

APULIA THEOLOGICA

RIVISTA DELLA FACOLTÀ TEOLOGICA PUGLIESE

Mediterraneo sorgente inestinguibile di creatività

Emmanuel ALBANO
Riccardo BURIGANA
Annalisa CAPUTO
Saverio DI LISO
Vincenzo DI PILATO
Ruggiero DORONZO
Onofrio FARINOLA
Gianpaolo LACERENZA
Vito MIGNOZZI
Gaetano PIEPOLI
Francesco RUTIGLIANO
Pier Giorgio TANEBURGO

1 ANNO VI
GENNAIO / GIUGNO 2020

EDB

SEMESTRALE – € 31,00 – TARIFFA R.O.C. – POSTE ITALIANE S.P.A. – SPED. IN ABB. POSTALE
D.L. 353/2003 (CONV. IN L. 27/02/2004 N. 46) ART. 1, COMMA 1, Aut. MBPA/CN/BO/0005/2015



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'indirizzo* <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 2020

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 2020

SOMMARIO

VITO MIGNOZZI

Presentazione.

Il «Mediterraneo» nella Chiesa come paradigma di riforma.

Alla ricerca dei tratti teologici di una Chiesa dal volto mediterraneo... » 5

EMMANUEL ALBANO – PIER GIORGIO TANEBURGO

Introduzione..... » 9

LA VISIONE POLITICA

EMMANUEL ALBANO

Il senso autentico del πολιτεύεσθαι mediterraneo.

*Riflessioni a margine de La politica come professione di Max Weber
a 100 anni dalla sua pubblicazione* » 15

SAVERIO DI LISO

Giorgio La Pira: il Mediterraneo e il futuro dell'Occidente » 33

GAETANO PIEPOLI

Bari, «finestra spalancata sul Vicino Oriente»:

la lezione di Aldo Moro..... » 45

LA VISIONE STORICO-FILOSOFICA

PIER GIORGIO TANEBURGO

Interazioni mediterranee in vista dell'incontro di Bari

(19-23 febbraio 2020) » 59

ANNALISA CAPUTO

«Un abbraccio / straniero / molto tardi nella notte».

*Riflessioni filosofiche sull'estraneità del Sé e dell'Altro
a partire da un film di Angelopoulos* » 73

RUGGIERO DORONZO

Artigiani della comunicazione di pace.

Augurare, affermare, annunciare: tre vie per costruire la pace » 93

VINCENZO DI PILATO

Il Senso, l'ospitalità, l'incontro.

Verso una nuova civiltà mediterranea » 107

LA VISIONE TEOLOGICA

FRANCESCO RUTIGLIANO

La sinodalità della Chiesa, dono e promessa di pace

per i popoli del Mediterraneo » 125

ONOFRIO FARINOLA

Don Tonino Bello vescovo frontaliero,

artigiano della «pace di Cristo» nel mar Mediterraneo » 135

GIANPAOLO LACERENZA

La rotta del «mare comune»:

Mediterraneo e le «direzioni» di papa Francesco » 153

RICCARDO BURIGANA

Il nostro desiderio di pace. Papa Francesco, il dialogo ecumenico

e l'incontro di Bari del 7 luglio 2018 » 167

VINCENZO DI PILATO

Il Senso, l'ospitalità, l'incontro. Verso una nuova civiltà mediterranea

Introduzione

Sono nato in sud Italia, quindi in Europa, che è sì parte di quel mondo globale che accomuna tutti noi indistintamente, ma è anche «luogo» che custodisce in sé un patrimonio di storie e culture che per millenni si sono sedimentate non semplicemente su una determinata area geografica, bensì in un insieme di esperienze umane che continua, sempre più fiaccamente, a influenzare spiritualità, usi e costumi, politica, diritto, società, educazione, economia, arte, scienze, ecc.

Qualche anno fa, mentre trascorrevo in montagna un periodo di riposo, riflettevo sul destino di questo mondo in cui sono cresciuto e a cui appartengo, o, meglio, su quanto la mia *Weltanschauung* occidentale¹ abbia ancora lineamenti chiari e condivisi. Ero immerso in questi pensieri quando il mio sguardo fu attratto da un «necrologio» comparso sul giornale che avevo tra le mani: era morto... il post-moderno! Senza darci il tempo di conoscerlo bene, ci aveva lasciati!

Mentre stavo cercando di elaborare il trauma per la perdita di questo illustre misterioso fantasma aggiratosi per i palcoscenici di tutta Europa da trenta anni a questa parte, come il personaggio del romanzo di Gaston Leroux, le speranze rinacquero, giorni dopo, alla pubblicazione sul medesimo quotidiano della clamorosa notizia di un suo recente avvistamento, malgrado fosse svigorito e sotto un altro nome: *surmodernità* (Augé), *ultramodernità* (Gauchet, Zarka), *metamodernità* (Giddens), *seconda modernità* (Beck), *ipermodernità* (Lipovetsky)... Un amico, Herbert Lauenroth, esperto di Derrida, dalla Germania mi tranquillizzò dicendomi di non darmi pena perché... non era mai esistito!

Molti però concordano di averlo visto nascere in Francia nello stesso anno di pubblicazione de *La condition postmoderne* (1979) di Jean-François Lyotard. In realtà, per altri, è figlio delle due ultime guerre

¹ Cf. P. NEMO, *Che cos'è l'Occidente?*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ) 2009.

mondiali. Insomma: più o meno certa la nascita, dubbia la morte. Qualcuno lo dà per morto a causa del terribile *nine-eleven* del 2001 negli USA (R. Luperini); chi lo associa alla morte di Derrida (2004) e alla crisi economica che si protrae dal 2008 (C. Bordoni). Cos'hanno in comune queste date? E perché proprio queste e non altre?

Per capirlo occorre chiedersi: quando quell'epoca che noi chiamiamo «modernità» è entrata in crisi?

1. Le promesse disattese dopo la crisi della modernità

«De-strutturazione» (Derrida), «fine delle meta-narrazioni moderne» (Lyotard) – come l'Illuminismo, l'idealismo e il marxismo –, «de-costruzione epistemica» (Foucault), sono solo alcuni progetti elaborati da *maîtres à penser* occidentali per dimostrare che non esiste un Senso universale, generale nella/della storia moderna che alcune «guide» (si pensi al *Dux* italiano e al *Führer* tedesco della Seconda guerra mondiale) hanno il compito di indicare alle masse. Ciò che importa per un uomo è possedere la capacità di «de-costruire» le teorie e di verificarne la validità nella pratica. Nessuno vuole più «costruire» se stesso o gli altri in base a teorie, per di più elaborate da altri: dalle scienze come la psicologia, l'antropologia, la sociologia, il diritto, o da storiche istituzioni religiose mondiali, che oggi soffrono per mancanza di credito di fiducia. L'idea di Francis Fukuyama sulla «fine della storia» si basa su questo tracollo dell'idea di uomo/donna intesa come soggetto storico in lotta per il riconoscimento della sua centralità (tema caro alla modernità) nel mondo. Con il crollo del muro di Berlino, trent'anni fa, le aspettative erano ottimistiche perché legate al trionfo del capitalismo e delle democrazie liberali, alla caduta dei regimi nell'est europeo, alla fine della guerra fredda, ecc. Ci si aspettava un mondo fatto di Stati transnazionali, di società senza classi con individui affrancati dalla logica lineare del pensiero storicista (W. Dilthey).

La cronica crisi economica ed ecologica, ci ha invece rigettati in uno scenario distopico a cui i giovani sono più avvertiti. Si è aperta la strada, infatti, a una implacabile «globalizzazione monodimensionale», appiattita cioè sul modello delle democrazie liberali ingenuamente soggiogate dalla tecnocrazia e dalla finanza senza limiti.²

Va ricordato qui che la cultura «occidentale» – quella che va dai greci ai romani, generata dall'incontro con il cristianesimo, attraversando la modernità con la riscoperta del valore del soggetto e della

² Cf. T.L. FRIEDMAN, *Il mondo è piatto. Breve storia del ventunesimo secolo*, Mondadori, Milano 2007.

libertà – è nata invece dalla convinzione che esista un *logos* in grado di permettere agli uomini di *conoscere* il mondo *dentro* e *fuori* di loro. Il mostruoso *caos* poté così essere imbrigliato nella rete di connessioni noologiche riconosciute nel reale. Nacquero dunque il concetto di uomo quale «essere vivente sociale» (*zoon politikon*) e di quella rete ordinata di relazioni che è la «città» (*polis*). In realtà, i filosofi pensavano che questo *logos* fosse il solo capace di ammansire quell'emozione, dominata dall'impulso ancestrale di sopravvivenza, che chiamiamo «paura», su cui si reggeva il «mito». Anche oggi, se volessimo schematizzare, potremmo dire che stiamo forse tornando al sacro mitologico. Le grandi paure che sistematicamente si affacciano all'esperienza umana sono, infatti, essenzialmente due: 1) paura di *perdere la propria identità*; 2) paura dell'*altro-da-sé*.

È convinzione comune ritenere che entrambe le paure siano in rapporto direttamente proporzionale: se cresce l'una, aumenta anche l'altra. Mentre l'identità e l'alterità sarebbero, all'opposto, in un rapporto inversamente proporzionale: se aumenta l'una, decresce l'altra e viceversa.³ È dimostrabile con i «motori di ricerca» del web che la parola più ricorrente oggi nelle *news* del mondo globale è proprio «paura».⁴

Parlarne è importante, ma il rischio è che i mezzi tecnologici, anestetizzando i nostri sentimenti in una forma di «alessitimia», finiscano solo con l'amplificarne l'intensità, senza comprenderne le ragioni e «dar loro un nome» – in senso biblico – affinché si possa avviare un

³ Vi è un progetto di ricerca in Italia, che sta portando avanti la dott.ssa C. Pagani, psicologa, all'interno dell'Istituto delle scienze tecnologiche e della cognizione del Consiglio nazionale delle ricerche (CNR) nell'ambito del *Progetto Migrazioni* del Dipartimento di identità culturale del CNR e che riguarda gli atteggiamenti degli adolescenti e dei pre-adolescenti nei confronti del multiculturalismo e, in modo particolare, le ragioni sottostanti al rifiuto del diverso. «Tre sono le tipologie di paure riscontrate nel corso dello studio: 1) la paura di perdere la propria sicurezza e il proprio benessere, e quindi i propri benefici economici, ma anche i diritti sociali che lo stato italiano garantisce; 2) la paura di perdere la propria identità, specialmente nei ragazzi e nelle ragazze che vivono in piccoli centri, luoghi che hanno accolto numerosi nuovi cittadini e che hanno visto cambiare il proprio ambiente in maniera anche profonda; 3) la paura di perdere l'affetto e le attenzioni da parte degli insegnanti. Quest'ultimo è stato rilevato prevalentemente nei soggetti appartenenti alla quarta o quinta elementare. Gli scolari e le scolare ritengono che l'insegnante dedichi troppo tempo, cura, attenzione, al compagno o alla compagna di origini non italiane, a loro discapito. È però curioso e frequente il dato per il quale molti ragazzi e ragazze che dichiarano apertamente di odiare gli immigrati sono però spesso amici, anche molto amici, di coetanei di origini non italiane. Questo dimostra l'importanza del contatto e della conoscenza diretta di fronte ai quali è più facile liberarsi dai pregiudizi e dagli stereotipi» (<http://www.filosofia.rai.it/articoli/la-paura-dellaltro-nei-soggetti-in-et%C3%A0-scolare/14563/default.aspx>).

⁴ In italiano, ad esempio, tra le notizie, la parola «paura» ricorre circa 26.700.000 volte rispetto alle circa 290.000 di «ospitalità».

processo di responsabilizzazione personale e collettiva. Né ci si può accontentare, a livello di società, di «convivere con la paura» per difendere una presunta «normalità».

2. Il proprio, l'estraneo, l'altro

H. Waldenfels si è occupato spesso di questi argomenti nel corso della sua lunga carriera accademica. Egli ha spesso parlato della contrapposizione che c'è tra ciò che noi riteniamo «proprio» (*das Eigene*), ciò che contraddistingue il sé, e colui o colei che riteniamo «estraneo/a» (*das Fremde*). Tuttavia, fa notare, che l'estraneo/a è anche al contempo «altro» (*das Andere*) da noi. L'estraneo e l'altro non sono, in ogni caso, concetti interscambiabili, dal momento che è insita nel concetto di estraneo la *chance* di un superamento della «estraneità» quando egli venga percepito come «altro/a», come colui/colei con il/la quale è possibile una forma di contatto, di comunicazione, di scambio. Questo fenomeno viene alla luce oggi all'interno della discussione circa l'integrazione degli stranieri. «Di fronte a una ideologia che rende tutto uguale omologando l'altro, è necessario – afferma Waldenfels – rispettare l'altro nell'altro e porre in evidenza l'estraneo e l'estraneità: su questa base è possibile costruire il futuro».⁵

La possibilità della propria sopravvivenza (il recupero dell'*Eigene*) viene spesso intesa come repressione o rinuncia all'estraneo e all'estraneità. Si pensa che lo straniero possa integrarsi omologandosi. Laddove *l'estraneo rimane estraneo*, esso diventa un permanente polo opposto a noi, percepito come avversario o nemico da rifiutare; al contrario, laddove l'estraneo viene riconosciuto come altro, esso può diventare partner/alleato nel dialogo o nella vita.

Papa Francesco ama usare spesso la parola «incontro» anziché quella ormai condizionata di «dialogo». Non a caso, è la categoria-chiave della costituzione sulla divina rivelazione *Dei Verbum* e certamente dei pontificati post-conciliari. Ma «come» affrontare oggi l'incontro con gli altri?

L'alterità è anzitutto un'esperienza di «confini», di frontiere, che sono costantemente motivo di grande inquietudine quando avvertiamo la loro violazione senza il nostro previo consenso. Sono sempre un «rischio», ma potrebbero anche diventare un'«opportunità» se ci

⁵ H. WALDENFELS, «Theologie im III. Millenium – Quo vadis? Antworten der Theologen. Dokumentation einer Weltumfrage», in R. FORNET-BETANCOURT (a cura di), *Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität*, vol. 7, IKO-Verlag für Interkulturelle Kommunikation, Frankfurt 2000, 293.

ponessimo la domanda: È «necessario»? E «come» affrontare l'incontro con gli altri? La stessa scelta davanti alla quale migliaia di anni fa si è trovato il gruppo dei nostri progenitori – scrisse Ryszard Kapuściński – torna oggi a riproporsi anche a noi, con la stessa immutata intensità, ugualmente fondamentale e categorica. Come comportarsi con gli altri? Che atteggiamento assumere nei loro confronti?⁶

Quando avviene un «incontro», infatti, tre sono le opzioni che abbiamo a disposizione: 1) farci la guerra; 2) separarci e isolarci dagli altri ritirandoci dietro un muro (si pensi alla Grande muraglia cinese, le porte di Babilonia, il Vallo di Adriano parte del *limes* romano, le mura di pietra degli Incas, fino ai muri di oggi!); 3) provare a collaborare, ad aprire un dialogo, a comunicare... In inglese, potremmo dire: *making existential space for others*.

Tutti noi ci ritroviamo quotidianamente nella condizione di dover scegliere tra queste tre possibilità. Le prime due esprimono l'incapacità di capire, di immedesimarsi con l'altro. L'incontro finisce nel sangue e nella morte. Non è poi così lontano il tempo in cui nel mondo era frequente l'uso della parola di lingua *afrikaans*: «apartheid». In tutte le culture, le porte, i cancelli, le strade hanno una duplice funzione: chiudersi, impedire l'accesso o farsi luogo di incontro, soglia di ospitalità.

È soprattutto, però, con la terza opzione che sono nate le strade, i ponti, i mercati, le agorà, i santuari, le antiche università e accademie, ecc. Non è un caso che il terrorismo internazionale oggi cerchi di colpire proprio questi luoghi dove la gente si incontra, parla, si scambia idee e immagina insieme un futuro alternativo, un futuro di pace per tutti. E non è ancora un caso che proprio in questi luoghi invasi oggi dalla «paura» siano nate forme di partecipazione sempre più «diretta» alla vita politica che misconoscono il valore dei tradizionali corpi intermedi (si pensi agli attacchi sferrati negli ultimi tempi contro il terzo settore in Italia) perché erroneamente ritenuti incapaci di debellare il mostro della paura che è dentro ciascuno. La conseguenza più rilevante sta nel fatto che tali gruppi ansiogeni ricerchino per estenuazione la persona «forte» e risoluta alla loro guida, la quale a sua volta dovrà allungare l'ombra di questa paura per restare in auge. Anche la Chiesa si è trovata di fronte alle tre opzioni: guerra, muri o interscambio pacifico?

3. La Chiesa, maestra e discepolo

Lungo il corso delle epoche, i membri della Chiesa hanno compiuto delle scelte ogniquale volta è apparso l'«altro» alle sue porte, ai suoi cancelli,

⁶ R. KAPUŚCIŃSKI, *L'altro*, Feltrinelli, Milano ⁵2015, 66.

sulle sue strade... Se guardiamo alla sua storia, in una sorta di «purificazione della memoria» (Giovanni Paolo II), ci rendiamo conto che tutte e tre le possibilità sono diventate realtà. È fin troppo chiaro che nell'esperienza di fede è costitutiva la tensione tra l'*identità* e la *relazione* (con l'altro), ovvero tra il consolidamento della vita della comunità cristiana e la sua apertura al mondo e agli altri, secondo il mandato missionario ricevuto da Gesù. Il memoriale cristiano si distingue da quello ebraico per un evento fondamentale: tra il «cenacolo chiuso» e la nascita della Chiesa c'è la Pentecoste, ovvero la storia vive già una «pienezza» pneumatologica del Signore risorto che si dispiega nel tempo.

Il confronto con gli altri sprona, quindi, la Chiesa ad approfondire la propria identità e stimola a riconoscere i *segni* della presenza di Cristo e dell'azione dello Spirito in popoli e lingue diversi, il cui incontro mette in moto un processo di apprendimento molto proficuo per i cristiani e un'apertura a «ciò che è estraneo in quanto estraneo, senza tradire la propria identità e il proprio messaggio».⁷ Il Vaticano II è stato molto lucido nel chiarire questo punto:

[La Chiesa] sente con gratitudine di ricevere, nella sua comunità non meno che nei suoi figli singoli, vari aiuti dagli uomini di qualsiasi grado e condizione. Chiunque promuove la comunità umana nell'ordine della famiglia, della cultura, della vita economica e sociale, come pure della politica, sia nazionale che internazionale, porta anche non poco aiuto, secondo il disegno di Dio, alla comunità della Chiesa, nella misura in cui questa dipende da fattori esterni. Anzi, la Chiesa confessa che molto giovamento le è venuto e le può venire perfino dall'opposizione di quanti la avversano o la perseguitano (*Gaudium et spes*, n. 44: EV 1/1462).

L'identità si costruisce sempre in campi di tensione e all'interno di un processo. Essa è stata caratterizzata, nel corso dei secoli, da continue «rotture» tra lo sforzo, da una parte, di «delimitare», «de-finire», porre un limite, disegnare le frontiere; dall'altra dall'oltrepassamento di sé nel «simbolo». H. Waldenfels racconta di una missione vissuta in India, in una chiesa di rito siro-malabarico. Si trovò tra le mani una sintesi stilata dai cristiani su quali fossero i caratteri di identità che mettevano in evidenza l'appartenenza a questa Chiesa: l'immagine di Cristo, la croce di Cristo, la Bibbia, la lampada (sia quella del tabernacolo sia quella che si accende nella liturgia), la preghiera comunitaria, il perdono incondizionato, la condivisione con il vicino in necessità. Riferendosi a questi

⁷ H. WALDENFELS, *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, Schöningh, Paderborn-München-Wien-Zürich (1985) ²2005, 89; trad. it. *Teologia fondamentale nel contesto contemporaneo*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) ²1996, 92.

sette criteri, Waldenfels fece notare che si potrebbe anche invertire l'ordine e iniziare dagli ultimi due criteri, con i quali si accentua non la diversità, ma la solidarietà con gli altri, nei quali è presente il volto di Cristo. Quella del simbolo è un'altra modalità di caratterizzazione dell'identità: non la delimitazione, la definizione, ma la «mediazione» della parola e della realtà nella forma del simbolo.⁸

Chi vive nella propria epoca in maniera cosciente, è a contatto con tutti i «contemporanei». Ma «contatto» significa un prendere e un dare. In tal senso, la costituzione pastorale ricorda che la Chiesa non è solo «maestra», ma sempre anche discepola. In parole povere: dobbiamo essere consapevoli del fatto che ciò che è altro e a noi estraneo non è necessariamente sbagliato, ma che possiamo imparare anche dall'altro. E questo al punto che possiamo apprendere anche dai nostri oppositori.⁹

Ciò che «definisce» un'identità non è l'idea astratta metafisica, ma gli uomini in quanto tali, in un determinato ambiente storico. È un concetto che ritroviamo nell'esortazione apostolica *Evangelii gaudium*.

Il tutto è più della parte, ed è anche più della loro semplice somma. Dunque, non si deve essere troppo ossessionati da questioni limitate e particolari. Bisogna sempre allargare lo sguardo per riconoscere un bene più grande che porterà benefici a tutti noi. Però occorre farlo senza evadere, senza sradicamenti. È necessario affondare le radici nella terra fertile e nella storia del proprio luogo, che è un dono di Dio. Si lavora nel piccolo, con ciò che è vicino, però con una prospettiva più ampia. Allo stesso modo, una persona che conserva la sua personale peculiarità e non nasconde la sua identità, quando si integra cordialmente in una comunità, non si annulla ma riceve sempre nuovi stimoli per il proprio sviluppo. Non è né la sfera globale che annulla, né la parzialità isolata che rende sterili. Il modello non è la sfera, che non è superiore alle parti, dove ogni punto è equidistante dal centro e non vi sono differenze tra un punto e l'altro. Il modello è il poliedro, che riflette la confluenza di tutte le parzialità che in esso mantengono la loro originalità (nn. 235-236).

Si è passati, quindi, dal definire «metafisicamente» l'identità dell'uomo, alla considerazione di questa identità nel contesto di una pluralità di identità umane. L'identità comincia a frantumarsi all'interno stesso del linguaggio, ossia, della descrizione delle antinomie che la costituiscono. Così, ad esempio, il confronto tra Dio e uomo, Dio e natura, uomo e natura, ma anche filosofia e religione, metafisica e teologia, ecc. È avvenuta una sorta di rottura immanente delle formule di iden-

⁸ Cf. Id., *Faszination des Buddhismus. Zum christlich-buddhistischen Dialog*, Matthias-Grünewald Verlag, Mainz 1982, 118-119.

⁹ Id., *La svolta. Lo stile della Chiesa al tempo di papa Francesco*, EDB, Bologna 2018, 48.

tità: nel «mondo fuori dell'Europa» con l'avvento di nuove culture; nel «mondo interno all'Europa» troviamo, invece, l'incalzare della secolarizzazione¹⁰ che si scontra con l'arrivo di culture e religioni portate dai rifugiati e dagli immigrati. «Il problema della vera identità cristiana si realizza nell'auto-rinuncia, e cioè nella svolta radicale di se stesso all'altro da sé e con ciò nel comprenderla, partendo di conseguenza dall'altro e dall'estraneo».¹¹

4. Ricordare, narrare

Questo discorso riguardo all'identità dialogica della missione ecclesiale si concentra evidentemente sulla figura di Gesù e ha il vantaggio di portare l'attenzione sulla forma di «servizio» che gli apostoli hanno prestato alla causa del Regno, ovvero, «ricordare» sotto l'azione dello Spirito le sue parole di vita. Ciò non significa indugiare nostalgicamente sul passato, ma tornare continuamente alle origini, alla fonte di quell'evento di risurrezione che agisce nello Spirito su tutti gli uomini d'ogni tempo, «qui e ora».

Ricordare, in forma di narrazione, resta sempre non un modo «primigenio» di «trasmettere» un evento delimitato nel tempo e nello spazio, ma l'antidoto affinché si eviti la cristallizzazione dell'annuncio cristiano e la Chiesa abbia sempre il coraggio di «una coscienza critica, la quale mette in discussione le strutture oggi plausibili e dischiude così contemporaneamente vie verso il futuro».¹² Non è forse questa l'idea di «riforma» che esprime papa Francesco?

Emerge con immediata evidenza e limpida chiarezza la dimensione di continuità e di sviluppo organico di una riflessione teologica, incentrata sulla polarità del testo (vangelo) e del contesto (storia) da cui emergono i «segni dei tempi» (cf. *Gaudium et spes*, nn. 4 e 11). L'approccio alla realtà di Dio non è reso così possibile mediante la scoperta di una nuova «chiave di volta» di tutto il sistema della riflessione teologica,

¹⁰ Questa perdita e cancellazione di qualsiasi orizzonte è presente nella storia dell'«uomo folle» (*Der tolle Mensch*) di Nietzsche, che con una lanterna in mano va annunciando la scomparsa di Dio. Cf. F. NIETZSCHE, «Die fröhliche Wissenschaft», 125, in ID., *Kritische Studienausgabe*, a cura di G. Colli – M. Montinari, vol. 3, de Gruyter Verlag, München 1999, 480; trad. it. F. NIETZSCHE, «La gaia scienza», aforisma 125, in *Grande Antologia Filosofica*, vol. XXV, Marzorati, Milano 1976, 213-214.

¹¹ H. WALDENFELS, «Zur gebrochenen Identität des abendländischen Christentums», in ID. – W. GEPHART (a cura di), *Religion und Identität. Im Horizont des Pluralismus* (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 1411), Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1999, 123.

¹² WALDENFELS, *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, 376; trad. it., 456.

come nella storia della teologia del secolo scorso è stato a più riprese praticato anche da teologi di grande valore (la demitizzazione della Parola, la concentrazione sulla Parola, l'impianto correlativo, i singoli aspetti dell'auto-realizzazione dell'uomo nella storia), bensì attraverso un accostamento lucido, paziente e pieno di dedizione alle premesse e alle implicazioni di questa polarità.

In tal modo, l'uomo è considerato non soltanto «ente tra gli enti», ma come «colui al quale è rivolta la Parola», anzi come «colui *mediante* il quale *accade* la rivelazione». Il contesto non è soltanto un fulcro ermeneutico, una dimensione didattica, ma il luogo in cui Dio, che si è rivelato pienamente in Cristo, continua a rivelarsi nella storia interpellando l'uomo e sollecitandolo a rispondere, a precisare il suo modo di rapportarsi alla realtà e agli altri, a testimoniare l'iniziativa d'amore di cui è oggetto.

5. Scontro di civiltà o di escatologie?

In quest'epoca «liquida», il potere di difendere la propria identità dagli altri non sembra concentrarsi, come una volta, in un punto ben preciso (un tempo, il sovrano o il capitale economico), appare invece più diffuso e *anonymous*. Con i mezzi tecnologici di cui dispongono ormai la quasi totalità degli uomini e delle donne della terra, esso prende la forma di una rete di relazioni tra individui, dove ciò che sembra contare, sono i «rapporti di forza». Ogni relazione sociale si riduce a «rapporto di potere». Ma è solo questo il destino dell'uomo? È forse questa l'unica chiave di lettura del tempo presente?

Anche laddove il post-moderno è interpretato come l'abbandono di quella certezza «meta-fisica» dell'Origine, la strada del ri-tornare alla «fisica», all' «organico» – a quell'insieme di «individualità», gettate libere nell'esistenza (Heidegger) – non ha evitato che si riproponessero le stesse sfide cui hanno cercato di rispondere in passato i nostri antenati, in un contesto però sociale, politico, economico, religioso, ecc. oggi completamente mutato. In realtà, il pensiero post-moderno ha cercato – originando a sua volta un amaro «disincanto» – di creare le condizioni affinché non si concepisse più quel genere di ideologia che nel Novecento aveva condotto a immani tragedie.

Attaccando onestamente ogni forma di ideologia, il «pensiero debole» post-moderno (G. Vattimo) ha – forse inconsapevolmente? – portato avanti un attacco letale alla dimensione del «desiderio», di quella utopia operosa che i cristiani chiamano nella fede: «tensione escatologica». Essa è insita nella costitutiva dimensione spirituale dell'uomo, che è la sua capacità di «trascendersi», di «sperare», di saper guardare

«più in là», «più in profondità» (senza cadere nel puro idealismo) che è alla base di ogni autentica cultura viva!

A mio parere, oggi, il vero scontro non avviene a livello di «civiltà» (come sosteneva superficialmente Samuel P. Huntington in *The Clash of Civilizations*, 1996), ma di «escatologie», ovvero di *offerte di senso* a largo respiro. Ciò che spesso sfugge a gran parte degli analisti occidentali è il fatto che la «violenza» è solo la superficie del problema, la punta di un iceberg. C'è un «vuoto» dentro il cuore dell'uomo post-moderno: non attende altro che «svelarci» in maniera nuova, sorprendente, il volto di Dio... *Un Dio che dà senso al nulla* sperimentato più acutamente nel Novecento. Gerhard (Gershom) Sholem, a conclusione di una poesia composta per il matrimonio di due amici (1933), così scrive: «*In alten Zeiten führten alle Bahnen / zu Gott und seinem Namen, irgendwie. / Wirsind-nichtfromm. Wir bleiben im Profanen / und wo einst Gott stand, steht: Melancholie* (Nei tempi antichi, tutte le strade portavano comunque a Dio e al suo Nome. Non siamo devoti. Restiamo nel profano e là dove un tempo c'era Dio, [adesso al suo posto] c'è malinconia)».¹³

6. Alle radici dell'umano

Per riprendere il cammino delle civiltà, occorre tornare alle radici dell'umano, andando «più in profondità». Bisogna scendere sotto la superficie e puntare gli occhi nell'«Abisso» che si cela dietro la «banalità del male» (H. Arendt). È possibile ripensare un «nuovo Umanesimo» che sappia dar conto delle antinomie presenti nel Reale? È tornata incalzante la questione su: «Che cosa è l'uomo?», che implica, al contempo, la ricerca di un «senso» che permetta di accogliere, in modo «globale», i singoli in una unità non omologante.

Come è stato sopra accennato, in passato, la risposta seguiva due grandi direttrici culturali: greco-ellenistica e biblica. L'uomo:

- a) viene all'esistenza *nella* relazione originaria e originale con Dio (Bibbia);
- b) è un essere intelligente in relazione *con* gli altri e con il mondo (filosofia greca).

¹³ La dedica della poesia è: *An Karl und Kitty. Mit einem Exemplar (von Walter Benjamin) «Einbahnstrassen»*. Si tratta di Karl Steinschneider e Kitty Marx. Questa poesia è poi confluita nella corrispondenza tra Walter Benjamin e Gershom Sholem: W. BENJAMIN – G. SOLEM, *Teologia e utopia. Carteggio 1933-1940*, a cura di G. SOLEM, Einaudi, Torino 1987, 96. L'ebraismo tedesco del Novecento sembra attraversato da questo elemento «melanconico» nei suoi vari protagonisti come Sholem, W. Benjamin, S. Freud e altri. Sarà forse legato all'esperienza umana dell'«assenza» o «morte di Dio»?

Di qui sono nati a più riprese in Occidente *umanesimi* culturali vivaci ed efficaci a fronteggiare le sfide che nei secoli sono emerse all'orizzonte. Le sfide si trovano sempre sulla stessa linea spazio-temporale che passa per due punti: ciò che ci appartiene come *passato* e ciò che sogniamo come *futuro comune*. Senza questi due punti, il presente sprofonda ateisticamente nel «nichilismo» teorico e pratico.

Quali sono le sfide che troviamo in quel punto di intersezione tra passato e futuro che dobbiamo affrontare nel presente?

In estrema sintesi, propongo di cominciare da due parole-chiave: *libertà* (frutto della modernità occidentale, in un contesto culturale essenzialmente cristiano) e *relazione* (tesoro custodito nelle grandi tradizioni filosofiche e religiose sin dall'antichità). Qui sta la domanda di fondo: la fede riesce a «metterci in relazione con Dio e tra noi» e, al contempo, a renderci «più» liberi? È forse qui indicato il Senso per questa nuova epoca uscita ferita dalla *Shoah*, dai conflitti ideologici Est-Ovest, economici Nord-Sud e culturali-religiosi mondiali, globali?

In quale *relazione*, ad esempio, possono oggi essere poste:

- 1) identità e alterità;
- 2) unità e pluralità;
- 3) interiorità ed esteriorità;
- 4) libertà e legge;
- 5) coscienza e conoscenza;
- 6) soggetto e società;
- 7) carisma e istituzione;
- 8) tradizione e progresso;
- 9) religione e religioni;
- 10) universale e particolare?

Cercherò, in conclusione, di offrire alcune proposte di riflessione dal mio punto di vista:

- a) è necessario scoprire un nuovo Senso all'interno di esperienze-limite;
- b) l'ospitalità è una necessità vitale di ogni civiltà;
- c) la via dell'incontro è il dialogo.

6.1. Il Senso nelle esperienze-limite

Occorre innanzitutto recuperare un *Senso* che tenga conto dell'istanza post-moderna. Esso dovrà emergere da quel *processo* che è la vita stessa: personale e collettiva (che delegittima ogni interpretazione a priori). La prossimità mossa dalla gratuità, è qualcosa che non è *accidentale*, ma è un processo – come la vita! – che rivela la «sostanza» delle persone, ovvero, fa emergere nella libertà la propria identità. La

vita, vissuta nella dedizione sincera verso chiunque ci passa accanto, è quindi *un processo di ri-conoscimento* non dall'esterno, ma dall'interno, che mette in gioco la propria libertà primariamente, ma anche quella degli altri, ed entrambe sono concepibili solo se esiste una Libertà più grande che le comprende nella distinzione e le rende possibili: quella di Dio che essendo amore fa-essere-l'altro non-essendo, cioè facendo spazio in sé perché l'altro sia. L'amore di Dio crea in sé un «vuoto» che non è assenza, ma espressione di massima libertà: cioè quella di possedersi pienamente per donarsi completamente all'altro.

Questo «svuotarsi» di Dio (*kenosis*) è partecipato per grazia a chi decide di mettersi alla sequela del Cristo e di amare «come» egli ci ha amati «fino a dare la vita» (Gv 15,13). Nella prassi significa accogliere parole e silenzi in cui profondità, calma, sincerità, apertura, accoglienza, intelligenza, umiltà, misericordia, ecc. siano lo *stile* di ogni uomo e donna del terzo millennio. Il nuovo Senso della vita dovrà, quindi, essere rintracciato nelle *piccole storie* scritte ai margini della «grande storia» raccontata e spesso gestita da chi ha potere (economico, mass-mediatico, politico, religioso). Una storia dove i «limiti», le fratture, le ferite, propri e altrui, diventino il punto di vista migliore per salvaguardare la propria identità, in quanto possibilità di auto-superamento e quindi di crescita reale. Il limite geografico, umano, etnico, religioso, fisico, ecc. – la «periferia» cui fa riferimento papa Francesco – diventa così risorsa e genera percorsi inediti, aperti al futuro a favore di tutti, nessuno escluso. In questa dinamica di superamento del limite attraverso il dono di sé, contro ogni *hybris*, nasce un nuovo «pensare» (un nuovo modo di fare scienza?), in cui *l'identità si scopre a partire dall'altro* solo nell'atto, libero e mosso dall'amore, di «uscire da sé». Nell'ultima lettera pastorale (1994), resa nota postuma per la sua prematura scomparsa, il filosofo e teologo K. Hemmerle, vescovo di Aquisgrana, parlò della richiesta (riferitagli in seguito) di un bambino al padre di «raccontargli di Dio». In essa, sembrò scorgere la «via» per trasmettere la fede *in* Dio, attraverso appunto la propria storia *con* Dio.

Parliamo di Dio – chiese Hemmerle – in modo tale da parlare, nel farlo, personalmente di noi, e parliamo personalmente di noi in modo tale da parlare, nel farlo, di Dio? [...] *Raccontami di Dio!* Questo non significa scansare i problemi e rifugiarsi comodamente in storie edificanti, ma significa vivere la Parola di Dio in modo tale che essa trasformi la nostra vita, i nostri criteri, il nostro comportamento e poi parlarne tra di noi. [...] Ma rimane anche l'assillante domanda: che fare, se semplicemente non riusciamo a raccontare di Dio, perché egli rimane per noi muto come lo rimase di fronte al grido di suo Figlio in croce? Sopportare questa impotenza e non

fuggire da essa: non può essere anche questo l'inizio di una nuova storia di Dio e con Dio?¹⁴

È quello che hanno sperimentato alcuni giovani della Puglia collaborando per rendere più «vivibile» il Centro di prima accoglienza per immigrati, ora chiuso a seguito delle nuove leggi sull'immigrazione. Era stato aperto in un edificio religioso-sanitario in disuso della mia città di nascita. Sara, cristiana, e suo marito Saber, musulmano algerino, portavano avanti questo centro insieme a una cooperativa sociale e a un gruppo di volontari. Erano ospitati 70 uomini provenienti dall'Africa, tra i 20 e i 25 anni. Il motto che avevano scelto per spiegare ai giovani l'iniziativa era stato: «Riparare cose per costruire relazioni». Uno di questi giovani mi raccontò, in quei giorni:

Per me il frutto più bello del *campo di fraternità*, è stato l'amicizia. I loro sorrisi immediati, la loro apertura nel conoscerci, la loro gentilezza e la loro educazione, la timidezza di qualcuno che nascondeva un animo particolarmente spirituale. Sono stati, per noi, l'occasione di conoscere una cultura diversa dalla nostra. Tornando a casa, accendendo la tv, ancora gli ennesimi servizi sull'immigrazione. Ora guardo con occhi diversi. Penso che su quei barconi ci sono ragazzi come quelli che ho avuto la fortuna di incontrare e che, tra quelli che non ce l'hanno fatta, poteva esserci uno di loro: Rashid, Locky, Ibra, Sajo, Abubacar, i miei nuovi amici.

Anche qui: aprire le porte è un rischio, ma può essere un'opportunità laddove vi è una visione-del-mondo diversa e aperta al futuro.

6.2. L'ospitalità è fonte di civiltà

Durante una lezione, insieme agli studenti, commentavo il risultato di una piccola ricerca sull'etimologia della parola «altro»: «Chi è l'altro?». La parola italiana «altro» (lo stesso vale per l'inglese *other* e il tedesco, sopra citato, *das Andere*) ha origini indoeuropee e significa «qualcuno che non mi appartiene, non è della mia famiglia, non fa parte di me, qualcuno di cui non devo occuparmi». Nelle lingue semitiche, l'ebraico *'acher* e l'arabo *al-achar* indicano proprio questo. Ma qual è il contrario di «altro»?

Non è l'«io». A seguito del fratricidio di Abele ad opera di Caino, la Bibbia introduce sorprendentemente il comando: «amerai il tuo pros-

¹⁴ K. HEMMERLE, «Fastenhirtenbrief 1994», in *Kirchenzeitung für das Bistum Aachen*, 49(1994), 221.

simo (ebraico: *rēā'*; arabo: *al-charib*¹⁵) come te stesso» (Lv 19,18) intendendo, con questo, «colui che appartiene al tuo clan, che vive accanto a te». Il significato di «prossimo» però si allarga ancora di più fino all'accezione che ne dà Gesù nella parabola del buon samaritano (cf. Lc 10,25-37): il tuo prossimo non è l'altro che è vicino a te (parente, amico, connazionale, correligionario, ecc.), bensì è colui al quale tu decidi di farti prossimo uscendo dalla cerchia dei tuoi «preferiti». Il messaggio di Cristo secondo l'evangelista Luca è: come Dio si prende cura di «tutti» (anche i nemici), senza discriminazioni, così dovranno fare i suoi figli. Non esistono più semplicemente «gli altri», ma persone da avvicinare e riconoscere come «fratelli e sorelle» perché «figli», per l'appunto, dello stesso Padre celeste. Risiede qui la radice del concetto di «fraternità universale», ancora poco centrale nella cultura politica europea, orgogliosamente nata dalla Rivoluzione francese ma immemore del suo motto completo. È questo il cuore del *Documento sulla fratellanza umana per la pace mondiale e la convivenza comune* firmato a quattro mani da papa Francesco e dal grande imam di Al-Azhar, Ahmad Al-Tayyeb ad Abu Dhabi, il 4 febbraio 2019.

Nell'enciclica *Laudato si'* il papa aveva già ribadito:

Abbiamo Dio come nostro Padre comune e che questo ci rende fratelli. L'amore fraterno può solo essere gratuito, non può mai essere un compenso per ciò che un altro realizza, né un anticipo per quanto speriamo che faccia. Per questo è possibile amare i nemici. Questa stessa gratuità ci porta ad amare e accettare il vento, il sole o le nubi, benché non si sottomettano al nostro controllo. Per questo possiamo parlare di una *fraternità universale* (n. 228).

È convinzione comune – continua il papa – che *tutto è in relazione* e che la cura autentica della nostra stessa vita e delle nostre relazioni con la natura è inseparabile dalla fraternità, dalla giustizia e dalla fedeltà nei confronti degli altri (n. 70).

E ancora:

La maggior parte degli abitanti del pianeta si dichiarano credenti, e questo dovrebbe spingere le religioni a entrare in un dialogo tra loro orientato alla cura della natura, alla difesa dei poveri, alla costruzione di una rete di rispetto e di fraternità. È indispensabile anche un dialogo tra le stesse scienze, dato che ognuna è solita chiudersi nei limiti del proprio linguaggio, e la specializzazione tende a diventare isolamento e assolutizzazione del proprio sapere (n. 201).

¹⁵ In arabo: *Al Ghrieb* («forestiero», «straniero»).

A proposito del «bene comune» dell'ospitalità, così scrive l'economista L. Bruni, richiamando l'antico mito del ciclope narrato da Omero nell'*Odissea*:

Il dovere di ospitalità è il muro maestro della civiltà occidentale, e l'abc dell'umanità buona. Nel mondo greco il forestiero era portatore di una presenza divina. [...] La Bibbia, poi, è un continuo canto al valore assoluto dell'ospitalità e dell'accoglienza dei forestieri, che, non di rado, vengono chiamati «angeli». [...] Il cristianesimo raccolse queste tradizioni sull'ospitalità, e le interpretò come una declinazione del comandamento dell'*agape* ed espressione diretta della predilezione di Gesù per gli ultimi e i poveri: «Ero straniero e mi avete accolto» (Mt 25,35). In quelle culture antiche, dove vigeva ancora la «legge del taglione», dove non era riconosciuto quasi nessuno dei diritti dell'uomo che l'Occidente ha conquistato e proclamato in questi ultimi secoli, l'ospitalità fu scelta come prima pietra di civiltà dalla quale è poi fiorita la nostra. In un mondo molto più insicuro, indigente e violento del nostro, quegli antichi uomini capirono che l'obbligo di ospitalità è essenziale per uscire dalla barbarie. I popoli barbari e incivili sono quelli che non conoscono e non riconoscono l'ospite. Polifemo è l'immagine perfetta dell'inciviltà e della disumanità perché divora i suoi ospiti invece di accoglierli.¹⁶

6.3. La cultura dell'incontro

Arriva però il momento in cui non basta più solo l'ospitalità. Giunge necessariamente il tempo di praticare il *dialogo* come via per l'autentico incontro tra i singoli e i popoli. La parola *dialogos* non appare mai nella Bibbia tradotta in greco (*Septuaginta*), né *dialogus* in quella latina. Cosa è, dunque, il dialogo? È forse semplicemente un «parlare insieme», una pura dialettica in cui anche Dio tenta di dire la sua, aprendosi un varco tra le nostre parole, addirittura zittendoci o assorbendole in un'unità superiore?

Dio parla a noi *con* parole umane, cioè a noi comprensibili (cf. *Dei Verbum*, n. 13: EV 1/894), ma è ancor più vero che Dio continua a parlare *nelle* nostre parole umane quando esse sono espressione non semplicemente di «tolleranza», ma di quell'amore reciproco che non rivela un'idea, ma una persona: Dio stesso, Cristo che è venuto a fare di tutti una sola famiglia (cf. Gv 17,21). Occorre, quindi, condannare ogni forma di estremismo e invitare i partner del Mediterraneo a superare il concetto di tolleranza

¹⁶ L. BRUNI, «Non siamo ciclopi. Ecco perché l'ospitalità fonda la nostra civiltà», in *Avvenire*, 19 agosto 2015, 1-2.

che implica quasi in modo surrettizio l'idea di accettazione e non di condivisione dell'idea di qualcun altro. Bisogna fare un passo avanti – ha detto Haïm Kòrsia, gran rabbino di Francia – e pensare invece alla necessità dell'esistenza dell'altro come condizione essenziale per la mia stessa esistenza. Questa è la prova che l'alterità arricchisce l'essere umano ed è *conditio sine qua non* per il suo esistere.

E Azzedine Gaci, rettore della moschea Othmane di Villeurbanne (Francia): «Il rispetto dell'altro non è la tolleranza: i rapporti tra noi devono andare al di là della tolleranza perché essa richiama l'idea di soffrire [subire] la presenza dell'altro».¹⁷

Il dialogo non è neanche una dialettica tra un «io» e un «tu» che trovano una loro sintesi in un «noi» che ingloba tutti, dissolvendo le identità in un processo di omologazione. Ciò che rende possibile la comunicazione, la comunione tra gli uomini è sempre un «Terzo» che ci precede e ci fa Uno (una sola realtà) liberando la nostra identità dal mortale isolamento o dall'indegno asservimento. Chi è questo «Terzo», se non quel Dio cui tutti ci appelliamo e preghiamo?

Conclusion

Possiamo così essere protagonisti, lì dove siamo, di una «nuova cultura»: la «cultura dell'incontro» di cui si fa magistrale interprete papa Francesco. L'orizzonte del mondo globale e l'orizzonte della mia identità possono incontrarsi e fondersi solo con uno slancio dell'anima, più consoni alla figura dei profeti e degli artisti che agli esperti di «teoria del dialogo». Per questo, abbiamo innanzitutto bisogno di ridestare, come scriveva lo scrittore Joseph Conrad,

la nostra attitudine alla meraviglia e allo stupore, il senso del mistero che avvolge le nostre vite, la nostra predisposizione alla pietà, alla bellezza e al dolore, quella sensazione latente di fraternità con il creato e quell'impalpabile, ma invincibile senso di solidarietà che unisce fra loro la solitudine di innumerevoli cuori, la solidarietà nei sogni, nella gioia, nella tristezza, nelle illusioni, nella speranza, nel timore che rende gli uomini solidali, che accomuna l'umanità, i morti ai vivi e i vivi a quelli non ancora nati.¹⁸

¹⁷ Citazioni presenti in P. VIANA, «Non siamo richiedenti asilo ma credenti e cittadini autentici», in *Avvenire*, 21 agosto 2015, 9.

¹⁸ «...to our capacity for delight and wonder, to the sense of mystery surrounding our lives; to our sense of pity, and beauty, and pain; to the latent feeling of fellowship with all creation – and to the subtle but invincible conviction of solidarity that knits together the loneliness of innumerable hearts, to the solidarity in dreams, in joy, in sor-

Se Dio non esce dall'intimismo e dall'individualismo delle nostre fedeli e non si fa «luogo» visibile e praticabile di incontro sincero tra gli uomini, non saranno possibili la pace, la giustizia, il dialogo e l'unità. Il mondo globale in cui viviamo è in questo senso una condizione favorevole affinché Dio si riveli a tutti per *chi veramente è*: Padre di tutti, il Misericordioso, Fonte di unità.

Papa Francesco ci ha dato non solo l'esempio, ma anche alcuni orientamenti in merito. «È amando che si annuncia Dio-Amore» – egli disse ai catechisti – «non a forza di convincere, mai imponendo la verità, nemmeno irrigidendosi attorno a qualche obbligo religioso o morale. [Dio si annuncia] incontrando le persone, con attenzione alla loro storia e al loro cammino». Riprendendo un'idea-forza del pensiero di R. Guardini, che ritroviamo come *leitmotiv* del magistero di Benedetto XVI, Gesù Cristo «non è un'idea, ma una Persona viva»:

Il suo messaggio passa con la testimonianza semplice e vera, con l'ascolto e l'accoglienza, con la gioia che si irradia. Non si parla bene di Gesù quando si è tristi; nemmeno si trasmette la bellezza di Dio solo facendo belle prediche. Il Dio della speranza si annuncia vivendo nell'oggi il vangelo della carità, senza paura di testimoniare anche con forme nuove di annuncio. [...] Chi annuncia la speranza di Gesù è portatore di gioia e *vede lontano*, ha orizzonti, *non ha un muro che lo chiude*; vede lontano perché sa guardare al di là del male e dei problemi. Al tempo stesso *vede bene da vicino*, perché è attento al prossimo e alle sue necessità.¹⁹

row, in aspirations, in illusions, in hope, in fear, which binds men to each other, which binds together all humanity – the dead to the living and the living to the unborn» (J. CONRAD, «The Nigger of the "Narcissus". Preface», in *The Secret Sharer and Other Stories*, Penguin Books, London 2014; trad. it. *Il Negro del «Narcissus»*. Prefazione, Mattioli 1885, Fidenza (PR) 2014, 12.

¹⁹ FRANCESCO, *Omelia, Giubileo dei catechisti*, 25 settembre 2016. I corsivi sono miei.