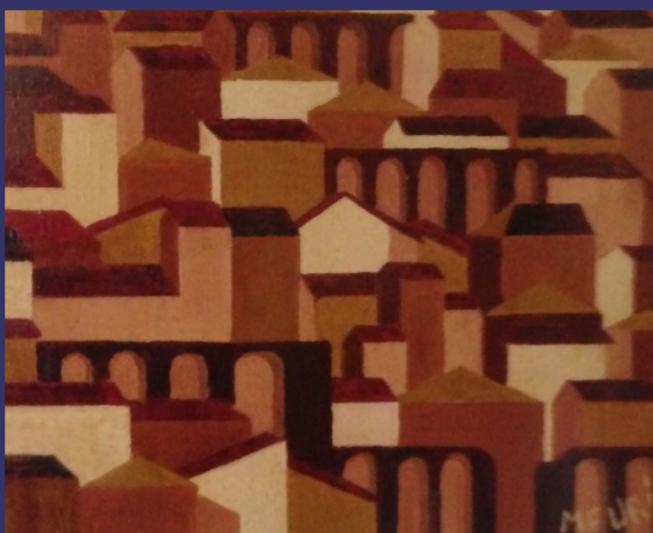


CHRISTIAN NEGRI

LIBERTÀ, RELAZIONE,
RESPONSABILITÀ

Tre elementi di etica cristiana



PARROCCHIA SAN GIOVANNI
EVANGELISTA
(Galbiate)

PARROCCHIA SAN GIOVANNI
EVANGELISTA

Dott. Christian Negri

LIBERTÀ, RELAZIONE,
RESPONSABILITÀ
Tre elementi di etica cristiana



Ringraziamenti

Un grazie speciale a mia moglie Rossella, per il suo sostegno e per l'incitamento a cogliere le tracce del tempo passante.

Vorrei ringraziare Don Erasmo per la fiducia concessami e per la sua tensione al rinnovamento. Un ringraziamento sentito a Elena Sacchi, ingegnere informatico, per il suo prezioso aiuto; a Giovanni, Luca, Stefano e ancora Elena per la loro collaborazione in ambito educativo.

Non da ultimo, ringrazio tutti i ragazzi per la loro lodevole volontà.

Galbiate, Febbraio 2017.

INDICE

Avvertenza.....	p.6
Linee introduttive.....	p.7
Sulla libertà cristiana.....	p.10
1 Il significato di libertà	11
2 Due piani	16
Primo piano: "libertà-liberale", p.16; Facciamo chiarezza, 18; Secondo piano: libertà cristiana, 20.	
3 La libertà e il male	23
4 Ama e fa ciò che vuoi	28
5 L'Amore cristiano	35
<i>Agápē, p.35; Eros, 37; Philia, 40;</i>	
6 Le avventure della libertà	43
Sulla relazione cristiana.....	p.51
1 Relazione e rapporto	52
2 A fondo	57
Relativo, p.58; L'Altro, 61;	
3 Accogliere lo straniero	64
Incontrarsi a Mamre, p.64; Sopprimere la distanza, 66; Accogliere, 68; Relazioni Cristiane, 69;	
4 Relazione amorosa	75
In uno sguardo, p.76; Dall'arte alla liturgia dei corpi, 82;	
5 <i>Oratio fidei</i> (Giacomo 5,15)	87
In ricerca di Dio, p.87; Le vie, 89; L'espressione di una relazione, 92; Dio e noi, 93;	
6 La Trinità di Rubl'Ėv	96
Significati tra le forme, p.96; Geometriche, 98; Relazioni divine, 101;	

Sulla responsabilità cristiana.....	p.106
1 Da Prometeo	107
Prometeo, Epimeteo, p.107; Il nostro tempo, 111; Rj-pensare la responsabilità, 113;	
2 Rj-spondere	117
Rispondo solo delle mie azioni, p.120; Il moralismo e la responsabilità civile, 122; Verso la responsabilità cristiana, 125;	
3 Dall'Eden a Caino	127
Eden, p.127; (Inciso: responsabili del Creato), 130; Responsabilità mancante, 130;	
4 Al posto dell'Altro	134
Responsabilità di secondo grado, p.134; Sostituirmi all'altro, 136;	
5 Fede responsabile	144
La fede nell'orizzonte Cristiano, p.146.	
6 Testimone di responsabilità	151
Il crocifisso di <i>Rouault</i> , p.152; <i>Le tre figure</i> , 155; La Trinità, 156;	
 Bibliografia.....	 p.160

Avvertenza

I commenti e le domande dei ragazzi, emersi in un intero anno, sono sciolti e amalgamati nel testo per un più incisivo sviluppo riflessivo. Da un lato, cioè, per non semplificare troppo gli importanti argomenti proposti dalla Diocesi di Milano; dall'altro, per stimolare a una più attenta riflessione tutti coloro che fossero interessati a un testo introduttivo alle tematiche specifiche dell'etica Cristiana.

Il forte stimolo dei ragazzi, i loro numerosi interventi e gli altrettanto numerosi problemi sollevati sono stati accolti nel ripensamento di ogni riga e di ogni piega del testo.

Dottor Christian Negri

LINEE INTRODUTTIVE

La riflessione della Chiesa, secondo le indicazioni proprie della Pastorale, colloca la **responsabilità** accanto a due altri temi etici importanti: la **libertà** e l'orizzonte delle **relazioni**. La libertà, vissuta come nodo «libertà-amore» (Cfr. 1Gv 4,7-8)¹ e similmente, la relazione, intesa come «relazione-amore» che insieme alla responsabilità significano libertà-relazione-responsabilità con l'«altro» e con Dio².

Su questo terreno la morale e in particolare modo la morale cristiana, è vissuta, si sente spesso dire, come qualcosa da liquidare in quanto fastidiosa, retorica e in un certo senso ormai obsoleta. Non è forse opportuno, invece, *ri-pensarla*? E ripensarla proprio perché assente o, meglio, vissuta in modo superficiale, se non addirittura imposta come eccesso applicativo di rigide regole, cioè moralismo? E ancora, se la morale è quell'insieme di regole che definiscono l'agire, una riflessione su ciò che il

¹ *La Bibbia di Gerusalemme*, EDB, Bologna 1998. (Ogni citazione che risultasse priva di riferimento in nota dovrà ritenersi tratta dalla presente Bibbia).

² Rimando al mio saggio C. Negri, *Il significato delle relazioni cristiane. Dall'altro all'Altro*, Ed. Colombo, Valmadrera 2009.

cristiano testimonia non ci introduce nell'orizzonte più puntuale dell'etica e dell'etica cristiana in modo specifico?

Nel nostro tempo —definito post-moderno³— parlare di responsabilità e sussunte in questa, del significato di libertà e di relazioni, può significare ripensare la posizione di ognuno di noi all'interno di quel «flusso liquido»⁴ che è la “*matrix*” del sistema sociale attuale. Mi sembra più che mai opportuno, dunque, trovare il tempo per «pensare» e insieme, «vivere» autenticamente questi tre elementi di etica cristiana. Per ri-comprendere la nostra posizione in relazione all'altro, per rispondere dell'altro e rispondere a Dio proprio raccogliendo la sfida del vivere nella «liquidità globale».

Dunque, come si lega la responsabilità con la libertà e l'essere in relazione? È possibile pensare la responsabilità isolata dall'amore, che ci è donato da Dio e che si rivela nell'essere gli-uni-per-gli-altri (Cfr. *GV* 15,12)? Essere liberi per altri significa, al contrario, essere ir-responsabili? La libertà non è forse tale solo se è liberante? E solo se lo è in quanto per-dono d'amore?

Queste, in breve, sono le tematiche trattate nelle pagine seguenti, sempre ricorren-

³ Consiglio il libro di G. Vattimo, *La fine della modernità*, Garzanti, Milano 1985. (Filosofo).

⁴ Una metafora, questa, che lo studioso inglese, *Zygmunt Bauman*, ha pensato per descrivere il nostro presente. Cfr. *Z. Bauman, Vite di corsa. Come salvarsi dalla tirannia dell'effimero*, il Mulino, Bologna 2009, p.26.

ti, legate fra loro e sempre con il rischio di assolverle in maniera frettolosa nelle pieghe di ogni riga. I tre elementi analizzati, per me fondamentali, si possono cogliere separatamente ma sempre compresi come interccia-
ti in un nodo complesso, ma necessario, come è ogni nodo del legno misericordioso, dell'Amore che il Signore Dio è fra gli uomini.

SULLA LIBERTÀ CRISTIANA

La libertà è qualcosa di grandioso,
ma possiamo perderla.
(Papa Francesco, *Amoris laetitia*, p.206.)

IL SIGNIFICATO DI LIBERTÀ

È un tema, questo, non semplice tuttavia interessante ed essenziale al contempo.

Interessante: perché ci può condurre oltre l'opinione comune: «ognuno è libero di fare ciò che vuole», verso l'orizzonte cristiano dove la libertà si accompagna propriamente alla *Caritas*.

Essenziale: perché la libertà cristiana rientra a pieno titolo nell'orizzonte di Vita di ognuno di noi⁵.

Il linguaggio comune possiede una serie di espressioni per indicare la libertà, presupponendo di saperne già il motivo di fondo. Per esempio, per libertà si può intendere immediatamente come il «fare ciò che si vuole», come le idee che ognuno possiede, come libertà di parola, di religione, di pensiero, di azione e non da ultimo, libertà intesa come il «non avere regole».

Se si presta la dovuta attenzione, però, le molteplici opinioni che si possono avere in merito al significato di libertà sono per lo

⁵ Scrisse in merito Papa Giovanni Paolo II: «Troppo spesso la mentalità che vi circonda e vi influenza tende a deformare o a ridurre quel mistero di libertà che è l'uomo.» K. Wojtyła, *Parole sull'uomo*, RCS Quotidiani, Milano 2005, p.220.

più rivolte alla sfera privata. Tuttavia, la libertà si può pensare anche in riferimento «all'altro» e all'ambiente. Detto questo il suo concetto si può evidenziare anche attraverso due modalità ben precise, ossia «libertà da» e «libertà per». La prima in riferimento a un qualcosa che ci opprime e da cui dobbiamo liberarci; mentre la seconda è quella libertà che ognuno di noi sente di avere, o meglio, di essere. In entrambe le forme la libertà si presenta a noi come un mistero difficile da comprendere.

Un mistero, questo, che trova le sue più profonde origini proprio in quell'immagine del **soffio** di Dio attraverso il quale Egli creò il primo uomo, Adamo. Un mistero che possiamo chiarire riflettendo sulle prime parti del libro del *Genesi*.

Si può avvertire tra le righe del testo sacro una particolare atmosfera, quasi di sospensione, di attesa, un particolare legame tra il silenzio e la libertà. La situazione di *silentium*, il «fare silenzio» e il porsi in suo ascolto, vuole riportare il pensiero a quella condizione dove solamente lo Spirito di Dio aleggiava (Cfr., *Gn 1,1-2*).

Tuttavia, tale condizione di silenzio non la voglio pensare solamente legata a quell'istante, ma immaginare come l'atmosfera precedente la creazione buona di Dio, ancor prima che i nostri progenitori, Adamo ed Eva, fossero. È significativo il momento

della creazione dove, da questo silenzio, la parola di Dio è subito atto: “Dio disse: «Sia la luce!». E la luce fu.” (Gn 1,3).⁶

Poi Dio creò l'uomo e la donna, li creò attraverso la Sua Parola, plasmò l'uomo con la polvere del suolo donandogli vita per mezzo di un soffio, lo “spirito vivificatore (*rûah*), il respiro”,⁷ interpreta così Monsignor Ravasi (cfr. Gn 2,7). Dio immette nel primo uomo-Adamo —di riflesso in ognuno di noi— il **mistero della vita spirituale**: è un che di impalpabile, ma l'essere-creato ne è subito pervaso.

Ebbene, con il termine «mistero» non intendendo qualcosa di nascosto che dobbiamo svelare, intendo invece un evento difficilmente comprensibile dalla sola ragione umana. Dio insuffla nell'uomo, con lo spirito che dà vita, anche la stessa dimensione interiore, profonda, cioè l'“autocoscienza”,⁸ per dirla ancora con Monsignor Ravasi.

È proprio questa dimensione profonda, che è insieme coscienza, libertà e dignità morale⁹, a costituire quel mistero che è l'uomo. Dunque, parliamo di mistero —nello specifico di mistero della libertà e della ragione— come di un qualcosa di soprannatu-

⁶ *La Bibbia di Gerusalemme*, EDB, Bologna 1998. Ogni citazione che risultasse priva di riferimento in nota dovrà ritenersi tratta dalla presente Bibbia.

⁷ Cfr. G. Ravasi, *Breve storia dell'anima*, Mondadori, Milano 2009, p. 82.

⁸ Ivi, p. 84.

⁹ Cfr. *ibidem*.

rale “che ci collega in modo unico al Creatore”,¹⁰ non una condizione biologica prodotta dalla natura, ma dal **soffio** unico di Dio.

Per tentare di comprendere meglio quanto sia complessa la dimensione della libertà vorrei soffermarmi un attimo su quel particolare significato che vuole la libertà quale un «vivere come si vuole». Che cosa vuole significare? Non certo il «libero arbitrio» che propriamente parlando non è nemmeno libertà, dice solamente la possibilità di scelta di ciascuno di noi. E solamente se tale scelta è etica, è scelta di vita, è autentica libertà. Quello espresso, l'arbitrio appunto, significa che io non sono vincolato da alcunché al di là del mio volere e il mio agire non trova così alcun limite. Siamo sicuri che possiamo vivere come se fossimo creature s-vincolate da tutto e da tutti? Non viviamo, al contrario, sempre coinvolti e in-relazione?

La libertà è una dimensione dell'esistenza tra le più complicate che il nostro pensiero possa riflettere, è quel mistero profondo e originario, direi essenziale, che ci costituisce proprio come esseri umani. Scrisse così Beato Papa Giovanni Paolo II: “*di fronte alla libertà umana Dio ha voluto rendersi «impotente»*.”¹¹ La libertà è per l'essere

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ Giovanni Paolo II, *Varcare la soglia della speranza*, Mondadori, Milano 1994, p.73.

umano così essenziale che Dio stesso si ritrae dalla sua onnipotenza per donarci la possibilità di scelta autentica, per metterci così di fronte, *radicitur*, al Bene e al Male.

Però, il peso della libertà donata da Dio trova subito la sfida più radicale, edenica oserei dire, ossia la tentazione. Il *silentium* viene lacerato e la libera scelta tra il Bene e il Male si trasforma subito in caduta (Cfr. *Gn 3*).

Possiamo così tentare di comprendere il significato della libertà superando il senso comune per arrivare a pensarne la problematicità fondamentale, quella che *ab origine* si determina come decisione fra il Bene e il Male.

DUE PIANI

Il significato della parola libertà è andato assumendo, nel corso del tempo, un'immagine sempre più lacerata: la libertà può essere esportata, imposta, comprata, venduta, donata, scambiata.

Vorrei qui portare brevemente l'attenzione su due piani interpretativi per poter meglio distinguerne e rifletterne il significato.

Primo piano: "libertà-liberale"

Una delle opinioni più diffuse sulla libertà è questa: "quello che posso fare o dire liberamente non deve scontrarsi o limitare l'altro". Questa espressione comune indica quale libertà ciascuno debba avere. Possiamo dire meglio: «la mia libertà finisce dove inizia quella dell'altro». Che cosa significa? Che non esiste soltanto la mia libertà ma anche quella degli altri. Ognuno ha la sua libertà, ognuno può fare ciò che vuole, ma accanto a me, appunto, devo considerare l'altro. E quest'altro, insieme alla realtà che mi circonda, è il limite invalicabile alla mia libertà. Quindi, dovrei dedurre che se la mia libertà non considerasse l'esistenza dell'altro la potrei trasformare in egoismo e in sopraffazione.

Il «fare ciò che si vuole» non solo non è libertà —diventando egoismo— ma se esponessimo il senso di tale espressione al vaglio della frase prima considerata e cioè, «la mia libertà finisce dove inizia quella dell'altro», ci accorgeremmo che esiste sempre «un altro» da me anch'egli con la sua libertà.

Vorrei soffermarmi, per un attimo, sul «fare tutto ciò che voglio». La riflessione sulla presunta libertà-del-fare ci conduce a San Paolo: ««Tutto mi è lecito!». Ma non tutto giova.» (1Cor 6,12). Si sta delineando una caratteristica importante della libertà. Se da un lato questa è legata al «Tutto mi è lecito», dall'altro lato, però, il Santo affianca subito a questa libertà le sue conseguenze, «non tutto giova». È un richiamo importante: **le conseguenze di una cattiva libertà non portano al bene.** Possiamo collocare così il significato della libertà sul primo piano, quello del senso comune parlando come **concezione liberale della libertà.**

Una libertà, questa, che non può essere sciolta dalla responsabilità. La libertà comporta sempre responsabilità nella misura in cui sia vissuta autenticamente, cioè quando rispondiamo —quest'ultimo è il significato di responsabilità¹²— alle **CONSEGUENZE** di ciò che facciamo.

¹² Per approfondire ricordo il mio libro, *Trilogia pastorale. Della responsabilità: per un'etica cristiana*, Ed. Colombo, Valmadrera 2010.

Scrive in merito Papa Francesco: “Forse si pensa che libertà sia fare tutto ciò che si vuole; oppure avventurarsi in esperienze-limite per provare l'ebbrezza e vincere la noia. Questa non è libertà. Libertà vuol dire saper riflettere su quello che facciamo, saper valutare ciò che è bene e ciò che è male, quelli che sono i comportamenti che fanno crescere [...]”¹³

Facciamo chiarezza

Prima domanda: Adamo ed Eva furono creati liberi?

Erano certamente i capolavori di Dio, creati a sua immagine e somiglianza (Cfr. *Gn 1,26*). Furono già da subito in Grazia, cioè godevano dell'amicizia di Dio e avevano ricevuto l'immortalità, la sapienza, l'integrità e l'impassibilità.¹⁴ Fu la loro libertà, dunque, a essere tentata dal Male.

Seconda domanda: la spontaneità è istinto? Quest'ultimo può essere considerato libertà?

Prima di tutto, soltanto l'animale ha istinto. È una questione di natura, se vogliamo esprimerci così: l'animale vive nel suo ambiente in modo rigido e in generale le sue ri-

¹³ Papa Francesco, *Pensieri dal cuore*, San Paolo, Milano 2013, p.66-67.

¹⁴ Precisiamo i termini: l'immortalità, ossia non incontrare la morte; la sapienza, cioè la conoscenza delle cose divine e naturali molto estesa; l'integrità, che è l'armonia tra l'anima e il corpo; l'impassibilità, ossia l'essenzone dal dolore.

sposte agli stimoli sono e rimarranno sempre identiche, per una specie di "programmazione genetica", fino alla morte. Meglio, alcuni animali sono programmati totalmente dalla natura (per esempio i ragni), altri solamente in parte (per esempio i gatti o i cani). L'essere umano, invece, in modo diametralmente opposto, come spiega il filosofo *Martin Heidegger*, dispone il suo mondo e in esso si dispone, si pro-getta, lo vive vivendone al contempo tutte le possibilità. L'essere umano è pro-getto, guarda oltre sé, è gettato avanti (*pro*) aprendosi al mondo.¹⁵

Terza domanda: essere bambini significa essere liberi?

Al contrario, se volessimo capire il peso dei limiti sulla libertà non dobbiamo fare altro che osservare un bambino: già la parola ne rivela il significato, da *bambo*, cioè <sciocco>, <stupido>, ha tanti limiti, non sa camminare, non sa parlare e quando parla non può ancora capire. Come possiamo dire con ciò che è libero? In questo senso, più io ho dei limiti, fisici o mentali, più la mia libertà, nel senso del fare, è limitata.¹⁶

Per raggiungere un'esistenza libera è necessario compiere un lungo cammino di crescita, di vita, culturale e relazionale. Dice il

¹⁵ Cfr. G. Vattimo, *Introduzione a Heidegger*, Ed. Laterza, Bari 1971, pp. 20-21.

¹⁶ Addirittura il nostro Stato prevede che fino ai diciotto anni l'adolescente deve avere un tutore. Che cosa significa? Significa che è considerato incapace di intendere e di volere.

Priore Enzo Bianchi, “per raggiungere la libertà c'è bisogno di un cammino di educazione lungo, la libertà è sempre a caro prezzo, è esodo, è cammino nel deserto, sempre sforzo per raggiungerla.”.

Tuttavia, questo non basta ancora, sarebbe schematico, dunque prevedibile, quasi scontato e determinabile empiricamente. È necessario quindi cogliere tutta la profondità della libertà avvicinandoci a una concezione differente rispetto a quella che abbiamo chiamato «liberale» (senza per questo negarla!), cioè alla concezione cristiana. Gesù stesso sottolinea a chiare lettere il cammino necessario per raggiungerla: “«Conoscerete la Verità e la Verità Vi farà liberi»” (GV 8,32).

Secondo piano: libertà cristiana

La parola «libertà» come la parola «amore» risultano deformate dai luoghi comuni e oggi più che mai inflazionate dai discorsi mediatici. Amare l'altro è importante, ma il rischio è sempre il fraintendimento. Quando uso questa parola che cosa veramente voglio dire? Ti voglio bene, sono affezionato, innamorato, oppure lo riduciamo a quell'espressione ormai logora e a tratti melensa, del “fare l'amore”, o a quella più cruda del “fare sesso”?

Mi pare più che mai necessario, in quest'ordine di discorso, interrogarci ora sul si-

gnificato cristiano dell'amore. Qual è, a questo punto, il legame che unisce la libertà alla *Caritas*¹⁷?

Consideriamo a questo proposito la frase usata da Sant'Agostino, *Ama et fac quod vis*, ossia **Ama e fa ciò che vuoi**. La *Caritas* di cui parla Agostino è quella donata da Dio agli uomini per mezzo della Grazia, è *Agápē*, assoluta gratuità, quella virtù soprannaturale — virtù teologale — per la quale San Paolo scrisse il suo *Inno*:

Se anche parlassi le lingue degli uomini e degli angeli, ma non avessi la carità, sono come un bronzo che risuona o un cembalo che tintinna. [...] La carità non avrà mai fine. [...] Queste dunque le tre cose che rimangono: la fede, la speranza e la carità; ma di tutte la più grande è la carità!". (1Cor 13,1; 13,8; 13,13).

Parlare della *Caritas* come di virtù soprannaturale significa pensare quell'Amore abissale che è Dio stesso — *Deus caritas est* (1Gv 4,16) — quella *Caritas* che lega il Padre al Figlio e allo Spirito Santo. Scrive Monsignore Bruno Forte:

La presenza del Padre, eterna sorgente dell'Amore, gratuità pura e assoluta, che amando dà inizio a ogni cosa e non smette

¹⁷ Ritourneremo a usare la parola latina per differenziarla da quella corrente, "amore". Prenderemo poi in considerazione anche il termine greco *agápē*.

di amare neanche di fronte al peccato degli uomini, fino a non risparmiare Suo Figlio e a consegnarlo per tutti noi.¹⁸

La concezione cristiana, dunque, ci rivela da quale tipo d'amore deve essere mossa la libertà, quale tipo di virtù deve circoscriverla per divenire veramente liberi. Scrive Papa Giovanni Paolo II: "Siamo giusti nei riguardi di una persona se l'amiamo: questo vale per Dio come per gli uomini. L'amore per una persona esclude che si possa trattarla come un oggetto di godimento."¹⁹

Attenzione! Ciò che è importante nella frase di Sant'Agostino non è quel «fare ciò che si vuole», ma la **caritas** che regge la libertà, dunque, quel farsi dono di sé all'altro: "La cosa più essenziale dell'amore", dice ancora il Papa, "è il dono sincero di sé"²⁰.

Possiamo così affermare che il perno e il sostegno della libertà — ora da intendere proprio come **libertà cristiana** — è quella **caritas** grazie a cui l'uomo è un mistero di libertà.

¹⁸ B. Forte, *I colori dell'amore*, San Paolo, Milano 2010, p. 14.

¹⁹ Papa Giovanni Paolo II, *Varcare la soglia della speranza*, Mondadori, Milano 1994, p.218.

²⁰ Ivi., p.219.

LA LIBERTÀ E IL MALE

Che rapporto c'è tra libertà e male? Ma prima ancora, perché si sente dire che è Dio stesso a castigare? O anche, perché non interviene per combattere il male?

Sono domande essenziali per comprendere come il nostro essere liberi non sia così scontato ma si accompagni a quelle che sono le conseguenze del nostro agire. Non voglio ridurre le nostre scelte, il nostro autentico decidere, alle azioni quotidiane, come l'indossare questo o quel vestito, ma intendo quelle decisioni importanti, essenziali, delle quali ne va del senso della nostra stessa vita.

Dio è il Bene sommo, non ha mai voluto il male e non deve combattere alcun principio di male. Quella forma di mentalità che vuole credere nell'esistenza di un dio del male in contrapposizione a un dio del bene ricade in un'eresia di vecchia data, nello specifico, nel manicheismo²¹ Inoltre, da un punto di vista specificamente teologico, Dio, in Gesù Cristo, ha combattuto e vinto il Male vincendone la morte: «Non è qui. È risor-

²¹ La tesi dell'esistenza di due principi, quello del bene e quello del male, dunque il dio buono e il dio cattivo, era sostenuta dai manichei, corrente religiosa sviluppatasi intorno al 300 d.C. Furono in seguito dichiarati eretici.

to.» (Mt 28,6). «La morte è entrata nel mondo per invidia del diavolo.» (Sap 2,24). Come possiamo pensare che Dio sia cattivo, malefico, se non addirittura che voglia la morte? Scrive San Giacomo nella sua lettera: «Dio non può essere tentato dal male e non tenta nessuno al male.» (Gc 1,13).

Nell'Antico Testamento è il libro della Sapienza che sottolinea proprio in questi termini l'argomento del male-morte e ci indirizza alla sua origine, ossia proprio quel serpente antico (Cfr. Ap 12,9) che troviamo nel Genesi e che tenta Adamo ed Eva:

Dio non ha creato la morte e non gode per la rovina dei viventi. Egli infatti ha creato tutto per l'esistenza; le creature del mondo sono sane, in esse non c'è veleno di morte. (Sap 1,13-14).

Questa breve introduzione ci permette così di comprendere il momento edenico della tentazione e della caduta dei nostri progenitori. C'è un filo sottile che lega il «Male» (il «serpente antico»), la «tentazione» (il «frutto proibito») e la «Caduta», l'«inCiampo» dei nostri progenitori²².

²² Innanzitutto, chiediamoci: come poter pensare la vicenda edenica all'interno di un orizzonte temporale, quindi cronologico, che ci possa coinvolgere? Per farlo possiamo abbracciare un'ipotesi teologica: i nostri progenitori non ci hanno preceduti nel tempo, se intendiamo con tempo la durata cronologica degli eventi. Ci hanno preceduti in senso assoluto, in una dimensione spazio-temporale oltre il nostro mondo naturale. Scrive in merito il teologo André

Come evidenzia il Cardinale Martini,²³ in greco esiste la parola *to poneròn* che possiamo assumerla sia nel senso di cattiveria, di malvagità, che nel senso di Malvagio, Maligno. La malvagità, nel suo significato più pregnante, ha un referente misterioso e oscuro che è appunto “il serpente antico”, come scrive Giovanni, “colui che chiamiamo il diavolo e satana e che seduce tutta la terra” (Ap 12,9).

Il collegamento tra il Maligno, la malvagità e il Male con la M maiuscola ci porta al latino, alla parola *malum*: questa esprime entrambi i significati, quello di «male» e quello di «mela». È facile, perciò, cadere dal significato profondo che esprime i due concetti del bene e del male, a quello più comune e banalizzato dell'albero delle mele.

I nostri progenitori, come abbiamo già osservato, furono creati da Dio a sua immagine e somiglianza (Cfr. Gn 1,26), portavano in sé quel mistero di vita che è insieme, coscienza, libertà e dignità morale. La prova più difficile è però per la libertà, è quest'ultima a venire tentata, sedotta, circondata dal Male. Tutto il peso della libertà si misurò in

Léonard: “Il primo peccato è sì un evento reale in un mondo reale, ma non in questo mondo”. Cadendo nel peccato i nostri progenitori, per castigo di Dio, passarono dallo stato «preternaturale», come lo chiama *Léonard*, a quello «naturale», ossia il nostro mondo fisico. (Cfr. A. Léonard, *Le ragioni del credere*, Jaka Book, Milano 1994, p.194, 209.)

²³ Cfr. C.M.Martini, *Non spredate parole*, Ed. Portalupi, Casale Monferrato 2005, p.108.

funzione della scelta tra il bene e il male, una scelta, dunque, per la quale ne andò della vita stessa dei nostri progenitori. Non una scelta banale, quindi, ferì Adamo ed Eva, ma la scelta tra la libertà e la schiavitù. La caduta li rese non-più-liberi, schiavi del male, *captivus diaboli*, prigionieri del diavolo appunto, cioè catturati nell'orizzonte di decadimento.

Anche il loro essere nudi, che può rappresentare simbolicamente la condizione di libertà donata, subì uno scacco, una sorta di costrizione. Scrive Don Carlo Rocchetta: "prima, è segno di una condizione di trasparenza e di incontro [...]; dopo, essa diviene esperienza di divisione e di egoismo."²⁴

Leggiamo:

[La donna] prese del suo frutto e ne mangiò, poi ne diede anche al marito, che era con lei, e anch'egli ne mangiò. Allora si aprirono gli occhi di tutti e due e si accorsero di essere nudi; intrecciarono foglie di fico e se ne fecero cinture. (Gn 3,6-7).

Il Male, quale tentazione per l'uomo, seduce nella misura in cui svia o tiene velate le reali CONSEQUENZE di un'azione: infatti, solo dopo che il serpente ha assicurato Adamo ed Eva mentendo sulle conse-

²⁴ C. Rocchetta, *Teologia della tenerezza*, EDB, Bologna 2000, p.73. (Teologo).

guenze: “«Non morirete affatto!»” (*Gn* 3,4), loro caddero in tentazione e peccarono. Attraverso il fascino del male, ciò che non è bene diviene bello da vedersi e buono da gustarsi (cfr. *Gn* 3,6). La vista viene velata e ciò che prima era solamente notato, diventa così l’oggetto di godimento, desiderato, bramato e rincorso.

È difficile distinguere il fascino del male dalla bontà del bene, rimaniamo sempre confusi e spaesati di fronte a ciò che potevamo, magari, evitare. Ci troviamo sempre di fronte allo stesso interrogativo dell’apostolo Tommaso, che quasi intravedeva l’immagine della via difficile: “Signore, non sappiamo dove vai e come possiamo conoscere la via?” (*Gv* 14,5). Sulla strada non-illuminata e a volte scivolosa, troviamo però sempre la risposta di Gesù: “Io sono la via, la verità e la vita.” (*Gv* 14,6). È la profondità della Parola di Cristo, sostenuta dalla Grazia, a condurci verso la libertà: “Conoscerete la verità e la verità vi farà liberi.” (*Gv* 8,32).

Partendo proprio dal peccato edenico, allora, possiamo comprendere come la ferita originaria, la lacerazione di quel mistero di vita donato dal Signore —la libertà— viene ad assumere tutto il dolore di un’esistenza infranta dal male, compresa nel rischio e sotto il peso della libertà stessa.

AMA E FA CIÒ CHE VUOI

“**Ama e fa ciò che vuoi**”. In questa sentenza tanto essenziale quanto mirabile, Sant’Agostino esprime tutto il senso della libertà cristiana. Vorrei cercare di riflettere sul significato delle due parti di questa sentenza per comprendere quale legame evangelico può unire l’«ama» a quel «fa ciò che vuoi».

Una delle parole bibliche più pregnanti pronunciate da Gesù è l'**amore**. Questa parola la troviamo centrale in uno dei passi finali del Vangelo di Giovanni, nel capitolo 15, *L'amore cristiano*. Vi si legge nei vari versetti: «Come il Padre ha amato me, così anch'io ho amato voi»; «rimarrete nel mio amore»; «Che vi amiate gli uni gli altri, come io vi ho amati»; «nessuno ha un amore più grande di questo»; «Questo vi comando: amatevi gli uni gli altri.».

L'AGAPÈ —in latino, *caritas*— di cui abbiamo già parlato, è il **fondamento** della sentenza di Agostino, ma più radicalmente è il fondamento della libertà cristiana:

«Se rimanete fedeli alla mia parola, sarete davvero miei discepoli; *conoscerete la verità e la verità vi farà liberi*» Gli risposero: «Noi siamo discendenza di Abramo e

non siamo mai stati schiavi di nessuno.
Come puoi tu dire: *Diventerete liberi?*». (GV 8,31-33. Corsivo mio).

Cristo pronuncia parole fondamentali, unisce in un solo orizzonte il significato di «verità» a quello di «libertà». Possiamo notare come la libertà che intende Gesù non sia pronunciata, in questi versetti, per opporsi al significato di schiavitù nel senso di sottomissione e oppressione, (libertà da), ma per tentare di avvicinare l'uomo a quel livello più essenziale al quale si riferisce il significato stesso di verità, quel livello che riguarda la stessa esistenza.

Non sono semplici le parole di Gesù, giungono dallo Spirito Santo e vogliono risuonare nello spirito di ciascuno, sempre però che ognuno di noi, si disponga al loro ascolto e alla loro meditazione.

I Giudei non comprendono a quale profondità di discorso Cristo stia parlando, interpretano subito quella libertà pronunciata senza soffermarsi sulla verità che le è legata. Leggono, cioè, la libertà con il significato comunemente noto, appunto, di liberi da una costrizione. Il paragone con lo stato di sottomissione, di giogo, sorge quindi immediato.

Nel pronunciare quelle parole che parlano di libertà Gesù fa più volte riferimento alla Verità:

Gli disse Tommaso: «Signore, non sappiamo dove vai e come possiamo conoscere la via?». Gli disse Gesù: «Io sono la via, la verità e la vita. Nessuno viene al Padre se non per mezzo di me [...]». (GV 14,5-6. Corsivo mio).

Ma che libertà è, chiediamoci, se non libera? Che libertà è se il mio gesto non è liberante, se non è un agire in verità, dunque, che libera?

Queste parole, “Io sono la via, la verità e la vita”, ci indicano quale significato deve assumere la presenza di Gesù fra gli uomini e l'importanza della sua venuta, ci indicano l'essenza stessa del Cristo, appunto, la Via, la Verità e la Vita.

Abbiamo un primo legame di senso con la frase di Gesù che abbiamo letto inizialmente, “Conoscerete la verità e la verità vi farà liberi”. Ora, Gesù ci dice che è Lui la verità e lo dice in modo diretto, immediato. Possiamo così tentare di modificare la frase in: “Conoscerete chi io sono e questo vi farà liberi”.

Gesù non sta parlando di quella verità che si trova presente nel pensiero filosofico delle origini (ma non solo), per cui la verità si identifica con lo scorrere di tutte le cose (Eraclito), oppure, con l'essere immutabile (Parmenide). Ma neppure come la intende il pensiero filosofico-scientifico contemporaneo, ossia come ciò verso cui volge-

re sempre la conoscenza, un *work in progress*, ciò che è sempre da interpretare.

Gesù intende, radicalmente, la verità di Dio che è Lui stesso, quella verità che identifica Dio con la *Caritas* —AGAPĒ— e lo Spirito di vita. Scrive un teologo valdese, Paolo Ricca:

Gesù invece non è domanda: è Verità. Nel senso che non è venuto a spiegare l'enigmaticità della vita ma a portare un po' di luce in questo mondo [...].²⁵

È importante fermare la nostra attenzione su ciò che Gesù dice all'inizio della frase, "Io sono". È un segno fondamentale, perché non dice solamente chi è il soggetto della frase, ma dice qualcosa in più su Gesù, l'"io sono" è di una profondità inaudita. In altri passaggi Gesù lo ripete, con ben altri accenti e significati, ma tutti intrecciati tra loro.

«[...] Vi ho detto che morirete nei vostri peccati; se infatti non credete che *Io Sono*, morirete nei vostri peccati.» Gli dissero allora: «Tu chi sei?». Gesù disse loro: «Proprio ciò che vi dico.». (GV 8,24-25. Corsivo mio).

Ve lo dico fin d'ora, prima che accada, perché, quando sarà avvenuto, crediate che *Io Sono*. (GV 13,19. Corsivo mio).

²⁵ P. Ricca, *Evangelo di Giovanni*, a cura di G. Caramore, Morcelliana, Brescia 2005, p.240.

L'essenza stessa del Cristianesimo è racchiusa in questo scrigno di senso in cui il vero tesoro è questa unità originaria di Padre, Figlio e Spirito Santo. Proprio nel libro dell'Esodo si possono leggere quei versetti che permettono di cogliere il legame intimo tra Gesù e Il Padre:

Mosé disse a Dio: «ECCO, io arrivo dagli Israeliti e dico loro: Il Dio dei vostri padri mi ha mandato a voi. Ma mi diranno: Come si chiama? E io che cosa risponderò loro?». Dio disse a Mosé: «*Io sono colui che sono*!». (Es 3,13-14 Corsivo mio).

Dunque, un indicativo che lega profondamente Dio-Padre al Figlio, un "io sono" pronunciato da Dio come indice di riconoscimento per il popolo di Israele e nel contempo lo stesso "io sono" pronunciato da Gesù per sottolineare il suo intimo legame col Padre:

E la gloria che tu hai dato a me, io l'ho data a loro, perché siano come noi, *una cosa sola*. Io in loro e tu in me, perché siano perfetti nell'unità e il mondo sappia che tu mi hai mandato e li hai amati come hai amato me. (Gv 17,22-23. Corsivo mio).

Il nome di Dio, "Io-Sono" ha lo stesso significato di quello usato da Gesù per chiamarsi Figlio di Dio. In altre parole, il Dio dell'Antico Testamento si è fatto uomo, si

è incarnato, per amore degli uomini, in suo Figlio Gesù. Come scrive il teologo Piero Coda:

L'unicità e l'unità di Dio non possono più venir comprese dall'esterno di Dio, ma dall'interno della partecipazione alla figliolanza donata in Gesù.²⁶

Abbiamo fin qui osservato come quel "Io sono" indica l'intima identità tra Dio-Padre e Gesù, quindi, dire "Io sono la verità" significa affermare che la verità è Dio stesso.

Ma abbiamo anche osservato come sia necessario conoscere la verità per essere liberi. Conoscere la verità è lo stesso che conoscere quell'"Io sono" che pronuncia Gesù e che indica la sua diretta e immediata identità col Padre. Conoscere la verità, dunque, è conoscere Dio stesso: possiamo dire: "conoscerete Dio, colui che è amore e questo vi farà liberi".

Ma, chiediamoci, non è forse Dio, che per amore verso gli uomini, manda il Figlio e con Lui e dopo di Lui, lo Spirito Santo per la nostra salvezza?

Se noi pensiamo Dio nei termini di pura *AGAPĒ*, allora dobbiamo considerare l'immenso Amore che Dio stesso è e che si trova in uno scambio essenziale, perfetto, tra Dio-Padre, il Figlio e lo Spirito Santo.

²⁶ M. Cacciari, P. Coda, *Io sono il Signore Dio tuo*, il Mulino, Bologna 2010, p.66.

Noi abbiamo riconosciuto e creduto all'amore che Dio ha per noi. Dio è amore; chi sta nell'amore dimora in Dio e Dio dimora in lui. (1Gv 4,16).

Possiamo concludere così il nostro ragionamento. Se Dio è amore e se l'identità sostanziale tra Dio e il Figlio è indicata da quel "Io sono", allora non solamente è necessario conoscere e amare la verità, ossia Dio, per essere liberi, ma abbracciare e testimoniare quell'amore che Dio è. Un «fare ciò che si vuole» vissuto nell'amore di Dio, che è verità, via e vita e che si è fatto uomo fra gli uomini per amore. Scrive ancora Piero Coda:

È così che il Dio Uno è riconosciuto per chi egli è: **la sorgente della libertà dell'uomo.**²⁷

²⁷ P. Coda, *op. cit.*, p.70. (Grassetto mio).

L'AMORE CRISTIANO

La sentenza di Sant'Agostino lega certamente la libertà all'Amore, ma al tempo stesso ci pone dinanzi al problema di come si possa intendere il significato di quell'«ama» che orienta il senso profondo dell'espressione.

Vorrei dunque riflettere su tre possibili sfumature del significato di amore. Proprio perché questo termine è oggi sempre più inflazionato, usato e abusato, mi sembra opportuno ripercorrere il significato che risiede nelle parole greche *agápē*, *eros* e *philia* interpretate nell'orizzonte cristiano.²⁸

Agápē

Con il termine *agápē* si vuole indicare la forma assoluta dell'amore, la forma più elevata. Il sostantivo *agápē* è riferito a Dio stesso misericordioso. Rappresenta due movimenti: da un lato indica l'amore cristiano autentico, che lega l'uomo all'uomo e l'uomo a Dio; dall'altro, l'amore di Dio verso gli uomini.

²⁸ Il testo di riferimento per i paragrafi successivi è Pavel A. Florenskij, *L'amicizia*, Castelvechi, Roma 2013. *Florenskij* è stato filosofo, teologo, matematico e religioso russo. Considerato tra i massimi pensatori del novecento, fu accusato e condannato per attività controrivoluzionaria ai lavori forzati e fucilato l'8 Dicembre 1933 a Leningrado.

Agápē ha conferito alle relazioni tra le persone un significato del tutto nuovo di profondità spirituale²⁹: “Dio è amore”, “Dio è *agápē*” (“*Deus caritas est*” 1Gv 4,8). Proprio questo versetto, scrive Don Carlo Rocchetta, esprime bene “il contenuto del Vangelo e dell’amore nella sua origine ed essenza.”.³⁰

Se volgessimo la nostra attenzione al mistero della Santa Trinità, tenendo ben presente l’Amore divino, non solamente dovremmo pensare questo mistero nel senso del Dio Uno e Trino, ma dovremmo ammettere che proprio *agápē* è ciò che lega indissolubilmente, formandone un’unità, le tre persone divine (*ipóstasi*). È un Amore intratrinitario che lega in Uno le persone del Padre del Figlio e dello Spirito Santo che sono, di nuovo ritorna saldo il mistero di Dio, perfettamente unite e insieme perfettamente distinte.

Agápē è l’Amore di Grazia che si offre a noi in modo totalmente gratuito, è “l’amore della suprema libertà spirituale”³¹. È l’Amore che Dio dona all’uomo senza alcuna riserva, manifestato perfettamente dall’amore di Cristo crocifisso. Come scrive Papa Benedetto XVI: “Nella sua morte in croce si compie quel volgersi di Dio contro se stes-

²⁹ Cfr. *Ibidem*, p.16.

³⁰ C. Rocchetta, *Teologia della tenerezza*, EDB, Bologna 2000, p.116. (Sacerdote e teologo).

³¹ Pavel A. Florenskij, *op. cit.*, p.16.

so nel quale Egli si dona per rialzare l'uomo e salvarlo— amore, questo, nella sua forma più radicale.”.³²

L'Amore di Dio è donato nella totale gratuità, è amore-amante, ossia l'amore del Padre che dona il Figlio, del Figlio stesso che si dona per la salvezza degli uomini e amore dello Spirito Santo che si dona a noi diventando Grazia ricevuta. Leggiamo dal Vangelo di Giovanni:

Prima della festa di Pasqua Gesù, sapendo che era giunta la sua ora di passare da questo mondo al Padre, dopo aver amato i suoi che erano nel mondo, *li amò sino alla fine.* (GV 13,1. Corsivo mio).

Eros

L'altra sfumatura del significato di amore è *eros*. Un filosofo, *Platone*, ha pensato in modo puntuale il significato e la tensione presente in questo amore sensuale.

Eros —di cui l'erotismo non è che un aspetto, quello legato all'atmosfera che circonda il linguaggio amoroso— non è certamente la forma dell'amore assoluto che abbiamo incontrato con *agápē*. È, invece, la tensione dell'amore umano verso ciò che si desidera sensualmente. *Eros* si alimenta di questa tensione, per esaurirsi, o a volte ba-

³² Benedetto XVI, *Deus caritas est*, Libreria ed. vaticana, Città del Vaticano 2006, p.31.

nalizzarsi, nel momento in cui viene raggiunto l'«oggetto amoroso». Si riferisce, quindi, all'amore di passione, al desiderio geloso e anche alla brama amorosa.³³

C'è il rischio, però, che questo amore sensuale venga interpretato come la sessualità *tout court*, misura del sesso corrente. Leggiamo, in merito, ciò che scrive Papa Benedetto XVI: «il modo di esaltare il corpo, a cui noi oggi assistiamo, è ingannevole. L'*eros* degradato a puro «sesso» diventa merce, una semplice «cosa» che si può comprare e vendere, anzi, l'uomo stesso diventa merce.»³⁴

Platone, nel «Simposio», parla di *eros* come figlio del bisogno e dell'abbondanza, di quel bisogno desideroso di appagamento, dunque dell'oggetto d'amore e in ultimo, della perfezione desiderata e voluta. Platone, però, non si limita all'*eros* vissuto fra gli esseri umani, ma descrive una scala di perfezione che dall'orizzonte terreno può portare l'uomo che ama alla perfezione del Bello e del Bene.

Se *agápē* è l'Amore di Grazia, dono perfetto, *eros* è quell'aspetto dell'amore che tende all'oggetto (alla persona) bramato.

Scrive, però, il Papa: «Anche se l'*eros* inizialmente è soprattutto bramoso [...], nell'avvicinarsi poi all'altro si porrà sempre

³³ Pavel A. Florenskij, *op. cit.*, p.8.

³⁴ Ivi, p.15.

meno domande su di sé, [...] si donerà e desidererà «esserci per» l'altro. *Così il momento dell'agape si inserisce in esso.*"³⁵

Proprio la novità donata, che è l'*agápē* di Dio verso l'uomo, trasfigura *eros* nell'amore per l'altro, risolvendosi così in amore che rigenera chi lo dona e trasforma chi ne viene abbracciato.

Dunque, è all'altro che rivolgo il mio amore ri-generato e ri-generante. *Eros* non è più per me, ma si dona per accogliere l'altro e attraverso l'altro —qui, il gioco della reciprocità— per accoglier-mi.

Credo che un'immagine interessante che possa legare questi due sensi dell'amore sia quella riferita al sogno di Giacobbe, la scala sulla quale gli angeli scendevano e salivano, tra cielo e terra. Scrive così il Papa: "[I Padri hanno visto simboleggiata in vari modi, nella narrazione della scala di Giacobbe, questa connessione inscindibile tra ascesa e discesa, tra *eros* che cerca Dio e *agape* che trasmette il dono ricevuto."]³⁶

³⁵ Ivi, p.20. (Corsivo mio).

³⁶ Ivi, p.21.

Philia

Uno dei significati più importanti che il termine amore viene ad assumere, soprattutto nell'ambito cristiano, riguarda propriamente la *philia*, cioè l'amicizia. È una sfumatura, consonante, di *agápē*: è amore di amicizia.³⁷

Se *agápē* è Dio stesso in quanto amore che si dona nell'assoluta gratuità e se *eros* è l'amore che desidera, che patisce l'amato, l'amore di amicizia, interpretata alla luce dell'amore di Dio, è amore di condivisione che è in reciproco rapporto con il dono e l'accoglienza.

L'amore di condivisione, la *philia* appunto, è reciproco donarsi e accogliersi. Riflette così San Tommaso sulla reciprocità dell'amicizia: "L'amico è sempre amico per l'amico."³⁸ e aggiunge:

Ciascun amico anzitutto vuole che il suo amico sia e viva; in secondo luogo desidera il suo bene; quindi si adopera per lui; vive con lui piacevolmente; concorda con lui, compiacendosi o contristandosi per le stesse cose.³⁹

Quell'unico amore donato da Dio-Padre, attraverso il Figlio, si rende presente nell'autenticità di ogni rapporto, sia questo

³⁷ Cfr. C. Rocchetta, *op. cit.*, p. 349.

³⁸ T. D'Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q.23, a, 1.

³⁹ Ivi, q.25, a, 7.

d'amore, inteso nel suo significato di sensualità, sia questo d'amicizia. Presupposto necessario si pone certamente l'autenticità delle relazioni, di ogni relazione. Proprio in questo senso l'Amore di Dio ha conferito all'amicizia un contenuto nuovo, l'ha spiritualizzata ed elevata alla vetta di amicizia capace di donare la propria vita per l'amico (Cfr., *GV 15,12-13*).⁴⁰

Non va quindi dimenticato che cosa la *philia* porta con sé: colora *agápē* e *eros* di amore amicale e calore umano, di affetto quindi, che non si riduce di certo all'eroticismo né a un certo tipo di ascetismo spicciolo, cioè consente di non perdersi né nell'amore elettivo estatico-spiritualista, né nelle vie fisico-sessuali dell'eroticismo.

La reciprocità tra me e l'altro, fatta di dono-accoglienza-condivisione, lega strettamente, se è amicizia autentica, l'amico all'amico. Permette così di cogliere, di riflesso, "come in uno specchio" (*1Cor 13,12*), quell'intimo legame che sussiste tra Padre, Figlio e Spirito Santo che è *agápē* nella sua nuova e irradiante intensità di amore-amicale.

A questo proposito Padre *Florenskij*, nel suo libro sull'amicizia, riporta un esempio della profondità di amore verso un amico:

⁴⁰ Pavel A. Florenskij, *op. cit.*, p.15.

M. continua a dormire; si sveglierà prima del Mattutino e della Messa. Il mio pensiero torna continuamente a lui e scaccia il sonno. M. mi preoccupa profondamente. Che cosa faccio per lui? Che cosa gli do? Egli è malato nell'anima e nel corpo, si annoia e prova il vuoto dell'anima. Non sono riuscito finora a dargli neanche un piccolo conforto; eppure dovrò rispondere di lui davanti a Dio... [...].⁴¹

⁴¹ Pavel A. Florenskij, *op. cit.*, p.67.

LE AVVENTURE DELLA LIBERTÀ

Si chiama il Paese dei Balocchi.
Perché non vieni anche tu?
(Carlo Collodi)

È così facile testimoniare Amore?

O, al contrario, il peso e il rischio che l'amore comporta ci pone inevitabilmente sul cammino della libertà tra tentazioni e cadute⁴²?

Le avventure di Pinocchio di Carlo Collodi⁴³ è un capolavoro della letteratura italiana che ci potrebbe aiutare a riflettere. Grazie alle immagini descritte dall'autore quest'opera esprime una visione univale dell'uomo, una grande metafora del nostro agire⁴⁴.

Pinocchio, già da subito, vive come la libertà sembrerebbe suggerire, cioè «facendo ciò che vuole». Infatti, non appena creato, fa ciò che vuole scappando da papà Geppetto:

⁴² Cfr. B. Forte, *I colori dell'amore*, San Paolo, Milano 2010, p.25.

⁴³ C. Collodi, *Le avventure di Pinocchio*, Ed. RCS, Milano 1999.

⁴⁴ Per queste riflessioni consideriamo uno studio del Cardinale Giacomo Biffi, *Contro maestro ciliegia*, Oscar Mondadori, Milano.

Pinocchio aveva le gambe aggranchite e non sapeva muoversi, e Geppetto lo conduceva per la mano per insegnargli a mettere un passo dietro l'altro. Quando le gambe gli si furono sgranchite, Pinocchio cominciò a camminare da sé e a correre per la stanza; finché, infilata la porta di casa, saltò nella strada e si dette a scappare.⁴⁵

Certo, le scelte fondamentali della vita, quelle che contano veramente, quelle che riguardano il bene e il male, sono differenti, se vogliamo (senza però sottovalutare il gesto), dallo scappare di casa⁴⁶.

Tuttavia, partendo proprio da questo fatto esemplificativo, è possibile riflettere sulle **conseguenze** che ogni minimo agire porta con sé e nello specifico del racconto, sulle conseguenze piuttosto spiacevoli sia per Pinocchio (la prima esperienza con la realtà dei gendarmi), che per Geppetto.

Un altro esempio utile per la nostra riflessione lo possiamo trovare nei capitoli successivi quando Pinocchio è posto di fronte alla scelta fra il bene e il male: la «bi-giata» da scuola. La prima tentazione, la prima seduzione è il “Teatro dei burattini”,

⁴⁵ C. Collodi, *op. cit.*, p.27.

⁴⁶ Anche se quel “mettere un passo dietro l'altro” per non inciampare è, credo, una giusta immagine che vuole indicare come l'inciampo, cioè il male, lo si può evitare imparando il passo continuo del ben camminare.

ossia la fuga dai doveri, ossia la realtà, per i soli piaceri, ossia l'immaginario.

-[...] bisognava prendere una risoluzione: o a scuola, o a sentire i pifferi.

- Oggi anderò a sentire i pifferi, e domani a scuola: per andare a scuola c'è sempre tempo, - disse finalmente quel monello facendo una spalluccia.⁴⁷

Pinocchio cede alla tentazione del divertimento oltre ogni dovere e la conseguenza sarà l'inizio delle sue spiacevoli avventure da burattino.

La libertà, dunque, è scelta, decisione fra il bene e il male, ma il decidersi porta con sé, inevitabilmente, delle conseguenze che possono essere, appunto, per il bene o per il male. È una libertà, questa, per la quale ne va della vita stessa, una libertà, cioè, che ha a che fare con la nostra esistenza.

Possiamo così riflettere, con il Cardinale Biffi, che il motivo di fondo è quanto detto da San Paolo ai Romani:

Io so infatti che in me [...] non abita il bene; c'è in me il desiderio del bene, ma non la capacità di attuarlo; infatti io non compio il bene che voglio, ma il male che non voglio. (*Rm* 7,18-19).

⁴⁷ Ivi, p.52.

Sofferamoci ancora una volta sull'opera del Collodi. Chiediamoci, sulla scorta di quanto detto finora, se Pinocchio sia veramente libero, interpretando la sua libertà come il fare ciò che si vuole.

Dal momento che Collodi lo pensa come burattino, ovviamente non è libero, o meglio, potrebbe agire liberamente per il bene ma è tirato verso ciò che lui stesso non vorrebbe fare. Non capita forse anche a noi di essere po' burattini? Scrive il teologo, Mons. Pierangelo Sequeri: "Noi sperimentiamo spesso una forza che è dentro di noi e che ci inclina a fare ciò che noi stessi non vorremmo fare."⁴⁸

Il discorso di San Paolo è volto a sottolineare la fragilità che è in ognuno di noi. In questo senso certamente Pinocchio è fragile, infatti cede alle tentazioni del mondo, sbaglia, cade, promette il bene ma poi ritorna a cadere. Però, proprio perché non agisce volontariamente verso il male, alla fine, con l'aiuto della Grazia —possiamo interpretarla rappresentata dalla Fata dai capelli turchini— potrà salvarsi.

⁴⁸ Questa tensione opposta al bene veniva chiamata dai filosofi medioevali concupiscenza, cioè inclinazione al male, quella che noi oggi chiamiamo egoismo. Dalla conferenza *Il Cristianesimo e il tragico*. Anche la filosofa Edith Stein, conosciuta dopo l'entrata nel Carmelo come Suor Teresa Benedetta della Croce, scrive in merito alla libertà: "[L'uomo] non usa in senso pieno la sua libertà, si affida agli avvenimenti o all'impulso". In *Essere finito e essere eterno*, Ed. Città nuova, IV ed., Roma 1999, p.392.

Figuriamoci un omino più largo che lungo, tenero e untuoso come una palla di burro, con un visino di melarosa, una boccina che rideva sempre e una voce sottile e carezzevole, come quella d'un gatto che si raccomanda al buon cuore della padrona di casa.⁴⁹

Il Paese dei Balocchi rappresenta la caduta metafisica più grande di Pinocchio — riguardante cioè l'orizzonte del Bene e del Male — e questo proprio nella direzione dell'inganno più profondo, quello del Male; quest'ultimo viene nell'oscurità e dall'oscurità come un omino ambiguo e seducente.

Questo paese-giostra è una metafora che rappresenta tutto ciò che la libertà pretende per sé sola, è l'immagine dell'agire in modo assoluto e senza limiti, nonché un paese illusorio dove tutto è concesso, tutto è patinato, tutto è fluido e liquido, dunque senza regola alcuna. Del resto, mi sembra che possa esprimere bene l'affermazione del senso comune che la libertà è «fare tutto ciò che si vuole», proprio come dice Lucignolo: «Pensa che andiamo in un paese dove saremo padroni di fare il chiasso dalla mattina alla sera!».⁵⁰

Pinocchio non è mai sicuro di ciò che sceglie e alla fine inciampa sempre nella libertà ferita, nella libertà tentata e cattura-

⁴⁹ C. Collodi, *op. cit.*, p.180.

⁵⁰ Ivi, p.181.

ta dal male. Leggiamo alcune parti del dialogo tra Pinocchio e Lucignolo:

– Sì chiama il Paese dei Balocchi. Perché non viene anche tu?

– Io? no davvero!

– Hai torto, Pinocchio! Credilo a me che, se non vieni, te ne pentirai. Dove vuoi trovare un paese più salubre per noi altri ragazzi? Lì non vi sono scuole: lì non vi sono maestri: lì non vi sono libri. In quel paese benedetto non si studia mai. [...].⁵¹

La libertà cristiana non è solamente lo scegliere fra il bene e il male, ma è il **riflettere sulle conseguenze del decidere**, laddove invece quel «fare ciò che si vuole», comunemente inteso, è l'assenza di qualsiasi riflessione.

L'autore usa un'immagine, quella del somaro, per indicarci la via verso le possibili conseguenze di ogni nostra scelta volta al male e in questo specifico caso, volta al solo divertimento. Ma l'autore non si ferma a questa descrizione, prosegue sulla via che conduce alle estreme conseguenze del Male, cioè radicalizza l'immagine della libertà agita in modo sbagliato.

La trasformazione in asino non riguarda solamente Pinocchio, ma anche il suo amico Lucignolo. E sarà proprio quest'ultimo a

⁵¹ Ivi, pp.175-176.

pagare il prezzo estremo della Via del male. Il Collodi presenta ai lettori, dunque ai ragazzini ai quali era indirizzato il libro, l'immagine della morte, ma non finta o velata, ma una morte vera, la morte dell'amico:⁵²

E chinatosi fino a lui, gli domandò in dialetto asinino: – Chi sei? A questa domanda, il ciuchino aprì gli occhi moribondi, e rispose balbettando nel medesimo dialetto: – Sono Lu...ci...gho...lo.

E dopo richiuse gli occhi e spirò.⁵³

Dunque, le conseguenze del male sono male e fanno male. Dice in proposito il Cardinale Biffi: “La favola, come la vita reale, ci pone dinanzi alla conseguenza estrema, radicale, della scelta sbagliata, cioè la morte. La morte quale conseguenza radicale del male”.

Come pensare, allora, la salvezza?

Se pensassimo alla capacità di ciascuno di noi di salvarsi —dunque al significato di auto-redenzione o auto-salvezza— allora cadremmo nel peccato di superbia, il più profondo, il più radicale di tutti i peccati. Ci porremmo così al posto di Dio-Padre pensandoci assoluti, dunque al di sopra di ogni possibilità, al di là del bene e del male.

⁵² Per la prima volta, la morte vera e propria di una persona è presentata in un racconto per ragazzini!

⁵³ Ivi, p.230.

Invece, attraverso la fede e per mezzo della Grazia ci è possibile resistere alle cadute e avvicinarci a Cristo. Dice ancora il Cardinale Biffi:

Quello che vediamo emergere dal libro di Pinocchio è il Dio di Gesù Cristo, il Dio che si fa vicino. Traguardo dell'opera è proprio la trasformazione da legno a essere umano.

SULLA RELAZIONE CRISTIANA

Occorre risvegliare la capacità di porsi
nei panni dell'altro e di pentirsi per la sua
sofferenza quando gli si è fatto del male.

(Papa Francesco, *Amoris laetitia*, p.207.)

RELAZIONE E RAPPORTO

Potremo veramente ritrovarci
solo riconoscendoci nell'altro.

(Monsignor Bruno Forte)

Nell'epoca della crisi culturale, della crisi economica, politica e dei valori, dove l'essere umano è considerato merce fra le merci (Capitale umano), mi pare più che mai opportuno indirizzare l'attenzione al significato di relazione. Ovvero, portare alla coscienza ciò che già da sempre condividiamo nella vita quotidiana.

Il tentativo di una riflessione nell'ambito del Cristianesimo può essere quello di ripensare l'orizzonte di senso entro il quale si possa incontrare ancora il significato specifico di **relazione cristiana**, dimenticata e dissolta in una concezione fin troppo generale di relazione.

Vorrei iniziare da alcune considerazioni di carattere etimologico, ossia da alcuni rilievi sul significato originario di «relazione» e di «rapporto».

Il significato del termine «relazione» può essere avvicinabile, anche se non pienamente identificabile, a quello di «rapporto». Infatti, la parola «rapporto» viene dal latino *re-portare*, «ri-portare», cioè

«riferire»: io riferisco se sono «chiamato a rapporto»; questa implica un significato di subordinazione e al limite, sottomissione. Il rapporto è così caratterizzato da una certa dipendenza tra chi sta sopra e comanda o dirige e chi sta sotto ed esegue, dunque una certa «verticalità».

Diversamente, una relazione presuppone «orizzontalità» il che vuol dire lo **stare sullo stesso piano**. Infatti, «relazione» giunge dal latino *re-feo*, che attraverso *re-latio*, si collega a *relativus*, cioè «relativo». La relazione con l'altro può nascere solo se mi rendo «relativo all'altro», se non mi pongo come termine assoluto ma considero l'altro come lo specchio della mia stessa esistenza, cioè lo specchio dei miei modi di essere con l'altro.

Ogni giorno ciascuno di noi ha la possibilità di vivere svariate relazioni (o dovrei dire meglio, «contatti»?). Per esempio, chi naviga in *Internet*, o chi scrive (parla) nella *chat* di *WhatsApp*, ha la possibilità di intrattenere innumerevoli legami, semplici, immediati, espressi dal gesto del cliccare dei tasti e del visualizzare uno schermo. In questo fluire indifferenziato e omologante in cui l'altro si presenta sotto forma di lettere alfabetiche, o di immagini digitali, non ci fermiamo mai a riflettere SE questo tipo di «virtualità» si possa chiamare propriamente

«relazione» (o rapporto). Si tratta, allora, di prendere coscienza di quello che ci circonda, di rallentare per un attimo la corsa quotidiana e ri-pensare alcuni nodi fondamentali dell'essere-in-relazione.

Da queste prime battute emerge l'importante significato di **reciprocità**, che dice quello scambio vicendevole —avanti e indietro— tra me e l'altro (reciproco, infatti, viene dal latino *reci-procu(m)* composto da *recu(m)*=avanti e *procu(m)*=indietro). Questo termine, quindi, porta con sé un movimento che è sinergia d'intenti, un'avvicinarsi vicendevole l'uno all'altro.

In prima istanza possiamo dunque sottolineare come una relazione comprende sempre l'incontro con «l'altro»⁵⁴. Un incontro che, nella reciprocità, viene a significare **apertura, disponibilità e comprensione**.

Oggi più che mai viviamo costantemente la presenza dell'immigrato, dello straniero⁵⁵

⁵⁴ Intendendo con «l'altro» colui che è «altro da me», ossia differente da quello che io sono, vivo e penso.

⁵⁵ Il termine greco *plesios* è quello usato dai LXX per tradurre l'ebraico *rea'* del Primo Patto. Porta con sé il significato di straniero in tutta la sua ampiezza e radicalità. Indica quell'altro da me che non ha nessun vincolo di ospitalità, colui che mi è altro per costumi, tradizioni, interessi, insomma che non potrà mai essermi ospite. Cfr. M. Cacciari, "Drammatica della prossimità", in *Ama il prossimo tuo*, E. Bianchi e M. Cacciari, il Mulino, Bologna 2011, p.89.

che approda sui nostri lidi nella speranza di porti accoglienti. In questo senso, un'immagine evangelica significativa è quella descritta da *Luca* (24,13-35)⁵⁶, dove due discepoli di Gesù camminano verso *Emmaus* accanto allo straniero, il Cristo risorto⁵⁷:

Gesù in persona si accostò e camminava con loro. Ma i loro occhi erano incapaci di riconoscerlo. [...] «Tu solo sei così *forestiero* in Gerusalemme da non sapere ciò che vi è accaduto in questi giorni?». (LC 24,15-18. Corsivo mio).

Proprio il *plesios*, lo straniero, emblema dell'altro, ci provoca all'ascolto, a una relazione di ospitalità che riveli l'altro a noi e noi stessi all'altro. Dice Monsignor Bruno Forte: «è la questione dell'altro, delle sue potenzialità, della sua accoglienza, della sua diversità e delle relazioni a cui chiama, quella che pervade oggi il continente europeo»⁵⁸.

⁵⁶ *La Bibbia di Gerusalemme*, EDB, Bologna 1998. Ogni citazione che risultasse priva di riferimento in nota dovrà ritenersi tratta dalla presente Bibbia.

⁵⁷ Il legame tra il significato di «straniero» e quello di «forestiero» è stato sottolineato da Enzo Bianchi proprio attraverso l'immagine di *Emmaus*. Cfr. E. Bianchi, *Ero straniero e mi avete ospitato*, Bur, Milano 2009, p.51.

⁵⁸ Arcivescovo di Chieti-Vasto, Presidente della Commissione Episcopale per la Dottrina della Fede, l'Annuncio e la Catechesi. (Intervento al Convegno Teologhe: in quale Europa? Roma 30 Marzo 2006).

Anche se l'orizzonte di senso entro cui si danno le relazioni abbraccia, da subito, l'incontro tra me e l'altro (tra me e il creato⁵⁹), non possiamo di certo limitare l'importanza di questa tematica all'ambito delle «Cose» di questa terra.

Il significato di relazione cristiana viene ad assumere un'importanza decisiva se pensiamo a quel possibile incontro di fede tra me e Dio⁶⁰. L'Altro, con la «A» maiuscola, è proprio il Trascendente, Dio, quell'Assenza sensibile nella profondità del mio esistere, del mio cuore e che svela altresì l'immagine del suo volto in Gesù Cristo. Presenza, quest'ultima, sempre da ricercare nel volto dell'altro⁶¹.

⁵⁹ Ciò che è altro da me abbraccia anche tutto ciò che mi circonda, tutto il creato. Questo, nello specifico il mio mondo, è ciò con cui io entro in relazione e in cui intreccio le mie relazioni. Mi sembra più che mai opportuno, in questo senso, prendere coscienza dell'importanza del creato, quale “creazione buona” di Dio” e terreno di relazioni. Come va affermando il teologo Pierangelo Sequeri in *La qualità spirituale. Esperienza della fede nel crocevia contemporaneo*, Piemme, Casale Monferrato 2001, p.24.

⁶⁰ Una relazione tra me e Dio che non deve portarci a una cecità ideologica. Dobbiamo essere ben consapevoli che tale relazione di fede esiste e si sviluppa anche in altri contesti religiosi pur con pratiche e modalità differenti dalle nostre.

⁶¹ “Questione dell'altro e questione di Dio si coappartengono, unite e separate al tempo da una soglia che fa del volto d'altri la traccia dell'Ultimo.” B. Forte. Convegno Teologhe: in quale Europa? Roma 30 Marzo 2006.

A FONDO

Una relazione non può seguire strategie e schemi, né arrestarsi alle dinamiche psicologiche ma, per essere autentica, incamminarsi lungo il sentiero del senso.

Come osservava il filosofo *Martin Heidegger*, il nostro essere-insieme-nel-mondo è caratterizzato per lo più dalla chiacchiera e dall'equivoco, dalla caduta nel *SI* dice, si pensa, si fa⁶². Intratteniamo relazioni contingenti, estemporanee, vissute sull'onda delle opinioni e dominate da un sentimento di egoismo. "Si constata ogni giorno", scrive in merito il filosofo *Luciano Anceschi*, "una sorta di impossibilità del dialogo, una sorta continua di «rottura della relazione»"⁶³. L'umanità di una relazione, ossia quella particolare sensibilità di essere-con-l'altro, si scontra spesso con la sua insufficienza legata alle forme di sfruttamento economico, di umiliazione, di sottomissione e degradazione sessuale.

Attraverso questa precisa presa di coscienza sul problema della disumanizzazione delle relazioni possiamo comprendere me-

⁶² Il *SI* pubblico-impersonale. Cfr. *M. Heidegger, Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1976, p.223.

⁶³ *L. Anceschi, Che cosa è la poesia*, Zanichelli, Bologna 1986, p.86.

glio l'importanza delle relazioni **nell'orizzonte Cristiano**. Relazioni, quest'ultime, che sottolineano il legame fondamentale tra me e l'altro nella continua ricerca del volto di Cristo. Il Cardinale Carlo Maria Martini scriveva che solamente "in una relazione *autentica* si comprende l'altro e si è compresi *a fondo*"⁶⁴. È esattamente la richiesta implicita dell'andare «a fondo» nella relazione che costituisce il problema specifico nel nostro tempo.

Relativo

La parola «relativo» ha la stessa origine della parola «relazione». Dal latino *re-feo*, attraverso *relatio*, il termine relazione giunge a *relativus*, cioè «relativo». La relazione con l'altro può nascere solo se mi rendo «relativo all'altro», se cioè considero l'altro quale limite alla mia «esplosione» di vita. La relazione come apertura all'altro, quindi, può esistere solo se non mi chiudo nel mio "modo", cioè nel modo di quelle realtà umane che "non hanno finestre dalle quali qualcosa possa entrarvi od uscirne."⁶⁵

Che cosa può comportare tutto ciò nella relazione con l'altro? Avere coscienza del mio essere-relativo significa aprirmi alla re-

⁶⁴ C. M. Martini, *Sui sentieri della visitazione. La ricerca della volontà di Dio nelle relazioni di ogni giorno*, Ancora, Milano 1996, p.25. Corsivo mio.

⁶⁵ G. W. Leibniz, *Monadologia*, a cura di Clotilde Calabi, Mondadori, Milano 1995, prop.7, p.5.

lazione, essere «ospitale» con l'altro nella condizione di reciproca ospitalità⁶⁶. Significa, con ciò, accettare di non essere un assoluto e considerare l'altro come mio proprio limite. Scrive, in questo senso, il priore Enzo Bianchi: “se vuoi avere una relazione con questo *altro*, tu hai un limite che è posto in maniera assoluta”⁶⁷.

Sofferamoci per un attimo su un esempio tratto dalla Sacra Scrittura, la relazione di Adamo ed Eva con Dio:

Il Signore Dio diede questo comando all'uomo: «Tu potrai mangiare di tutti gli alberi del giardino, ma dell'albero della conoscenza del bene e del male non devi mangiare, perché, quando tu ne mangiassi, certamente moriresti» (Gn22,16-17).

Sottolinea sempre Bianchi: “L'albero del giardino, l'albero proibito è solo il segno di un limite [...] perché l'uomo non si creda onnipotente”⁶⁸. La loro relazione con Dio, dopo l'avvenuta disubbidienza, non si rompe in maniera definitiva: passare quel limite si-

⁶⁶ Attenzione però, la radice etimologica del termine «ospite» è la stessa di «nemico», l'ambivalenza semantica indica i possibili cambiamenti nella relazione. Scrive il filosofo Umberto Curi: “il termine *hostis* viene ad indicare il nemico e dalla stessa radice (*ghosti*) viene coniato il termine *hospes* per indicare l'ospite. [...]” U.Curi, *Il farmaco della democrazia*, Ed. Marinotti, Milano 2003, p.108,110.

⁶⁷ E. Bianchi, *I paradossi della croce*, a cura di Gabriella Caramore, Morcelliana, Brescia 1998, p.29.

⁶⁸ *Ibidem*.

gnificò «incrinare» la loro relazione originaria con il divino, “Il Signore Dio lo scacciò dal giardino di Eden” (Gn 3,23), ma non romperla, “Dopo un certo tempo, Caino offrì frutti del suolo in sacrificio al Signore; anche Abele offrì primogeniti” (Gn 4,3-4).⁶⁹

Essere-in-relazione, dunque, non è il semplice, concreto, essere mosso in favore o in aiuto dell'altro, ma l'autentico «essere-coinvolto» dall'altro, che è gesto di autentica **accoglienza**. Essere-in-relazione è quell'indebolire la mia posizione di individuo facendomi relativo all'altro in un reciproco coinvolgimento. Come scrive anche il Cardinale Martini: “in una relazione umana vera e profonda [...] i motivi sono di **reciprocità**”, ossia un vero “dare aiuto e insieme riceverlo.”⁷⁰

La reciprocità ci rimanda così a quella condizione di rispecchiamento tra me e l'altro quale conseguenza importante del problema. Io e l'altro siamo, reciprocamente, lo specchio e il soggetto che si riflette. In mancanza di reciprocità, cioè di rispecchiamento, io non potrei cogliermi come relativo all'altro, non potrei fare dipendere dal-

⁶⁹ Mancherebbe, a questo punto, un personaggio importante per comprendere appieno la vicenda edenica, il diavolo, satana, “il serpente antico” (Ap 12,9), dunque il tentatore. Adamo ed Eva accolsero proprio il Suo consiglio perverso, caddero in tentazione e disobbedirono: il legame autentico tra Dio e i nostri progenitori si interruppe in Eden e la relazione scivolò così sulla terra.

⁷⁰ C. M. Martini, *op. cit.*, p.25.

l'altro il mio essere relativo. Non potrei riflettere nell'altro il mio «bisogno» e insieme riflettere il bisogno dell'altro.

L'altro

La seconda parola che aiuta a comprendere meglio il significato di relazione è «l'altro». In greco abbiamo il termine *àllos*, «altro». Da qui il latino *alter*, radice di *alius*, che significa il «diverso» da me, colui che mi è estraneo, ossia colui che non riesco nemmeno a vivere⁷¹.

Chi è l'*alius*, cioè il «diverso»? Una prima risposta ci porta verso l'alieno nel significato radicale di extra-terrestre, nel senso di quell'altro che si pone come distante da me, ossia di colui che non è uguale a me. L'alieno è tale in quanto è di «altri mondi». Potremmo definirlo come «l'ignoto», appunto, ciò che non è noto e che non riesco neppure a ri-conoscere.

Facciamo adesso un passo in avanti verso una possibile sfumatura del significato di *alienus*. In questo caso l'altro da me non è più l'ignoto, ma lo sconosciuto, l'estraneo. È quell'altro che non conosco in quanto arriva da fuori, da un'altra terra, da un'altra nazione o paese –in questi termini possiamo anche avvicinare lo sconosciuto al significato di «forestiero». L'estraneo, dunque, è l'altro che non ho mai avuto modo di incon-

⁷¹ Parafraresi di Jean-Paul Sartre di E. Bianchi, *op. cit.*, p.42.

trare e con il quale non ho alcun termine di relazione. In altre parole, *l'alienus*, l'estraneo –lo straniero, il *plesios*– è colui che non conosco. Siamo giunti così a delineare un possibile senso: l'«altro» da me è colui che è «diverso» da me. Quest'ultimo mi dice che «oltre» me (*alter* è affine al significato di *ultra*, cioè <oltre>) c'è un orizzonte di vita che è diverso dal mio e che è proprio quello dell'altro.

Per entrare in relazione con questo altro è necessario che io apra il mio orizzonte di vita, ossia il mio modo di essere al mondo. L'essere-in-relazione tiene aperto il mio orizzonte, mi consente di giungere in prossimità dell'altro, di accoglierlo e di conoscerlo, ossia di farmi prossimo all'altro. Un esempio ci viene offerto dal Vangelo di Luca: “un Samaritano, che era in viaggio, passandogli accanto lo vide e n'ebbe compassione. Gli si fece *vicino*, gli fasciò le ferite” (10,33-34. Corsivo mio).

È nella prossimità che quella distanza che separa me dall'altro si affievolisce e il «diverso» diviene il «differente». L'altro, in quanto differente, non più diverso da me, diventa il **mio prossimo** e in questa alterità sono provocato a scoprire il mio simile. Il *plesios* perde il suo connotato di estraneità –pur nel permanere della differenza– (Cfr. *Gn* 1,26-27) e nella prossimità che ci accoglie

io stesso divengo prossimo allo straniero, **il suo prossimo**, ossia il buon Samaritano.

ACCOGLIERE LO STRANIERO

Non trascurate l'ospitalità;
alcuni, praticandola, hanno
accolto degli angeli.
(Lettera agli Ebrei 13,2)

Incontrarsi a Mamre

Mamre è il luogo biblico dell'«incontro», il luogo dove lo straniero si fa «ospite»⁷² e la lontananza che lo caratterizza muta in «prossimità». Il farsi ospite-ospitante⁷³ e il farsi carico dell'altro in quanto straniero, è un aspetto importante e specifico dell'agire di Abramo nel luogo di *Mamre*.

Proprio alle Quercie di *Mamre* lo straniero⁷⁴ si avvicina ad Abramo, l'"amico di Dio" (GC 2,23): "Egli alzò gli occhi e vide che tre uomini stavano in piedi presso di lui" (Gn, 18,2). Subito è accoglienza, disponibilità (Cfr. LC 10,36): "Permettete che vada a prendere un boccone di pane e rinfrancate-

⁷² Il gioco dei significati, straniero-ospite, ci riporta al termine greco *Xenos* per indicare l'ospite, ossia colui che "provenendo dall'esterno viene ospitato presso la propria casa". U. Curi, *Il farmaco della democrazia*, Ed. Marinotti, Milano 2003.

⁷³ Il significato di ospitalità indica reciproca accoglienza. Cfr. Ivi, p131.

⁷⁴ Nel racconto sono tre gli uomini che incontrerà Abramo: l'ipotesi teologica più accreditata è che fosse Dio stesso nella sua manifestazione trinitaria.

Vi il cuore; dopo potrete proseguire” (*Gn*, 18,5).

Con l'accogliere lo straniero “è avvenuta una rivelazione”, scrive il monaco Enzo Bianchi, “e una parola venuta da altrove, una promessa di vita è stata consegnata a chi si è dimostrato ospitale.”⁷⁵.

Questo luogo biblico narra come la relazione con l'altro si manifesti nel modo dell'**accoglienza** e della **comunione**. I tre stranieri hanno fatto breccia nel cuore di Abramo, non si sono rivelati nemici e dal canto suo, il patriarca, non né ha fatto ostaggi.

Oggi più che mai una delle sfide culturali di maggiore importanza, in modo particolare nell'orizzonte cristiano, è proprio l'accoglienza dello straniero, dell'estraneo che chiede di varcare la soglia della speranza. Lo straniero, dunque l'ospite, attraversa quel sottile confine tra *hospes* e *hostis*, cioè tra ospite e nemico che solamente il modo della relazione deciderà il possibile esito: l'amicizia o l'inimicizia. **Solo nella relazione lo straniero diventa ospite poiché solo la relazione fa l'ospite meno estraneo.** Scrive Enzo Bianchi:

L'ospitalità è la grande eredità lasciata da Abramo a tutti i credenti; è la beatitudine che racchiude tutte le beatitudini, è

⁷⁵ E. Bianchi, *Ero straniero e mi avete ospitato*, Bur, Milano 2009, p.65.

l'opera di misericordia che riassume tutte le altre; è l'azione che ci permette di incontrare Dio, il quale nello straniero si fa nostro ospite e ci visita.

Sopprimere la distanza

Dall'evento di *Mamre* può così emergere il significato di «prossimità» e con questo anche quello di «lontananza».

Se nella mentalità corrente è quasi superfluo considerare il legame tra i significati di «vicino» e di «prossimo» non così, invece, è la relazione che intercorre tra il significato di prossimità e quello di lontananza.

La prossimità ci parla di quell'«essere-per-l'altro» che porta a renderci partecipi del suo vissuto. Scrive uno dei più importanti intellettuali contemporanei, *Zygmunt Bauman*: «La prossimità non è una brevissima distanza, [...]: è una pura soppressione della distanza»⁷⁶.

Ma la relazione con il prossimo presuppone solo vicinanza? O non sarebbe meglio parlare, come accenna Don Domenico Pezzini, di una «tensione» verso il prossimo, di «una situazione sempre instabile e in movimento»⁷⁷? Proprio l'instabilità e il movimento ci conducono a una possibile esperienza di lontananza, ossia a quell'esperienza dove il prossimo verso cui mi muovo non è spazial-

⁷⁶ Z. Bauman, *Le sfide dell'etica*, Feltrinelli, Mi 2010, p.93.

⁷⁷ D. Pezzini, *L'Altro e gli altri*, Ancora, Milano 2008, p.16.

mente vicino. Ma come possiamo sentirci prossimi all'altro nella lontananza?

Ebbene, come la durata del tempo si può pensare su due livelli differenti, quello del tempo oggettivo e quello del tempo soggettivo⁷⁸, similmente si può pensare anche lo spazio e dunque la distanza. Così posso non sentire come mio prossimo colui che mi è accanto, ma all'opposto, posso sentire prossimo colui che mi è fisicamente distante. Il significato di prossimità viene così ad assumere una maggiore ampiezza discorsiva: colui che «mi è» vicino, ma anche colui che «sento» vicino.

Dunque, possiamo comprendere la prossimità come quel sentire e accogliere la situazione dell'altro al di là della spazialità fisica. È quel vissuto di «empatia», per dirla insieme a suor Benedetta della Croce, al secolo la filosofa *Edith Stein*⁷⁹, per il quale mi rendo conto in anticipo della situazione dell'altro e mi immedesimo pur conservando il confine della reciproca differenza.

⁷⁸ Queste osservazioni sono state sviluppate dal filosofo francese *Henri Bergson*. Se il tempo oggettivo è il tempo dell'orologio, quello soggettivo è lo scorrere del tempo che ognuno sente come suo vissuto proprio.

⁷⁹ "Mentre cerco di chiarire a me stesso lo stato d'animo nel quale l'altro si trova, questo [...] mi ha coinvolto in sé. Ora non sono più rivolto verso di lui, [...] sono al posto di questo." E. Stein, *L'empatia*, tr. it. di M. Nicoletti, Ed. F. Angeli, Milano 1986, p.62.

Accogliere

Dal Vangelo di Luca:

Invece un Samaritano, che era in viaggio, passandogli accanto lo vide e n'ebbe *compassione*. Gli si fece vicino, gli fasciò le ferite, versandovi olio e vino; poi caricatolo sopra il suo giumento, lo portò a una locanda e si prese cura di lui. (Lc, 10,33-34).

Gesù parla di «compassione» —così nella traduzione italiana— cioè di quel «patire-con» l'altro che significa, appunto, partecipare al suo dolore. Accogliere il prossimo, dunque, è raccogliere il suo bisogno, avvicinare la sua sofferenza e la sua richiesta di vita. L'accoglienza, non può riguardare solamente l'amico e il bisognoso ma si allarga a colui che mi chiede aiuto in quanto immigrato, straniero, estraneo, colui che porta con sé, inscindibile, il doppio significato di ospite —ospitato-ospitante— e con questo i significati di relazione e reciprocità.

Se in un primo momento la parabola riportata dall'evangelista Luca ci permette di avvicinare il problema legato al significato di «prossimo», mi pare più che mai opportuno, in secondo luogo, sottolineare come Gesù stesso ribalti la prospettiva della prossimità con una domanda tanto precisa quanto inattesa:

Chi di questi tre ti sembra sia stato prossimo di colui che è caduto nelle mani dei briganti? (LC 10,36 [grassetto mio]).

Possiamo così osservare come il prossimo non sia più solamente l'altro, lo straniero, colui che è estraneo e inatteso, ma anche colui il quale si avvicina all'altro, il soccorritore. Possiamo così chiederci, insieme a Enzo Bianchi: «Di chi io sono prossimo? A chi io mi avvicino?»⁸⁰.

Tuttavia, l'orizzonte della prossimità, pur nella distanza abbreviata tra me e l'altro, non dissolve comunque la problematicità della differenza, "il prossimo non elimina lo straniero", scrive il filosofo Massimo Cacciari, "il farsi prossimo al *proximos*, comporta assai più che fatica, *labor*"⁸¹.

Relazioni cristiane

Vorrei soffermarmi, per un momento, sul termine «amico»; quest'ultimo deve essere colto nel suo senso più autentico. Ci siamo oramai abituati a parlare come se le parole non avessero, o non avessero più, una loro autenticità, come se fossero «disabitate»⁸².

⁸⁰ Cfr. E. Bianchi, "Farsi prossimo con amore", in *Ama il prossimo tuo*, E. Bianchi e M. Cacciari, il Mulino, Bologna 2011, p.43.

⁸¹ M. Cacciari, "Drammatica della prossimità", *ivi*, p.105.

⁸² M. Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 1990, p.42.

Dov'è il soggetto che vive, arricchisce e rinnova l'esperienza della parola?

Non vi chiamo più servi, perché il servo non sa quello che fa il suo padrone; ma vi ho chiamati *amici*, perché tutto ciò che ho udito dal Padre l'ho fatto conoscere a voi" (GV 15,13-15. Corsivo mio).

Vorrei sottolineare l'importanza del termine «amico» usato proprio da Gesù. Pensiamo per esempio alla parola «filosofia». In greco *philo-sophia* significa letteralmente «amicizia per il sapere» (*philia*=amicizia; *sophia*=sapere) o anche "aver cura del sapere"⁸³. È proprio la profondità della cura che mette in risalto l'importanza della relazione di «amicizia». La cura, ossia la responsabilità per l'altro, è proprio ciò che contraddistingue l'autenticità di questa relazione. La cura, quale orizzonte dei molteplici affetti, è quello che la parola "*philia*" dice: "l'amore dell'amicizia".

Certo, il rischio dell'amicizia, quando non è autentica, è il tradimento, la parola mal posta, la sfiducia nell'altro. Pensiamo alle profonde relazioni e alla profonda fiducia che lega Cristo ai suoi discepoli, ma anche alla fiducia dissolta in delusione nel caso della relazione con Giuda: "«Giuda, con un bacio tradisci il Figlio dell'uomo?»." (LC

⁸³ E. Severino, *La filosofia dai greci al nostro tempo*, R.C.S., Milano 1996, p.36.

22,48). Dunque, l'*amicus* che non è legato a noi da un'autentica relazione, non è solida roccia a cui aggrapparsi e potrebbe diventare facilmente nemico.

Dobbiamo fare, però, un passo in avanti muovendoci verso qualcosa di più complesso, vale a dire la «fraternità». Si tratta nuovamente di non perdere di vista l'autenticità della parola e di chiederci che cosa intendiamo quando pronunciamo il termine «fratello».

Il significato di fraternità ci porta a un livello di comprensione della relazione che approfondisce quello di amicizia. E proprio l'esempio della relazione fra Caino, Abele e Dio, ci permette di cogliere il punto centrale in riferimento alla fraternità e cioè l'essere responsabile. «Allora il Signore disse a Caino: «Dov'è Abele, tuo fratello?». Egli rispose: «Non lo so. Sono forse il *guardiano* di mio fratello?»» (*Gn* 4,9. Corsivo mio.).

L'importanza dell'essere «guardiani» è il rispondere dell'altro, è il farsi carico della dignità dell'altro. Scrive in merito il filosofo *Emanuel Lévinas* che «essere responsabile del prossimo, essere guardiano dell'altro — contrariamente alla visione del mondo di un Caino — definisce la fratellanza.»⁸⁴. Così, essere guardiano di mio fratello è comprendere ogni suo sbaglio ma anche pregare per

⁸⁴ E. Lévinas, *Nuove letture talmudiche*, SE, Milano 2004, p.23.

il suo perdono (Cfr., *LC 17,3-4*) e il perdono è sempre uno «sforzo d'amore».

Un'intensificazione specifica del senso di fraternità è la «comunione». Prima di tutto vorrei considerare il termine nel suo significato generale. Essere-in-(com)unione è, propriamente, essere unito-con l'altro. È approfondire quella tensione affettiva, vissuta nell'amicizia e nella fraternità, verso un'unione ulteriore che raggiunge e amplifica, come scrive il monaco *André Louf*, "le profondità del nostro cuore"⁸⁵. Comunione è **comune-unione**, dunque apertura reciproca. Sono già in comunione con il mio prossimo se, in qualche modo, avverto delle «variazioni dell'anima» che mi legano profondamente a lui. Un esempio è tratto dal Primo libro di *Samuele* (18,1 e 3):

Quando Davide ebbe finito di parlare con Saul, l'anima di Gionata s'era già talmente legata all'anima di Davide, che Gionata lo amò come sé stesso. [...] Gionata strinse con Davide un patto, perché lo amava, come sé stesso.

Il punto teologicamente culminante delle relazioni cristiane è dato dalla «comunione eucaristica». Così dal Vangelo di *Luca* (22,14-20):

⁸⁵ A. Louf, *L'uomo interiore*, Qiqajon, Comunità di Bose-Magnano 2007, p.53.

Quando fu l'ora, prese posto a tavola e gli apostoli con lui, e disse: «Ho desiderato ardentemente di mangiare questa Pasqua con voi, prima della mia passione, poiché vi dico: non mangerò più, finché essa non si compia nel regno di Dio».

San Luca ci presenta quella profonda intensità spirituale raggiunta nel momento finale della missione di Cristo, è il momento radicale in cui Dio stesso si dona all'uomo: «Come il Padre, che ha la vita, ha mandato me e io vivo per il Padre, così anche colui che mangia di me vivrà per me.» (Gv 6,57). Nel momento solenne dell'ultima cena Cristo raggiunge l'altro, ogni altro, attraverso la **condivisione**.

Entrare in comunione col prossimo, allora, significa dividere-con lui il mio orizzonte d'esistenza. In Cristo l'evento della comunione non può essere separato dalla condivisione. La nostra comunione acquista una dimensione di realtà vissuta che è incorporata nel quotidiano essere-in-Cristo⁸⁶.

Dunque: *Mamre*, lo straniero e le relazioni cristiane. Condividere uno spazio con il *plesios*, con chi ci è estraneo, dividerlo cristianamente, significa tenere in comunione frammenti di tempo e di vita altrimenti fuggenti e dispersi. Significa,

⁸⁶ R. Guardini, *L'essenza del Cristianesimo*, Morcelliana, Brescia, 9a ed. 2003, p.51.

metaforicamente, «aprire la porta» a Cristo –“Ero straniero e mi avete ospitato” (Mt 25,35).

RELAZIONE AMOROSA

Discutere di ciò che una relazione d'amore possa significare, soprattutto nella società del consumo, non è impresa semplice. Si rischia di scivolare sul piano moralistico, psicologico, oppure su quello bigotto senza considerare però che una relazione amorosa non deve necessariamente rientrare nell'orizzonte religioso per considerarsi tale.⁸⁷

Emerge subito un problema di linguaggio. Che significato può avere una parola come «amore», inflazionata dai molteplici usi? Papa Benedetto XVI, nell'enciclica *Deus caritas est*, non si sottrae alle differenze di sfumature che caratterizzano il termine «amore», ossia *eros*, *philia* (amore di amicizia) e *agape*. Ognuno di questi tre termini, continua il Pontefice, può decadere e degradarsi fino a descrivere rapporti dis-umanizzati e dis-umanizzanti.⁸⁸

Dunque, che cosa può nascondere il senso della relazione amorosa? Vorrei citare a

⁸⁷ Oggi, in modo specifico, si può incontrare il problema contrario, si sente dire che la religione non deve oltrepassare il limite e sconfinare così nel «privato d'amore».

⁸⁸ Cfr. Benedetto XVI, ««Eros» e «Agape» - differenza e unità», in *Deus caritas est*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2006, pp.10-21.

questo proposito il Cardinale Carlo Maria Martini:

La Chiesa deve lavorare a una nuova cultura della sessualità e della relazione. [...] Questa cultura comprende anche la critica alla commercializzazione della sessualità che, dalla pubblicità al porno, entra in ogni salotto⁸⁹.

Per una prima e veloce riflessione sulla relazione amorosa, considerando le parole del Cardinale, credo sia utile soffermarci sul significato del vizio ad essa contrapposto. Quest'ultimo veniva chiamato dalla Chiesa medioevale *fornix*, che attraverso il successivo termine *luxuria*, traduceva il greco *phorneia*, appunto, *pórnē*, da cui il significato di porno-(grafia) nell'accezione corrente specifica e sopra citata.

In uno sguardo

L'ambito del "porno", come sottolinea il Cardinale Martini, rientra di «sbieco», quasi in modo «subdolo», nella relazione di coppia, si intrufola attraverso quel modo capitalistico di concepire l'essere umano come "cosa" fra "cose", come una merce⁹⁰.

⁸⁹ Martini C. M., Sporschill G., *Conversazioni notturne a Gerusalemme. Sul rischio della fede*, Mondadori, Milano 2008, p.99.

⁹⁰ Cfr. Benedetto XVI, *op. cit.*, p.15.

La «porno-grafia» —quale rappresentazione di ciò che è «porno»— mi pare possa venire intesa come l'«andare subito al sodo», il «volere tutto subito» ma anche il «prendere tutto subito».

Possiamo così affermare come l'amore e qualsiasi altro tipo di relazione, venduto e comprato, ossia mercificato, incontra il suo **disfacimento**. La relazione amorosa, nella compravendita dei corpi, si qualifica così come un “disfare l'amore”.⁹²

L'origine «teologica» del senso di quel “disfare l'amore”, dunque del senso generale della *porneia*, noi la possiamo interpretare in riferimento al peccato *tout court*. Adamo ed Eva nel giardino di Eden. È opportuno risalire così alla tentazione di superbia e alla caduta dell'essere umano (e della natura) che portò alla conseguente e ineludibile «ferita originaria»⁹².

Il peccato rese l'essere umano fragile (concupiscibile), tutta la sua natura ne uscì ferita e decadde, sostanzialmente, l'originaria purezza dell'uomo e della donna. All'inizio, infatti, Adamo ed Eva non provavano vergogna nell'essere nudi l'uno di fronte all'altra (Cfr. *Gn* 2,25), ma dopo aver gustato il «frutto proibito» “si accorsero” del loro

⁹¹ Per citare le parole di un importante scienziato cattolico, *Jerome Lejeune*. Nel 1958, questo scienziato di fama internazionale, scoprì l'anomalia genetica del mongolismo chiamata poi «Trisomia del 21».

⁹² Cfr. *Gn* 1,31 e *Gn* 6,5-7.

stato (*Gn 3,7*). In altre parole, nella reciprocità dello sguardo videro il loro corpo ridotto a oggetto e quel nudo originario diventare l'indice di uno «sguardo ferito».

Allora si aprirono gli occhi di tutti e due e si accorsero di essere nudi; intrecciarono foglie di fico e se ne fecero cinture. (*Gn 3,7*)

Dunque, l'altro da me può essere inteso sia come oggetto che come soggetto. La linea sottile che attraversa questi differenti modi di relazionarsi è quella tracciata in noi, inconsciamente, dal peccato originale, considerare cioè l'altro egoisticamente: **la nudità non può restare indifesa davanti all'egoismo**. Da qui il gesto di Adamo ed Eva di coprirsi le zone intime per salvarsi dallo sguardo, cioè dalla vergogna. Dunque, quello sguardo ferito, specchio di un cuore ormai impuro, si riferisce a quel considerare la donna e l'uomo come reciproci oggetti, merce pornografica.

Ma siamo proprio incatenati a quella ferita originaria, cioè a quel considerare e vivere la relazione d'amore come oggettivante?

In un altro luogo biblico, il *Cantico dei Cantici*, possiamo scoprire un'ulteriore apertura di senso sulla relazione d'amore. È un'intimità conquistata e da conquistare quella scritta nel Cantico, è l'amore di un

uomo e di una donna, di un ragazzo e di una ragazza, di uno sposo e di una sposa — nell'allegoria, Cristo e la sua Chiesa.

Come sei bella, amica mia, come sei bella! I tuoi occhi sono colombe. Come sei bello, mio diletto, quanto grazioso! Anche il nostro letto è verdeggiante. (Ct 1,15-16).

Come spunto riflessivo prendiamo in riferimento una serie di acquarelli dipinti dal pittore russo *Marc Chagall*.



Marc Chagall, *Cantico dei cantici*, 1930/1950, acquarello.

In Chagall i due amanti sono teneramente affiancati, quasi sovrapposti in un gioco d'amore che conduce lo sposo a essere tutt'uno con la sposa. Questa accosta il suo viso a quello dell'uomo, timida, imbarazzata e lo sposo la osserva quasi sostenendola in quella magnifica tensione verso l'alto, verso la realizzazione ideale, divina, della relazione d'amore.

Certo, nelle opere di Chagall, ebreo d'origine, l'interpretazione dei simboli ne risulta complessa, tuttavia, proprio per il legame sussistente tra l'Antico e Nuovo Testamento,⁹³ è possibile cogliere la gioia che circonda la rinnovata relazione d'amore. Ogni particolare dipinto ci parla di una festa benedetta da quella colomba bianca, lo Spirito Santo, che si avvicina a illuminare gli sposi amanti in un abbraccio.

Lo sguardo ferito, dunque, si può così purificare alla sorgente dell'Amore di Dio, che come «fiamma ardente» scolpisce i cuori amanti.

Mettimi come sigillo sul tuo cuore,
come sigillo sul tuo braccio; perché forte
come la morte è l'amore, tenace come gli
inferi è la gelosia; le sue vampe son vampe
di fuoco, una fiamma del Signore! (Ct
8,6).

⁹³ L'Antico testamento letto alla luce del Nuovo. Cfr. Pontificia Commissione Biblica, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1993, p.74.

La relazione diviene così parola viva, si «ri-genera» l'amore proprio nel suo essere intimità, dove io e l'altro, nella reciprocità dei corpi, ci doniamo vicendevolmente.⁹⁴

Nel Cantico l'importanza della reciprocità amorosa viene evidenziata con due versetti dall'identico significato in due capitoli differenti:

Il mio diletto è per me e io per lui. (Ct 2,16 e 6,3).

Scrive in merito il monaco Luciano Manicardi: “L'unione sessuale è orientata all'incontro dei corpi, delle persone, in un colloquio intimo e profondamente spirituale”⁹⁵.

Nel linguaggio dei corpi, nell'intimità ogni volta rinnovata e ri-conquistata, la relazione con l'altro diviene *novitas* d'amore. Lo stesso beato Giovanni Paolo II sottolineò più volte l'importanza dell'eticità e insieme dell'esteticità dell'amore vissuto nella piena armonia dei gesti:

Gli sposi del Cantico dei cantici dichiarono vicendevolmente, con parole ardenti, il loro amore umano. Gli sposi novelli del libro di Tobia chiedono a Dio di saper rispondere all'amore... Si può dire che attraverso l'uno e l'altro il “linguaggio del

⁹⁴ Cfr. Luciano Manicardi, *Il corpo*, Qiqajon, Magnano 2005, p.38.

⁹⁵ Ivi, p.31.

corpo», [...] *diviene la lingua della liturgia*.⁹⁶

Dall'arte alla liturgia dei corpi

Proprio all'interno dell'orizzonte artistico è possibile assumere criticamente il senso di quello «sguardo impuro» e interrogarci in quali termini possiamo parlare, oggi, di «Corpo nudo».

Da ciò che si può constatare nell'orizzonte mediatico attuale, le nostre società occidentali sono passate da un atteggiamento sessuofobico nei confronti della nudità e della sessualità ad essa legata — pensiamo, per esempio, all'epoca medioevale, dove le opere di un artista come *Bosch* vennero tacciate di lussuria; oppure in epoca più tarda, quando la Santa Inquisizione mise all'indice le incisioni di *Goya*⁹⁷ — ad un atteggiamento maniacale, quasi ossessivo.

Se da un lato la *porneia* (lussuria) è strettamente legata a quella condizione che riduce la persona a oggetto; dall'altro lato, però, c'è anche un'altra possibilità, quella cioè che si riferisce alla visione del «Corpo nudo» inteso nel suo significato più elevato

⁹⁶ Giovanni Paolo II, *Uomo e donna lo credò. Catechesi sull'amore umano*, Città Nuova-Ed. Vaticana, Roma 1987, p.441.

⁹⁷ Rinvio al film di Milos Forman, *L'ultimo inquisitore. I fantasmi di Goya*, Medusa distribuzione, Spagna 2006, 106 min. circa.

e che può quindi valorizzare il nudo e la relazione amorosa⁹⁸.

Le immagini artistiche sembrano suggerirci che esiste la possibilità di un pensiero critico che mostri la nudità come indice di quella bellezza più elevata (quel bello che è splendore del bene) che richiama a sé l'originaria «Creazione divina»⁹⁹.

Vorrei tenere separati però, i due piani di lettura, quello estetico (il bello) e quello etico (il bene). Se parliamo di corpo nudo e di intimità sessuale nell'orizzonte di una loro rappresentazione artistica, allora è opportuno parlare di un vero e proprio problema estetico. Considerata in questo specifico orizzonte, non è per nulla semplice, diciamo pure scontato, definirne la portata e il valore artistico.

Il problema estetico sembra qui allargarsi a una domanda di più ampio respiro e cioè se di quelle immagini rappresentanti una qualsiasi forma di nudo o di intimità sessuale si possa parlare di arte in senso stretto. Nell'orizzonte estetico “non esiste un'opera d'arte completamente immorale”, scrive il filosofo Luigi Pareyson, “perché c'è una

⁹⁸ “C'è una valorizzazione immensa della sessualità, c'è una valorizzazione della completezza della relazione fra maschio e femmina.” Cit. in E. Bianchi, *I paradossi della croce*, Morcelliana, Brescia 1998, p.102.

⁹⁹ “«Nobile ministero» quello degli artisti quando le loro opere sono capaci di riflettere, in qualche modo, l'infinita bellezza di Dio e indirizzare a Lui le menti degli uomini”. Giovanni Paolo II, *Lettera del Papa Giovanni Paolo II agli artisti*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 1999, p.9.

moralità costitutiva dell'arte"¹⁰⁰, ossia è l'opera d'arte stessa che rende moralmente elevato ciò che in essa è rappresentato. Semmai, è necessario riflettere a quale orizzonte di senso introduce l'opera. Cioè, con quale sguardo il fruitore si avvicina a tali immagini?¹⁰¹.

Il vizio di lussuria in quanto tale, però — inquadriamo qui il secondo aspetto del problema, quello etico — non può essere certo esiliato da quella riflessione che richiama i concetti di bene e di male. Per quello che abbiamo fin qui osservato, possiamo dire che è male quella rappresentazione del nudo che umilia il corpo, lo degrada, lo sminuisce, lo offende, ossia, in modo radicale, quell'ambito banalmente artistico, se di arte si può comunque parlare, del nudo pornografico.

Osservare un nudo artistico non è di per sé un male, come si poteva pensare nel Medioevo cristiano ma all'opposto, oggi possiamo trovarci di fronte a un'opera d'arte e comprenderla in profondità quasi permeata e forgiata dalla Grazia. Pensiamo a opere quali, per citarne solo alcune, il *David* di Michelangelo, la *Nascita di Venere* del Bot

¹⁰⁰ Luigi Pareyson, "Arte e vita", in *Estetica e Cristianesimo*, Pro Civitate cristiana, Assisi 1953, p.31.

¹⁰¹ "Il male in tutta la sua bruttura è anche esteticamente ripugnante, l'immoralità dichiarata e consapevole è aliena dell'arte", Nicola Petruzzellis, "L'arte come libertà", Ivi, p.44.

ticelli, l'*Adamo ed Eva* di Cranach il Vecchio o la *Venere di Urbino* del Tiziano. E proprio in epoca contemporanea, per esempio, si possono osservare le coppie di amanti disegnate dall'artista americano *Roy Lichtenstein*.



Olio su tela, 1960/63, New York, MoMa.

La relazione tra i sessi, quando vuole indicare un amore «alto», è prima di tutto coincidenza di sguardi, paziente costruzione, è quel considerare l'altro come soggetto, quel ritrarsi timidamente sottraendosi al rischio di uno sguardo oggettivante. La relazione amorosa¹⁰² è il riconoscimento della presenza dell'altro come soggetto, scrive Manicardi, nella coincidenza di sguardi e

¹⁰² Che è anche sessualità: “Non potere avere un amore che si esprima anche nella tenerezza corporea sarebbe disumano”, scrive il Cardinale Martini. (Martini C. M., Sporschill G., *op. cit.*, p.31).

nell'ascolto reciproco di una parola intima¹⁰³. “Quando una persona ne ama un'altra”, medita così il teologo Romano Guardini, “si trova con lei in quel rapporto di intima unione e di mutuo abbandono che è il senso della parola «amare»”¹⁰⁴.

È una vera e propria sfida quest'ultima, soprattutto nel nostro tempo, una sfida che deve essere tensione a un più elevato linguaggio, addirittura ai confini di un'arte: un «momento sacro», ovvero una “**liturgia dei corpi**”.¹⁰⁵

¹⁰³ Cfr. Luciano Manicardi, *op. cit.*, p.31.

¹⁰⁴ Romano Guardini, *Introduzione alla preghiera*, Morcelliana, Brescia 2001, p.88.

¹⁰⁵ Giovanni Paolo II, *op. cit.*, p.441.

ORATIO FIDEI (Giacomo 5,15)

In ricerca di Dio¹⁰⁶

L'esperienza della preghiera segna una possibile relazione tra l'esistenza dell'uomo e il divino e si rivela l'indice per una possibilità di apertura alla trascendenza. Lontana dall'essere un retaggio del passato l'orazione si mostra come quell'atto di raccoglimento e di intimità profonda nella relazione con Dio. Per i cristiani, nello specifico, la domanda sul senso della preghiera si pone, o dovrebbe porsi, come qualcosa di ineludibile.¹⁰⁷

Pensare «la preghiera», cioè fermarsi a meditarne il senso, non significa volere trovare una formula oggettivamente valida che semplicemente la possa definire, ma significa pensare l'orazione in quanto «esperienza vissuta».

Si potrebbero così elencare molti aspetti e modi devozionali: dalla postura più adeguata, al testo più efficace, ai motivi più

¹⁰⁶ Un possibile riferimento è il libro di E. Bianchi, *Lessico della vita interiore*, cap. "La preghiera, una relazione", ed. BUR, Milano 2013, p.117 sgg.

¹⁰⁷ Cfr. A. Delogu, "Un mistero di Natale molto commovente", in J.P.Sartre, *Bariona o il figlio del tuono*, Marinotti, Milano 2003, p.XLI. (Docente di Filosofia morale all'Università di Sassari).

consoni. Tuttavia mi sembra opportuno indagare ciò che unisce questi modi e questi motivi rendendoli sensati.

La preghiera è la forma di un'esperienza attraverso la quale possiamo entrare in **relazione con Dio**. Così il teologo Romano Guardini: "Pregare significa entrare in relazione con Dio; l'inizio di ogni relazione è dato dalla parola e la radice di questa è l'interiore moto del cuore"¹⁰⁸.

Una parola importante, quella della preghiera, che può essere evocata, cantata, recitata e scandita ma che tuttavia trova il suo spazio autentico tra le pieghe e gli intermezzi di un profondo e intimo silenzio. Anche quest'ultimo è un aspetto importante nell'esperienza del pregare. Spesso infatti, in silenzio, ci rivolgiamo a Dio sul filo di una parola o di un gemito interiore.

Dunque, se la preghiera è relazione, non può che avere al suo centro la parola rivolta a Dio, che in questo preciso contesto possiamo evidenziare come la «parola <della> preghiera».

Il genitivo <della> può essere letto in un duplice senso. In primo luogo, oggettivo e si riferisce al significato delle parole contenute nel testo dell'orazione, quindi al significato di ogni parola recitata e detta, quella che sentiremmo in tutta la sua profondità

¹⁰⁸ R. Guardini, *Introduzione alla preghiera*, Morcelliana, Brescia 9ed. 2001, p.109.

se solo ci ponessimo attentamente in raccoglimento. Ogni “parola detta”, così ha scritto Guardini, “opera di ritorno sull’animo”¹⁰⁹, eleva lo spirito e insieme agita la nostra mente.

Il senso soggettivo del genitivo, invece, ci suggerisce come la parola sia da intendere quale tensione della nostra anima rivolta a Dio. Ogni parola donata custodisce, quando il raccogliersi in noi è autentico, un senso rinnovato di ciò che ognuno porta dentro di sé, non come motivo culturale, ma come pura disposizione di cuore. Ha scritto ancora Guardini: “Qui [nella preghiera n.d.r.] il singolo sta di fronte a Dio. Egli è il vero «Tu» di ogni uomo e qui appunto l’uomo è se stesso.”¹¹⁰.

Intorno al senso e al mistero di questo nostro pregare il Cardinale Carlo Maria Martini (allora Arcivescovo di Milano) scrisse in una sua lettera pastorale: “la preghiera percorre *vie* che non conosciamo.”¹¹¹

Le vie

Per affrontare il tema dell’esperienza della preghiera è opportuno prendere coscienza di ciò che accade in quel particolare momento e riflettere su quello specifico vissu-

¹⁰⁹ Ivi, *op. cit.*, p.110.

¹¹⁰ R. Guardini, *op. cit.*, p.191.

¹¹¹ C. M. Martini, *Sette donne del Sabato santo*, Centro Ambrosiano, Milano 2000, p.26. [Corsivo mio].

to. Che cosa accade in noi? Richiamiamo la nostra attenzione leggendo dal Vangelo di Luca l'istante del battesimo di Gesù:

Quando tutto il popolo fu battezzato e mentre Gesù, ricevuto il battesimo, stava in preghiera, il cielo si aprì e scese su di lui lo Spirito Santo. (Lc 3,21-22. Corsivo mio).

La preghiera autentica ci conduce al di là dell'esperienza quotidiana, ossia «dell'essere in un determinato luogo e in un determinato tempo», cioè situati. Ci offre per un attimo, se ben riflettiamo, un vissuto particolare dato dal trovarsi come su di un «ponte» che lega il mondo visibile a quel **di più** del mondo stesso, che si può intravedere, avvertire e intuire ma certamente non spiegare¹¹². Detto in altri termini, la preghiera ci fa incontrare l'esperienza dell'essere de-situati.

Infatti, nell'esperienza della preghiera ci troviamo proiettati al di là dello spazio e del tempo, in una dimensione «altra» rispetto a quella quotidiana, siamo cioè in tensione verso la realtà trascendente. Di questo particolare vissuto ne diede una descrizione anche lo psicopatologo e filosofo russo *Eugèn Minkowski*:

¹¹² Cfr. A. Delogu, *op. Cit.*, p.XLVIII.

Nella preghiera ci *eleviamo* al di sopra di noi stessi e di quanto ci circonda e portiamo lo sguardo lontano, verso un orizzonte infinito, verso una sfera *al di là* del tempo e dello spazio. Una sfera piena di grandezza e luminosità, ma anche di mistero¹¹³.

Proprio quel movimento di elevazione, di cui parla appunto *Minkowski*, consente di soffermarci sulla particolare «nota» della preghiera, il *là*, che ne determina l'intima «armonia». Non ci dice esplicitamente dov'è il luogo in cui si spinge la preghiera e nemmeno ci indica esattamente dove noi tendiamo durante la preghiera. Ci avverte solamente che c'è un «là», che esiste un luogo oltre la nostra esperienza del reale, un «chissà-dove».

Questo «là» non risolve il mistero dell'esperienza del pregare, non ci fornisce le coordinate oggettive di questo luogo ma ci avverte che siamo in tensione nel nostro intimo, nel nostro cuore, che siamo su quella «**via non-conosciuta**» espressa appunto dal Cardinale Martini.

Dal Vangelo di Matteo:

Allora Gesù andò con loro in un podere, chiamato Getsèmani, e disse ai discepoli: «Sedetevi qui, mentre io **vado là** a pregare». E presi con sé Pietro e i due fi-

¹¹³ E. Minkowski, "Il tempo vissuto", cit. in *Comprendere*, La Garangola, Padova 2005, p.97. [Corsivo mio].

gli di Zebedeo, cominciò a provare tristezza e angoscia. (Mc 26,36-37. Corsivo mio).

Ha scritto ancora Guardini: “Lodare Dio significa elevarsi fin là dove sta ciò di cui l’uomo propriamente vive.”¹¹⁴.

L'espressione di una relazione

La preghiera è una forma per esprimere la nostra relazione con Dio. Se la preghiera è una forma di questa relazione e la fede è l’assenso a Dio, allora, sostituendo i termini di quanto detto, la fede è la relazione con Dio e la preghiera è l’espressione di questa fede.

La preghiera vede quindi l’incontro di due libertà: quella che Dio stesso liberamente mi dona e la nostra, che è la libertà di abbracciare o meno questo dono. Sono due libertà che liberamente si incontrano e nell’evento di questo loro incontrarsi diventano reciprocamente protagoniste¹¹⁵.

Nella relazione con Dio, attraverso la quale io divento protagonista di una «storia di fede», posso anche avvertire il senso di un limite. È nell’«essere creatura», dunque nell’essere profondamente legato a Dio, che risiede la difesa contro l’arroganza del sentirmi autosufficiente.

¹¹⁴ R. Guardini, *op. cit.*, p.70. [Corsivo mio].

¹¹⁵ Cfr. P. Sequeri, *Intorno a Dio*, La Scuola, Brescia 2010, p.33.

Se volessi invece mettermi dalla parte di Dio, rischiando così questa interpretazione, potrei dire che il Suo limite è, in un certo senso, la libertà stessa che ha donato all'essere umano. Dio si auto-limita per la nostra libertà, dove per limite non intendo una Sua mancanza, come se Dio potesse mancare di qualcosa, ma il «potere radicale» del suo Amore. Il limite che Dio si è posto, quindi, risiede proprio in questa libertà che ci ha donato, per la quale **ci lascia liberi** di sceglierlo o di rifiutarlo¹¹⁶. Ha scritto, in merito, il Beato Papa Giovanni Paolo II: «In un certo senso lo si può dire: *di fronte alla libertà umana Dio ha voluto rendersi «impotente»*»¹¹⁷.

Differentemente, in senso radicale, se Dio superasse quel limite e usasse la nostra libertà ci trasformerebbe in burattini, saremmo cioè sottomessi alla sua sola volontà.

Dio e noi

La nostra relazione con Dio è, propriamente parlando, una relazione con l'Altro. Questa «A» maiuscola, però, rischia di sollevare qualche perplessità. Se la mia preghiera è rivolta a questo Altro che considero «assoluto» —colui che è radicalmente e

¹¹⁶ Cfr. P. Sequeri, *Il Dio affidabile*, Queriniana, Brescia 1996, p.144.

¹¹⁷ Giovanni Paolo II, *Varcare la soglia della speranza*, Mondadori, Milano 1994, p.73.

totalmente altro da me— rischio di cadere in quella distanza abissale che segnerebbe la nostra separazione. È come se le mie preghiere crollassero nel vuoto di uno spazio incolmabile: quale relazione potrei mai avere in questa distanza?

Si rende necessario, dunque, non pensare Dio solamente nel modo della trascendenza, come ciò che sta oltre questo mondo, ma pensare l'orizzonte della trascendenza —quel «di più» oltre il mondo— come il luogo che unisce in relazione me e Dio, ponendo fine così all'idea dell'Altro pensato come assolutamente distante da me¹¹⁸. Una relazione con Dio nell'incontro col Figlio, quindi, che cancella la distanza abissale con quel Dio-Altro e che sigla la possibilità per ognuno di sentirLo vicino e al contempo sentirSi vicini a Dio stesso.

La preghiera, quando è autentica, non è qualcosa di pacifico. In questo senso, nelle profondità della nostra anima, la preghiera può essere vissuta anche come lotta, come un venire a contatto con quel Tu che è tanto più vicino a me quanto più, paradossalmente, si pone in silenzio con me. Da alcuni versi poetici di Renzo Barsacchi¹¹⁹:

¹¹⁸ Cfr., P. Ricoeur, *Kierkegaard. La filosofia e l'«eccezione»*, Morcelliana, Brescia 1995, p.61. (Filosofo).

¹¹⁹ R. Barsacchi, "E non ti vedo", in *Marinaio di Dio*, Nardini, Firenze 1997, p.71, in *Poesie di Dio*, a cura di E. Bianchi, Einaudi, Torino 1999, p.105.

Ma dove sei? Dove cominci?
Forse quando finisce l'albero,
al di là dell'estrema curvatura del mare,
nel cavo del silenzio,
nella spuma del suono [...]
E non Ti vedo [...]

LA TRINITÀ DI RUBLĚV

Significati tra le forme

In quest'opera iconografica di grande valore teologico *Rublěv* ha voluto rendere visibile la perfetta bellezza del *logos* divino, "In principio era il Verbo, e il Verbo era presso Dio e il Verbo era Dio" (*GV*. 1,1). È un'opera che mostra in tutta la sua dimensione figurativa il Verbo di Dio: "E il Verbo si fece carne e venne ad abitare in mezzo a noi" (*GV* 1,14).

Ci troviamo così di fronte a tre figure di angeli: siamo invitati al banchetto divino, siamo chiamati all'ascolto del grande silenzio¹²⁰. Gli angeli rappresentati sono perfettamente distinti pur nella loro identità essenziale. Sono in quiete, dai loro sguardi non trapela angoscia alcuna e le loro ali d'orate indicano leggerezza e assenza di peso¹²¹. Dunque, come leggere la Santa Trinità? Dove ritrovare nell'icona stessa i segni della loro perfetta distinzione E unione?

Partiamo dal centro dello spazio sovrastante gli angeli. L'albero dipinto ci riporta a Mamre, alle querce, "Poi il Signore appar-

¹²⁰ M. Cacciari, *Tre Icone*, Adelphi, Milano 2007, p.45.

¹²¹ P. N. Evdokimov, *Teologia della bellezza. L'arte dell'icona*, San Paolo, Milano 1990, p.234.

ve a lui [Abramo] alle Querce di Mamre” (*Esodo* 18,1) e prosegue, “Egli alzò gli occhi e vide che tre uomini stavano in piedi presso di lui” (*Es* 18,2). Al passaggio di Dio –l’angelo al centro della nostra scena– niente è più come prima, Sara attende Isacco e la quercia diviene l’albero della vita custodito dai cherubini in Eden (cfr. *Genesi* 3,24). C’è una roccia, il luogo della retta preghiera e della retta contemplazione, il monte *Tabor*, dove Gesù anticipa la sua ascesa in gloria e la sua venuta in Spirito Santo (cfr. *Matteo* 17,1-9). È proprio quest’ultimo –l’angelo in verde– l’unità perfetta, quella gioia che è abbraccio del Padre e del Figlio¹²². Infine, la Chiesa-Tabernacolo, simbolo della Comunità (cfr. *Atti degli apostoli* 2,42) che su Cristo si fonda: “Tu sei Pietro e su questa pietra edificherò la mia Chiesa” (*Matteo* 16,18 corsivo mio). Ciascun angelo ha in mano un’identico scettro, indice dell’uguaglianza delle tre persone.

Dunque, i tre angeli di Rublëv rappresentano, o meglio, **sono**, il volto trinitario di Dio, il suo mistero e la sua bellezza. Sono distinti ma insieme perfettamente identici, tre sguardi di un unico volto, tre istanti di un unico eterno, il mistero del Dio tri-unitario, appunto.

Al centro dell’icona, il calice eucaristico: è infatti con e attraverso l’eucarestia che

¹²² Ivi, p.232.

si celebra il sacrificio di Gesù (*Luca* 22, 17-20). È il libero dono d'amore del Padre che consegna il Figlio alla morte per la nostra salvezza eterna (Cfr. *Giovanni* 3,16).

Infine, il tavolo con appoggiato il calice, è l'altare, simbolo della Sacra Scrittura, dove il rettangolo dipinto sul lato frontale rappresenta il geroglifico della terra e indica l'universalità della Parola di Dio¹²³.

Geometriche

Scriva Padre *Florenskij*: "il velo del visibile per un istante si squarcia e attraverso ad esso invisibile soffia un alito che non è di quaggiù: questo e l'altro mondo si aprono l'uno all'altro"¹²⁴.

L'icona intende essere un'apertura all'invisibile e necessita una relazione profonda con il nostro sguardo per squarciare il velo della realtà sensibile. Non ci presenta solamente un legno colorato, ma ci pone in emergenza anche la sua stessa invisibilità, è "immagine non scalfibile", dice Massimo Cacciari, "fatta di duro cristallo"¹²⁵.

Così intesa quindi, l'icona può dare un aiuto per tentare di comprendere il mistero della Trinità, può aiutare a scorgere l'invisibile, a salire cioè su quel piano altro rispet-

¹²³ Ivi, p.237.

¹²⁴ P. Florenskij, *Le porte regali. Saggio sull'icona*, Adelphi, Milano 1977, p.19.

¹²⁵ M. Cacciari, op. Cit., p.15.

to al reale qual è quello metafisico. Abbiamo detto, con una metafora, che l'icona di Rublëv è di "cristallo": l'occhio interiore del monaco è riuscito a dipingere invisibili geometrie e a trasformare così il legno in pura trasparenza.

Prima di tutto la croce, che attraversa verticalmente il calice e congiunge orizzontalmente la parte superiore delle aureole degli angeli ai lati dell'icona. È il segno dell'unità delle tre persone in un gesto, è il legno dell'albero della vita eterna, l'asse portante che regge l'amore di Dio e che parla di relazione trinitaria (Cfr. *GV*, 12,32-33).

Il triangolo equilatero –interno all'icona stessa– unisce il Padre, al Figlio e con questo allo Spirito Santo, perfettamente identici e insieme, perfettamente distinti, come i lati e i vertici di questo triangolo.

Possiamo vedere un cerchio, simbolo della perfezione trinitaria, della comune sostanza e dell'eternità di Dio: il centro è la mano stessa del Padre.

C'è poi un ottagono (più difficile da cogliere) che unisce i lati dell'altare, indica l'ottavo giorno della creazione. Nel settimo giorno Dio finisce la creazione e si riposa, lo consacra e questo verrà assumendo, nella tradizione ebraica, il nome di *Shabbath*, il «giorno di riposo» (il nostro Sabato). Allora, l'ottavo, dovremmo intenderlo come un altro giorno della creazione che, dunque, si

ripete? Scrive in merito don Renzo Lavatori che l'ottavo è "il giorno della « Catastasi » [restaurazione] dopo il tempo presente, il giorno senza fine che non avrà sera né indomani"¹²⁶. Nel contesto biblico quindi, (con attenzione all'Apocalisse giovannea), l'ottavo giorno può essere considerato il giorno della resurrezione dei morti, il giorno della vita eterna, della compiuta perfezione dopo il giudizio divino (come recita il *Credo Niceno*). Ebbene, l'altare di Rublëv, con otto lati, vuole essere il simbolo di questo tempo immutabile che è l'eternità.

È presente però un'ultima geometria, un'eco di quel calice posto al centro dell'opera che simbolizza il sacrificio di Gesù. Un altro calice appare, formato dalle due figure angeliche dipinte ai lati: è un'amplificazione della coppa eucaristica, simbolo di quel dono d'amore con cui il Padre consegna all'uomo suo Figlio. Passando per l'ultima cena Gesù si rivela Dio all'uomo (cfr. *LC* 22,17-20).

Siamo così invitati al sacro banchetto: sediamo, anche noi con gli angeli, di fronte al calice della vita eterna¹²⁷.

¹²⁶ R. Lavatori, *Lo Spirito Santo e il suo mistero*, Libreria ed. Vaticana, Città del Vaticano 1986, p.60 sg.

¹²⁷ Cfr., P. N. Evdokimov, *op. Cit.*, p.238.



Relazioni divine

Sono gli sguardi e la linearità delle figure a indicare la loro relazione. Il Figlio siede alla destra del Padre (recita il *Credo Niceno*) e accoglie lo sguardo del Padre e dello Spirito che raccontano l'evento trinitario del Battesimo (*Mt 3,16-17*):

Appena battezzato, Gesù uscì dall'acqua: ed ecco, si aprirono i cieli ed egli vide lo Spirito di Dio scendere come una colomba e venire su di lui. [...] «Questi è il Figlio mio prediletto, nel quale mi sono compiaciuto».

Il PADRE è vestito di rosso, è il rovelto ardente (Cfr. *Es 3,2-3*) in movimento verso il

Figlio. Attraverso lo sguardo e la linea disegnata dalla manica lo raggiunge con un abbraccio che parla d'amore eterno: è proprio nel Figlio che si compiace (Cfr. *Mt* 3,16-17). Il braccio indica anche il calice eucaristico, simbolo quest'ultimo del libero dono d'amore e insieme dell'umiltà del sacrificio (Cfr. *Fp* 2,6-11). Grazie alla perfetta identità trinitaria possiamo leggere, in questo stesso angelo, i tratti del Figlio. Posto al centro dell'icona, in linea con il calice, segna la verticalità della croce, ossia l'eternità della Sua misericordia. Inoltre, nota lo scrittore *Nouwen*, con due dita benedicienti allude "alla propria missione di diventare l'agnello sacrificale, nello stesso tempo umano e divino, attraverso l'incarnazione"¹²⁸.

Il FIGLIO, a sinistra dell'icona, ascolta fedele la Parola del Padre accogliendone lo sguardo. Si abbandona al Suo volere e in qualche modo, ne rappresenta la dedizione assoluta (Cfr. *Gv* 14,10). La conversazione divina continua attraverso lo sguardo che il Figlio rivolge allo Spirito Santo, indice della trasfigurazione sul *Tabor* (Cfr. *Mt* 17,1-8) e del ritorno all'uomo dopo la croce: "« Quando verrà il Consolatore che io vi manderò dal Padre, [...], egli mi renderà testimonianza »" (*Gv* 16,26).

¹²⁸ J.M. Nouwen, *Contempla la bellezza del Signore. Pregare con le icone*, Queriniana, Brescia 1998, pp.11-12.

Infine la nostra attenzione raggiunge lo SPIRITO SANTO, l'angelo alla destra dell'icona. La linea curva, concava, disegna quel braccio piegato quale espressione di ricettività e di accoglienza. Al contempo, mostra anche il simbolo del mondo e indica come il sacrificio del Figlio è sacrificio universale. Lo Spirito Santo, dunque, è la gioia stessa che si compiace nella Trinità. In questa Persona "la vita intima del Dio uno e trino si fa tutta dono", scrive il Beato Giovanni Paolo II, "scambio di reciproco amore tra le divine Persone"¹²⁹.

È nella reciprocità degli sguardi e nella dedizione assoluta che si dà il mistero trinitario: **le tre *Ipostasi* sono perfettamente distinte e insieme perfettamente identiche.** È così che la genialità di Rublëv ci mostra l'invisibile volto di Dio.

Tuttavia, non possiamo certo evadere quella rete di sguardi e di espressioni malinconiche che circonda gli angeli di Rublëv: il sacrificio è già avvenuto, il Figlio siede alla destra del Padre ma quel VOI pronunciato da Gesù, "«Questo calice è la nuova alleanza nel mio sangue, che viene versato per VOI»" (LC 22,20), stenta a compiersi: la Trinità ancora Ci attende.

¹²⁹ Giovanni Paolo II, *Dominum et vivificantem*, cap.2, op. Cit., p.118.



Andrej Rublëv, *La Trinità*, Mosca, Galleria
Tret'jakov, 1415circa.

SULLA RESPONSABILITA' CRISTIANA

L'educazione comporta il compito di
promuovere libertà responsabili.
(Papa Francesco, *Amoris laetitia*, p.203)

DA PROMETEO

Avere coraggio di dire ai giovani [...] *che bisogna che si sentano ognuno l'unico responsabile di tutto.*
(Don Milani)

Prometeo, Epimeteo

Nell'orizzonte della cultura greco-antica quando non si parlava ancora di "verità" — o di "ricerca della verità" — questa veniva espressa, dunque conosciuta, attraverso il *MÝTHOS*. Questa parola porta con sé il significato originario di "sentenza", "annuncio", a volte quello di "realtà". Solo più tardi la parola assumerà il significato latino a noi noto di *FABULA*, "favola", "fola", "leggenda".¹³⁰

Così il mito ci racconta, attraverso le vicende dei fratelli Epimeteo e Prometeo, qualcosa intorno al significato della responsabilità e della ir-responsabilità. Dunque, Epimeteo rappresenta colui che agisce non riflettendo sulle conseguenze delle sue azioni. Prometeo invece rappresenta la polarità opposta, ossia è colui che riflette sulle conseguenze delle sue azioni e prende su di sé non solo le proprie colpe ma anche quelle del fratello,

¹³⁰ Cfr. E. Severino, *La Filosofia*, R.C.S. Libri, Milano 1996, p.35.

ne risponde in prima persona facendosi anche carico della condizione infausta degli uomini.

I significati che il mito mette in scena sono conservati, inoltre, nei nomi stessi dei due protagonisti: entrambi sono composti dalla parola *metis* (-meteo) che significa "vedere" e rispettivamente dal prefisso *-epi* (Epi-meteo) che indica il "dopo" e *-pro* (Prometeo) che indica invece il "prima"¹³¹. Epimeteo è colui che agisce e vede "dopo" ciò che ha fatto, colui che non riflette, dunque l'irresponsabile; mentre Prometeo è colui che vede "prima" le conseguenze delle sue stesse azioni, colui che riflette sulla propria decisione, ovvero il responsabile.

Racconta così Platone nel dialogo "*Protagora*":

Ci fu un tempo in cui esistevano gli dei, ma non le stirpi mortali. Quando giunse anche per queste il momento fatale della nascita, gli dei le plasmarono nel cuore della terra, mescolando terra, fuoco e tutto ciò che si amalgama con terra e fuoco. Quando le stirpi mortali stavano per venire alla luce, gli dei ordinarono a Prometeo e a Epimeteo di dare con misura e distribuire in modo opportuno a cia-

¹³¹ Il termine *metis* può venire anche collegato alla parola *manthano* che significa, collegato a Prometeo, "colui che ha imparato per primo", ossia che ha imparato dal riflettere prima di agire, appunto, il responsabile. Cfr. U. Curi, *Il farmaco della democrazia*, Marinotti Ed., Milano 2003, pp.7,8 e nota3.

scuno le facoltà naturali. Epimeteo chiese a Prometeo di poter fare da solo la distribuzione: "Dopo che avrò distribuito - disse - tu controllerai". Così, persuaso Prometeo, iniziò a distribuire. Nella distribuzione, ad alcuni dava forza senza velocità, mentre donava velocità ai più deboli; alcuni forniva di armi, mentre per altri, privi di difese naturali, escogitava diversi espedienti per la sopravvivenza. [321] Ad esempio, agli esseri di piccole dimensioni forniva una possibilità di fuga attraverso il volo o una dimora sotterranea; a quelli di grandi dimensioni, invece, assegnava proprio la grandezza come mezzo di salvezza. Secondo questo stesso criterio distribuiva tutto il resto, con equilibrio. Escogitava mezzi di salvezza in modo tale che nessuna specie potesse estinguersi. Procurò agli esseri viventi possibilità di fuga dalle reciproche minacce e poi escogitò per loro facili espedienti contro le intemperie stagionali che provengono da Zeus. Li avvolse, infatti, di folti peli e di dure pelli, per difenderli dal freddo e dal caldo eccessivo. Peli e pelli costituivano inoltre una naturale coperta per ciascuno, al momento di andare a dormire. Sotto i piedi di alcuni mise poi zoccoli, sotto altri unghie e pelli dure e prive di sangue. In seguito procurò agli animali vari tipi di nutrimento, per alcuni erba, per altri frutti degli alberi, per altri radici. Alcuni fece in modo che si nutrissero di altri animali: concesse loro, però, scarsa prolificità, che diede invece in abbondanza alle

loro prede, offrendo così un mezzo di sopravvivenza alla specie. Ma Epimeteo non si rivelò bravo fino in fondo: senza accorgersene aveva consumato tutte le facoltà per gli esseri privi di ragione. Il genere umano era rimasto dunque senza mezzi, e lui non sapeva cosa fare. In quel momento giunse Prometeo per controllare la distribuzione, e vide gli altri esseri viventi forniti di tutto il necessario, mentre l'uomo era nudo, scalzo, privo di giaciglio e di armi. Intanto era giunto il giorno fatale, in cui anche l'uomo doveva venire alla luce. Allora Prometeo, non sapendo quale mezzo di salvezza procurare all'uomo, rubò a Efesto e ad Atena la perizia tecnica, insieme al fuoco - infatti era impossibile per chiunque ottenerla o usarla senza fuoco - e li donò all'uomo. All'uomo fu concessa in tal modo la perizia tecnica necessaria per la vita, ma non la virtù politica. [322] Questa si trovava presso Zeus, e a Prometeo non era più possibile accedere all'Acropoli, la dimora di Zeus, protetta da temibili guardie. Entrò allora di nascosto nella casa comune di Atena ed Efesto, dove i due lavoravano insieme. Rubò quindi la scienza del fuoco di Efesto e la perizia tecnica di Atena e le donò all'uomo. Da questo dono derivò all'uomo abbondanza di risorse per la vita, ma, come si narra, in seguito la pena del furto colpì Prometeo, per colpa di Epimeteo.

Prometeo può essere così considerato la figura mitologica di chi risponde delle

azioni e delle sorti dell'uomo. In effetti, con Prometeo, il mito mette a fuoco il significato della responsabilità come risposta data sia alle conseguenze del proprio agire che di quelle dell'altro. Ma il significato immediato e più incisivo di Prometeo rimane quel "riflettere prima" che una decisione venga agita.

Il nostro tempo

La riflessione della Chiesa, secondo le indicazioni proprie della Pastorale, colloca la responsabilità accanto a due altri temi etici importanti: la libertà e l'orizzonte delle relazioni. La libertà vissuta come nodo «libertà-amore» (Cfr. 1Gv 4,7-8)¹³² e similmente la «relazione-amore» che è relazione con l'«altro» e con Dio¹³³.

Si tratta di capire come un'autentica responsabilità cristiana racchiuda in sé, in maniera specifica, sia la libertà che le relazioni, entrambe guidate e sorrette da *AGAPÈ*. La responsabilità si presenta dunque come una sintesi che è necessario scomporre in una trilogia: libertà, relazioni e responsabilità. È un aspetto importante, questo, che consente di avvicinarci, con

¹³² *La Bibbia di Gerusalemme*, EDB, Bologna 1998. (Ogni citazione che risultasse priva di riferimento in nota dovrà ritenersi tratta dalla presente Bibbia).

¹³³ Rimando al mio saggio C. Negri, *Il significato delle relazioni cristiane. Dall'altro all'Altro*, Ed. Colombo, Valmadrera 2009.

una maggior attenzione, all'idea di testimonianza.

Da una prospettiva etica l'epoca attuale è caratterizzata da ciò che potremmo chiamare, in tono critico, «nuova morale» o anche «liberismo». In un mondo dove si dà per scontato che i valori siano posti unicamente dall'uomo (valori positivi, dal lat. *ponere*=posto), dove tutto può valere, niente vale più realmente e tutto può essere così concesso con leggerezza, a volte senza freno alcuno.

I valori possono essere trasformati e assunti proprio nel loro contrario: è l'epoca dell'immoralità che si maschera così di morale. Perché non dovrei essere egoista? Perché responsabile dell'altro? Perché l'impegno? Perché non dovrei sfruttare l'uomo?

Il nostro è un tempo storico dove la morale e la responsabilità si avvertono come assenti o sono vissute come fortemente contraddittorie: facciamo così esperienza, in qualche modo, di quello stare al di là del bene e del male che in vari ambienti culturali viene così chiamato «relativismo».

Su questo terreno la morale cristiana è vissuta, si sente spesso dire, come qualcosa da liquidare in quanto fastidiosa, retorica e in un certo qual modo obsoleta. Non è forse opportuno, invece, ripensarla? E ripensarla proprio perché assente o, meglio, vissuta in modo superficiale, se non addirittura

tura imposta come eccesso applicativo di rigide regole, cioè moralismo?

Nel nostro tempo —definito post-moderno¹³⁴ se non ormai, trans-moderno— parlare di responsabilità può significare ripensare la posizione di ognuno all'interno di un «flusso liquido»¹³⁵. Viviamo in un tempo dove tutto scorre alla velocità di *internet*, dove si pensa di creare una relazione a ogni collegamento interattivo. Dove gli amici —il termine è ormai «acqua corrente»— sono solo un elenco di numeri telefonici, di profili *WhatsApp*, indirizzi *e-mail* e immagini su *Face Book*, dove la cultura dell'«adesso» e della «fretta» sono il modo più appropriato di vita¹³⁶. Questa strategia del vivere, però, «si traduce nell'assenza di legami [autentici n.d.r.] con gli altri»¹³⁷.

Ri-pensare la responsabilità

Mi sembra più che mai opportuno, dunque, trovare il tempo per «pensare» e insieme, «vivere» autenticamente la responsabilità. Per ri-comprendere la nostra posizione in relazione all'altro, per rispondere dell'altro e rispondere a Dio proprio raccogliendo

¹³⁴ Consiglio il libro di G. Vattimo, *La fine della modernità*, Garzanti, Milano 1985. (Filosofo).

¹³⁵ Una metafora, questa, che lo studioso inglese, *Zygmunt Bauman*, ha pensato per descrivere il nostro presente. Cfr. Z. Bauman, *Vite di corsa. Come salvarsi dalla tirannia dell'effimero*, il Mulino, Bologna 2009, p.26.

¹³⁶ Cfr. *ivi*, p.56.

¹³⁷ *Ivi*, p.35.

la sfida del vivere nella «liquidità globale». Per riprendere le parole di un intellettuale italiano, Salvatore Scaglione: “C’è da recuperare strade e prospettive che forniscano senso”¹³⁸, ovvero c’è da recuperare un modo di essere ancor più responsabili nel «tempo della fretta».

Proprio a questo punto si inserisce il problema del «significato» della responsabilità. Ovunque si sente tuonare questa parola, ma sempre mortificata è l’attenzione che richiede che cosa la parola voglia dire: **che cos’è la responsabilità?**

Le risposte che il senso comune offre alla riflessione non riescono però a cogliere il significato essenziale della responsabilità, cioè che cosa la parola effettivamente dica. Si parla, direi giustamente, di riflessione, di coscienza, di presa di coscienza, di come ogni piccola azione debba essere fornita di buon senso e accompagnata da un cammino personale di crescita. Ma è proprio tra quella «riflessione» e quel «cammino di crescita» che si cela la responsabilità. A fronte del senso comune e del **SI** impersonale —si deve, si dice, si pensa— vorrei porre subito la domanda: **ma ognuno di noi è davvero responsabile?**

La responsabilità è ciò che accompagna ogni nostro agire, ogni agire giusto o sba-

¹³⁸ Intervento di S. Scaglione in *Sulla responsabilità individuale. Conversazione di Massimo Cacciari*, a cura di G. Benzoni, Ed. Servitium, Gorle 2002, p.86.

gliato e del quale sono chiamato a rendere ragione, cioè a rispondere. Sono responsabile persino di quel particolare agire che è l'omissione e più in generale, sono responsabile di quello «scegliere con superficialità», cioè senza troppo riflettere. Inoltre, come si lega la responsabilità con la libertà e l'essere in relazione? È possibile pensare la responsabilità isolata dall'amore, che ci è donato da Dio e che si rivela nell'essere gli-uni-per-gli-altri (Cfr. *GV* 15,12)? Essere liberi significa essere ir-responsabili? A questo proposito Papa Benedetto XVI parla puntualmente di una "*libertà responsabile* della persona e dei popoli"¹³⁹ contrapponendola, di fatto, a una libertà ir-responsabile, cioè a una libertà che non pensa di risponde del proprio agire.

Innanzitutto, per esserci responsabilità è necessario che ci sia una relazione autentica con l'altro. Scrive infatti Monsignor Bruno Forte: "senza corrispondenza ad altri non può esserci responsabilità"¹⁴⁰, dove la corrispondenza va interpretata come tensione verso l'altro e non come reciprocità, la quale diventerebbe una base furviante per pensare la responsabilità. Un esempio emblematico su come la responsabilità non debba essere necessariamente reciprocità è la vicenda di Caino e Abele: "«Dov'è Abele,

¹³⁹ Benedetto XVI, *Caritas in veritate*, Libreria Vaticana, Vaticano 2009, p.23.

¹⁴⁰ B. Forte, *op. cit.*, p.199.

tuo fratello?» Egli rispose: «Non lo so. Sono forse il guardiano di mio fratello?» (Gn 4,9).

In secondo luogo possiamo intendere l'«altro» sia come colui che mi sta accanto, sia come colui che mi è lontano ma del quale ne vivo la presenza, ossia l'altro che mi è vicino, ma anche l'altro che sento vicino. Infine, sono in relazione anche con il mondo, inteso come tutto ciò che mi circonda, il creato: dunque, la responsabilità è presente anche nella custodia della creazione buona di Dio. (Cfr. Gn 2,15).

Ebbene, una riflessione che voglia chiarire il significato di responsabilità non può escludere dal suo orizzonte il cammino che dall'idea di «responsabilità civile» approda sul terreno della responsabilità cristiana abbracciando così la sfida del testimoniare la Parola di Dio.

Attraverso l'esempio radicale dell'«amore crocifisso» il nostro pensiero non potrà esimersi, infine, dal riflettere sul significato di responsabilità vissuta come sostituzione vicaria, cioè quella responsabilità cristiana che è il «farsi carico», totalmente e radicalmente, dell'altro.

RI-SPONDERE

Che cosa significa, propriamente, il termine responsabilità?

La parola responsabilità si lega al latino *responsum* che giunge dal verbo *respondeo* da cui *respondere*. La responsabilità è quel <ri-spondere> che si riferisce all'<impegno> —*spondere*— che sempre (suffisso *re*) rimette in gioco la relazione e la cura per l'altro. Con parole differenti potremmo anche dire che il <rispondere> si lega direttamente al <promettere>, *spondere* appunto, che riattualizza, rinforza e ri-decide, sempre di nuovo, la **relazione** e la **cura**.

Se volessimo trovare alcuni legami di senso potremmo risolverci nel collegare il significato del «rispondere» a quello del «domandare» o del «chiamare». Scrive in merito il filosofo Massimo Cacciari: «La responsabilità implica sempre e comunque il rispondere ad una chiamata.»¹⁴¹. Se essere responsabile implica il «rispondere» e il «promettere» potremmo certamente domandarci a «chi» devo rispondere.

Una risposta che è già promessa di comprensione e condivisione dell'esistenza al-

¹⁴¹ A cura di G. Benzioni (Filosofo), *Sulla responsabilità individuale. Conversazione di Massimo Cacciari*, Servitium editrice, Gorle 2002, p.12.

trui. Nell'essere responsabile io mi faccio carico dell'altro, del suo esistere e in ultima battuta, della sua libertà.

L'appello che l'altro mi rivolge non si risolve in un chiaro domandare che vorrebbe un'altrettanto chiaro rispondere: "avverto chi mi chiama", dice di nuovo Cacciari, ma "non compare in nessun *display*"¹⁴². La chiamata mi giunge dalla semplice esistenza dell'altro, ossia è l'altro, con il suo esserci, che mi rivolge lo sguardo chiedendomi, in qualche modo, di essere la risposta al suo esistere, dunque, mi chiede di essere responsabile. Leggiamo, a questo proposito, un esempio tratto dal Vangelo di Luca:

Un uomo scendeva da Gerusalemme a Gerico e incappò nei briganti che lo spogliarono, lo percossero e poi se ne andarono, lasciandolo mezzo morto. [...] Invece un Samaritano, che era in viaggio, passando gli accanto lo vide e ne ebbe compassione. Gli si fece vicino, gli fasciò le ferite, [...] lo portò a una locanda e si prese cura di lui. (LC 10,30-34).

Con questo brano evangelico credo si possa comprendere bene il significato della responsabilità di cui andiamo dicendo: nessuno chiama il samaritano, nessuno lo ferma, tuttavia la semplice presenza dell'altro, dell'uomo malmenato, è di per sé appello e

¹⁴² Ivi, p.65.

ci interroga sul nostro eventuale rispondere o meno al suo bisogno. Cerchiamo, per un attimo, di prendere parte al brano evangelico e di immedesimarci in colui che passa vicino all'uomo: saremmo stati capaci di essere buoni? Avremmo risposto al suo appello, al suo bisogno? Scrive in merito il Cardinale Martini:

Il sacerdote e il levita che, passando presso l'uomo ferito sulla strada da Gerusalemme a Gerico, chiudono gli occhi e vanno oltre, *sfuggono alla domanda di responsabilità*¹⁴³.

Rispondo solo delle mie azioni

La parabola del buon Samaritano ci consente non solo di riflettere sulla responsabilità ma anche sulla sua mancanza. Una mancanza, questa, che ci rimanda immediatamente alla condizione di «egoismo».

Proprio il significato del termine egoismo fa da controparte al significato di responsabilità. Questo termine è caratterizzato dal suffisso «-ismo» il quale ci indica la presenza di un eccesso, di un'esagerazione. Significa propriamente un <andare (*cedere*) fuori (*ex-*)> dalla determinazione principale (il prefisso), quindi, nel nostro caso specifico, dalla parola «*ego*»(-ismo). Il significato

¹⁴³ C. M. Martini, *Incontro al Signore risorto*, San Paolo, Milano 2009, p.190. (Corsivo mio).

della parola «egoismo», quindi, è collegato a quell'attenzione eccessiva che «io», «mi», rivolgo. L'eccesso di attenzione mi rinchioda così in un recinto, appunto, il mio.

Possiamo comprendere, da ciò, come ogni mia azione perde di senso se non può trovare nell'altro un rimando critico. Come posso conoscermi e come posso riconoscere la mia libertà se evado la relazione con l'altro, se manco il rispecchiamento con l'altro? Come scrive il Cardinale Martini: “in un relazione umana vera e profonda [...] i motivi sono di reciprocità”, ossia “dare aiuto e insieme riceverlo”¹⁴⁴.

Tuttavia, se la reciprocità è ciò che caratterizza una relazione autentica, possiamo però anche chiederci se la reciprocità è ciò che caratterizza anche la responsabilità. In altre parole possiamo domandarci se per parlare di responsabilità devo avere una relazione con l'altro che sia di reciprocità.

Il filosofo *Emmanuel Lévinas* ci offre in merito una possibile riflessione. Dove la reciprocità è significativa per costruire un'autentica relazione, così riflette il filosofo, è però non-fondamentale per avere un'autentica posizione etica. Il motivo di reciprocità si deve dire superfluo per la costituzione di una morale responsabile¹⁴⁵.

¹⁴⁴ Id., *Sui sentieri della visitazione*, Ancora, Milano 1996, p.25.

¹⁴⁵ Cfr. Z. Bauman, *Le sfide dell'etica*, Feltrinelli, Milano 1996, p.54.

Cioè, una responsabilità che prendesse avvio dalla reciprocità significherebbe, perciò, che solamente se la mia risposta all'appello dell'altro ha un contraltare nella risposta dell'altro al mio bisogno —dunque, una risposta che sia reciproca— allora si potrebbe parlare e agire in modo responsabile. In altri termini, il mio agire responsabile aspetterebbe la reciprocità per attuarsi. Scrive così *Lévinas*: “nella relazione con [l'altro] ciò che si afferma è l'asimmetria.”¹⁴⁶

Dunque, la responsabilità viene a costituirsi come misura morale **fondamentale** nei termini di una relazione che solo successivamente si costruirà attraverso il motivo di reciprocità. Scrive in merito il priore Enzo Bianchi: “Non basta amare quelli che ci amano, ma occorre amare anche il proprio nemico e pregare per il nostro persecutore, occorre dare senza la logica della reciprocità (cfr. Mt5,42-47).”¹⁴⁷. Quindi, la responsabilità, cioè l'importanza della risposta all'appello dell'altro, viene moralmente prima di ogni possibile relazione.

Il primato della responsabilità sulla reciprocità, però, non toglie l'importanza del mio farmi prossimo, anzi, al contrario, sottolinea la posizione per ciò che riguarda la risposta che Io stesso rappresento al suo

¹⁴⁶ E. Lévinas, *Filosofia, giustizia e amore*, in “aut aut”, n°209-210, settembre-dicembre 1985, p.4.

¹⁴⁷ E. Bianchi, *Le vie della felicità*, Bur, Milano 2010, p.81.

bisogno. Sottolinea monsignor Bruno Forte: “se l’uomo fosse tutto per se stesso e nessuna alterità si desse davanti a lui [...] non si darebbe alcuna responsabilità, alcun «Altro» cui corrispondere”¹⁴⁸.

Il moralismo e la responsabilità civile

Mi pare opportuno, a questo punto, considerare anche il termine «moralismo». Anche nella parola «moralismo» è presente il suffisso «-ismo», quindi ancora una volta è presente un «eccesso».

In primo luogo, la parola «morale» proviene dal latino *morale(m)*, da *mos, moris*, che significa <costume>, potremmo anche dire, in qualche modo, <tradizione>. La consuetudine indica qualcosa, una regola, una norma, che viene tramandata e alla quale ci adeguiamo per la quotidiana convivenza¹⁴⁹.

Detto ciò, il moralismo si può descrivere come un atteggiamento costante di «eccesso» dove la persona moralista vede la realtà nei soli termini, esclusivi, del «si deve» o «non si deve»¹⁵⁰.

¹⁴⁸ B. Forte, *L'Uno per l'Altro*, Morcelliana, Brescia 2003, p.82.

¹⁴⁹ Come dice il teologo Italo Mancini, il costume, la consuetudine, è l'insieme di regole, di norme, codificate o meno, che regolano e permettono il vivere comune. Cfr. I. Mancini, *L'ethos dell'Occidente*, Marietti, Genova 1990, p.514.

¹⁵⁰ È bene chiarire come la nostra riflessione verte sul significato che le parole assumono nel linguaggio corrente. Dunque, una cosa è il significato di moralismo come viene inteso nel linguaggio comune, altro è considerarlo come

Un esempio paradigmatico, nel contesto evangelico, è dato dall'immagine dei farisei, dal loro modo di vivere e imporre la Legge «oltre ogni misura».

Dopo che ebbe finito di parlare, un fariseo lo invitò a pranzo. Egli entrò e si mise a tavola. Il fariseo si meravigliò che non avesse fatto le abluzioni prima del pranzo. Allora il Signore gli disse: «Voi farisei purificate l'esterno della coppa e del piatto, ma il vostro interno è pieno di rapina e di iniquità. Stolti!». (LC 11,37-40).

Certo, anche all'interno della morale io devo essere responsabile: «ognuno deve assumersi la propria responsabilità», si sente dire. Questo, però, è un dovere morale che potrebbe anche eccedere in un'estrema valutazione del dovere e trasformarsi, appunto, in un asfissiante moralismo. È necessario comprendere, allora, come il significato inerente alla «risposta individuale» sia il «rispondere delle proprie azioni». Nell'ambito morale, dunque, devo farmi carico di ogni mio agire e di ogni sua possibile conseguenza. Potremmo così chiamare questa sfumatura morale, responsabilità civile.

Tuttavia, riprendendo il verbo latino *respondeo*, ci potremmo accorgere come il significato della responsabilità delle mie azio-

tesi filosofica.

ni non esaurisca né soddisfi quel «rispondere» che è presente nella parola responsabilità.

L'attenzione alla risposta individuale inscrive la responsabilità nel significato di «imputabilità», dunque di attribuzione delle conseguenze e dei giudizi alle azioni che io ho commesso¹⁵¹. Però, il verbo *respondeo* dice qualcosa in più, alza la responsabilità dal livello individuale al livello intersoggettivo, cioè spinge a guardare l'altro come a colui del quale mi devo fare carico, a cui devo rispondere in quanto è esso stesso una presenza che mi interpella. «Noi siamo responsabili non solo di quello che facciamo», scrive il filosofo Salvatore Natoli, «ma anche [...] quando evadiamo la domanda dell'altro e soprattutto il suo *essere una domanda*»¹⁵².

Verso la responsabilità cristiana

Nell'ambito propriamente cristiano sarebbe limitativa qualsiasi responsabilità attenta solamente al semplice agire personale (imputabilità). Non solo, mancherebbe totalmente la coscienza della chiamata dell'altro, cioè dell'appello che è la sua stessa presenza. Occorre dunque saper gettare un ponte che DALLA responsabilità civile, ov-

¹⁵¹ Cfr. S. Natoli, «La responsabilità dell'altro», in *Amore del prossimo*, a cura di Piero Stefani, Morcelliana, Brescia 2008, p.157.

¹⁵² *Ibidem*.

vero quotidiana, e dall'imputabilità, possa condurre ALLA responsabilità cristiana.

Quest'ultima ci interroga sulla nostra libertà e sulla nostra relazione con l'altro attraverso quella *Caritas* che rende manifesto l'amore profondo e fondamentale che è l'*agape* di Dio, che è Dio stesso (Cfr. 1Gv 4,16). Scrive in merito il Cardinale Martini:

E qui dobbiamo dire ciò che è più importante: che la vocazione cristiana è l'assunzione di responsabilità affettuosa e amorosa per gli altri. Non è semplicemente un impegno di carattere organizzativo. Non è vocazione se non entra il cuore, se non entra l'amore. *Per questo la domanda fondamentale è sull'amore.*¹⁵³

È nel mistero dell'amore divino che la responsabilità cristiana può trovare così il suo centro. È proprio nell'amore, quale legame fondamentale e imprescindibile tra gli uomini, che possiamo scoprirci risposta autentica all'appello dell'altro.

¹⁵³ C. M. Martini, *Incontro al Signore risorto*, p.109. (Corso mio).

DALL'EDEN A CAINO

Riflettere sul significato di “responsabilità Cristiana” può voler dire anche considerare se nella Sacra Scrittura possano emergere alcuni episodi emblematici di riferimento. Ciò non significa leggere dei brani semplicemente come racconti allegorici e metaforici —di certo hanno anche queste caratteristiche— ma interpretarli in un orizzonte etico reale.

Significa affrontare il problema della responsabilità partendo dal piano edenico, portando cioè l'attenzione sui nostri progenitori, Adamo ed Eva, per giungere poi al piano naturale riflettendo così sulle sorti di Caino e Abele¹⁵⁴.

Eden

Portiamo la nostra attenzione su quel piano invisibile chiamato dal teologo *André Léonard* «preternaturale»: il giardino di Eden. La domanda che ci deve guidare è in che modo Adamo ed Eva abbiano vissuto la

¹⁵⁴ Questa è un'ipotesi sostenuta dal teologo *André Léonard*. Il piano divino, quello dell'Eden e quello terrestre sarebbero i tre piani del reale — nell'ordine, soprannaturale, preternaturale e naturale. Cfr. A. Léonard, *Le ragioni del credere*, Jaca Book, Milano 1994, p.209. (Filosofo, teologo, dal 1991 Vescovo di Namur, membro della Commissione teologica internazionale).

loro libertà, dunque se siano stati o meno responsabili allo sguardo di Dio.

I nostri progenitori, primi in bellezza, umanità e intelligenza, erano in cima alla Creazione terrestre: vere e proprie «opere d'arte» di Dio. Erano liberi —considerando, comunque, il limite del loro essere-creature — quindi, autenticamente responsabili. Potremmo dire, citando le parole del teologo Bruno Forte: erano “liberi in quanto chiamati”¹⁵⁵. Cioè, proprio perché «chiamati a rispondere» a Dio dovevano essere, a priori, liberi nel loro scegliere e agire.

“Il Signore Dio *chiamò* l'uomo e gli disse: «Dove sei?»” (*Gn* 3,9. Corsivo mio). In quanto è chiamato da Dio, Adamo (naturalmente anche Eva e per proiezione ogni uomo) è libero. Infatti, se non fosse stato libero di scegliere, quale motivo avrebbe avuto Dio di chiamarlo sapendo già la risposta? Dunque, è una chiamata profonda che interpella i due progenitori circa l'uso che fecero della loro libertà.

Cerchiamo di inquadrare, funzionalmente al nostro discorso, la posizione di Adamo ed Eva. È una situazione alquanto complessa: i progenitori sono in relazione tra di loro, sono in relazione con Dio e sono in rapporto con Satana¹⁵⁶, “il serpente antico”

¹⁵⁵ B. Forte, *L'Uno per l'Altro*, Morcelliana, Brescia 2003, p.167. (Monsignore).

¹⁵⁶ Quest'ultimo è certamente legato alla libertà dei due ma in questo contesto specifico lo consideriamo solo come

(Ap 12,9). Quest'ultimo li tentò nei riguardi dell'albero «del Bene e del Male» dicendo che li avrebbe resi come Dio (cfr. *Gn* 3,5), insomma, li ingannò insinuandogli il malefico dubbio circa la reale bontà del Signore. La colpa grave dei nostri progenitori è stata quella di cadere nella trama di Satana, ossia che non avrebbero avuto nessuna conseguenza nel giocarsi la libertà donata da Dio mangiando dall'albero della conoscenza.

Adamo ed Eva furono creati veramente liberi e dunque liberi anche di peccare. Proprio perché liberi, Dio li prova nella fedeltà mettendo in Eden dei limiti altrimenti valicabili, appunto, l'albero «del Bene e del Male». Ma la libertà dei progenitori è tale, ossia pienamente riconosciuta e autentica, solo se provata. È in effetti in relazione alla loro libertà di scegliere che possiamo comprendere il perché della decisione divina: «Il Signore lo scacciò dal giardino di Eden, perché lavorasse il suolo da dove era stato tratto» (*Gn* 3,23). Sottolinea in merito Bruno Forte: «La condizione della condanna o del riscatto dell'uomo è il riconoscimento della sua libertà»¹⁵⁷. Proprio in quanto è libero è anche responsabile di ogni atto di questa libertà.

polo di tensione per la loro disubbidienza a Dio.

¹⁵⁷ B. Forte, op. cit., p.20.

(Inciso: responsabili del Creato)

Certamente la loro responsabilità, prima del peccato, era rivolta anche verso l'ambiente nella sua totalità: "Il Signore Dio prese l'uomo e lo pose nel giardino di Eden, perché lo coltivasse e lo custodisse" (*Gn* 2,15). La loro responsabilità non si dissolse nell'errore, erano responsabili prima e furono responsabili anche dopo la cacciata dall'Eden. Forse, leggendo le parole di San Massimo il Confessore: "il mondo è un tempio e l'essere umano ne è il sacerdote"¹⁵⁸, possiamo ricordarci del compito che Dio assegnò ad Adamo e ripensare a quella «cura» e a quella «custodia» per la natura che oggi sembrano per lo più latitanti.

Responsabilità mancante

Dal piano «preternaturale», l'Eden e la cacciata di Adamo ed Eva, spostiamoci sul piano «naturale» per riflettere ulteriormente intorno a quella situazione dopo la cacciata. Il significato di responsabilità ci porta a comprendere l'aspetto centrale della relazione fra Caino, Abele e Dio.

Proprio il loro essere «fratelli» sottolinea più che mai l'importanza della responsabilità. Cosa accadde? Caino non tenne salda la propria libertà responsabile, non volle rispondere della vita di Abele, ossia

¹⁵⁸ San Massimo il Confessore, *La mistagogia e altri scritti*, 2. (Padre della Chiesa d'Oriente, VII s. d. C.).

non volle rispondere del proprio errore (orrore), negò l'accaduto anche di fronte a Dio, insomma venne vinto dal peccato, "se non agisci bene [così il Signore], il peccato è accovacciato alla tua porta" (Gn 4,7). La vittoria del peccato su Caino significò, così, l'accadere del primo omicidio storico-biblico: "Mentre erano in campagna, Caino alzò la mano contro il fratello Abele e lo uccise." (Gn 4,8).

Mi sembra più che mai opportuno distinguere due versanti in cui inserire il significato di responsabilità. Nel primo, Caino è certamente responsabile del suo gesto, non era infatti un bambino (da *bambo*, cioè, <sciocco>, <stupido>). Nel secondo, invece, «non volle» rispondere all'appello che il fratello rappresentava per lui, pur essendone in grado. Così, in questi pochi versetti biblici, possiamo evidenziare la doppia mancanza di Caino. La prima, in riferimento all'uccisione di Abele e la seconda proprio inerente alla responsabilità: "Allora il Signore disse a Caino: «Dov'è Abele, tuo fratello?». Egli rispose: «Non lo so. Sono forse il *guardiano* di mio fratello?»" (Gn 4,9 Corsivo mio).

Dunque, secondo l'accezione corrente di responsabilità, Caino è responsabile delle sue azioni, ha agito con malizia sapendo quello che faceva; secondo l'accezione propriamente cristiana, la sua è una responsa-

bilità totalmente mancante, non risponde alla chiamata che l'altro, Abele, è, non ne considera la presenza come essere-bisogno-so. Infatti, se dovessimo parafrasare la sua domanda in risposta a Dio ne potremmo avere la misura: "perché mi chiedi responsabilità?", ossia "di rispondere della vita di Abele?".

L'importanza dell'essere guardiani, quindi re-sponsabili, è il ri-spondere dell'altro, è il farsi carico della vita dell'altro. Scrive in merito il filosofo *Emmanuel Lévinas* che "essere responsabile del prossimo, essere guardiano dell'altro —contrariamente alla visione del mondo di un Caino— definisce la fratellanza". Aggiungendo, in seguito, che è necessario "essere responsabile del proprio fratello [dell'altro] fino a essere responsabile della sua libertà". Caino avrebbe dovuto rispondere del suo errore, tuttavia non volle ancora esserne pienamente consapevole: "«Troppo grande è la mia colpa per ottenere perdono?»" (*Gn 4,13*).

Questa vicenda si chiude con il «segno di Caino». Quel segno che ci racconta del volere di Dio, ossia che la vendetta non sarà pietra d'inciampo per l'uomo, cioè non dovrà moltiplicarsi in faide (Cfr. *Gn 4,15*). Ma ci racconta anche della «mancanza di responsabilità» indicandoci in Caino il primo

uomo quale immagine di abbandono e di morte per l'altro uomo¹⁵⁹.

¹⁵⁹ Cfr. P. Ricca, *Evangelo di Giovanni*, G. Caramore (a cura di), Morcelliana, Brescia 2005, p.240. (Teologo valdese).

AL POSTO DELL'ALTRO

Responsabilità di secondo grado

Il significato di responsabilità cristiana non si esaurisce in quel "rispondere dell'altro" precedentemente sottolineato. Non si tratta però di portare in emergenza una responsabilità «maggiore», o se si vuole «più elevata», ma certamente di sottolineare la possibilità di un «rispondere» più puntuale, che permetta di comprendere quanto la realtà delle nostre relazioni e dei nostri gesti possa essere più sfaccettata di quel che appaia.

Potremmo introdurre, a questo punto, un concetto di responsabilità che ci possa permettere di compiere quel passo in avanti verso uno sviluppo ulteriore. Mi riferisco a ciò che andò meditando il filosofo *Emmanuel Lévinas* e che venne proposto nuovamente alla riflessione da Monsignor Bruno Forte. Ossia, di una responsabilità di secondo grado¹⁶⁰, di quella responsabilità che non è solamente risposta —che io sono— per l'altro, ma anche quella responsabilità che chiede un momento d'**attenzione** e

¹⁶⁰ Cfr. B. Forte, *L'Uno per l'Altro*, Morcelliana, Brescia 2003, p.165. Si riferisce esplicitamente all'etica proposta del filosofo ebreo *Emmanuel Levinas*.

di **Cura** in più per l'altro, ossia per la sua responsabilità per l'altro ancora.

Per meglio dire, la responsabilità si trova sempre «un passo più avanti» della risposta che io posso essere per le mie azioni, per le conseguenze delle mie azioni e per le azioni e le conseguenze delle azioni dell'altro. Ovvero, questo «passo in più» significa il mio essere responsabile della risposta dell'altro, è il mio essere responsabile della responsabilità che l'altro si assume o va assumendo.

Quindi, partendo da questo ulteriore significato —il quale non è altro che uno sviluppo di quello fondamentale di responsabilità— posso ripensare il mio stesso agire impegnandomi concretamente in quella convivenza civile, non negata o cancellata, ma vissuta, adesso, in chiave essenzialmente cristiana.

Ciò significa che oltre all'orizzonte civile, dove la mia responsabilità è controllata da regole implicite (tramandate attraverso la morale) e da normative codificate, io mi troverò di fronte all'orizzonte dell'altro, quell'altro che mi si rivelerà attraverso il suo volto e di cui sarò chiamato a rispondere direttamente al di là di qualsiasi tradizione o legge, dunque oltre ogni possibile definizione. Il mio impegno, in questa prospettiva etica, sarà rivolto a non essere ostacolo all'altro che dovrà essere responsabile anche della mia responsabilità. Ciò dovrà

essere, rovesciando la vicenda di Caino e Abele, il «mio guardiano», cioè colui che ha cura di me. Scrive in merito *Lévinas*:

Essere-sé, [...], è portare la miseria e il fallimento dell'altro e [...] avere un grado di responsabilità in più, la responsabilità per la responsabilità dell'altro¹⁶¹.

Sostituirmi all'altro

Sottolinea così il Cardinale Martini:

Non è vocazione se non entra il cuore, se non entra l'amore. *Per questo la domanda fondamentale è sull'amore*¹⁶².

Possiamo interpretare l'«amore» di cui scrive il Cardinale leggendolo con la «A» maiuscola, ossia quell'Amore che ci giunge da Dio, che ci provoca e ci accompagna nell'essere risposta per l'altro, nell'essere l'uno-per-l'altro, evadendo così dal nostro egoismo e dal nostro individualismo. Scrive in merito Erri De Luca:

Ama il prossimo, che è il superlativo di vicino, il vicinissimo, che sbanda, pena,

¹⁶¹ E. Levinas, *Altrimenti che essere*, tr. it. S. Petrosino e M.T. Aiello, Jaca Book, Milano 1983, p.146 sg.

¹⁶² C. M. Martini, *Incontro al Signore risorto*, San Paolo, Milano 2009, p.109. (Corsivo mio).

cade un metro avanti a te. Di lui sei responsabile di amore¹⁶³.

In primo luogo, che cos'è l'«amore»? È una di quelle domande che vorrei si dirigessero immediatamente alla radice della questione. L'esperienza dell'amore rischia sempre una certa difficoltà, è come quella che Sant'Agostino evidenziò intorno all'idea di «tempo»: finché lo vivo so che cos'è, ma quando mi chiedono di spiegarlo non lo so più.¹⁶⁴

Non si tratta di pensare l'amore quale sentimento del cuore che vivono gli amanti, semmai qui è appropriato parlare di innamoramento, ma di ripensare a “quella cosa” fondamentale che rende possibile l'esperienza della relazione con l'altro, come evidenziò a più riprese il Cardinale Angelo Scola¹⁶⁵. È quell'amore essenziale che chiama a sé, armonizzandole e rendendole possibili, libertà, relazione e responsabilità.

Per comprendere meglio la radicalità dell'amore cristiano vorrei riflettere in prima istanza sul legame tra l'Amore di cui parla

¹⁶³ E. De Luca, *Penultime notizie circa Ieshu/Gesù*, Messaggero, Padova 2009, p.11. (Letterato).

¹⁶⁴ Cfr., Sant'Agostino, *Le Confessioni*, Fabbri Editori, Milano 1996, p.332. Per spostarci in tempi più recenti, il teologo ortodosso Pavel Evdokimov sottolineò in merito alla stessa domanda come “nessuno tra i poeti ed i pensatori ha trovato la risposta”. P. Evdokimov, *Il sacramento dell'amore*, CENS, Sotto il Monte 1983, p.121.

¹⁶⁵ A. Scola, *L'Amore tra l'uomo e la donna*, Centro Ambrosiano, Milano 2012, p.12.

Cristo, *agape*, e quel «come» rivolto agli Apostoli:

Questo è il mio comandamento: che *vi amiate* gli uni gli altri, *come* io vi ho amati.
(GV 15,12. Corsivo mio.)

Attraverso queste poche parole e soprattutto portando l'attenzione sull'unica parola rivelatrice della misura d'amore — il “come” — possiamo comprendere che cosa possa significare appieno la responsabilità cristiana. Significa essenzialmente **Amore**. Proprio quest'ultimo, infatti, è ciò che ci provoca a essere risposta per l'altro: “amatevi gli uni gli altri” (Cfr. GV 15).

La provocazione emergente dalle parole di Cristo è una di quelle che lascia atterriti e timorosi. Come potremmo seguire il comandamento dell'amore — “Questo è il mio comandamento: che vi amiate gli uni gli altri, *come* io vi ho amati” (GV 15,12) — e farci, così, simili all'amore di Dio? Cristo vuole essere testimone di un amore «alto» rispetto a quello con cui siamo abituati ad amare: un Amore che è, appunto, divino. Il «come», sottolinea Monsignor Gianfranco Ravasi, “è termine di comparazione capace di superare l'amore per se stesso fino alla donazione della propria vita per la persona amata (GV 15,13)”¹⁶⁶.

¹⁶⁶ G. Ravasi, “Figure dell'amore per il prossimo”, in *Amore del prossimo*, a cura di P. Stefani, Morcelliana,

A questo proposito è indicativo il versetto immediatamente precedente a quelli appena letti, dove Gesù mette in dialogo l'amore con cui Dio-Padre lo ha amato e l'amore con cui Lui stesso ha amato l'uomo¹⁶⁷:

Come il Padre ha amato me, così anch'io ho amato voi. (GV 15,9. Corsivo mio.).
Questo è il mio comandamento: che *vi amiate* gli uni gli altri, *come* io vi ho amati. (GV 15,12. Corsivo mio.)

Cristo ci chiede di amarci gli uni gli altri e così, implicitamente, di essere pienamente responsabili dell'altro, di esserne la risposta viva. Questo punto, però, non basta per comprendere il significato della responsabilità cristiana in tutto il suo sviluppo, manca ancora qualcosa. Leggiamo dunque i versetti seguenti:

Nessuno ha un amore più grande di questo: dare la vita per i propri amici. Voi siete miei amici [...]. (GV 15,13-14)

Proprio sulla via tracciata da queste parole si misura la possibilità massima della responsabilità cristiana. Radicalmente, que-

Brescia 2008, p.61.

¹⁶⁷ È un dialogo d'amore quello che si evince da questi versetti. Un dialogo che lega, nell'amore divino, il Padre e il Figlio e questo, all'uomo e ogni uomo all'altro uomo. L'Amore divino che è Spirito Santo, quale perfetta unione delle tre Persone.

sta responsabilità si offre all'orizzonte etico come il rispondere dell'altro in modo totale fino ad assumerne il suo stesso dolore.

Questa forma radicale di responsabilità la possiamo chiamare sostituzione vicaria. È una formula che il teologo *Dietrich Bonhoeffer* utilizzò proprio per sottolineare come il punto cruciale dell'etica cristiana, della prassi così intesa, sia la forma *Christi*:

Cristo è per eccellenza colui che vive in maniera responsabile [...] Tutta la sua vita, il suo agire e patire è sostituzione vicaria. L'agire responsabile è un agire nella forma della sostituzione vicaria¹⁶⁸.

Le parole di *Bonhoeffer* vogliono sottolineare come Cristo si sostituisca a ognuno di noi, prenda su di sé la croce mostrandosi così, agli occhi dell'uomo, come la risposta ai peccati della terra, risposta perfetta e perfettamente compiuta. Gesù «si offre» alla croce e si fa responsabile della ferita originaria —l'egoismo— per condurre l'uomo oltre la morte vincendo, uomo fra gli uomini, la morte stessa. Scrive in merito Bruno Forte:

In quanto si fa carico delle nostre colpe e ci libera dal loro peso, Cristo si offre

¹⁶⁸ D. Bonhoeffer, *L'etica come confessione*, Paoline, Milano 2001, p.201sg.

come la vera vita. E il prezzo è quello della «sostituzione vicaria», del portare volontariamente il peso dell'altro¹⁶⁹.

Anche nell'orizzonte propriamente artistico possiamo ritrovare i tratti del crocifisso quale sigillo divino della sostituzione vicaria. Un esempio interessante ci è dato da un dipinto dell'artista americano *William Congdon*¹⁷⁰, dal titolo *Crocifisso* (immagine a fine capitolo). Credo possa trasmetterci perfettamente il peso delle colpe che il Signore portò su di sé: «Padre mio, se è possibile, passi da me questo calice!» (Mt 26,39). Il Cristo è proteso in avanti, il dorso e le spalle piegate come sotto un peso enorme —le nostre colpe— in una tensione fisica di straziante dolore, lo sfondo buio sospende quel corpo sull'abisso della morte imminente.

Il significato di responsabilità abbraccia così la sua forma radicale: è la croce dei dolori dell'altro, di ogni altro, che Cristo portò su di sé ubbidendo al Padre. Sottolinea Forte che «questo sostituirsi all'altro soffrendo al suo posto e a suo vantaggio [...] è la forma propria dell'amore»¹⁷¹. Saremmo in grado, da soli senza l'aiuto di Dio, di

¹⁶⁹ B. Forte, *op. cit.*, p.124.

¹⁷⁰ Artista americano morto nel 1998 nel monastero benedettino della Cascinazza, bassa lombarda. Convertito al Cattolicesimo nel 1959.

¹⁷¹ *Ibidem*.

dare la nostra vita per l'altro, o ancora più radicalmente, per il nostro «nemico» (Cfr. Mt 5,44)?

Certamente, la testimonianza di Gesù e le sue parole ci provocano a ripensare il nostro esistere, le nostre possibilità di essere presenti agli altri e il nostro modo d'amare. Nella consapevolezza, però, che possiamo parlare di una responsabilità cristiana radicale —se non addirittura azzardare l'interpretazione di una «responsabilità cristologica»— e di sostituirci così all'altro, solamente attraverso quella Grazia che è dono dello Spirito, secondo le stesse parole di Cristo: “Queste cose vi ho detto quando ero ancora tra voi. Ma il Consolatore, lo Spirito Santo che il Padre manderà nel mio nome, egli v'insegnerà ogni cosa e vi ricorderà tutto ciò che io vi ho detto.” (Gv 14,25-26).



*William G. Congdon, Crocifisso, 1973, Milano,
The W. G. Congdon,
Foundation, Washington – Milano.*

FEDE RESPONSABILE

«Credo, aiutami nella mia incredulità»
(Marco 9,24).

Scrisse così il Cardinale Angelo Scola nella Lettera pastorale *Alla scoperta del Dio vicino*: «Per vivere adeguatamente l'Anno della fede dobbiamo avere l'umiltà di rimetterci alla scuola di Gesù e di domandarci che cos'è la fede.»¹⁷². Questo interrogativo accompagna non solo la provocazione circa il significato della fede, ma anche la difficoltà del «viverla», dell'«abitarla».

Possiamo subito sottolineare come il «vivere la fede» sia essenzialmente un **fidarsi di qualcuno**, camminare nella relazione con Cristo. Proprio della relazione tra «fede» e «fiducia» si tratta, ora, di comprendere i legami e l'importanza per la responsabilità cristiana.

Stiamo inquadrando così il problema del significato della fede in quanto fiducia. Quella fiducia che abbiamo in qualcuno (o qualcosa) e che sempre accompagna il nostro vivere nel mondo. Scrive in merito il filosofo Salvatore Natoli: «Ogni uomo si trova immerso in un mondo di certezze che lo

¹⁷² A. Scola, *Alla scoperta del Dio vicino*, Centro Ambrosiano, Milano 2012, p.20.

precedono, che eredita e non accerta”¹⁷³ ma di cui si fida¹⁷⁴.

Nel nostro vivere quotidiano dobbiamo dare fiducia a questo fatto o a quell'altro, crediamo che questa persona lavori bene e che quel lavoro sia fatto nel migliore dei modi. Possiamo quindi dire, in questo senso, di essere dei «grandi credenti». Scriveva il Cardinale *Joseph Ratzinger* (1989): “Nessuno può realmente sapere e dominare col proprio sapere tutto ciò su cui si fonda la nostra vita in una civiltà tecnica. Moltissime cose —la maggior parte— noi dobbiamo accettarle con fiducia”¹⁷⁵.

Dunque, si «crede» in qualcosa o in qualcuno quando si «concede fiducia», quando cioè si assume per buono o ben fatto ciò che una persona dice, o fa, essendo degna di fede. La fede, nel senso cioè della fiducia concessa a un rapporto, si pone come la base imprescindibile del credere. Ossia, senza la fiducia data non potremmo mai credere veramente.

Ognuno di noi si muove, nel quotidiano, credendo e dando fiducia a ciò che di volta in volta incontra e utilizza, ma anche in ciò che può non vedere direttamente. Pen-

¹⁷³ S. Natoli, *Stare al mondo*, Feltrinelli, Milano 2002, p.160.

¹⁷⁴ Nell'epoca attuale, però, possiamo costatare come sia più diffusa la dif-fidenza, verso persone e istituzioni, che non la chiara e genuina fiducia.

¹⁷⁵ J. Ratzinger, *Guardare Cristo*, Jaca Book, Milano 1989, p.11.

siamo a quelle relazioni, se così è lecito chiamarle, che nascono attraverso *Facebook* o *Twitter* o *WhatsApp*, alle informazioni e alle notizie apprese da *Internet* o alla T.V., delle quali non si hanno prove empiriche, dati di fatto alla mano, «ci crediamo» e basta. Pensiamo agli affetti, alle applicazioni di fisica, di meccanica, di chimica, implicate in svariati oggetti e utilizzi.

Noi ci muoviamo nel mondo attraverso quegli «atti di fede» che ci permettono di pre-comprendere la nostra esistenza e di muoverci in essa, sono atti di fede che ci accompagnano nell'esistenza quotidiana, ci fidiamo, per esempio, che i nostri genitori siano veramente loro.

La fede nell'orizzonte cristiano

Nella nostra epoca, chiamata «post-moderna», o della «modernità liquida», in cui l'uomo è sempre più sofisticato, dove si susseguono scoperte inedite nell'orizzonte scientifico, dove le relazioni sembrano essere basate sulla virtualità dell'incontro e le varie esperienze sono interculturali e inter-religiose, come è possibile vivere la fede intesa come **fiducia** in Cristo?¹⁷⁶

Mi voglio soffermare, in questo specifico contesto, su come la fede venga perlopiù intesa e vissuta. Cosa intendiamo, appunto, con fede cristiana e con «vivere la fede»?

¹⁷⁶ Cfr. A. Scola, *op. cit.*, p.19.

Quella fede, che abbiamo descritto in precedenza come il «concedere fiducia», viene ora ad assumere, nel Cristianesimo, un significato specifico e profondo. Infatti, come scriveva ancora il Cardinale *Ratzinger* nel 1981: «La fede è l'atto fondamentale dell'esistenza cristiana»¹⁷⁷.

L'atto di fede cristiano conserva sempre il significato di fiducia, ma dice qualcosa che mi riguarda personalmente, ossia è un portare quella fiducia a profondità maggiori, è **l'affidarsi a ciò che rimane invisibile**. Proprio in questo senso è una fede che, a differenza del credere all'abilità dell'artigiano o alle competenze di un professionista, si offre come profonda, difficile e quasi intimoriente.

Un affidamento, quello della fede, che non deve, però, essere rivolto solamente a Dio in quanto trascendente, lontano da noi, ma è un affidarsi a Dio in quanto si è manifestato all'uomo nel Figlio, in quanto si è incarnato in Cristo, cioè si è fatto uomo¹⁷⁸.

Dunque, l'affidamento di cui parliamo è rivolto a Gesù Cristo morto e risorto. Ribadisce così Natoli: «La fede cristiana [...] è affidamento. Il cristiano più che credere in

¹⁷⁷ J. Ratzinger, *op.cit.*, p.10.

¹⁷⁸ Attenzione, il rischio è quello di pensare o a Dio nel contesto giudaico, o al Dio-dei-filosofi, al Dio-concetto, oppure a un Dio pagano.

qualcosa presta fede a qualcuno: si abbandona a Cristo.”¹⁷⁹.

L'**affidarsi** a una persona e non il semplice «dare fiducia» raggiunge con l'affidamento cristiano il cuore stesso della fede e lo raggiunge in modo radicale. In quest'orizzonte non solamente si crede a ciò che non si vede, come prima ricordavamo riferendoci ai fatti quotidiani, ma propriamente **si crede in ciò che non appare**¹⁸⁰. Scrive infatti San Paolo:

La fede è fondamento delle cose che si sperano e prova di quelle che non si vedono. Per mezzo di questa fede gli antichi ricevettero buona testimonianza. (Eb 11,1-2).

Proprio perché ci si affida a ciò che «non appare», non solo a ciò che non si può vedere perché non si mostra, ma a ciò che non si può neppure provare, questa fede è fede nell'abbandonarsi incondizionato a Cristo morto e risorto, ossia, in altri termini, è fede nell'abbandonarsi allo Spirito Santo. Questa fede è quella stessa che ci provoca, o che sempre ci dovrebbe provocare, stando sull'orlo di un abisso. Come scrisse

¹⁷⁹ S. Natoli, *op. cit.*, p.162.

¹⁸⁰ Attenzione! Quel “non si vedono” sarebbe propriamente «non appaiono». In greco: *pragmáton élenchos ou blepoménon* viene tradotto in latino: *argumentum non apparentium*.” E. Severino, *Pensieri sul cristianesimo*, Rizzoli, Milano 1995, p.89.

infatti il filosofo *Kierkegaard*: “Credere significa stare sull’orlo dell’abisso oscuro, e udire una voce che grida: gettati, ti prenderò fra le mie braccia!”¹⁸¹. Quanti dubbi, quante domande, quanta incredulità di fronte all’abisso che chiede di gettarci a braccia aperte: troveremo qualcuno, Dio, la cui voce ci chiama?

È proprio questo salto nel vuoto l’atto più difficile della fede, quella stessa difficoltà dubbiosa che attanaglia il padre, nel racconto evangelico proposto dall’apostolo Marco, ma che si presenta agli occhi di Gesù come il fondo di una fede sincera, di una fede alla quale tutto è possibile.

«Ma se tu puoi qualcosa, abbi pietà di noi e aiutaci». Gesù gli disse: «Se tu puoi! Tutto è possibile per chi crede». Il padre del fanciullo rispose subito ad alta voce: «Credo; aiuta la mia incredulità!». (Mc 9,22-24).

Così nell’atto di fede siamo testimoni della nostra **responsabilità** nei confronti della libera accettazione del *donum Dei*, cioè del dono di Grazia che Dio ci affida. Questo significa essere presenti all’ascolto della Sua Parola, obbedienti, dunque rispondenti all’appello di questo Dono.

¹⁸¹ In Conferenza Episcopale Italiana, *Lettera ai cercatori di Dio*, Paoline, Milano 2009, p.37.

Scrive in merito il teologo Pierangelo Sequeri che l'«esperienza religiosa» si specifica “come *‘aver incontrato Dio’, ‘essersi sentiti avvolti dalla relazione con Lui’*” e questo ha bisogno di una forma testimoniale per potersi comprendere come reale relazione e reale responsabilità di fede¹⁸².

Dunque, l'atto di fede è quel «sì» che ognuno di noi, nel quotidiano, nei suoi gesti, si sforza costantemente di pronunciare rivolgendosi a Dio.

¹⁸² Cfr. P.A. Sequeri, *Estetica e teologia*, Glossa, Milano 1993, p.141.

TESTIMONE DI RESPONSABILITÀ

Il legame esistente tra il nostro agire e la nostra responsabilità è il «segno» della risposta che siamo gli uni per gli altri: siamo cioè testimoni della nostra responsabilità. Siamo i diretti testimoni di ogni nostro agire e di ogni nostra parola.

Che cosa indica, dunque, la parola «testimonianza»? È quel particolare rapporto che lega ogni singola persona con il suo agire. Scrive infatti il filosofo Gianni Vattimo che la testimonianza «evoca [...] il rapporto nel quale la persona è tutta, e lei sola in fondo, impegnata»¹⁸³.

Tra responsabilità e testimonianza c'è un vero e proprio «rapporto»: se la responsabilità è il rispondere, il farsi carico del proprio agire, la testimonianza è il segno che «io sono» di questa risposta. Però, in modo reciproco, è anche vero che se la testimonianza è l'essere segno di un'azione della quale mi impegno, la responsabilità è il farsi carico, il rispondere, appunto, di questo impegno, cioè del mio esserne testimone¹⁸⁴.

¹⁸³ G. Vattimo, *Le avventure della differenza*, Garzanti, Milano 1988, p.47. (Filosofo).

¹⁸⁴ Cfr., P. A. Sequeri, *Estetica e teologia*, Glossa, Milano 1993, p.141.

Il crocifisso di *Rouault*

Come non provare un sentimento di stupore e al contempo di angosciante provocazione per la prospettiva dissonante che circonda quest'opera di *Rouault* (immagine a fine capitolo)?

Proprio di fronte a quest'immagine mi sembra risuonino potenti le parole di Gesù: "Io, quando sarò elevato [*innalzato*] da terra, attirerò tutti a me" (Gv 12,32. Corsivo mio). Basta uno sguardo al dipinto per comprendere che siamo subito posti di fronte all'evento radicale della fede, ossia la croce, "ciò che davvero importa capire e dire"¹⁸⁵ come scrive Don Bruno Maggioni. Non c'è altro modo per abbracciare, nella sua radicalità, il significato della testimonianza cristiana.

La prospettiva attraverso la quale *Rouault* ci presenta il crocifisso è volutamente inversa (ricorda, in qualche modo, quella delle icone russe), ossia Gesù dovrebbe essere posto in alto, sovrastante le altre figure rappresentate e un poco distante da loro ma, al contrario, è dipinto accanto alle due figure di destra, alla stessa altezza, e sembra che ci venga incontro.

La parola di Cristo che l'apostolo Giovanni riporta nel suo Vangelo è «innalzato»: "Io, quando sarà innalzato da terra, attire-

¹⁸⁵ B. Maggioni, *Era veramente uomo*, Ed. Ancora, Milano 2001, p.152. (Teologo).

rò tutti a me.” (GV 12,32). Che cosa significa? Non semplicemente che è stato posto in croce e poi, di seguito, issato sul monte *Golgota* per dimostrare al popolo che non fosse il messia. Il «Crocefisso» è proprio «Colui» che è stato innalzato, è l'«**Innalzato**». Non solo è presente un significato di verticalità —l'(inn)alzare— ma anche un significato di contemporaneità e profondità. Ossia, il Cristo crocefisso è Colui che è morto in croce E risorto.

L'essere innalzato è proprio «la» condizione del Risorto il quale è sopra-tutti perché svetta, non tanto sul *Golgota*, ma più profondamente nel Regno dei Cieli. Scrive ancora Don Maggioni: “Come potrebbe il Crocefisso attrarre, se non fosse in alto e ben visibile? E come potrebbe attrarre se non fosse svelato in tutta la sua verità di Crocefisso, morto e risorto?”¹⁸⁶.

Ecco, dunque, come il Cristo di *Rouault* sembra esprimere esteticamente questo motivo di elevazione: è il Cristo morto in croce — ha gli occhi chiusi — e insieme Colui che si sta avvicinando a noi. È così vicino che le mani esondano dalla tela (sono mancanti!) e le figure in primo piano sembrano effettivamente essere sullo stesso livello. La vicinanza di Gesù consente di cogliere un altro particolare espressivo: le braccia sono aperte, mentre il busto è qua-

¹⁸⁶ Ivi, p.153.

si schiacciato sulla tela, vicino alla superficie di quest'ultima.

Rouault dipinse il Cristo teso in un abbraccio d'amore per unire a sé coloro che sono vicini e coloro che, come noi, sono dinanzi a Lui ma in qualche modo, storicamente, lontani. Il particolare delle braccia quasi contorte all'indietro è proprio il gesto del «non volere abbandonare nessuno», del richiamare a sé anche chi è distante, chi non vede o non vuole vedere la croce.

È un abbraccio che manifesta e rende più che mai presenti le parole stesse di Gesù: «attirerò tutti a me» (Gv 12,32). Per farlo volle caricarsi delle colpe di tutti, volle rispondere di ognuno di noi, farsi «il» **responsabile perfetto**, morendo e vincendo la morte per amore, dunque essere **il perfetto testimone**. Scrive in merito il Cardinale Martini: «Gesù sceglie di non scendere dalla croce. È vero che in questo modo morirà solo e abbandonato; avrà però testimoniato il Dio che dà la vita, il Dio a servizio dell'uomo. Avrà testimoniato il Dio che è Amore.»¹⁸⁷.

Dunque, la croce, in quanto evento della fede, issata tra Terra e Cielo, provoca il pensiero a interrogarsi sulla morte e sulla risurrezione di Cristo. È proprio nell'orizzon-

¹⁸⁷ C. M. Martini, *Incontro al Signore risorto*, San Paolo, Milano 2009, p.211.

te di questa interrogazione che avviene l'incontro: il suo innalzarsi e il nostro essere attratti a Lui. Sottolinea così Don Maggioni: "La forza di attrazione del Crocifisso raggiunge ogni uomo. [...] Il Crocifisso innalzato è il punto dell'incontro [...]. La croce è il punto dove gli uomini dispersi e lontani si incontrano, la croce riunisce."¹⁸⁸. E riunisce «soprattutto» i lontani, come sembra in qualche modo indicarci la figura dipinta dietro il crocifisso. Disse una volta Papa Giovanni XXIII: "[...] é lì con le braccia aperte perché vuole veramente abbracciare tutto il mondo"¹⁸⁹.

Le tre figure

San Giovanni nel suo Vangelo descrive bene le persone accorse sotto la croce di Gesù: erano Maria Sua madre con accanto il discepolo che Egli amava, Maria di Cleofa e Maria di Magdala (Cfr. *GV* 19, 25-27). Mi sembra plausibile pensare che *Rouault* abbia voluto rappresentare con la figura vestita di azzurro, Maria e «lì accanto» il discepolo Giovanni. Leggiamo infatti dal Vangelo: "Gesù, allora, vedendo la madre e «lì accanto» a lei il discepolo che egli amava" (*GV* 19,26. Corsivo e virgolette mie).

Invece, la figura femminile dai capelli biondi che è spostata rispetto alla croce è

¹⁸⁸ B. Maggioni, *op. cit.*, p.153.

¹⁸⁹ B. Mosca, *Vita di Giovanni XXIII*, Peruzzo Ed., Milano 1985, p.221.

proprio Maria di Magdala, sta pregando il Maestro, Colui al quale ha creduto e che ha voluto tanto bene. Mi sembra opportuno, però, portare per un istante la nostra riflessione alla sua condizione di peccatrice (quella che precedette l'incontro con Gesù e che l'artista ha voluto ricordare attraverso una figura sensuale) e pensarla proprio così, nel modo di questa raffigurazione. È in preghiera, ma è anche disegnata alle spalle della croce e questo credo voglia sottolineare quell'abbraccio di grande respiro grazie al quale Cristo chiama a sé ogni uomo, anche i peccatori.

La Trinità

L'atmosfera di grande silenzio che possiamo avvertire in quest'opera rimanda anche all'orizzonte tri-unitario del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo (non presenti esplicitamente su questa tela come invece lo sono, per esempio, in un'opera quale la "Trinità" del Masaccio¹⁹⁰). Certo, è un legame completamente assente nel dipinto, tuttavia, il crocefisso di *Rouault* può essere letto come il testimone di quell'invisibile Amore che domina l'evento della croce.

La croce, in questo senso, è testimonianza della risposta d'amore di Cristo, quell'amore perfetto che il Padre donò con il Fi-

¹⁹⁰ La lettura della *Trinità* del Masaccio si può trovare nel mio libro *Il significato delle relazioni cristiane*, ed. Colombo, 2009, p.75. (In libreria San Nicolò, Lecco).

glio e il Figlio, dopo di Lui, con lo Spirito Santo: “è bene per voi che io me ne vada, perché se non me ne vado, non verrà a voi il Consolatore; ma quando me ne sarò andato, ve lo manderò.” (Gv 16,7). Inoltre, quell’inascoltato silenzio, si impone come testimonianza muta e profonda dell’evento del mistero trinitario che lega in Uno le tre Persone divine.

Medita così il Cardinale Martini:

Gesù si affida al Padre in un’obbedienza così radicale, da abbracciare anche la morte di croce; e il Padre a tal punto congiunge con sé Gesù da comunicargli la vita gloriosa della risurrezione; e lo Spirito Santo, che è *l’amoroso suggello* dell’unità del Padre con il Figlio, guida tutta la vita di Gesù fino alla morte [e] agisce come principio potente di risurrezione.¹⁹¹

¹⁹¹ C. M. Martini, *op. cit.*, p.140. (Corsivo mio).



Georges Rouault, *Cristo in croce*, Parigi 1936,
Coll. Privata.

Si segue Gesù quando si traduce,
nella propria **responsabilità** personale
e nell'oggi, la sua missione.
(Jurgen Moltmann¹⁹²)

¹⁹² J. Moltmann, *Il Dio Crocifisso*, Queriniana, Brescia
1982, p.78.

BIBLIOGRAFIA

Sulla libertà cristiana

Cap.I

K. Wojtyła, *Parole sull'uomo*, RCS Quotidiani, Milano 2005.

La Bibbia di Gerusalemme, EDB, Bologna 1998.

G. Ravasi, *Breve storia dell'anima*, Mondadori, Milano 2009.

Giovanni Paolo II, *Varcare la soglia della speranza*, Mondadori, Milano 1994.

Cap.II

Papa Francesco, *Pensieri dal cuore*, San Paolo, Milano 2013.

G. Vattimo, *Introduzione a Heidegger*, Ed. Laterza, Bari 1971.

B. Forte, *I colori dell'amore*, San Paolo, Milano 2010.

Papa Giovanni Paolo II, *Varcare la soglia della speranza*, Mondadori, Milano 1994.

Cap.III

A. Léonard, *Le ragioni del credere*, Jaka Book, Milano 1994.

C.M.Martini, *Non spreca te parole*, Ed. Portalupi, Casale Monferrato 2005.

C. Rocchetta, *Teologia della tenerezza*, EDB, Bologna 2000.

CapIV

P. Rijca, *Evangelo di Giovanni*, a cura di G. Caramore, Morcelliana, Brescia 2005.

M. Cacciari, P. Coda, *Io sono il Signore Dio tuo*, il Mulino, Bologna 2010.

CapV

Pavel A. Florenskij, *L'amicizia*, Castelveccchi, Roma 2013.

C. Rocchetta, *Teologia della tenerezza*, EDB, Bologna 2000.

Benedetto XVI, *Deus Caritas est*, Libreria ed. Vaticana, Città del Vaticano 2006.

T. D'Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q.23, a, 1.

CapVI

B. Forte, *I colori dell'amore*, San Paolo, Milano 2010.

C. Collodi, *Le avventure di Pinocchio*, Ed. RCS, Milano 1999.

Giacomo Biffi, *Contro maestro ciliegia*, Oscar Mondadori, Milano.

E. Stein, *Essere finito e essere eterno*, Ed. Città nuova, IV ed., Roma 1999.

Sulla relazione cristiana

CapI

M. Cacciari, "Drammatica della prossimità", in *Ama il prossimo tuo*, E. Bianchi e M. Cacciari, il Mulino, Bologna 2011.

E. Bianchi, *Ero straniero e mi avete ospitato*, BUR, Milano 2009.

Pierangelo Sequeri in *La qualità spirituale. Esperienza della fede nel crocevia contemporaneo*, Piemme, Casale Monferrato 2001.

CapII

M. Heidegger, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1976.

L. Anceschi, *Che cosa è la poesia*, Zanichelli, Bologna 1986.

C. M. Martini, *Sui sentieri della visitazione. La ricerca della volontà di Dio nelle relazioni di ogni giorno*, Ancora, Milano 1996.

G. W. Leibniz, *Monadologia*, a cura di Clotilde Calabi, Mondadori, Milano 1995.

U. Curi, *Il farmaco della democrazia*, Ed. Marinotti, Milano 2003.

E. Bianchi, *I paradossi della croce*, a cura di Gabriella Caramore, Morcelliana, Brescia 1998.

CapIII

U. Curi, *Il farmaco della democrazia*, Ed. Marinotti, Milano 2003.

E. Bianchi, *Ero straniero e mi avete ospitato*, BUR, Milano 2009.

Z. Bauman, *Le sfide dell'etica*, Feltrinelli, Milano 2010.

D. Pezzini, *L'Altro e gli altri*, Ancora, Milano 2008.

E. Stein, *L'empatia*, tr. it. di M. Nicoletti, Ed. F. Angeli, Milano 1986.

E. Bianchi, "Farsi prossimo con amore", in *Amami il prossimo tuo*, E. Bianchi e M. Cacciari, il Mulino, Bologna 2011.

M. Cacciari, "Drammatica della prossimità", in *Amami il prossimo tuo*, E. Bianchi e M. Cacciari, il Mulino, Bologna 2011.

M. Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 1990.

E. Severino, *La filosofia dai greci al nostro tempo*, R.C.S., Milano 1996.

E. Lévinas, *Nuove letture talmudiche*, SE, Milano 2004.

A. Louf, *L'uomo interiore*, Qiqajon, Comunità di Bose-Magnano 2007.

R. Guardini, *L'essenza del Cristianesimo*, Morcelliana, Brescia, 9a ed. 2003.

CapIV

Benedetto XVI, "«Eros» e «Agape» - differenza e unità", in *Deus caritas est*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2006.

Martini C. M., Sporschill G., *Conversazioni notturne a Gerusalemme. Sul rischio della fede*, Mondadori, Milano 2008.

Pontificia Commissione Biblica, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1993.

Luciano Manicardi, *Il corpo*, Qiqajon, Magnano 2005.

Giovanni Paolo II, *Uomo e donna lo creò. Catechesi sull'amore umano*, Città Nuova-Ed. Vaticana, Roma 1987.

E. Bianchi, *I paradossi della croce*, Morcelliana, Brescia 1998.

Giovanni Paolo II, *Lettera del Papa Giovanni Paolo II agli artisti*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 1999.

Luigi Pareyson, "Arte e vita", in *Estetica e Cristianesimo*, Pro Civitate cristiana, Assisi 1953.

Nicola Petruzzellis, "L'arte come libertà", in *Estetica e Cristianesimo*, Pro Civitate cristiana, Assisi 1953.

Romano Guardini, *Introduzione alla preghiera*, Morcelliana, Brescia 2001.

Cap V

E. Bianchi, *Lessico della vita interiore*, cap. "La preghiera, una relazione", ed. BUR, Milano 2013.

A. Delogu, "Un mistero di Natale molto commovente", in J.P. Sartre, *Bariona o il figlio del tuono*, Marinotti, Milano 2003.

R. Guardini, *Introduzione alla preghiera*, Morcelliana, Brescia 9ed. 2001.

C. M. Martini, *Sette donne del Sabato santo*, Centro Ambrosiano, Milano 2000.

E. Minkowski, "Il tempo vissuto", cit. in *Comprendere*, La Garangola, Padova 2005.

P. Sequeri, *Intorno a Dio*, La Scuola, Brescia 2010.

P. Sequeri, *Il Dio affidabile*, Queriniana, Brescia 1996.

Giovanni Paolo II, *Varcare la soglia della speranza*, Mondadori, Milano 1994.

P. Ricoeur, *Kierkegaard. La filosofia e l'«eccezione»*, Morcelliana, Brescia 1995.

R. Barsacchi, "E non ti vedo", in *Marinaio di Dio*, Nardini, Firenze 1997, in *Poesie di Dio*, a cura di E. Bianchi, Einaudi, Torino 1999.

Cap VI

M. Cacciari, *Tre Icone*, Adelphi, Milano 2007.

P. N. Evdokimov, *Teologia della bellezza. L'arte dell'icona*, San Paolo, Milano 1990.

P. Florenskij, *Le porte regali. Saggio sull'icona*, Adelphi, Milano 1977.

R. Lavatori, *Lo Spirito Santo e il suo mistero*, Libreria ed. Vaticana, Città del Vaticano 1986.

J.M. Nouwen, *Contempla la bellezza del Signore. Pregare con le icone*, Queriniana, Brescia 1998.

Giovanni Paolo II, *Dominum et vivificantem*.

Sulla responsabilità cristiana

Cap I

E. Severino, *La Filosofia*, R.C.S. Libri, Milano 1996.

U. Curi, *Il farmaco della democrazia*, Marinotti Ed., Milano 2003.

G. Vattimo, *La fine della modernità*, Garzanti, Milano 1985.

Z. Bauman, *Vite di corsa. Come salvarsi dalla tirannia dell'effimero*, il Mulino, Bologna 2009.

S. Scaglione in *Sulla responsabilità individuale. Conversazione di Massimo Cacciari*, a cura di G. Benzoni, Ed. Servitium, Gorle 2002.

Benedetto XVI, *Caritas in veritate*, Libreria Vaticana, Vaticano 2009.

CapII

M. Cacciari, *Sulla responsabilità individuale. Conversazione di Massimo Cacciari*, a cura di G. Benzoni, Servitium editrice, Gorle 2002.

C. M. Martini, *Incontro al Signore risorto*, San Paolo, Milano 2009.

C. M. Martini, *Sui sentieri della visitaazione*, Ancora, Milano 1996.

Z. Bauman, *Le sfide dell'etica*, Feltrinelli, Milano 1996.

E. Lévinas, *Filosofia, giustizia e amore*, in "aut aut", n°209-210, settembre-dicembre 1985.

E. Bianchi, *Le vie della felicità*, Bur, Milano 2010.

B. Forte, *L'Uno per l'Altro*, Morcelliana, Brescia 2003.

I. Mancini, *L'ethos dell'Occidente*, Marietti, Genova 1990.

S. Natoli, "La responsabilità dell'altro", in *Amore del prossimo*, a cura di Piero Stefani, Morcelliana, Brescia 2008.

C. M. Martini, *Incontro al Signore risorto*, San Paolo, Milano 2009.

CapIII

A. Leonard, *Le ragioni del credere*, Jaca Book, Milano 1994.

B. Forte, *L'Uno per l'Altro*, Morcelliana, Brescia 2003.

San Massimo il Confessore, *La mistagogia e San Massimo il Confessore, La mistagogia e altri scritti*.

P. Ricca, *Evangelo di Giovanni*, G. Caramore (a cura di), Morcelliana, Brescia 2005.

CapIV

B. Forte, *L'Uno per l'Altro*, Morcelliana, Brescia 2003.

E. Levinas, *Altrimenti che essere*, tr. it. S. Petrosino e M.T. Aiello, Jaca Book, Milano 1983.

C. M. Martini, *Incontro al Signore risorto*, San Paolo, Milano 2009.

E. De Luca, *Penultime notizie circa Ieshu/Gesù*, Messaggero, Padova 2009.

Sant'Agostino, *Le Confessioni*, Fabbri Editori, Milano 1996.

P. Evdokimov, *Il sacramento dell'amore*, CENS, Sotto il Monte 1983.

A. Scola, *L'Amore tra l'uomo e la donna*, Centro Ambrosiano, Milano 2012.

G. Ravasi, "Figure dell'amore per il prossimo", in *Amore del prossimo*, a cura di P. Stefani, Morcelliana, Brescia 2008.

D. Bonhoeffer, *L'etica come confessione*, Paoline, Milano 2001.

CapV

A. Scola, *Alla scoperta del Dio vicino*, Centro Ambrosiano, Milano 2012.

S. Natoli, *Stare al mondo*, Feltrinelli, Milano 2002.

J. Ratzinger, *Guardare Cristo*, Jaca Book, Milano 1989.

E. Severino, *Pensieri sul cristianesimo*, Rizzoli, Milano 1995.

Conferenza Episcopale Italiana, *Lettera ai cercatori di Dio*, Paoline, Milano 2009.

P.A. Sequeri, *Estetica e teologia*, Glossa, Milano 1993.

CapVI

G. Vattimo, *Le avventure della differenza*, Garzanti, Milano 1988.

Cfr., P. A. Sequeri, *Estetica e teologia*, Glossa, Milano 1993, p.141.

B. Maggioni, *Era veramente uomo*, Ed. Ancora, Milano 2001.

C. M. Martini, *Incontro al Signore risorto*, San Paolo, Milano 2009.

B. Mosca, *Vita di Giovanni XXIII*, Peruzzo Ed., Milano 1985.



Dott. Christian Negri, laureato in filosofia, ricercatore indipendente in filosofia e teologia, studioso di etica cristiana e teologia della visione. Ha lavorato allo sviluppo di tematiche pastorali in ambito catechetico. Varie conferenze in associazioni laiche e religiose. All'attivo sei saggi di etica cristiana: *Il significato delle relazioni cristiane: dall'altro all'Altro* (2008); *Trilogia pastorale: della responsabilità, per un'etica cristiana* (2010); *Agapé o della libertà cristiana* (2011); *Straniero e ospite: la sfida delle relazioni* (2012); *Della libertà cristiana: una meditazione* (2014); *Relazione e rapporto: lo straniero e l'ospite* (2016).

Pubblica articoli di etica e teologia della visione sul sito web ufficiale della Comunità Pastorale Santa Maria di Monte Barro (Galbiate).

Website: www.santamariadimontebarro.it

Website personale: www.cosmosio.jimdo.com

In copertina: Walter Mauri, *Atmosfera*, olio su tela, anni 60'.

