Parlamento, probabilmente un ministro, rimproverò nell'aula della Camera dei deputati l'onorevole Giordani di motivare impropriamente le sue scelte di cittadino alla luce del vangelo («Questa roba che tu dici riguarda la religione, non riguarda la politica. Qui non stiamo in chiesa, qui stiamo al Parlamento!») così rispose:

«Perché, quando noi entriamo qui deponiamo il nostro abito di cristiani all'appiccapani?». Noi siamo cristiani anche qui; anzi, il deputato è cristiano quando sta alla Camera, quando fa la politica, come l'operaio è cristiano quando lavora cristianamente, la madre è madre quando si comporta cristianamente, tutti... Anche nell'ordine temporale perciò in ogni uomo deve vedersi il fratello e quindi Cristo. La legge dell'amore in concreto è la legge del servire. In politica questo è un grande concetto perché *ministro* in latino vuol dire *servo*. Sono i servi del popolo, se sono veramente ministri. Amare vuol dire servire. Il sentimento è l'amore, l'atto è il servire.³

Alla metà degli anni Sessanta, anche i vescovi riuniti al concilio Vaticano II presero coscienza di questa «dissociazione, che si constata in molti, tra la fede che professano e la loro vita quotidiana, [essa] va annoverata tra i più gravi errori del nostro tempo».⁴ Dieci anni dopo, Paolo VI ribadì ancora una volta che in questo drammatico contesto sociale, è diventato imprescindibile ripartire anzitutto da una «testimonianza senza parole» al fine di assolvere il doveroso compito dell'evangelizzazione attraverso l'annuncio della Parola:

La rottura tra vangelo e cultura è senza dubbio il dramma della nostra epoca, come lo fu anche di altre. Occorre quindi fare tutti gli sforzi in vista di una generosa evangelizzazione della cultura, più esattamente delle culture. Esse devono essere rigenerate mediante l'incontro con la buona novella. Ma questo incontro non si produrrà, se la buona novella non è proclamata. Ed essa deve essere anzitutto proclamata mediante la testimonianza. Ecco: un cristiano o un gruppo di cristiani, in seno alla comunità di uomini nella quale vivono, manifestano capacità di comprensione e di accoglimento, comunione di vita e di destino con gli altri, solidarietà negli sforzi di tutti per tutto ciò che è nobile e buono. Ecco: essi irradiano, inoltre, in maniera molto semplice e spontanea, la fede in alcuni valori che sono al di là dei valori correnti, e la speranza in qualche cosa che non si vede, e che non si oserebbe immaginare. Allora con tale testimonianza senza parole, questi cristiani fanno salire nel cuore di coloro che li vedono vivere, domande irresistibili: perché sono così? Perché vivono in tal modo? Che cosa o chi li ispira? Perché sono in

³ ID., *Trascrizione video testimonianza*, 3 luglio 1976, in humanitenouvelle.org/wp-content/.../02/GiordaniIgino_SiRacconta_19760703.doc (consultato il 20 marzo 2019).

⁴ CONCILIO VATICANO II, costituzione pastorale *Gaudium et spes*, 7 dicembre 1965, n. 43: EV 1/1454.

mezzo a noi? Ebbene, una tale testimonianza è già una proclamazione silenziosa, ma molto forte ed efficace della buona novella. Vi è qui un gesto iniziale di evangelizzazione.⁵

La comunicazione della fede non può essere intesa, quindi, in senso esclusivamente informativo, contenutistico, dottrinale, bensì anche secondo modalità *performative* che sappiano, in altre parole, trasmettere il messaggio attraverso il vissuto di chi la promuove, «toccare» e «significare» il vissuto dell'interlocutore. Per questo motivo, Giovanni Paolo II all'inizio del suo lungo pontificato, indicò con chiarezza il *metodo* che la Chiesa avrebbe dovuto seguire per raggiungere tale obiettivo, motivandolo con queste celebri parole:

L'uomo è la via della Chiesa, via che corre, in un certo modo, alla base di tutte quelle vie, per le quali deve camminare la Chiesa, perché l'uomo – ogni uomo senza eccezione alcuna – è stato redento da Cristo, perché con l'uomo – ciascun uomo senza eccezione alcuna – Cristo è in qualche modo unito, anche quando quell'uomo non è di ciò consapevole.⁶

Ciò richiede dare pubblica testimonianza della fede, della Parola vissuta

come esperienza di un amore ricevuto – scrisse Benedetto XVI indicando l'Anno della fede – e quando viene comunicata come esperienza di grazia e di gioia. Essa rende fecondi, perché allarga il cuore nella speranza e consente di offrire una testimonianza capace di generare: apre, infatti, il cuore e la mente, di quanti ascoltano, ad accogliere l'invito del Signore di aderire alla sua Parola per diventare suoi discepoli. I credenti, attesta sant'Agostino, «si fortificano credendo».⁷

Nell'enciclica *Spe salvi* le parole sono ancor più incisive: «*Evangelium non est tantum communicatio rerum quae sciri valent, sed communicatio quae actus edit vitamque transformat* (il vangelo non è soltanto una comunicazione di cose che si possono sapere, ma è una comunicazione che produce fatti e cambia la vita)».⁸ Ciò conduce a promuovere *tutto* l'uomo e *tutti* gli uomini sulle orme di quell'umanesimo integrale secondo cui «la verità dello sviluppo consiste nella sua integralità: se non è di tutto l'uomo e di ogni uomo, lo sviluppo non è vero sviluppo».⁹

⁵ PAOLO VI, esortazione apostolica post-sinodale *Evangelii nuntiandi*, 8 dicembre 1965, nn. 20-21: EV 5/1630-1631.

⁶ GIOVANNI PAOLO II, lettera enciclica *Redemptor hominis*, 4 marzo 1979, n. 14: EV 6/1211.

⁷ BENEDETTO XVI, motu proprio *Porta fidei*, 11 novembre 2001, n. 7: EV 27/757.

⁸ ID., lettera enciclica *Spe salvi*, 30 novembre 2007, n. 2: EV 24/1440.

⁹ ID., lettera enciclica *Caritas in veritate*, 29 giugno 2009, n. 18: EV 26/702.

La fede non è, quindi, in definitiva, una sorta di «chiamata alle armi» per una nuova apologetica diretta «contro» qualcuno, ma un umile e deciso invito a «ri-evangelizzare» anzitutto se stessi, attualizzare nell'oggi il vangelo con la vita. Tale prassi possiede in sé la forza di trasformare ogni uomo al quale Dio in Cristo si è unito per sempre. Scrive papa Francesco nella *Evangelii gaudium*:

La predicazione consisterà in quell'attività tanto intensa e feconda che è «comunicare agli altri ciò che uno ha contemplato». Per tutto questo, prima di preparare concretamente quello che uno dirà nella predicazione, deve accettare di essere ferito per primo da quella Parola che ferirà gli altri, perché è una Parola viva ed efficace, che come una spada «penetra fino al punto di divisione dell'anima e dello spirito, fino alle giunture e alle midolla, e discerne i sentimenti e i pensieri del cuore» (Eb 4,12). Questo riveste un'importanza pastorale. Anche in questa epoca la gente preferisce ascoltare i testimoni: «Ha sete di autenticità [...] reclama evangelizzatori che gli parlino di un Dio che essi conoscano e che sia a loro familiare, come se vedessero l'Invisibile».¹⁰

Le narrazioni di vita suscitate e animate dalla Parola di Dio dovrebbero circolare sempre più diffusamente nei luoghi di formazione cristiana, offrendo «fatti» testimoniali di per sé innegabili («contra facta non valet argumentum»). Queste esperienze risultano anche feconde, capaci di generare l'incontro vivo con Gesù e di interconnettere (non solo virtualmente) persone diverse in uno stesso «luogo» che è la comunità cristiana riunita nel suo nome (cf. Mt 18,20). È evidente da questo breve excursus sul rapporto tra Parola e vita, tra fede e cultura, tra fede e impegno sociopolitico che la risposta dell'uomo a Dio che si rivela, si esprime in un duplice rapporto: 1) personale-lineare (con la propria coscienza di battezzati); 2) sociale-reticolare (con gli altri). Proveremo di seguito ad analizzare queste due costitutive, interconnesse dimensioni della fede in chiave teologico-fondamentale.

3. Il primo luogo della ricomposizione: l'«interiorità»

Immerso fisicamente e, al contempo, misticamente¹¹ nella realtà che lo circonda, un uomo vissuto nel deserto del Medio Oriente molti

¹⁰ FRANCESCO, esortazione apostolica post-sinodale *Evangelii gaudium*, 24 novembre 2013, n. 150: AAS 105(2013)12, 1082-1083.

¹¹ Non nel senso che intendiamo comunemente nel campo della fede cristiana, ma nel senso di una relazione «emozionale», globale, partecipativa tra il soggetto e l'oggetto di conoscenza. Cf. L. LÉVY-BRUHL, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Alcan, Paris 1910, 59-95; trad. it. *Psiche e società primitive*, Newton Compton, Roma 1970.

secoli prima di Cristo, giunse alla domanda fondamentale circa la propria origine aprendosi con stupore alla visione di ciò che era *fuori* di lui. Così leggiamo nei Salmi:

O Signore, Signore nostro,
quanto è mirabile il tuo nome su tutta la terra! [...]
 Quando vedo i tuoi cieli, opera delle tue dita,
la luna e le stelle che tu hai fissato,
che cosa è mai l'uomo perché di lui ti ricordi,
il figlio dell'uomo, perché te ne curi? (Sal 8,2-5).

Signore, *che cos'è l'uomo* perché tu l'abbia a cuore?
Il figlio dell'uomo, perché te ne dia pensiero?
L'uomo è come un soffio,
i suoi giorni come ombra che passa (Sal 144,3-4).

Pur affascinato dall'immensità del cosmo *fuori* di lui (cui si accompagna al contempo il terrore dell'incontrollabilità cieca delle forze agenti in natura), improvvisamente il poeta orante della Bibbia si trova nuovamente ripiombato in un'altra immensità che è *dentro* di lui. Incerto egli si interroga su cosa sia quel «luogo», quel «cielo alla rovescia» che è dentro di lui. Esiste veramente o è frutto di allucinazione? In quella solitudine c'è da aver paura o c'è qualcun Altro, da non temere, con il quale dialogare?

3.1. La Legge e la Sapienza

La Bibbia ci attesta che in un «attimo senza tempo» e in un «luogo interiore» senza coordinate spaziali (non per questo «mitico», frutto di immaginazione!), nasce l'esperienza umana più autentica: l'uomo si scopre essere una *domanda aperta* all'infinito. «In interiore homine habitat Christus»,¹² «in interiore homine habitat veritas»,¹³ risponderà l'inquieto Agostino di Ippona. Di «Castillo interior» parlerà, invece, dieci secoli dopo, Teresa d'Avila che scriverà:

Possiamo considerare la nostra anima come un castello fatto di un sol diamante o di un tersissimo cristallo, nel quale vi siano molte mansioni, come molte ve ne sono in cielo. Infatti, se ci riflettiamo bene, sorelle, l'anima del giusto non è altro che un paradiso dove il Signore dice di avere le sue delizie (cf. Pr 8,31). Allora, come pensate che sarà l'abitazione dove trova il suo diletto un Re così potente, così saggio, così puro, così ricco di tutti i beni? Io non vedo nulla a

¹² AUGUSTINUS, *Enarrationes in Psalmos* 4, 8: PL 36,82.

¹³ *Id.*, *De vera religione* 34,72: PL 34,154.

cui paragonare la grande bellezza di un'anima e la sua immensa capacità e, in verità, il nostro intelletto, per quanto acuto, difficilmente arriverà a comprenderla, al modo stesso in cui non può arrivare a comprendere Dio, poiché siamo stati creati a sua immagine e somiglianza. [...] Anche se tra il castello e Dio c'è tutta la differenza che intercorre tra il Creatore e la creatura, trattandosi di cosa creata, basta che sua Maestà dica di averla fatta a sua immagine perché possiamo, pur a stento, capire qualcosa della grande dignità e bellezza dell'anima.¹⁴

Ora, se Dio abita «dentro di noi», riconosciuto come amore misericordioso, come sorgente di ogni bene, in che modo è possibile percepirlo sul piano pratico delle regole e degli orientamenti adottati per conseguire una vita riuscita?

L'Antico Testamento ci narra storie di uomini e donne che vivendo l'ascolto della voce di Dio nell'interiorità, hanno conseguito due risultati: 1) *sul piano individuale* (all'interno comunque di una comunità) sono diventati esperti nell'«arte» di vivere bene, ovvero, «saggi/sapienti». La fede in YHWH sul piano pratico genera *Sapienza*;¹⁵ 2) *sul piano comunitario*, sono diventati «giusti».¹⁶

Questa esperienza «interiore» (e quindi «singolare») attestata nell'Antico Testamento, fa sì che il credente non si dissolva più nella massa, ma sia «guardato» personalmente da Dio e poiché l'uomo è fatto

¹⁴ TERESA D'AVILA, *Castillo interior*, c. I, 1, in *Obras completas*, Editorial Monte Carmelo, Burgos 2006, 663-664; trad. it. *Castello interiore*, in *Opere complete*, a cura di L. BORIello – G. DELLA CROCE, Edizioni Paoline, Milano 1998, 857-858.

¹⁵ «Il termine ebraico *hokhmà* (cf. *hklm* "essere sapiente", *hakham* "abile, destro, esperto, saggio"), abitualmente tradotto con "sapienza", non indica solo la sapienza, bensì anche l'abilità, la destrezza tecnica e il sapere professionale di artigiani, prefiche, guerrieri, maghi o indovini, nonché la prudenza di governanti e dei loro consiglieri, che permette loro di raggiungere i loro scopi, anche se questi appaiono moralmente riprovevoli (cf. Es 1,10; 2Sam 13,3)» (T. KRÜGER, «Sapienza/Legge», in A. BERLEJUNG – C. FREVEL [a cura di], *I concetti teologici fondamentali dell'Antico e del Nuovo Testamento*, Queriniana, Brescia 2009, 81-82).

¹⁶ L'osservanza dei comandamenti serve in modo particolare a risolvere casi di conflitto in seno alla comunità. Essi devono essere validi per tutti e la loro trasgressione è punita con sanzioni. Tra le norme etiche fondamentali le più famose sono quelle contenute nel Decalogo. Le «dieci parole» attengono a campi specifici del nostro con-vivere. I primi tre indicano però una priorità: il nostro *rapporto personale con Dio*; gli altri sette, come «conseguenza» dei primi tre, il nostro *rapporto con gli altri*. Anche qui un «dentro» e un «fuori» marcati dalla Legge. «L'Antico Testamento conosce una serie di termini per indicare la Legge, termini che danno già un'idea della molteplicità delle loro funzioni: 1) *tòrah* "istruzione, insegnamento, legge"; 2) *hòq* "criterio, obbligazione, pretesa, insegnamento, legge, ordinamento, determinazione, regola, prescrizione"; 3) *mispàt* "sentenza arbitrale, decisione giuridica, determinazione giuridica, pretesa giuridica, diritto"; 4) *misvòt* "compito, comandamento, diritto"» (KRÜGER, «Sapienza/Legge», 84).

«a sua immagine e somiglianza» (Gen 1,26), può essere anche «ascoltato». A lui ci si può rivolgere intrecciando così un dialogo che ha come effetto una vita riuscita. È ciò che in ogni epoca donne e uomini nutriti della sacra Scrittura hanno testimoniato anche in condizioni estreme.¹⁷

4. Il secondo luogo della ricomposizione: la «socialità»

Il popolo dominante al tempo di Gesù, come è noto, è stato quello romano che esercitava il suo potere attraverso la spada (*gladium*) e le leggi (*jus*); mentre – come affermò il poeta Orazio nei notissimi versi dell’*Epistola ad Augusto* – la *philosophia* proveniente da quella «*Graecia capta ferum victorem cepit et artes intulit agresti Latio* (la Grecia vinta [dai romani] conquistò il suo rude vincitore e portò le arti nel Lazio agreste)»¹⁸ rappresentava la cultura comune. Il connubio tra diritto e filosofia divenne ben presto il collante del mondo mediterraneo antico, trasformandolo nel primo «villaggio globale».

Mentre il salmista ebreo osservava stupefatto i meravigliosi cieli notturni del Medio Oriente, da un’altra parte del mondo mediterraneo antico, un uomo si poneva la medesima domanda, spinto dal desiderio di «vedere» (*theorein*) con gli occhi del *Noûs* quel mistero, quell’Essere nascosto dentro/oltre le cose che passano. Sì, le cose, la vita, sono mutevoli e passano: cosa resta? Che cosa c’è sotto/oltre il fluire delle cose che permette al mondo di continuare a esistere dopo di noi? Il salmista risponde Dio; il filosofo: l’essere eterno del cosmo e, in esso, dell’anima umana.

Se dalla Bibbia il salmista attingeva la sapienza divina, dai miti omerici i filosofi traevano spunto per una nuova cultura fondata sul *Logos*. In uno di questi antichissimi poemi epici, si narra dell’assedio della città di Troia. Dinnanzi allo smarrimento generato dal ritiro del valoroso Achille dal campo di battaglia, l’anziano saggio re di Pilo,

¹⁷ Due giorni dopo la sua «rinuncia» al ministero petrino fatta «in piena libertà per il bene della Chiesa, dopo aver pregato a lungo e aver esaminato davanti a Dio la mia coscienza», Benedetto XVI ha ricordato «Etty Hillesum, una giovane olandese di origine ebraica che morirà ad Auschwitz. Inizialmente lontana da Dio, lo scopre guardando in profondità dentro se stessa e scrive: “Un pozzo molto profondo è dentro di me. E Dio c’è in quel pozzo. Talvolta mi riesce di raggiungerlo, più spesso pietra e sabbia lo coprono: allora Dio è sepolto. Bisogna di nuovo che lo dissotterri” (*Diario*, 97)» (BENEDETTO XVI, *Udienza*, 13 febbraio 2013, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. IX, LEV, Città del Vaticano 2014, 213).

¹⁸ ORAZIO, *Epistularum libri duo*, II,1,156-157; trad. it. in *Epistole*, a cura di M. BECK, Mondadori, Milano 1997, 101.

Nestore, consiglia ai sovrani greci, guidati da Agamennone, di prendere tempo, rassicurando tutti che solo chi «è senza relazioni (ἀφρήτωρ), senza legge (ἀθέμιτος) e senza / focolare (ἀνέστιός) la civile orrenda guerra / desidera» (*Illiade IX*, 63). Per questo motivo, il «filosofo», colui che è stato avvinto dal desiderio, dall'amore per un altro genere di conoscenza chiamata «sophia» (sapienza), dà questa risposta alla medesima domanda del salmista: «Cosa è mai l'uomo?»:

Che l'uomo sia un animale politico (*zoon politikon*) più di ogni ape e animale che viva in gregge, è chiaro. Infatti la natura, come diciamo, non fa nulla senza motivo e l'uomo è l'unico tra gli animali che possieda il *logos* (*zoon lógon echon*). Se la voce segnala il dolore e il piacere, ed è quindi prerogativa anche degli altri animali (fin qui infatti arriva la loro natura: sentire dolore e il piacere e segnalarselo a vicenda), la parola (*logos*), invece, serve per mostrare l'utile e il dannoso e, di conseguenza, il giusto e l'ingiusto: è infatti proprio dell'uomo, rispetto agli altri animali, essere l'unico ad avere percezione del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto e così via. L'aver in comune (*koinonia*) queste cose, infine, costituisce la famiglia (*oikia*) e la città (*polis*). E la città per natura venne prima della famiglia e di ciascuno di noi, in quanto è necessario che il tutto preceda la parte.¹⁹

«Politico» è qui la traduzione di un aggettivo che deriva da *polis*, ovvero città, il luogo fisico, il territorio dove si abita (*urbs* in latino). Torna qui alla mente il moderno contesto urbano. In realtà, qui *polis* significa soprattutto «rete» (in inglese: *net*), ovvero sia un insieme di relazioni e di forme di organizzazione della vita degli uomini e delle donne che occupano un determinato spazio geografico. In una parola: la «comunità» (in latino: *civitas*). Sorprendentemente, Aristotele è quindi il primo a parlare di «internet» intesa qui però come un reticolare sistema vitale, come lo è un alveare!

Di conseguenza, ecco la risposta cui è giunta nell'antichità la ragione umana alla domanda su cosa «è» l'uomo: un «essere vivente» (animale) che per sussistere è necessitato alla *koinonia*, proprio come le api, o meglio: «più di tutte le api e di ogni animale vivente in società», perché egli è un «animale dotato di *lógos*».²⁰

¹⁹ ARISTOTELE, *Politica*, lib. I,2,1253a, 7-19; trad. it. a cura di F. FERRI, Bompiani, Milano 2016, 76-77.

²⁰ «È dunque la "sensibilità" al fine, unita alla razionalità linguistica (*logos*) capace di comunicarlo – cioè di metterlo in circolo dialogicamente, rendendolo un possesso comune – a costituire la comunità, a dare un senso allo stare insieme, a tutti i livelli (dalla famiglia alla Città)» (FERRI, «Introduzione», in ARISTOTELE, *Politica*, 33).

Possiamo tentare ora una sintesi di questi due approcci alla domanda fondamentale sull'uomo: il *pensiero filosofico* antico, attraverso la superficie della «molteplicità», tendeva a raggiungere l'*uno* e l'*universale* a cui conferiva ogni primato (non al singolo!). Al contrario, di fronte all'antecedenza ontologica della *polis* dichiarata da Aristotele,²¹ l'Antico Testamento difende il valore della creatura umana nella sua concreta particolarità e singolarità. In questo modo, «l'individuo che riceve la parola possiede una qualità nuova: quella della *persona unica e irripetibile*. [...] La persona brilla nell'individuo là dove essa riceve dal Dio semplicemente unico il proprio nome non meno unico e irripetibile».²² Possiamo dedurre, quindi, che nell'Antico Testamento – soprattutto dopo la fine del regno d'Israele – il singolo non è semplicemente un «esemplare» della specie «uomo», bensì qualcosa di assolutamente unico e irripetibile. G. Greshake chiama questo processo che attraversa le storie dell'Antico Testamento: «individualizzazione» (*Prozess der "Individualisierung"*).²³

5. La ricomposizione dei luoghi: l'interiorità teandrica del Verbo incarnato

La rivelazione di Dio uno e trino in Gesù Cristo è documentata nei vangeli e nell'intero Nuovo Testamento, adduce un ulteriore elemento di assoluta novità all'antropologia greca e semitica: Dio è il vivente non solo perché rivolge la parola all'uomo e stringe relazioni con lui, ma Dio stesso è in sé *koinonia* dei distinti. L'unità e la diversità sono, dunque, co-originarie in Dio e, di conseguenza, *negli* uomini e *fra* gli uomini. È nella «relazione» multipolare che l'individuo diventa «persona», vera immagine di Dio Uno in Tre Persone. Così scrive, infatti, l'apostolo Giovanni:

Quello che era da principio, quello che noi abbiamo udito, quello che abbiamo veduto con i nostri occhi, quello che contemplammo e che le nostre mani toccarono del Verbo della vita – la vita infatti si

²¹ «Lo Stato, che è ultimo cronologicamente, è invece *primo ontologicamente*. Infatti, si configura come il tutto di cui la famiglia e il villaggio sono le parti, e dal punto di vista ontologico il tutto precede le parti, perché è il solo che dà senso alle parti. Pertanto soltanto lo Stato dà senso alle altre comunità, e solamente esso è "autosufficiente"» (G. REALE, *Storia della filosofia greca e romana*, a cura di V. CICERO, Bompiani, Milano 2018, 961-962).

²² H.U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica*, vol. II, Jaca Book, Milano 1982, 377.

²³ G. GRESHAKE, *Kleine Hinführung zum Glauben an den drei-einen Gott*, Herder, Freiburg i.B.-Basel-Wien 2005, 40.

manifestò, noi l'abbiamo veduta e di ciò diamo testimonianza e vi annunciamo la vita eterna, che era presso il Padre e che si manifestò a noi –, quello che abbiamo veduto e udito, noi lo annunciamo anche a voi, perché anche voi siate in comunione (*koinonia*) con noi. E la nostra comunione (*koinonia*) è con il Padre e con il Figlio suo, Gesù Cristo (1Gv 1,1-3).²⁴

Gesù è la rivelazione di Dio-Trinità che è *relazione* tra persone distinte e unite in un solo amore (*agápe*). Tutto il Nuovo Testamento è testimonianza di un nuovo *processo antropologico che mira all'unità* (non all'uniformità!) che Gesù ha donato per grazia: ciascuno di noi può quindi sacramentalmente unirsi a Dio-Padre attraverso la relazione personale (che è lo Spirito Santo) con il Figlio-Gesù, fattosi «nella carne» prossimo/fratello di ogni uomo.²⁵ Potremmo chiamare questo originale processo che discende dalla comunione trinitaria: «personalizzazione».

5.1. Amore, sapienza e Legge

Ogni uomo è «fratello» (perché figlio del medesimo Padre) ed è al contempo *la via* – come ha ripetuto nel suo pontificato Giovanni Paolo II – che nell'amore permette ad ogni uomo e donna l'accesso a Dio-Trinità. L'amore verso il prossimo, tuttavia, pur manifestandosi «esteriormente», non è se stesso, se non ha radice in un atteggiamento «interiore», ovvero una disposizione che ci permette di accostarci gli uni agli altri secondo la «forma» di Gesù Cristo che ogni battezzato ha ricevuto per grazia sacramentalmente. «Ho logos sarx egheneto» (Gv 1,14), il Verbo è «divenuto» uno *di* noi, uno *con* noi, ha preso parte alle nostre debolezze, «egli stesso – scrive l'autore della Lettera agli Ebrei – è stato messo alla prova *in ogni cosa* come noi, escluso il peccato» (Eb 4,15).²⁶

²⁴ «Ciò che Gesù chiede al Padre nell'imminenza della passione, e cioè che i suoi discepoli *siano uno* come lui e il Padre *sono uno*, si traduce in una forma che non intende propiziare una simile realtà, esserne, per così dire, il presupposto, bensì la realizzazione e il luogo *dal quale* esperire il mistero di comunione, di unità-nella-distinzione, di amore, che Dio è» (S. MAZZER, «*Li amò sino alla fine*», *il Nulla-Tutto dell'amore tra filosofia, mistica e teologia*, Città Nuova, Roma 2014, 383).

²⁵ Cf. CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*, n. 22: EV 1/1385-1390.

²⁶ Il cristiano è invitato, dunque, ad *amare tutti* nella verità senza concessioni al «peccato». È il famoso principio rammentato da Giovanni XXIII quando distingue tra peccatore e peccato. Il «farsi uno» è dunque con il peccatore, non con il peccato. L'amore non è condiscendenza verso tutto. Precisa, infatti, Agostino di Ippona: «Se volete conservare la carità, fratelli, innanzitutto non pensate che essa sia avvilita e noiosa; non pensate che essa si conservi in forza di una certa mansuetudine, anzi di remissività e di negligenza. Non così essa si conserva. Non credere allora [...] che ami tuo figlio, per il fatto che non lo castighi; o che ami il tuo vicino allorquando non lo rimproveri; questa

Nella pienezza del tempo, Dio non ha compiuto, quindi, in Gesù Cristo un ulteriore «atto» d'amore nei confronti dell'uomo come troviamo avvalorato «molte volte e in diversi modi nei tempi antichi» (Eb 1,1). Con l'incarnazione, Dio si è messo dalla parte dell'uomo, è entrato nelle dinamiche intrinseche dell'umano per redimerle dal di «dentro». Questo nuovo genere di amore (*agápe*), vissuto dal Verbo incarnato, rivela una nuova «ontologia» e, quindi, una nuova «antropologia trinitaria». *L'essere-amore* partecipato universalmente dal Cristo crocifisso-risorto suscita – laddove la grazia è corrisposta nella libertà – un diverso atteggiamento rispetto al semplice *atto di carità* compiuto per esclusiva volontà del singolo che ne resta di conseguenza il protagonista principale (sebbene la grazia resti sempre all'opera misteriosamente). Il suo essere-redento dalla grazia pasquale, richiede da parte dell'uomo e della donna la volontà di un amore disinteressato come quello vissuto e richiesto ai discepoli da Gesù, attraverso cioè – leggiamo nell'inno della Lettera ai Filippesi (2,7) – un radicale «svuotamento» (*kenosis*) di «sé». Si tratta, dunque, di un amore «incarnato» che sa prendere parte sino in fondo «alle gioie e alle speranze, alle tristezze e alle angosce degli uomini d'oggi» (*Gaudium et spes*, n. 1), che sa farsi «tutto per tutti, per salvare a ogni costo qualcuno» (1Cor 9,22). Ciò implica l'essere «intenzionalmente» e pienamente disponibili a «fare spazio» alla presenza del Cristo non solo «dentro» di sé, ma anche «fuori» di sé sul modello della Vergine madre. Il concilio esprime lo stretto legame che c'è tra Maria e la Chiesa parlando di «cooperatio materno amore» alla «rigenerazione e formazione dei credenti». ²⁷ Potremmo, quindi, affermare che il «Cristo totale» presente nel grembo della Vergine Maria al momento del concepimento, è ora presente realmente nel grembo della Chiesa, laddove regna l'unica Legge «nuova», la suprema volontà di Dio-Padre che Gesù, il Figlio, *Sapienza* incarnata è venuto a stabilire e che è possibile realizzare nello Spirito Santo. Ecco il centro della fede cristiana: l'*agápe*, l'amore che compone in unità il genere umano dissociato dal peccato, che congiunge Legge e Sapienza. «L'*agápe* – scrive san Paolo – non fa alcun male al prossimo: pienezza della Legge infatti è l'*agápe*» (Rm 13,10).

non è carità, ma trascuratezza. Sia fervida la carità nel correggere, nell'emendare; se i costumi sono buoni, questo ti rallegri; se sono cattivi, siano emendati, siano corretti. *Non voler amare l'errore nell'uomo, ma l'uomo*; Dio, infatti, fece l'uomo, l'uomo invece fece l'errore. Ama ciò che fece Dio, non amare ciò che fece l'uomo stesso» (AUGUSTINUS, *In Epistolam Ioannis ad Parthos* 7,11: PL 35,2035).

²⁷ CONCILIO VATICANO II, costituzione dogmatica sulla Chiesa nel mondo contemporaneo *Lumen gentium*, 21 novembre 1964, n. 63: EV 1/439.

6. L'individuo divisivo

«La fede non è un fatto privato, una concezione individualistica, un'opinione soggettiva, – scrive papa Francesco nella *Lumen fidei* – ma nasce da un ascolto ed è destinata a pronunciarsi e a diventare annuncio».²⁸ Il processo di «personalizzazione» testimoniato dalla cultura cristiana fino al Medioevo, ha trovato nell'età moderna l'occasione propizia per ritrovare la costitutiva dimensione di libertà insita nell'atto creativo, redentivo e santificatore di Dio che raramente sembrava parso riflettersi nell'atto di fede descritto dai teologi fino ad allora. Come ribadiva con forza Martin Lutero: solo l'atto di fede compiuto in assoluta libertà dinnanzi a Dio è capace di ottenere la giustificazione del peccatore. In gioco non era la «conoscenza» che l'uomo medioevale aveva elaborato mirabilmente su Dio, ma quale «coscienza» poteva sentirsi «salvata». L'«antropocentrismo» umanistico-rinascimentale e teologico che segna l'inizio della modernità, portò tuttavia in molti casi, sul piano filosofico, a una deriva: lo slittamento del fondamento metafisico da Dio al soggetto, dalle leggi di Dio alla ragione umana naturale, dal riconoscimento di una «riserva escatologica» insita in ogni opera umana alla volontà di potenza, di costruire cioè, qui e ora, una felicità tutta terrena. Ciò innescò un ulteriore processo, ancora in atto oggi nei suoi esiti nichilistici, chiamato «individualismo». Nell'età moderna, gli uomini non credono più di riflettere l'immagine di Dio, né la somiglianza con le api, le vespe, le formiche e le gru – come sosteneva Aristotele²⁹ –, quanto invece la somiglianza con i lupi!

Riprendendo il detto risalente ad autori antichi e moderni come Plauto, Cecilio Stazio, Erasmo da Rotterdam, Francisco de Vitoria, Francesco Bacone, John Owen, il filosofo inglese Thomas Hobbes, in una lettera indirizzata nel 1646 al terzo conte del Devonshire, William Cavendish, posta a dedica della sua opera *De cive*, così descrive gli esseri umani:

Entrambi veri sono questi detti: *l'uomo è Dio per l'altro uomo* e *l'uomo è lupo per l'altro uomo* (*Homo homini Deus et Homo homini Lupus*). È vero il primo detto quando si rapportano i concittadini fra loro; mentre lo è il secondo, quando si mettono a confronto le città. Nel primo caso, si perviene alla somiglianza con Dio per mezzo della giustizia, della carità e delle virtù che edificano la pace. Nell'altro, a causa della perfidia dei malvagi, anche le persone buone debbono

²⁸ FRANCESCO, lettera enciclica *Lumen fidei*, 29 giugno 2013, n. 22: EV 29/983.

²⁹ Cf. ARISTOTELE, *Ricerche animali* 488a, 7ss.

valersi – se vogliono mettersi in salvo – di virtù belliche, di violenza e di inganno, ovvero, della rapacità delle belve.³⁰

Contro la «rozzezza» della natura umana riscontrata da Hobbes, il filosofo luterano Immanuel Kant non oppone gli artigli delle belve, bensì maggiore forza della ragione (*die Vernunft*). Per lui, l'uomo resta ancora anzitutto «animal rationabile: animale fornito di capacità di ragionare» che «può farsi da sé animale ragionevole (animal rationale)».³¹

L'uomo è determinato dalla sua ragione a vivere in società con uomini e in essa a coltivarsi con l'arte e con le scienze, a civilizzarsi, a moralizzarsi, e, per quanto grande sia la sua tendenza animale-sca ad abbandonarsi passivamente agli stimoli del piacere e della voluttà, che egli chiama felicità, egli è spinto piuttosto a rendersi attivamente degno dell'umanità nella lotta con le difficoltà, che gli sono opposte dalla rozzezza della sua natura.³²

L'antecedenza è, dunque, posta da Kant non più – come per Aristotele – sulla *polis* (*politikon*), ma sulla ragione. Dall'uomo determinato da una «rete» di relazioni regolate dal *logos*,³³ si è passati al soggetto-individuo (*auto-nomo*) che si autodetermina «nei limiti» della sua ragione; limiti nei quali si dà a conoscere la verità come «fenomeno». Egli giungerà a una conclusione che appare molto simile a quella espressa dal salmista, con la grandissima differenza che dall'osservazione del cielo stellato sopra di lui non nasce una domanda rivolta a Dio, ma a se stesso. Due sono, dunque, le cose che hanno soddisfatto la mente dell'uomo dell'epoca illuminista con nuova e crescente ammirazione e soggezione,

³⁰ «Profecto utrumque vere dictum est, Homo homini Deus, et Homo Homini Lupus. Illud, si concives inter se; Hoc, si civitates comparemus. Illic iustitia, et charitate, virtutibus pacis, ad similitudinem Dei acceditur. Hic propter malorum pravitatem, recurrentum etiam bonis est, si se tueri volunt, ad virtutes Bellicas, vim et dolum, id est, ad ferinam rapacitatem» (T. HOBBS, *Elementa philosophica «De cive»*, apud Henr. & Viduam Th. Boom., Amsterodami 1742, 2; trad. it. *De cive. Elementi filosofici sul cittadino*, Ed. Riuniti, Roma 2005).

³¹ I. KANT, *Antropologia pragmatica*, Laterza, Roma-Bari 1985, 216. «Il campo della filosofia», afferma Kant, «in significato cosmopolitico si può ricondurre alle seguenti domande: 1) Che cosa posso sapere? 2) Che cosa devo fare? 3) Che cosa mi è lecito sperare? 4) Che cosa è l'uomo? Alla prima domanda risponde la Metafisica, alla seconda la Morale, alla terza la Religione e alla quarta l'Antropologia. In fondo, però, si potrebbero tutte ricondurre all'Antropologia, perché le prime tre domande si ricollegano alla quarta. Il filosofo deve infatti poter rispondere: 1) quali sono le origini della conoscenza umana, 2) quali sono i limiti dell'uso possibile e necessario di tutte le scienze; e infine 3) quali sono i limiti della ragione» (I. KANT, *Logica*, Laterza, Roma-Bari 2004, 19).

³² *Ivi*, 220.

³³ Esso non coincide con la *ratio* della Scolastica, bensì con la verità dell'essere, inconoscibile per Kant dandogli il nome di «noumeno».

occupando persistentemente il suo pensiero, ovvero «il cielo stellato» fuori di lui e «la legge morale» dentro di lui.³⁴

È facile comprendere come qui si sia persa per strada – per così dire – l'antecedente dimensione «comunitaria» dell'uomo dotato (anche) di ragione. L'individualismo di oggi ha, a mio parere, qui la sua radice. Non è un caso che papa Francesco nella *Evangelii gaudium* ricordi che il libro dell'Apocalisse (21,2-4) parli del Regno di Dio attraverso l'immagine della *polis*. È da qui che si deve ripartire per una nuova tappa dell'evangelizzazione, per ristabilire la dignità della vita umana «perché – chiosa il papa – Gesù vuole spargere nelle città vita in abbondanza (cf. Gv 10,10)».

È interessante che la rivelazione ci dica che la pienezza dell'umanità e della storia si realizza in una città. [...] [Dio] vive tra i cittadini promuovendo la solidarietà, la fraternità, il desiderio di bene, di verità, di giustizia. Questa presenza non deve essere fabbricata, ma scoperta, svelata. [...] Una cultura inedita palpita e si progetta nella città. [...] Si rende necessaria un'evangelizzazione che illumini i nuovi modi di relazionarsi con Dio, con gli altri e con l'ambiente, e che susciti i valori fondamentali. È necessario arrivare là dove si formano i nuovi racconti e paradigmi, raggiungere con la Parola di Gesù i nuclei più profondi dell'anima delle città. Non bisogna dimenticare che la città è un ambito multiculturale. Nelle grandi città si può osservare un tessuto connettivo in cui gruppi di persone condividono le medesime modalità di sognare la vita e immaginari simili e si costituiscono in nuovi settori umani, in territori culturali, in città invisibili. Svariate forme culturali convivono di fatto, ma esercitano molte volte pratiche di segregazione e di violenza.³⁵

Per papa Francesco, quindi, la presenza di Dio nelle città «non deve essere fabbricata, ma scoperta, svelata»; essa non è tra i postulati etici di una *Ragion pratica* di cui sarà facile per L. Feuerbach liberarsi definitivamente. A proposito della interpretazione del detto richiamato anche da Hobbes «Homo homini Deus», ecco cosa deduce il filosofo bavarese:

Se l'essere umano è per l'uomo l'essere sommo, anche nella pratica la legge prima e suprema sarà l'amore dell'uomo per l'uomo. *Homo homini Deus est*: questo è il nuovo punto di vista, il supremo principio pratico che segnerà una svolta decisiva nella storia del mondo. [...] Al di sopra della morale sta Dio, riguardato come un essere distinto dall'uomo a cui appartiene tutto il meglio, mentre all'uomo spettano soltanto i rimasugli. Tutti i sentimenti che dovrebbero es-

³⁴ Cf. I. KANT, *Critica della ragion pratica*, Laterza, Roma-Bari 1982, 197.

³⁵ FRANCESCO, *Evangelii gaudium*, nn. 71.73-74: AAS 105(2013)12, 1050-1051.

sere rivolti alla vita e all'uomo, tutte le migliori energie, l'uomo le spreca per l'Essere che di nulla ha bisogno. La causa reale diviene un mezzo indifferente; la causa puramente immaginaria diviene la causa vera e reale. L'uomo ringrazia Dio per i benefizi che l'altro uomo gli apporta anche a prezzo di mille sacrifici. La gratitudine che egli esprime al suo benefattore non è che apparente, non è rivolta a lui, bensì a Dio. È riconoscente verso Dio, sconoscente invece verso l'uomo. Così il sentimento morale soccombe nella religione. Così l'uomo sacrifica l'uomo a Dio! I sacrifici umani cruenti non sono in realtà che una espressione brutale e sensibile della più intima essenza della religione. [...] Quando la morale viene fondata sulla teologia e il diritto su un'autorità divina, le cose più immorali, più ingiuste e più vergognose possono avere il loro fondamento in Dio e venir giustificate.³⁶

L'esito di questo viaggio della ragione, senza una fede adatta a contrastarne l'individualismo in essa annidato, ha portato in Occidente a una crisi antropologica.³⁷ Paradossalmente, in Europa, ci siamo imbarcati con i filosofi greci per una ambiziosa *navigazione* alla ricerca della verità e ci siamo ritrovati oggi arenati sulla spiaggia delle opinioni che tracimano dai mezzi di comunicazione di massa, senza alcun ordine di importanza, se non quello dettato dall'*audience*. L'esito è sotto gli occhi di tutti: la moltiplicazione dei diritti e la distruzione dell'idea di diritto.³⁸

La transizione insita nel processo di globalizzazione – ci ricorda Benedetto XVI in una delle più innovative encicliche del suo pontificato – presenta grandi difficoltà e pericoli, che potranno essere superati solo se si saprà prendere coscienza di quell'anima antropologica ed etica, che dal profondo sospinge la globalizzazione stessa verso traguardi di umanizzazione solidale. Purtroppo tale anima è spesso soverchiata e compressa da prospettive etico-culturali di impostazione individualistica e utilitaristica. La globalizzazione è fenomeno multidimensionale e polivalente, che esige di essere colto nella diversità e nell'unità di tutte le sue dimensioni, compresa quella teologica. Ciò consentirà di vivere e *orientare la globalizzazione dell'umanità in termini di relazionalità, di comunione e di condivisione*.³⁹

³⁶ L. FEUERBACH, *L'essenza del cristianesimo*, Feltrinelli, Milano 1971, 286-288.

³⁷ Cf. G.M. ZANGHÌ, *Notte della cultura europea*, Città Nuova, Roma 2007; ID., *Occidente, la mia terra. Storia, società, politica alla luce del paradigma trinitario*, Città Nuova, Roma 2008.

³⁸ Cf. J. RATZINGER-BENEDETTO XVI, *Liberare la libertà: Fede e politica nel Terzo Millennio*, Cantagalli, Siena 2018, 9-15.

³⁹ BENEDETTO XVI, *Caritas in veritate*, n. 42: EV 26/742.

7. La «trinitizzazione» dei legami intersoggettivi: la via del dialogo

Come interconnettere questi due «luoghi» costitutivi della fede, personale e comunitaria, il «dentro» e il «fuori»?

Nella sua prima enciclica *Ecclesiam suam* (ES), Paolo VI parla per la prima volta di «dialogo», ispirato al modo con cui Dio, nella storia della salvezza, si è rivelato agli uomini. Dio è dialogo «fuori di sé» nella creazione poiché è dialogo «dentro di sé».

Secondo la felice intuizione di papa Montini, la Chiesa è, quindi, impegnata su quattro livelli di dialogo (o «cerchi concentrici»): 1) al suo interno; 2) con le Chiese cristiane; 3) con le altre religioni; 4) con il mondo intero. Tutto il dinamismo *ad extra* della Chiesa verso il mondo è compendiato in questa espressione del pontefice:

Il dovere della Chiesa [...] congeniale al patrimonio ricevuto da Cristo è la diffusione, è l'offerta, è l'annuncio: «Andate dunque e ammaestrate tutte le nazioni», è l'estremo mandato di Cristo ai suoi apostoli [...]. Noi daremo a questo interiore impulso di carità, che tende a farsi esteriore dono di carità, il nome, oggi divenuto comune, di dialogo. La Chiesa deve venire a dialogo col mondo in cui si trova a vivere. La Chiesa si fa parola; la Chiesa si fa messaggio; la Chiesa si fa dialogo (ES 66-67: EV 2/191s).

Così facendo il papa esprime la «convinzione che il dialogo debba caratterizzare il nostro ufficio apostolico» (ES 69). E aggiunge: «Vogliamo disporre gli animi, non trattare le cose» (ES 68). Il dialogo, dunque, è un «interiore impulso di carità, che tende a farsi esteriore dono di carità» e «dispone gli animi». Ecco il punto: il *dentro* e il *fuori* per il credente segnano il movimento dalla carità di Dio che in noi si dilata fino alla reciprocità nel sociale, legge della Trinità. Si potrebbe dire che i legami intersoggettivi debbano essere «trinitizzati» attraverso il dialogo mosso dalla carità di Cristo.

Parlare di *trinitizzazione* dei legami – scrive acutamente S. Mazzer –, mentre assicura a tale evento la qualità di *dono proveniente dalla Trinità stessa* in virtù dell'incarnazione del Figlio e della di lui morte e resurrezione, intende però sottolineare con altrettanta forza la non allusività di quanto il lemma afferma: i legami intersoggettivi, allorché accolgono e si lasciano liberamente determinare dalla forma dell'agàpe trinitaria, sono, per grazia, realmente *trinitizzati*, e cioè sono reale esperienza, cristologicamente mediata e pneumatologicamente donata, della partecipazione alla vita stessa di Dio.⁴⁰

⁴⁰ MAZZER, «*Li amò sino alla fine*», 800.

Quali dovrebbero essere, dunque, i profili del credente secondo l'enciclica di Paolo VI?

Innanzitutto il dialogo nasce su *iniziativa di Dio*. Occorre, dunque, ricordarsi sempre di come Dio Padre ha dialogato con noi, mediante Gesù nello Spirito Santo. Il dialogo viene quindi offerto. «Bisogna che noi abbiamo sempre presente questo ineffabile e realissimo rapporto dialogico, offerto e stabilito con noi da Dio Padre, mediante Cristo, nello Spirito Santo, per comprendere quale rapporto noi, cioè la Chiesa, dobbiamo cercare d'instaurare e di promuovere con l'umanità» (ES 73). Il credente che apre un dialogo non indugia, ma *prende l'iniziativa*. «Il dialogo della salvezza fu aperto spontaneamente dalla iniziativa divina: "Egli (Dio) per primo ci ha amati": toccherà a noi prendere l'iniziativa per estendere agli uomini il dialogo stesso, senza attendere d'essere chiamati» (ES 74). Ciò andrà fatto *in modo disinteressato* perché «il dialogo della salvezza partì dalla carità, dalla bontà divina [...] non altro che amore fervente e disinteressato dovrà muovere il nostro [dialogo]» (ES 75). Inoltre dovrà essere *senza limiti e senza calcoli*, perché non si apre il dialogo solo con chi è amabile, ma con chi *si vuole amare*. Il dialogo della salvezza non ha guardato, infatti, ai meriti degli uomini («Il dialogo della salvezza non si commisurò ai meriti di coloro a cui era rivolto») e nemmeno ai risultati che avrebbe conseguito o che sarebbero mancati: «"Non hanno bisogno del medico i sani": anche il nostro dev'essere senza limiti e senza calcoli» (ES 76).

Accondiscendenza e libertà saranno inoltre gli aspetti del dialogo sincero.

Il dialogo della salvezza non obbligò fisicamente alcuno ad accoglierlo; fu una formidabile domanda d'amore, la quale, se costituita una tremenda responsabilità in coloro a cui fu rivolta, li lasciò tuttavia liberi di corrispondervi o di rifiutarla, adattando perfino la quantità dei segni [miracoli] alle esigenze e alle disposizioni spirituali dei suoi uditori [...]. Così la nostra missione, anche se è annuncio di verità indiscutibile e di salute necessaria, non si presenterà [con la forza esterna] armata di esteriore coercizione, ma solo per le vie legittime dell'umana educazione, dell'interiore persuasione, della comune conversazione offrirà il suo dono di salvezza, sempre nel rispetto della libertà personale e civile (ES 77).

Un dialogo è tale se non esclude a priori nessuno: «Il dialogo della salvezza fu reso possibile a tutti; a tutti senza discriminazione alcuna; anche il nostro dev'essere potenzialmente universale, cattolico cioè e capace di creare rapporti con ognuno, a meno di essere respinti» (ES 78). Il credente è colui che *non perde tempo, ma al contempo sa muoversi con pazienza e gradualità, nell'attesa dell'ora di Dio*. «Il dialogo della salvezza ha conosciuto normalmente delle gradualità, degli svolgimenti succes-

sivi, degli umili inizi prima del pieno successo; anche il nostro avrà riguardo alle lentezze della maturazione psicologica e storica e all'attesa dell'ora in cui Dio lo renda efficace» (ES 79).

8. Conclusione

Il dialogo, dunque, è un'arte sapiente fatta di *chiarezza, fiducia e prudenza pedagogica*; sa unire *verità e carità, intelligenza e amore*: «Nel dialogo così condotto, si realizza l'unione della verità e della carità; dell'intelligenza e dell'amore» (ES 83-84). L'amore senza la verità è soggetto al mutare dei sentimenti e non supera la prova del tempo. La verità senza l'amore diventa fredda, impersonale, oppressiva per la vita concreta della persona.⁴¹ Il profilo del credente aperto al dialogo sarà infine forgiato dalla *mitezza* e dall'*umiltà* perché «il dialogo non è orgoglioso, non è pungente, non è offensivo. La sua autorità è intrinseca per la verità che espone, per la carità che diffonde, per l'esempio che propone; non è comando, non è imposizione» (ES 83).

Come ci testimonia giorno dopo giorno papa Francesco *gestis verbisque*: «la fede non è intransigente, ma cresce nella convivenza che rispetta l'altro. 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 testimonianza e il dialogo con tutti».⁴² Parafrasando un proverbio, potremmo concludere: Dimmi *come* dialoghi e ti dirò *chi sei*.



Il fine del vangelo e dell'evangelizzazione è credere che «Gesù è il Cristo, il Figlio di Dio, e perché, credendo, abbiate la vita nel suo nome» (Gv 20,31). La fede porta primariamente un'eccedenza non di «conoscenze» riguardanti Gesù Cristo, ma di «vita». Questo è il punto di partenza del seguente contributo, che farà sue le affermazioni che i padri conciliari hanno espresso nella Gaudium et spes, n. 43. È possibile e necessario rendere visibile la «pienezza» del Risorto anche fuori degli spazi liturgici, cioè nelle relazioni sociali e politiche? Come superare l'impasse dell'individualismo moderno che si riflette nell'atto di fede e concepisce l'errata convinzione di una «salvezza privatizzata», di uno scarso impegno secolare? A queste domande tenteremo di dare una risposta mettendoci in ascolto del primo documento programmatico del magistero di Paolo VI: Ecclesiam suam.

⁴¹ Cf. FRANCESCO, *Lumen fidei*, n. 27: EV 29/990.

⁴² *Ivi*, n. 34: EV 29/1000.



The goal of the Gospel and of evangelization is to believe that «Jesus is the Messiah, the Son of God, and that through this belief you may have life in his name» (Jn 20:31). Faith primarily carries a surplus not of «knowledge» concerning Jesus Christ, but of «life». This is the starting point of the following contribution, which embraces the statements that the Council fathers expressed it in Gaudium et spes n. 43. Is it possible and necessary to make visible the «fullness» of resurrection even outside the liturgical spaces, that is, in social and political relations? How do we overcome the impasse of modern individualism that reflects the act of faith and conceives the mistaken conviction of a «privatized salvation», a poor secular commitment? To these questions, we will try to give an answer by listening the first programmatic document of the teaching of Paul VI: Ecclesiam suam.

FEDE – INTERIORITÀ – ANTROPOLOGIA – DIALOGO – SOCIALITÀ