

TESTIMONI DI SPERANZA: IMPEGNO E CONTEMPLAZIONE ORIZZONTE SPIRITUALE

LUCIANO MANICARDI

Comunità monastica di Bose

Mi è stato chiesto di fornire elementi fondativi del rapporto tra spiritualità e carità, tra viva spirituale e pratica della carità. Il carattere fondante di questo rapporto richiede, nella scelta che ho fatto, un itinerario impegnativo e che può sembrare distante, almeno immediatamente, dall'urgenza dei problemi concreti e precisi che una prassi di carità si trova ad affrontare. Il discorso non solo non si pone sul piano esortativo, ma non è nemmeno immediatamente spendibile. Esso richiede riflessione per una rilettura rinnovata di testi biblici, per una comprensione di dati teologici alla luce di acquisizioni antropologiche, per ritrovare l'unità perduta della vita spirituale cristiana.

PREMESSA

Il 28 settembre 1972 Paolo VI si rivolgeva in questi termini ai partecipanti al primo incontro nazionale di studi della Caritas italiana: “Evidentemente la vostra azione non può esaurire i suoi compiti nella pura distribuzione di aiuto ai fratelli bisognosi. Al di sopra di questo aspetto puramente materiale della vostra attività, deve emergere la sua prevalente funzione pedagogica, il suo aspetto spirituale che non si misura con cifre e bilanci, ma con la capacità che essa ha di sensibilizzare le chiese locali e i singoli fedeli al senso e al dovere della carità in forme consone ai bisogni e ai tempi”. Riscoprire la dimensione spirituale della carità significa dunque cogliere la *carità come profezia*, vivere la carità profetica, come capace di tradurre nell'oggi (“nei modi e nelle forme consone ai bisogni e ai tempi” come dice Paolo VI e come ripete il vostro Statuto) l'eterna volontà di Dio che è volontà di amore e di salvezza e che si è fatta persona in Gesù di Nazaret.

Accenti per certi aspetti analoghi alle parole di Paolo VI ricorrono nell'enciclica *Deus caritas est* di Benedetto XVI, là dove, rivolgendosi in particolare al servizio svolto dalle Caritas, si afferma: “Per quanto riguarda il servizio che le persone svolgono per i sofferenti, occorre innanzitutto la competenza professionale: i soccorritori devono essere formati in modo da saper fare la cosa giusta nel modo giusto, assumendo poi l'impegno del proseguimento della cura. La competenza professionale è una prima fondamentale necessità, ma da sola non basta. Si tratta, infatti, di esseri umani, e gli esseri umani necessitano sempre di qualcosa in più di una cura solo tecnicamente corretta. Hanno bisogno di umanità. Hanno bisogno dell'attenzione del cuore” (n. 31). La dimensione spirituale della carità qui viene colta come riscoperta della *dimensione teologica e rivelativa della carità* stessa (espressa appunto

dal versetto di Giovanni “Dio è amore”: 1Gv 4,8.16), ma anche dall’idea della carità come *lavoro interiore*, quel lavoro in cui consiste la “formazione del cuore” di cui parla sempre Benedetto XVI nello stesso punto dell’enciclica. In particolare, è essenziale la sottolineatura dell’*umanità* come scopo di questo lavoro interiore che deve interessare in prima persona l’animatore Caritas, ma ovviamente anche ogni cristiano. La dimensione spirituale della carità si manifesta come maturità umana, o per usare le espressioni di Benedetto XVI, come “ricchezza di umanità”, come un “comportarsi in modo umano”, elementi essenziali, dice ancora l’enciclica, all’“umanizzazione del mondo” (n. 31). Non a caso, nel discorso pronunciato il 13 gennaio 2006 ai partecipanti all’incontro promosso dal Pontificio Consiglio *Cor Unum* sul tema “Ma di tutte più grande è la carità”, Benedetto XVI ha affermato che scopo della sua enciclica era di mostrare l’umanità della fede: “In questa Enciclica i temi ‘Dio’, ‘Cristo’ e ‘Amore’ sono fusi insieme come guida centrale della fede cristiana. Volevo mostrare *l’umanità della fede*” (corsivo mio). La carità che si esprime come umanità matura, unificata, umanizzata, in cui corpo e spirito, interiorità ed exteriorità, sensi e anima, spirito e materia, impegno e preghiera, azione e contemplazione, fede e vita, dimensione orizzontale e dimensione verticale, lungi da ogni schizofrenia, sono naturalmente uniti proprio *nell’umano*. Certo, un umano che si riconosce a immagine di Dio, del Dio che è amore e che ha rivelato il suo volto di amore nell’uomo Gesù di Nazaret e nella pratica di umanità vissuta da Gesù stesso.

Si tratta di unificare l’umano in Cristo e di comprendere la fede come capace di orientare l’umano, di dare senso al vivere, di innestarsi sull’umano (guardandolo dunque sempre con simpatia e accoglienza) e di dilatarlo, espanderlo, farlo fiorire. Così si potrà reagire a quella tendenza che nella teologia occidentale ha portato a moralizzare la carità e che conosce le derive della codificazione e della managerializzazione.

La “formazione del cuore”, di cui parla Benedetto XVI (*Deus caritas est* n. 31), tende a creare un “cuore che vede”, capace cioè di discernimento, capace di riconoscere non solo i bisogni materiali, ma anche quelli spirituali della persona, capace di vedere la persona umana e non solo il suo bisogno. Il gesto di un poeta ci istruisce più di tanti discorsi teologici o morali. Il poeta Rainer Maria Rilke, quando abitava a Parigi, percorreva tutti i giorni una stessa strada su cui stazionava una donna mendicante a cui egli dava regolarmente un’elemosina. Un giorno non le diede denaro, ma una rosa e la donna si illuminò ed esclamò: ‘Mi ha vista! Mi ha vista!’ Il rischio di una carità efficace e organizzata, ma cieca, o almeno miope, che fa molto per il bisogno dell’altro ma senza vedere l’altro, senza entrare in relazione con l’altro, è sempre in agguato. Anche per noi oggi.

Ora, *un cuore che vede nasce da un cuore che ascolta*. Il fondamento spirituale su cui la carità deve innestarsi è l’ascolto. Una persona che ama e che vive la carità è anzitutto una persona capace di ascolto. Per decidere, per operare, occorre un fondamento spirituale, interiore, che la Bibbia situa nel cuore “capace di ascolto”. Questa espressione traduce in modo letterale l’ebraico *lev shomea* con cui Salomone, in 1Re 3,9, chiede a Dio ciò che potrà fondare la sua azione e capacità di governo: si tratta non tanto di un “cuore docile”, come traduce la Bibbia CEI, ma di un “cuore che ascolta”, dove cuore indica biblicamente la coscienza, il sé, la persona nella sua totalità. Se la preghiera inizia dall’ascolto, anche la carità inizia dall’ascolto, anzi, l’ascolto è già amore in atto, è già accoglienza, apertura all’altro, è già scavare uno spazio in sé all’accoglienza dell’altro. La dinamica della preghiera dello *shema ‘Israel* è significativa: “Ascolta, Israele, il Signore Dio nostro è l’unico Signore, amerai dunque il Signore con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima, con tutte le tue forze” (Dt

6,4-5). *Ascolto – conoscenza – amore*: si disegna un itinerario spirituale in tre tappe necessario per creare nell'uomo un cuore capace di ascolto e perciò capace di vedere. Non a caso, Dio risponde alla preghiera di Salomone che chiede un cuore capace di ascolto, donandogli "un cuore saggio e intelligente", un cuore "capace di discernimento nel giudicare" (1Re 3,11.12). Ci si vede solo con il cuore, ma è l'ascolto della parola del Signore che illumina il cuore rendendolo capace di vedere, e dunque di discernere e di agire in modo conforme alla volontà di Dio. Vi faccio notare che questo testo dello *shemà 'Israel* si trova in bocca a Gesù quando afferma che tutta la Torah, la volontà di Dio, si sintetizza nel comando di amare Dio e il prossimo (Mc 12,29-31).

Qui si situa il discorso del lavoro interiore che tende a questa umanizzazione: per creare un cuore che ama occorre silenzio, solitudine, riflessione, pensiero, concentrazione, attenzione, vigilanza. Un cuore che vede è un cuore vigilante, e la vigilanza è il fondamento interiore e spirituale dell'azione. Fondamento che assicura il coinvolgimento personale del protagonista e infonde intenzionalità all'agire. Questo lavoro interiore esige il prendere se stessi come materiale da lavorare in un movimento di *conoscenza di sé* e *conoscenza di Dio* che vanno sempre di pari passo. La "fatica della carità" (1Ts 1,3: *labor caritatis*), ben nota all'apostolo Paolo, chiede di essere declinata oggi anche come comprensione della carità come lavoro, fatica, sofferenza.

Ma cerchiamo ora di ascoltare la rivelazione biblica perché illumini il nostro cuore e lo renda capace di vedere.

I. PER UN FONDAMENTO SPIRITUALE E TEOLOGICO DELLA PRATICA DELLA CARITÀ

L'uomo immagine di Dio: ospiti dell'umano che è in noi

L'affermazione fondamentale dell'antropologia biblica e cristiana parla dell'uomo come immagine di Dio. Per la precisione, secondo il primo racconto della creazione, quando crea l'uomo, Dio dice: "Facciamo *'adam* (degli umani) a nostra *immagine*, come nostra *somiglianza*" (Gen 1,26), ma il testo afferma poi che "Dio creò l' *'adam* a sua *immagine*, a *immagine* di Dio lo creò, maschio e femmina li creò" (Gen 1,27). Dov'è finita la somiglianza? Dio crea, ma associa l'umano al suo operare ("Facciamo": forse già si rivolge all'uomo che sta venendo all'essere; facciamo l'uomo, io e te, insieme, non l'uno senza l'altro) e quasi lo lascia *incompleto* affinché egli possa "farsi" nella libertà e nella responsabilità, crescendo verso l'autonomia. L'immagine divina è posta nell'uomo, ma la somiglianza saranno gli umani che dovranno raggiungerla con la fatica della relazione, soprattutto addomesticando il loro essere maschio e femmina (che li accomuna agli animali) e indirizzandolo a relazioni umanizzate: il loro compito di maschi e femmine è di divenire uomini e donne, di divenire umani. Ecco dunque il compito spirituale degli uomini: rendersi simili all'immagine che essi portano in se stessi. Se l'immagine si situa sul piano del *dono*, la somiglianza si situa su quello del *compito*, e ciò che unifica questi due elementi è l' *umano che è nell'uomo*, ovvero, qualcosa che è comune a ogni singola persona, a ogni singolo viso, ma che al contempo va oltre il singolo individuo, e non coincide neppure con la cosiddetta "specie" umana. Del resto, vi è la possibilità di un'umanità disumana: l'uomo non è naturalmente umano e umanizzato, così come non è naturalmente libero. L'umanità e la libertà sono *conquiste* per cui si lotta, e *doni* alla cui accoglienza occorre aprirsi. I testi di Genesi invitano i lettori a considerarsi *ospiti dell'umano che è in loro. Ospiti, non padroni*. Forse proprio l'umano è il luogo dell'immagine e della somiglianza con Dio: *munus*, cioè dono e compito al tempo stesso, l'umano che è in noi e ci accoglie e ospita al nostro venire al mondo, è anche ciò che dobbiamo realizzare. La

pratica dell'umano è pratica della mitezza in quanto ci insegna a considerarci ospitati dall'umano: e così ci insegna anche ad *aver cura dell'umano* che è in noi e ad essere solleciti verso l'umano che è nell'altro uomo. Ospite della casa comune di ogni uomo che è l'umano, l'uomo può vivere la mitezza nel rapporto con sé, con gli altri e con la terra, uscendo da rapporti distruttivi e autodistruttivi. Cristo, immagine piena e definitiva di Dio, è la narrazione dell'umano come Dio lo vede e lo vuole. In Cristo, possiamo dire che *Dio si è fatto uomo perché l'uomo diventi uomo, si umanizzi, umanizzi la sua umanità*. Del resto, la lettera a Tito afferma che Gesù si è manifestato “per insegnarci a vivere in questo mondo”, (Tt 2,12) senza nessuna fuga o evasione spiritualistica. Il compito spirituale dell'uomo lo potremmo definire anche, riprendendo l'antropologia biblica unitaria e il messaggio audace di Giovanni Paolo II (“Il Creatore ha assegnato all'uomo come compito il corpo”), come *divenire il proprio corpo*. Il corpo è il soggetto della vita spirituale ed è il crocevia di tutte le relazioni con gli altri, con la realtà, con Dio. Due testi mi pare che indichino bene il fine della maturazione spirituale che l'uomo è chiamato a vivere. Simone Weil: “Non è dal modo in cui un uomo parla di Dio, ma dal modo in cui parla delle cose terrestri che si può meglio discernere se la sua anima ha soggiornato nel fuoco dell'amore di Dio”. La tradizione cristiana antica ha sempre affermato che la presenza dello Spirito santo nell'uomo traspare dalla sua stessa somaticità, è qualcosa che investe tutto il suo corpo, il suo relazionarsi, il suo compiere le azioni più elementari e quotidiane: “Mentre mangia, mentre beve, mentre riposa, mentre lavora, mentre è sprofondato nel sonno, il profumo della carità esala spontaneamente dal suo cuore” (Isacco il Siro).

Deus caritas est: ovvero, il mistero della Trinità

“Dio è amore”, non l'uomo. L'uomo ha certamente parte all'amore, ha amore, fa esperienze di amore, ma non è amore. Questo significa che l'amore, la *caritas*, non è immediatamente disponibile all'uomo. È stato intelligentemente affermato che il dogma trinitario non è altro che “lo sforzo ostinato di andare sino in fondo all'espressione giovannea: Dio è amore” (Rémy Brague). Qui cogliamo quello che tutti noi chiamiamo, quasi spontaneamente, il *mistero* della Trinità. C'è mistero quando qualcosa o qualcuno si svela a noi a partire dal suo intimo, dalla sua verità profonda: le porte del mistero si aprono solo dall'interno. Non si può penetrare in esse dall'esterno e men che meno con la violenza. Al tempo stesso, il mistero, per quanto si apra e consegna all'uomo, resta pur sempre un mistero. Più si entra nel mistero più esso si fa interessante e affascinante.

Ma come concepire la Trinità a partire dall'analogia dell'amore? Riccardo di San Vittore ha saputo dare una convincente struttura trinitaria all'analogia dell'amore. Per essere pieno e autentico, dice Riccardo, l'amore non deve essere solo tra due partner paritari, ma aprirsi a un terzo, deve essere amore non solo reciproco, ma anche e soprattutto condiviso. “L'amore condiviso può esistere solamente fra tre persone. L'amore condiviso esiste solo se una terza persona è amata dai due, nell'armonia e nella comunione reciproca, quando i sentimenti d'amore di queste due persone si fondono in uno solo nella fiamma d'amore per la terza persona” (*Orationes* 29,8). E ancora: “Quando due persone si amano mutuamente nell'abbraccio di un desiderio sovrano e si dilettono sovranamente nel loro mutuo amore, la gioia sovrana dell'una sta nell'amore intimo dell'altra e, viceversa, la gioia perfetta della seconda sta nell'amore della prima. Fintanto che uno è solo ad essere amato da un altro, è solo a possedere, a quanto pare, le delizie della dolcezza più squisita; e similmente quest'altro non può comunicare il meglio della propria gioia fintanto che non possiede un associato al suo amore. Essi, affinché possano comunicare queste delizie, hanno bisogno di un terzo si-

milmente amato” (*De Trinitate* III,11.14.15). Il Padre è l’Amante, il Figlio è l’Amato, lo Spirito, dice Riccardo, è il co-amato, il *condilectus*. Lungi dall’essere una matematica teologica, il riferimento al terzo, essenziale nella Trinità, è assolutamente vitale. Esso consente il superamento della nefasta dualità, dei modelli di amore, di relazione, di società polarizzati nel rapporto “io” – “tu” che rischiano di trasformarsi in terribili gironi infernali o in circoli viziosi da cui è impossibile uscire. Riprendendo l’analogia dell’amore usata da Riccardo di San Vittore, noi sappiamo bene come un amore esclusivo tra due persone rischi di essere sterile e mortifero: il rischio dell’assorbimento nell’altro o dell’aggressione e della violenza sono sempre in agguato. L’altro rischia di essere semplicemente lo specchio in cui mi rimiro per un godimento narcisistico. Il terzo è il criterio dell’autenticità e della vivibilità delle relazioni. Questo principio di terzietà è in Dio come comunione d’amore: lo Spirito è il terzo che sorpassa infinitamente l’alterità senza per questo abolirla. La relazione trinitaria tra Padre e Figlio, resa aperta dal terzo che è lo Spirito, sfugge allora alle derive della relazione psicanalitica o della dialettica hegeliano-marxista padrone-schiavo. La Trinità non è qui figura di una società totalitaria, quale potrebbe nascere da un rivestimento filosofico dell’affermazione dell’unicità di Dio che porterebbe a concepirla in termini assolutistici; non è neppure figura di una società chiusa, arroccata su di sé, non aperta agli altri, al diverso, allo straniero, come sarebbe possibile in una visione in cui l’altro è visto come nemico, minaccia, invasore, all’interno di un rapporto chiuso “io” – “lui”, “noi” – “loro” che è anche un rapporto escludente: o io o lui, o noi o loro! Il terzo è figura di ciò che fa stare insieme mentre distingue; accomuna, mentre personalizza. E sempre dilata sia l’uno che l’altro, li proietta ciascuno fuori di sé, in un movimento di creatività e vitalità.

Creato a immagine di Dio, del Dio trinitario, può realizzare la somiglianza con l’immagine divina nello spazio vuoto fra sé e l’altro. Quello *spazio intermedio* è ciò che ci separa e ci unisce, o meglio, in cui noi possiamo vivere nella nostra carne e nelle nostre relazioni la comunione a immagine della comunione trinitaria, o deturpare la nostra somiglianza divina con l’annichilimento dell’altro, con l’abbruttimento e la perversione delle relazioni. L’immagine dell’amore trinitario si realizza nel “tra”, in quel preziosissimo spazio di attesa, in quel tempo di incontro, in quella quotidiana memoria del nostro limite come luogo in cui è possibile far fiorire il miracolo della relazione, dell’incontro, dell’amore. Il Dio trinitario, che è *comunione interpersonale e comunione differenziata* di persone fonda una concezione della persona caratterizzata dalla intangibilità e inalienabilità della persona umana e dal carattere relazionale della persona stessa. La carità divina, l’amore intratrinitario diviene così fondamento di una visione della persona i cui risvolti a livello sociale, giuridico e politico sono evidenti: ogni persona ha il diritto di essere se stessa ed è chiamata a esserlo vivendo in relazione con gli altri, con e per altri.

Eucaristia, magistero di carità

Se il mistero della Trinità è il mistero di Dio e dell’amore, allora comprendiamo che noi dovremmo primariamente parlare non tanto di rapporto chiesa-carità, ma di carità-chiesa, non tanto di carità nella chiesa, ma anzitutto di chiesa nella carità (*de charitate ecclesia*), non tanto di chiesa o cristiani che fanno la carità, ma di carità che fa la chiesa, in quanto la chiesa è preceduta costitutivamente dall’amore di Dio e fondata su di esso. Insomma, la carità, non la si fa, non la si produce, ma la si riceve come dono e la si accoglie, e questo è ricordato perennemente alla chiesa dalla centralità nella sua vita dell’eucaristia, memoriale dell’evento pasquale, ovvero, dell’amore di Dio manifestatosi nella vita, morte, resurrezione di Gesù Cristo. “Sacramento dell’amore di Dio”, l’eucaristia è il luogo in cui viene edificata la

chiesa. Avendo al suo cuore il mistero eucaristico, la chiesa diviene così l'*ecclesia ex charitate formata*, la chiesa plasmata dalla carità di Dio, prima di essere resa essa stessa soggetto di carità. Solo vitalmente connesse al mistero eucaristico, dunque al momento celebrativo dell'esistenza cristiana, ed eminentemente all'eucaristia, "fonte e apice di tutta la vita cristiana" (LG 11), la pratica della carità e l'etica cristiana possono ricevere tutta la loro luce come *risposta all'amore di Dio*. Il primato del dono di Dio e del suo amore nei confronti dell'uomo e del suo agire prende forma nel *carattere essenzialmente responsoriale* dell'esistenza cristiana e della pratica della carità. L'eucaristia, che afferma "il primato del ricevere sul fare, del dono sulla prestazione", rende costitutivamente "grata" l'esistenza del credente. Non a caso, ha annotato il teologo Joseph Ratzinger, la forma essenziale del culto cristiano si chiama Eucaristia, cioè rendimento di grazie. In essa "non si offrono a Dio tributi umani, ma si porta l'uomo a lasciarsi inondare di doni; noi non glorifichiamo Dio offrendogli qualcosa di presumibilmente nostro – quasi che ciò non fosse già per principio suo! –, bensì facendoci regalare qualcosa di suo, e riconoscendolo così come unico Signore ... Permettere a Dio di operare su di noi: ecco la quintessenza del sacrificio cristiano" (*Introduzione al cristianesimo*, pp. 229-230). E poiché il dono celebrato nell'eucaristia è un dono assolutamente incommensurabile e non contraccambiabile (è tutta l'opera di Dio, passata presente e futura, di creazione e salvezza, di santificazione e redenzione attuata in Cristo per mezzo dello Spirito), l'unica risposta possibile è la gratitudine. L'eucaristia è così il più alto magistero di vita del cristiano: essa lo conduce al riconoscimento della giusta relazione che lo lega a Dio e che lo situa tra gli altri uomini; essa svela all'uomo che ciò che egli è, e non solo ciò che egli ha (cf. 1Cor 4,7: "Che cosa hai che non hai ricevuto?"), è sotto il segno del dono preveniente di Dio. Tale gratuità, che fonda l'uomo e lo fa essere, non è mai neutrale, anzi è sempre esigente, e richiede come sola possibile risposta adeguata la riconoscenza, la gratitudine. L'atto fondamentale che deve stare alla base dell'agire del cristiano è l'atto del rendimento di grazie. Un'etica eucaristica è un'etica incentrata, in primo luogo, su questa attitudine di ringraziamento con la quale il credente è chiamato a porsi non solo di fronte a Dio, ma di fronte all'intera realtà, espressione dei suoi doni. *Eucharistos*, dunque, cioè "capace di rendimento di grazie", è il nome stesso del cristiano. La celebrazione eucaristica diviene così modello, nel senso forte della *lex orandi-lex credendi*, dell'eucaristia che il cristiano deve fare nella e della sua vita. Non si dimentichi mai, infatti, che nell'economia cristiana l'essenza del culto non risiede nella ritualità, ma nella relazione con Cristo e che pertanto è l'intera vita dell'uomo il luogo di culto: culto che dev'essere reale, personale, esistenziale, storico. Alla luce dell'eucaristia la carità viene collocata prioritariamente sul piano dell'essere rispetto a quello del fare: così l'eucaristia edifica il credente nella carità. Questo significa che la chiesa deve divenire luogo capace di generare all'amore, di introdurre i credenti all'esperienza dell'amore di Dio, di formare all'amore: infatti, nella misura in cui mi sento amato da Dio "io sono", e solo se ho conosciuto questo amore generante e sanante potrò anche essere, a mia volta, capace di amore. Qui la chiesa, ogni comunità ecclesiale deve interrogarsi e non accettare di lasciarsi definire dalle tante cose che vuole essere e fare, ma semplicemente divenire ed essere la matrice in cui il cristiano viene accolto e amato, viene fatto crescere per diventare capace di amore. A poco vale crescere persone che si vogliono protagoniste di amore senza mai averlo sperimentato in se stesse e su di sé. E come conoscere l'amore significa conoscere Cristo, così crescere nell'amore significa crescere alla statura di Cristo. Alla luce dell'eucaristia l'etica cristiana diviene così non estrinseca, ma capace di coinvolgere tutto l'uomo, di convertirne il cuore e di plasmarne la persona sul modello del Cristo stesso: "L'eucaristia è capace di plasmare la vita dell'uomo secondo un modello, un'impronta, una figura che è Cristo stesso nel gesto supremo della pasqua; e la

chiesa è appunto la comunità di coloro i quali lasciano che sia l'eucaristia a dare forma, consistenza, dinamismo ai ritmi della loro vita personale, ai rapporti comunitari, ai progetti sociali, alle iniziative di riforma della convivenza umana” (card. C.M. Martini, “L'eucaristia, centro e forma della chiesa”). Ma l'eucaristia, magistero della carità e dell'etica cristiana, è anche *magistero del servizio*, in quanto plasma dei servi, non semplicemente delle persone che fanno dei servizi; è *magistero di accoglienza* in quanto fa fare l'esperienza a ogni credente di essere accolto (“Accoglietevi gli uni gli altri, come anche Cristo accolse voi”: Rm 15,7); è *magistero di fraternità, di comunione e di condivisione*.

Il battesimo, figura della vita spirituale cristiana

In tempi di rinascita del religioso e delle, di spiritualità disordinata e fai da te, di confusione tra pneumatico e psicologico, è bene ricordare l'oggettiva figura della figura della vita secondo lo Spirito santo che scaturisce da Cristo: il battesimo. Non c'è nulla da inventare circa la vita spirituale cristiana, anzi c'è da semplificare la molteplicità di spiritualità che rischiano di soffocare la semplicità dello Spirito e dell'Evangelo. Di fronte alla molte spiritualità, quasi una deriva corporativa delle spiritualità, occorre ribadire la fondamentale unità e unicità della vita spirituale cristiana. Giovanni Paolo II ha sottolineato l'importanza della “riscoperta del battesimo come fondamento dell'esistenza cristiana” (TMA 41). Il battesimo è, come recita l'iscrizione apposta all'ingresso di numerosi antichi battisteri, *janua vitae spiritualis*, porta d'ingresso nella vita secondo lo Spirito. Vita spirituale che è la vita cristiana tout-court come vita di fede, speranza e carità. La fisionomia spirituale del battezzato è la fisionomia essenziale del credente e presenta i tratti irrinunciabili del cristiano. Dal battesimo discende il *primato della fede* nella vita spirituale come adesione a Cristo; dal battesimo la vita cristiana riceve la sua costitutiva *dimensione pasquale* che la configura quale quotidiana partecipazione alla morte di Cristo per vivere da conrisorti con lui in novità di vita; dal battesimo l'esistenza cristiana riceve il suo *orientamento trinitario*: al Padre, per mezzo del Figlio, nello Spirito santo che è la dinamica della liturgia e della *preghiera* personale; il battesimo, in cui è inscritta la *vocazione* cristiana, delinea la vita cristiana come vita in stato di *conversione* che impegna il cristiano al discernimento degli idoli e alla *lotta* contro di essi; il battesimo innesta il credente nel corpo di Cristo che è la chiesa e struttura *ecclesialmente* la sua esistenza. Dal battesimo insomma emerge l'identikit spirituale del cristiano.

II. LA CARITÀ COME PROFEZIA

Dalla profezia alla carità politica

Se il Dio biblico si rivela nella storia, la storia è il luogo primo del suo interesse, come lo è del profeta, l'uomo del pathos di Dio. Il profeta biblico non è colui che predice il futuro, ma colui che traduce nell'oggi storico del suo popolo e della storia umana le esigenze della volontà di Dio. Il profeta biblico non è un estatico, un entusiasta, uno spiritualista, ma un uomo ben capace di vedere la realtà sociale e umana e di intervenire in essa; non è uno che si interessi dei misteri del cielo, ma delle condizioni della città e degli affari del mercato; non è uno che si occupa delle glorie dell'eternità, ma delle contingenze politiche, soprattutto delle rovine della società e del popolo. Il suo sguardo deve sapersi posare sulle ingiustizie minute come quelle di chi usa bilance false, vende lo scarto del frumento, aumenta abusivamente il prezzo del grano (cf. Am 8,4-6), così come sulle grandi violenze delle popolazioni che fanno guerra, saccheggiano e distruggono popoli più deboli (cf. gli oracoli contro le nazioni: p. es., Am 1,3-2,16).

Attento all'ambito del *culto*, il profeta critica il culto scisso dalla dimensione etica, la pratica religiosa dimentica di mettere in pratica le esigenze di giustizia richieste dall'alleanza. L'esigenza di verità brucia il profeta che inveisce con veemenza contro chi sfrutta i luoghi e le cose sante facendone una copertura per una prassi di violenza e di sfruttamento e una garanzia di salvezza (Os 6,6; Am 5,21-25; Ger 7,1ss.; Is 58,1ss.).

Inviato dal Dio della storia e suo servitore, il profeta interviene negli ambiti della *politica* interna e internazionale, e sempre richiama il re e i governanti del popolo al principio basilare di instaurare "diritto e giustizia" (Sal 72,1ss.). La Bibbia attesta un'istanza critica nei confronti delle forme politiche di cui il popolo d'Israele nella storia si viene a dotare. Esse vanno giudicate a partire dalle esigenze dell'*alleanza* e dalla volontà di Dio espressa nella *Torah*. Concretamente, il piano su cui valutare se la politica si mantiene fedele all'alleanza è quello della *giustizia* e della *lotta antiidolatrica*. Ovvero della salvaguardia del diritto dell'uomo, unica immagine di Dio, e del diritto del Signore, unico vero Dio.

Anche nei confronti della *società* il profeta rivendica costantemente il diritto di Dio di fronte alle numerose forme di ingiustizia che avvengono nell'evoluzione dell'economia e della società israelitica: amministrazione della giustizia, commercio, latifondismo, salario del lavoratore dipendente, tributi e imposte, pegni e prestiti, corruzione, lusso, furto, assassinio. Al coraggio che porta il profeta a denunciare i colpevoli di queste situazioni, anche se ricchi e potenti, si accompagna sempre il suo discernimento che lo porta a cogliere la dimensione teologica dei delitti. Così, secondo Ez 22,12, la corruzione, il prestito a usura e lo sfruttamento del fratello equivalgono a dimenticarsi del Signore. Insomma i profeti, che annunciano e trasmettono la parola di Dio su precise situazioni storiche, sono eco di quella sollecitudine amorosa di Dio per il mondo e per l'uomo che è il vero contenuto della parola di Dio. Questa dimensione profetica della carità è irrinunciabile, ma non può essere esercitata se non da chi è profondamente radicato nella parola di Dio fino a sentirla visceralmente.

La compassione

Emmanuel Lévinas afferma che "solo un io vulnerabile può amare il suo prossimo" (*Di Dio che viene all'idea*, p. 115). Il Dio che è amore è il Dio che consoffre con l'uomo sofferente. È il Dio il cui ascolto del grido dei sofferenti diviene visione, cioè esperienza di sofferenza, passione divina e responsabilità dei sofferenti stessi, e il cui vedere le angosce e l'oppressione dei sofferenti diviene ascolto delle loro sofferenze, diviene un far risuonare in sé, nella vibrazione della compassione, la voce della sofferenza altrui. Nei capitoli 2 e 3 dell'Esodo abbiamo due passaggi singolarmente complementari: in Es 2,24-25 si dice, letteralmente, che "Dio ascoltò (vb. *shama*^c) il lamento (dei figli d'Israele)···, Dio vide (vb. *ra'ah*) e Dio conobbe (vb. *yada*^c)". In Es 3,7 la successione dei verbi "ascoltare" e "vedere" è invertita: "Il Signore disse: 'Ho visto (vb. *ra'ah*) l'afflizione del mio popolo in Egitto e ho ascoltato (vb. *shama*^c) il suo grido a causa dei suoi sorveglianti; conosco (vb. *yada*^c) infatti le sue sofferenze'". Il conoscere, in cui sfociano la visione che ascolta la sofferenza e l'ascolto che vede il sofferente, indica sia la compartecipazione, la con-sofferenza, che la presa in carica, l'assunzione di responsabilità per il sofferente: i *sensi* si mobilitano per fare l'unico *atto sensato* di fronte all'*insensatezza* della sofferenza di chi soffre: essergli accanto, farglisi prossimo, aiutarlo per quanto è possibile. Un'azione di carità scissa dalla compassione, dalla consofferenza con l'altro, dall'assunzione della sua mancanza, resta fondamentalmente estranea all'altro e non cambia nulla in noi stessi. Una carità che non conosca la sofferenza – sia la sofferenza dell'amare che la sofferenza di chi è nel bisogno – è distante dal suo fon-

damento evangelico e dalla sua più autentica dinamica antropologica. La carità non può essere impersonale e irrelata.

Nel NT la parabola del samaritano narra bene la centralità della compassione nell'agire caritatevole e giusto. Sottolineo però solo qualche aspetto normalmente non osservato. Il sacerdote e il levita vedono l'uomo ferito, quasi morto, ma passano dall'altra parte della strada: perché? Forse per non contrarre impurità con un quasi cadavere, ma certamente vi è qualcosa di più radicale e che anche noi sperimentiamo: l'uomo sofferente, ferito o morente può farci paura. E allora capiamo che per entrare nella vera compassione che sfocia poi nella solidarietà di colui che fa tutto ciò che gli è possibile per l'uomo moribondo, non basta vedere l'uomo ferito, ma occorre anche vedere la proprie resistenze alla compassione, vedere la propria vulnerabilità, riconoscere che compassione e solidarietà suscitano in noi anche rifiuto e ripugnanza. Io credo che per leggere onestamente questa parabola dovremmo non tanto identificarci nel protagonista buono, il Samaritano, ma comprendere che di noi fanno parte anche il sacerdote e il levita, e che i tre personaggi sono tre momenti dell'unico movimento faticoso verso un atteggiamento di vera compassione e carità. Anche noi, per arrivare alla vera carità siamo chiamati a riconoscere le opposizioni che in noi ci sono alla solidarietà e alla compassione. Anche noi, per incontrare il sofferente dobbiamo incontrare la nostra sofferenza, la sofferenza che è in noi, il sofferente che noi siamo, e averne compassione. Forse la mia paura di fronte all'altro sofferente è la paura dell'isolamento in cui giace il ferito: se io accetto di incontrare in me questa solitudine spaventosa, forse potrò farmi vicino all'altro e diventare presenza nella sua solitudine. Scrive Emmanuel Lévinas:

“ Il dolore isola assolutamente ed è da questo isolamento assoluto che nasce l'appello all'altro, l'invocazione all'altro... Non è la molteplicità umana che crea la socialità, ma è questa relazione strana che inizia nel dolore, nel mio dolore in cui faccio appello all'altro, e nel suo dolore che mi turba, nel dolore dell'altro che non mi è indifferente. È la compassione... Soffrire non ha senso, ... ma la sofferenza per ridurre la sofferenza dell'altro è la sola giustificazione della sofferenza, è la mia più grande dignità... La compassione, cioè, etimologicamente, soffrire con l'altro, ha un senso etico. È la cosa che ha più senso nell'ordine del mondo, nell'ordine normale dell'essere”.

La compassione è il no radicale all'indifferenza di fronte al male del prossimo: in essa io partecipo e comunico, per quanto mi è possibile, alla sofferenza dell'altro uomo. L'impotenza del malato, del morente, ha la paradossale forza di risvegliare l'umanità dell'uomo che riconosce l'altro come un fratello proprio nel momento in cui non può essere strumento di alcun interesse. In questo senso la sofferenza per la sofferenza altrui è uno dei più alti segni della dignità umana.

Sì, nella compassione vi è la rivelazione di qualcosa che è profondamente umano e autenticamente divino e questa rivelazione si sintetizza nella carità, nell'agape, nell'amore.

Un'ultima suggestione: il dialogo tra Gesù e il dottore della legge verteva sull'amare il prossimo. La parabola mostra che il Samaritano è colui che si è fatto prossimo all'uomo ferito, lui è il prossimo. Perché non vedere nel ferito colui che ama il prossimo? Nella sua assoluta impotenza egli concede all'altro l'occasione di divenire se stesso, di farsi umano a immagine di Dio, di divenire compassionevole come Dio è compassionevole. Non abbiamo qui la rivelazione velata dell'amore universale che dal crocifisso morente e impotente scende su ogni uomo? Non abbiamo qui l'esperienza che spesso facciamo quando diciamo che stando accanto a un malato o a un morente scopriamo che è più ciò che lui ha dato a noi che non il

contrario? Non abbiamo qui forse il sacramento della potenza della debolezza? Non abbiamo qui forse lo svelamento del fatto che colui che ha vissuto la solidarietà in modo radicale è il Signore Gesù Cristo nel suo farsi uomo, fino alla condizione dello schiavo, fino alla morte di croce, fino a condividere l'impotenza e gli inferi dell'uomo? Nel fare la carità non si vive un momento unidirezionale, ma relazionale e reciproco. Scrive Giovanni Paolo II: "L'amore misericordioso, nei rapporti umani, non è mai un atto o un processo unilaterale. Anche nel caso in cui sembrerebbe chiaro che solo una parte offre e dona, e che l'altra non fa che prendere e ricevere, in realtà anche colui che dà ne trae sempre utilità" (*Dives in misericordia* 14,2).

Testimoni di speranza: lo sguardo della speranza

L'accento alla compassione ci conduce a interrogarci sulla speranza, sullo sguardo che la speranza porta sugli altri e sulla realtà. Come fare unità tra lo sguardo che vede miseria e ingiustizia, povertà e dolore, e la speranza? Che cosa vede o come vede la speranza? Paolo scrive: "Ciò che si spera, se visto, non è più speranza: infatti, ciò che uno già vede, come potrebbe ancora sperarlo? Ma se speriamo quello che non vediamo, lo attendiamo con perseveranza" (Rm 8,24-25). L'oggetto della speranza è sottratto al potere di chi spera, non gli è disponibile. La speranza non spera ciò che è razionalmente pre-vedibile, ma suppone un'assenza e un'ignoto, un *non possedere* e un *non sapere*. La speranza è umile e povera, soprattutto è degli umili e dei poveri. La speranza suppone un *non vedere*. Eppure la *fiducia* e la *perseveranza* che caratterizzano la speranza dicono che essa vede qualcosa. Forse "vede l'invisibile", come Mosè che lasciò l'Egitto e senza paura e con saldezza fece il suo cammino "come se vedesse l'invisibile" (*invisibilem tamquam videns*: Eb 11,27). *Homo viator spe erectus*, recita un antico adagio: è la speranza che indica la via all'uomo, che lo guida, lo orienta nel cammino e che lo situa nella posizione eretta propria dell'uomo. Ma che significa vedere l'invisibile? Forse bisogna chiedersi: *come* vede la speranza? Gabriel Marcel parla di una forma di *visione velata*: "Non si può certo dire che la speranza veda ciò che sarà; ma essa afferma *come se* vedesse; si direbbe ch'essa attinga la sua autorità da una forma di visione velata, ascosa, della quale non può godere, ma su cui può fare assegnamento". Una visione su cui si può fare assegnamento è quella fondata sulla *memoria*, e quella di cui non si può godere è quella del *futuro* che ancora ci sfugge. Forse questa visione velata è quella dell'*occhio che piange*, dell'occhio velato dalle lacrime. Vede la morte e invoca la resurrezione. Vede il dolore e anela la sua redenzione. Ricorda la sofferenza e opera in modo da non ripeterla. Ci si può chiedere: e se il proprio dell'occhio umano fosse il pianto, più che il vedere? Se gli animali con gli occhi vedono, l'uomo sa anche piangere. E anche gli occhi del cieco sanno piangere. "Se le lacrime vengono agli occhi, se possono anche velare la vista, forse rivelano, nel corso stesso di questa esperienza, un'essenza dell'occhio, in ogni caso dell'occhio degli uomini ... Nel momento stesso in cui velano la vista, le lacrime svelerebbero il proprio dell'occhio. Ciò che fanno uscir fuori dall'oblio in cui lo sguardo le tiene in riserva sarebbe niente meno che la verità degli occhi di cui le lacrime rivelerebbero così la destinazione suprema: avere in vista l'implorazione piuttosto che la visione, indirizzare la preghiera, l'amore, la gioia, la tristezza piuttosto che lo sguardo" (Jacques Derrida). Gli occhi velati dalle lacrime vanno al di là del vedere e del sapere e ci avvicinano "all'essenza delle cose: alla verità, almeno a quella del dolore e della speranza" (Eugenio Borgna).

Ora, tutto questo ha un sorprendente riscontro biblico. È l'Apocalisse che ce lo mostra: l'Apocalisse spera l'insperabile, spera la morte della morte, la fine del peccato e del male, spera *un Dio che asciugherà le lacrime da tutti i volti*, spera un mondo in cui "non ci sarà più la morte, né lutto, né lamento, né affanno" (Ap 21,4). La Gerusalemme celeste o, se voglia-

mo, il paradiso, è espressa nell'Apocalisse con l'immagine del Dio che asciuga le lacrime dai volti degli umani (Ap 7,17; 21,4). Una simile immagine del mondo redento chi la elabora? Chi la coltiva? Chi nutre una simile speranza se non chi patisce nel quotidiano l'esperienza del soffrire e del piangere? Chi intravede una simile salvezza se non chi guarda al futuro con occhi velati da lacrime per l'oppressione che sta attualmente vivendo? Quale contesto produce una simile immagine se non l'esperienza storica del patire e del soffrire? Questa immagine della salvezza è l'equivalente su scala universale della beatitudine evangelica: "Beati gli afflitti perché saranno consolati" (Mt 5,4; cf. Lc 6,21: "Beati voi che ora piangete, perché riderete"). Un mondo simile è sperato da chi soffre, dalle vittime della storia, non da chi è soddisfatto. Questa speranza, o forse, la speranza cristiana sempre, è la speranza sperata dai poveri. E in tale speranza consiste anche la loro *beatitudine*. Ma questa immagine del mondo salvato nasce anche dall'esperienza storica dell'asciugare le lacrime a chi soffre, dall'attiva compassione, dal rifiuto dell'indifferenza, dalla lotta contro il male. L'occhio della speranza è l'occhio della *compassione*, l'occhio che sa vedere il dolore del mondo e crederne la redenzione.

Da una cultura della memoria all'ospitalità e all'accoglienza

L'indicativo di Dio diviene l'imperativo dell'uomo. Ciò che Dio compie e vuole diviene ciò che l'uomo è chiamato a perseguire. Le leggi sono la traduzione della volontà di Dio in indicazioni capaci di orientare la vita della società umana, di umanizzarla, di renderla più giusta. Possiamo considerare il caso, particolarmente attuale, delle leggi riguardanti il *gher*, cioè l'immigrato, lo straniero residente. Colui di cui Dio dice: "Tu amerai l'immigrato come te stesso" (Lv 19,34).

Alcune leggi tratte dal codice dell'alleanza (Es 20,22-23,33), la più antica raccolta legislativa presente nella Bibbia, affermano: "Non ti approfittare del *gher* e non opprimerlo, perché voi stessi siete stati *gherim* in terra d'Egitto" (Es 22,20); "Non opprimere il *gher*: voi infatti conoscete il respiro del *gher*, perché siete stati *gherim* in terra d'Egitto" (Es 23,9; il testo fa ricorso al principio di *analoga esperienza*: anche i figli d'Israele sanno che cos'è il "fiatone" provocato dal lavoro spossante). La posizione del *gher* nell'antico Israele era particolarmente debole ed egli poteva essere facilmente oggetto di ingiustizia. Contro questo rischio insorge l'autorità del Signore.

Il *gher* diviene così per il figlio d'Israele il memoriale vivente del Dio che ha visto e ascoltato la sofferenza dei figli d'Israele quando questi erano *gherim* in Egitto ed è intervenuto per salvarli: questo stesso Dio impegna ora la sua misericordia (Es 22,26) e la sua giustizia (Es 23,7) nella difesa dello straniero residente in terra d'Israele. Ma nel *gher* Israele vede anche un'immagine di sé: "Voi siete stati *gherim* in terra d'Egitto". Ovvero: ciò che sta capitando o rischia di capitare agli stranieri residenti in terra d'Israele è ciò che è avvenuto ai figli d'Israele quando erano in terra d'Egitto. Ecco allora che la legislazione israelitica assume questo problema e norma un atteggiamento di protezione e di ospitalità verso il *gher*. Coloro a cui sono rivolte queste leggi sono i lontanissimi discendenti di coloro che avevano vissuto in prima persona l'esperienza dell'oppressione in Egitto. In questo modo *la memoria dell'evento storico diventa legge e la legge sociale si configura come il memoriale della storia passata*. Questa legislazione nasce da una *cultura della memoria* e a sua volta plasma, contribuisce al formarsi di una *memoria condivisa* e dilatata nella storia. In particolare, la *memoria della sofferenza* può liberare dalla coazione a ripetere, dalla tentazione di ripercuotere su altri la violenza una volta subita. La memoria della sofferenza può agire come 'terzo' tra l'ospitante e lo straniero per liberare il loro rapporto dal rischio della violenza.

Si assiste così al passaggio dal Dio che vede e ascolta la sofferenza del figlio d'Israele, al figlio d'Israele che formula leggi che gli consentano a sua volta di vedere e ascoltare la sofferenza dell'immigrato che è tra le sue mura e di prendersene cura arrivando fino (con il Deuteronomio) ad elaborare una vera e propria rete di previdenza sociale. La compassione diviene un elemento capace di ispirare la legislazione, dunque di forgiare una società compassionevole e solidale. Il Dio che ha guidato la storia della salvezza si continua così a manifestare come il Dio che chiede all'uomo di salvare le storie di dolore, lutto, oppressione, angoscia, delle persone.

La carità come mitezza e la mitezza come dialogo

Gesù è la carità di Dio fatta persona, ed egli lo è essendo la parola di Dio fatta carne. Gesù è la parola che Dio interpone fra sé e gli umani, fra sé e il mondo non per imporre, ma per invitare, per suscitare una risposta e uno scambio, per far entrare liberamente nella relazione con Lui, nell'alleanza. Accogliere il Cristo è entrare nel dialogo che Dio ha apprestato come via per la relazione autentica. Autentica significa non manipolatoria, non impositiva, non mistificatrice. Paolo VI aveva ben compreso il fatto che la mitezza è intrinseca al dialogo. Egli scrisse che "carattere proprio del dialogo è la 'mitezza', quella che Cristo ci propose d'imparare da lui stesso: 'Imparate da me che sono mansueto e umile di cuore' (Mt 11,29); il dialogo non è orgoglioso, non è pungente, non è offensivo. La sua autorità è intrinseca per la verità che espone, per la carità che diffonde, per l'esempio che propone; non è comando, non è imposizione. È pacifico; evita i modi violenti; è paziente, è generoso. La 'fiducia', tanto nella virtù della parola propria, quanto nell'attitudine ad accoglierla da parte dell'interlocutore: promuove la confidenza e l'amicizia; intreccia gli spiriti in una mutua adesione ad un Bene che esclude ogni scopo egoistico" (*Ecclesiam suam* 7).

Ascoltare queste parole suona stranamente inattuale a chi sia abituato ai rumori del non-dialogo, alle voci assordanti che soffocano l'altro, agli slogan gridati, ai titoli dai caratteri cubitali, alla violenza verbale che intasa le nostre vite. La parola non più mite è ancora parola? O è arma? Se così è, noi abbiamo bisogno di questa inattualità di una parola semplice e pura, sincera e limpida, chiara e precisa: ciò che si oppone alla parola mite non è allora la parola collerica, ma la parola menzognera, falsa, ipocrita, melliflua, adescatrice, mistificante. La mitezza e la carità non si oppongono alla collera, ma alla distruttività della falsità e dell'ipocrisia. Un bel passaggio di Gregorio Magno rivela la pericolosità della collera repressa e non elaborata nel dialogo: "In certi casi l'ira impone all'animo agitato di non parlare e quanto meno si esprime fuori, tanto più brucia di dentro, appunto per il grande sdegno non rivolge la parola al suo prossimo e, con il non parlargli, gli dice quanto non lo possa vedere. È vero che qualche volta questo severo silenzio è usato come correzione pedagogica, ma bisogna controllare con gran cura il discernimento interiore. Può succedere che l'animo sdegnato eviti le consuete conversazioni e con l'andar del tempo perda completamente l'amore del prossimo; ci si sente sempre più irritati, nascono nuovi motivi di esasperazione, nell'occhio sdegnato la pagliuzza diventa una trave, e l'ira si cambia in odio. Spesso l'ira chiusa nell'animo con il silenzio, ribolle con più veemenza, e pur senza parlare, forma voci violente; immagina che le si rinfaccino parole esasperanti, e, come se fosse in contraddittorio, risponde con termini anche più duri. Così avviene che l'animo turbato sente più grande strepito nel suo silenzio e la fiamma dell'ira chiusa in cuore lo consuma ancor più" (*Moralia in Job* V,79). Del resto, il mite Gesù non ha lesinato parole di fuoco verso ipocriti e arroganti (cf. Mt 23) e non ha esitato a compiere gesti pieni di sdegno e di collera divina verso chi riduceva la casa di Dio a luogo di mercato (Mc 11,15-16).

La mitezza, come il dialogo, è un metodo, più che un contenuto o una virtù. *È il metodo di cercare insieme la verità e di edificare insieme un senso.* Metodo che accorda importanza essenziale all'interlocutore come soggetto e non lo considera mero terminale della propria opera di convinzione o di propaganda. È un cammino costruito insieme con le parole, è *sýn-odos*, e non tende alla sopraffazione dell'altro, ma all'edificazione comune della verità. Il metodo del dialogo socratico ha ancora molto da insegnare, a credenti e non credenti, soprattutto quanto al rispetto per l'interlocutore. Polemizzando con gli eristi e con tutti coloro che discutevano solo per far prevalere la propria opinione, Socrate dice a Menone: "Quando due amici, come tu ed io, hanno voglia di discutere, occorre che lo facciano in maniera meno aspra e più dialettica. Mi pare che 'più dialettica' significhi che non solo si danno risposte vere, ma che si fonda la propria risposta su ciò che l'interlocutore riconosce di sapere egli stesso" (Platone, *Menone* 75c-d).

E qui cogliamo come la mitezza non possa dissociarsi dall'umiltà (cf. Mt 11,29). L'umiltà di chi riconosce di non possedere la verità, ma di esserne in ricerca. Anche la Chiesa, anche i cristiani, non posseggono la verità, ma la confessano; il Cristo che è la verità non è posseduto, ma creduto. E le parole della chiesa, anche le più impegnative sul piano dogmatico, non sono che formulazioni linguistiche sempre culturalmente datate e circoscritte che tentano di avvicinarsi alla verità inesauribile che è Cristo. *Cristo è la verità, non le parole su Cristo.* "È per la felicità come per la verità: non la si *ha*, ma ci si *è*" (Theodor W. Adorno).

Spogliarsi della pretesa di avere ciò che non è possibile possedere è momento essenziale che ci consente di vedere e di ascoltare l'altro e di uscire dalla logica della competizione e della polemica per ritrovare la bellezza del comunicare e per sperimentare la beatitudine della mitezza e la gioia dell'autentica carità.