



## IL PRINCIPIO DELLA CARITÀ NEL PROGETTO CULTURALE

*don Giuseppe Grampa*<sup>1</sup>

L'interrogativo dal quale è nata questa relazione può essere così formulato: quale è il percorso che ha portato la Chiesa italiana, nel recente Convegno di Palermo dal Vangelo della carità al "progetto culturale" cristianamente ispirato? A tutti è noto il tema di Palermo: "Il Vangelo della carità per una nuova società in Italia". Ugualmente noto è l'esito più rilevante del convegno stesso: l'elaborazione di un progetto culturale cristianamente ispirato. «Da sempre la pastorale ha una valenza culturale, perché la fede stessa ha un legame vitale con le sue espressioni culturali. Ora però è necessario assumere con maggiore consapevolezza il rapporto fede-cultura. Rendere più vigile e consapevole questa attenzione è l'obiettivo generale del progetto culturale».

La Caritas diocesana vorrebbe in questo anno assumere questo impegno e questa sfida: fare del principio-carità il criterio di lettura, di comprensione, di interpretazione di alcuni decisivi nodi della condizione umana e della società contemporanea. E' un lavoro che ci proponiamo di svolgere in quattro giornate di

---

<sup>1</sup> Il relatore, direttore della rivista diocesana *Ambrosius*, e ora di *Il segno*, ha proposto la sua riflessione al Convegno delle Caritas decanali a Triuggio, nel settembre del 1997. Il testo, *prodotto come manoscritto per uso interno*, è pubblicato sul sito [www.caritas.it/13](http://www.caritas.it/13).

studio e confronto. In questa relazione, ideale introduzione alle quattro giornate che scandiranno il lavoro di quest'anno, vorrei concentrarmi appunto sul principio-carità. Lo farò in tre battute:

Ci lasciamo dapprima guidare da due pensatori contemporanei assai diversi – Gianni Vattimo e Emmanuel Lévinas – ma convergenti nel riconoscere il principio carità come cardine dell'esperienza umana e religiosa. In un terzo momento leggeremo il principio-carità nella sua integralità, nella chiesa e nella società.

## **1. Una forma “debole” del principio-carità nell'interpretazione di Gianni Vattimo**

Questo pensatore di non dimenticata formazione cristiana ha tentato in un suggestivo recente libricino, *Credere di credere*, una interpretazione del cristianesimo a partire dal primato della carità.

Il nucleo centrale del cristianesimo, ciò che lo distingue da tutte le altre religioni compreso il giudaismo, è l'incarnazione, l'assunzione della natura umana da parte di Dio, l'umanizzazione di Dio. Vattimo interpreta questo nucleo rifacendosi soprattutto al concetto paolino di *kenosis*, letteralmente svuotamento, spoliazione. «Gesù Cristo – scrive Paolo – pur essendo di natura divina, non considerò tesoro geloso la sua uguaglianza con Dio, ma spogliò – alla lettera, svuotò – se stesso, assumendo la condizione di servo e divenendo simile agli uomini» (Fil 2,7).

L'incarnazione viene così ad essere, nell'interpretazione di Vattimo, la perdita da parte di Dio dei caratteri di onnipotenza, assolutezza, eternità e trascendenza attribuitigli dalla religione naturale – pensiamo al Dio essere perfettissimo del nostro vec-

chio catechismo – e quindi l’abbassamento di Dio al livello dell’uomo.

Questa interpretazione del cristianesimo corrisponde perfettamente a quell’indebolimento dell’essere sostenuto appunto dal “pensiero debole” che è tipico di Vattimo. Il significato fondamentale del cristianesimo, l’annuncio della salvezza, la buona novella è dunque che Dio ha deciso di instaurare con l’uomo un rapporto di amicizia, si è fatto amico dell’uomo, per cui non dobbiamo considerarci più servi di Dio, ma, come ha detto Gesù, suoi amici. Il cristianesimo, afferma Vattimo, è una dottrina che ha la sua chiave di volta nella *kenosis* di Dio e dunque nella salvezza intesa come dissoluzione del sacro naturale-violento. Il cristianesimo da lui ritrovato è un cristianesimo “amichevole”, una concezione amichevole di Dio e del senso della religione. In tal modo l’essenza della rivelazione si riduce alla carità, cioè alla carità di Dio verso l’uomo.

Non c’è bisogno di essere teologi per riconoscere che Vattimo ha colto l’essenza del cristianesimo. E’ altrettanto indubbio, tuttavia, che questa è una interpretazione riduttiva del cristianesimo, la quale mette in luce solo una parte del suo messaggio. Vattimo stesso ha il sospetto che la sua sia una “fede ridotta” (p. 77). In una integrale visione cristiana, infatti, il Verbo divino, mediante l’Incarnazione assume sì anche la natura umana, ma non perde quella divina, cioè oltre ad essere uomo rimane anche Dio. Del resto, se Cristo non fosse più Dio, quale valore avrebbe la sua amicizia per noi, cioè in quale modo questa ci potrebbe salvare? Tutti noi abbiamo amici e forse non abbiamo bisogno di nuove amicizie, a meno che non si tratti dell’amicizia di un Dio. Il senso del cristianesimo, dunque, non è solo che Dio si è fatto amico dell’uomo, ma che colui che si è fatto amico dell’uomo è Dio, cioè l’onnipotente, l’assoluto, l’eterno, il trascendente. Solo l’amicizia di un onnipotente, assoluto ed eterno può salvarci, cioè può darci la vita eterna.

Notiamo ancora come il ricorso al principio della carità sarebbe, secondo il nostro filosofo, la via per sottrarsi a qualsiasi forma di oggettività e di verità. In tal modo si salvaguarderebbe la tolleranza e la convivenza pacifica. Il timore di un ritorno di intolleranza e la paura per forme di totalitarismo spingono così il pensiero laico a rinunciare all'ammissione di verità e di valori assoluti e oggettivi come incompatibili con il pluralismo, la libertà di coscienza, il rispetto delle più diverse opinioni. Il principio della carità è quindi per Vattimo il fondamento di una etica debole che si sottrae alla forza della verità e delle norme e che consente il più ampio pluralismo. Eppure tale primato della carità intesa come libertà sganciata dalla verità è presto condannato a dissolversi perché se non sussiste un minimo riconoscimento di valore obiettivo rimane solo la forza quale criterio per imporre all'avversario il nostro punto di vista. Sempre un valore morale sta alla base della prassi ed è l'unica garanzia autentica della libertà e del rispetto delle persone. Un valore, anche quello della carità, che se non si rapporta alla verità, rischia di scadere in un soggettivismo arbitrario e davvero intollerante. Il principio della carità che questo filosofo laico contemporaneo propone come chiave di interpretazione è certamente suggestivo anche se bisognoso di integrazione.

## **2. Una forma “forte” del principio carità contro ogni totalitarismo: Emmanuel Lévinas**

Troviamo in questo pensatore, nutrito dall'ebraismo e testimone dell'olocausto, le categorie per pensare l'altro, meglio per riconoscerlo e rispettarlo nella sua alterità. Anche se non troviamo in lui il linguaggio della carità, la sua dominante preoccupazione è appunto l'accoglienza dell'altro nella sua alterità.

## 2.1. Pensiero della totalità e totalitarismo

Il punto di partenza di questa riflessione è l'esperienza del totalitarismo. Il totalitarismo ha potuto devastare l'Europa – Lévinas non può dimenticare l'Olocausto – perché il pensiero occidentale ha elaborato un pensiero della totalità, un pensiero che ingloba ogni alterità, la fagocita, la annulla.

Secondo Lévinas è il potere del soggetto, l'Io (*Moi*), che sta all'origine di questo orientamento della filosofia occidentale e il suo destino è il ritorno ostinato al regno dell'identificazione. Conquista e violenza sono la conseguenza di tale potere dell'Io. Nel linguaggio di Lévinas, totalità è la figura teoretica di questa filosofia.

«Quando nella vita filosofica che realizza questa libertà sorge un pensiero estraneo a questa vita, un termine altro..., esso costituisce un ostacolo... Bisogna sormontarlo o integrarlo a questa vita» (*En decouvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Parigi 1974, p. 167).

Da questo piano rigorosamente speculativo Lévinas trascorre continuamente a quello storico. Non a caso adopera, per indicare la verità che sarebbe l'esito di questo procedimento, il termine "guerra" e "violenza". C'è quindi una stretta connessione tra la logica di un pensiero che continuamente fagocita il tutto e lo assimila a sé, un pensiero che è conquista e l'esperienza storica della guerra e della violenza. Per questo Lévinas può concludere che nella storia del pensiero occidentale «l'essere si rivela al pensiero come guerra» (*Totalità e Infinito*, p. 19).

«L'Io penso, il pensiero alla prima persona... trionfa quando il monologo dell'anima sarà arrivato all'universalità, avrà inglobato la totalità dell'essere» (*En decouvrant...*, cit., p. 167). Incapace di sopportare una reale alterità che resti tale, la filosofia dell'essere ha tentato di impadronirsi di ogni alterità cancellandola appunto come alterità.

Abbiamo già detto che questa logica interessa a Lévinas non come dato esclusivamente teoretico, ma come figura che permette di spiegare violenza, egoismo, guerra. Ci chiediamo: quale rapporto esiste tra la politica e la filosofia? Risponde Lévinas: «Il volto dell'essere che si rivela nella guerra si fissa nel concetto di totalità che domina la filosofia occidentale. In essa gli individui sono ridotti ad essere i portatori di forze che li comandano a loro insaputa. Gli individui traggono da questa totalità il loro senso (invisibile al di fuori di questa totalità stessa)» (*Totalità e Infinito*, p. 20). Come la guerra strappa l'individuo alla sua identità gettandolo in una politica totalizzante, nel gioco della storia che lo domina e lo assorbe, anche la filosofia dice un senso che sfugge all'individuo, enuncia la totalità fuori dalla quale questo senso è invisibile: «L'unicità di ogni presente si sacrifica continuamente ad un futuro che è chiamato a rivelarne il senso oggettivo. Poiché solo il senso ultimo conta, solo l'ultimo atto muta gli esseri in se stessi» (Ibid.).

Per questo Lévinas non accetta di subordinare al discorso – teologico, filosofico o mitico – l'etica, anzi conferisce all'etica il primato anche sul piano della riflessione. L'etica dovrà avere la prima parola e non finire subordinata ad un sapere sulla totalità, ad una dottrina dell'essere, ad una ontologia. Fin dalle origini, a giudizio di Lévinas, la filosofia è stata il tentativo per pensare l'unità dell'Essere, per esorcizzare questo scandalo che rappresenta il molteplice, la diversità degli esseri. La filosofia andrebbe quindi in cerca di un denominatore comune che permetta di ridurre e quindi poter pensare questi esseri la cui varietà è inesauribile. Compito del pensiero è stato quello di trovare il principio di unità, e quindi poter totalizzare mediante il pensiero e nel pensiero. In tal modo si arriva a interiorizzare ciò che l'esteriorità distingue e pone a distanza. Il pensiero occidentale sarebbe, secondo Lévinas, mosso da una nostalgia del medesimo, da quella circolarità dell'Essere che Hegel ha illustrato e

dove la fine non è altro che ritorno al principio e tutto si ritrova nel tutto.

Per questo una suggestiva metafora permette a Lévinas di illustrare questa logica di totalità: è la metafora del cammino di Ulisse, del suo ritornare a Itaca chiudendo così il cerchio, riportando sempre a sé la totalità del reale. Ad Ulisse Lévinas contrappone Abramo: «Al mito di Ulisse che ritorna ad Itaca, noi vorremmo opporre la storia di Abramo che lascia per sempre la sua patria per una terra ancora sconosciuta e impedisce al suo servo di ricondurre perfino suo figlio a questo punto di partenza» (*En decouvrant...*, cit., p. 191). La nostalgia del Medesimo, dove la fine non è che un ritorno al principio e dove tutto si ritrova nel Tutto, è appunto Ulisse che sogna Itaca, è il rifiuto della grande avventura dell'Altro, rifiuto dell'Infinito che si propone a me pur rimanendo straniero. La lettera agli Ebrei, celebrando la fede di Abramo, dice appunto che «partì senza sapere dove andava... Se avessero pensato a quella (patria) da cui erano usciti, avrebbero avuto la possibilità di ritornarvi, ora invece essi aspirano a una migliore, cioè a quella celeste» (Ebr 11, 8.15-16).

## 2.2. *Il volto dell'altro e l'etica della responsabilità*

Ma come sottrarsi alla totalità ed entrare in una relazione che non fagociti l'altro, lo accolga e lo rispetti? Ciò che, per eccellenza, non è riconducibile a sintesi, appunto fagocitato nella totalità, è la relazione tra gli uomini. Nella relazione interpersonale – relazione etica – non si tratta di pensare insieme me e l'altro, bensì d'esser faccia a faccia, d'essere “responsabili” dell'altro.

Il luogo che rivela l'Altro, per se stesso, è l'epifania del volto. «Ora noi chiamiamo volto il modo con cui si presenta l'Altro, che supera l'idea dell'Altro in me» (TI, p. 48). Lévinas chiama questa epifania del volto anche con il termine di “visitazione”.

Questa presenza si configura come continua capacità di proibire il solidificarsi delle immagini, del concetto, della forma. E' la proibizione di un ritorno di totalità. E infatti «il volto si sottrae al possesso, al mio potere» (TI, p. 203). Le cose cedono, il volto dell'altro resta, le cose possono disporsi alla nostra portata, il volto rimane ad altezza d'uomo. A differenza delle cose, Altri mi resiste e mi vede. Lo sguardo dell'altro parte da una regione totalmente diversa dalla mia, l'altro si presenta come straniero. Così tra immediatezza del faccia a faccia e radicale alterità dell'altro, l'epifania del volto instaura la prima relazione metafisica di vicinanza e lontananza. Primordiale è quindi la relazione che si dà nella prossimità o nella relazione con Altri. Altri è fuori proporzione con il potere e la libertà dell'io. Questa è l'esperienza fondamentale costituente la coscienza morale, che non è originariamente coscienza di valori, ma accesso all'essere esteriore, ad Altri.

La relazione etica, che è relazione di responsabilità, è quindi la via della prossimità che evita la cattura, il dominio. I tentativi classici del pensiero di ridurre all'unità la pluralità non indicano altro che la paura di vivere in un mondo differenziato, molteplice, che è in genere considerato come caduta e degradazione. Questa logica dell'omogeneizzazione va ribaltata, facendo emergere il senso positivo della molteplicità: l'esteriorità, dice Lévinas, non è una negazione ma una meraviglia. L'esperienza del volto d'Altri è altresì la via di una relazione con il divino. Infatti, scrive Lévinas: «La dimensione del divino si apre a partire dal volto umano. Una relazione con il Trascendente – libera però da qualsiasi influenza del Trascendente – è una relazione sociale. Solo qui il Trascendente, infinitamente Altro, ci sollecita e fa appello a noi. La prossimità d'Altri, la prossimità del prossimo, è nell'essere un momento ineluttabile della rivelazione, di una presenza assoluta (cioè libera da qualsiasi relazione) che si esprime. La sua epifania stessa consiste nel sollecitarci attraverso



la sua miseria nel volto dello straniero, della vedova e dell'orfano» (TI, p. 76). Accogliere l'altro come altro è aprirsi alla trascendenza.

Il sapere, voce della totalità non dice l'ultima parola. La coscienza per quanto vada lontano non esce mai da se stessa e non parla che di sé, riconduce inesorabilmente alla totalità. Ma c'è nell'uomo una intenzionalità a fondo perduto, una potenza distinta dal bisogno che piega il mondo ai miei usi, una forza primordiale, il desiderio. Questo, a differenza della coscienza che afferma il suo dominio sull'esteriore, vuole l'inadeguazione, la distanza. Vuole ciò che sa di non poter possedere, vuole rinunciando ad afferrare. Questo volere è movimento verso altra cosa rispetto a sé. E' desiderio metafisico. Il suo oggetto, che non è affatto oggetto, è l'altro uomo. La conoscenza d'Altri è il cardine della riflessione di Lévinas. In virtù della sua natura non tende alla fusione, esige al contrario, un regime di separazione. In tal modo il sapere dovrebbe trovare qui il suo limite. Tutto non è permeabile allo spirito. Può volere ciò che non comprende. Il movimento più vero dello Spirito non è quello di appropriarsi mediante il sapere, ma di andare verso altri.

Una filosofia che si limiti al sapere sarebbe solo la proliferazione del Medesimo. L'apparizione d'Altri sconvolge questo compiacimento del Medesimo in se stesso. Altri mi spossa. Altri lo possiamo riconoscere. La scena di tale riconoscimento è il faccia a faccia. Le cose cedono, il volto resta. Le cose si depongono ai miei piedi, il volto resta ad altezza d'uomo, anzi è più alto di me. A differenza delle cose, Altri mi sta di fronte. Il suo volto mi guarda. Precedendo ogni iniziativa da parte mia, c'è una sorgente di attività che mi raggiunge. Lo sguardo dell'altro muove da una regione che non raggiungerò mai. In un certo modo io non toccherò mai l'altro. L'alterità a questo livello è completa. Non abbiamo patria comune. Altri si presenta come vagabondo, senza referenza, come straniero.

Ma questo sguardo contiene altresì un ordine, la proibizione dell'omicidio, la domanda di non uccidere. Così, ad un tempo senza difesa e supremamente resistente, Altri pone un dilemma: io posso, credendo di prenderlo, obbligarlo a servirmi, ma se voglio conoscerlo, devo dimettermi, ricevere, volerlo come è. Altri desta quindi questo atto senza calcolo che porta a volere l'altro come è, il desiderio. L'epifania del volto istituisce la relazione metafisica.

Il rispetto dell'esteriorità (alterità, altri) è la pietra di paragone della riflessione di Lévinas. L'esteriorità non è però una peripezia provvisoria. E' l'esistere stesso dell'altro. Questa esteriorità non è un limite per l'io, poiché non manca di niente. Essa porta un nome: è esperienza morale, etica. «Chiamiamo questa messa in questione della mia spontaneità, da parte della presenza d'Altri, etica». Alla spontaneità si sostituisce un agire che è l'altro come principio. L'etica non procede da una ingiunzione interna, ma dalla parola prima nel faccia a faccia: Tu non mi ucciderai. «La messa in questione dell'io da parte dell'Altro mi rende solidale con Altri in un modo incomparabile e unico». Quindi la morale non è una branca della filosofia, è la filosofia prima.

Solo questo primato riconosciuto alla relazione etica può far uscire la filosofia dalle secche nelle quali è finita pensando l'uomo solo come un ente pietrificato nell'essere. Così la filosofia è diventata ontologia che esalta il sapere e il potere. La relazione intersoggettiva, invece, rivela una dualità che mette un limite al sapere, poiché l'altro non è me, è un limite al potere poiché l'iniziativa viene da Altri. La pretesa di esaurire nel discorso la verità del discorso umano viene smentita appunto dalla relazione etica. Il faccia a faccia non è una modalità del discorso. L'infinito che si rivela nel volto d'Altri spezza la totalità. La verità non risiede solo nel conoscere, ma principalmente nella relazione etica.

### 2.3. *La responsabilità è prossimità*

Anche il sapere su Dio non sfugge alla critica di Lévinas. Nelle prime pagine di *“Totalità e Infinito”*, scrive: «Noi proponiamo di chiamare religione il legame che si stabilisce tra il Medesimo e l’Altro, senza costruire una totalità» (TI, p. 38). Non si dà quindi un trattato su Dio, Lévinas indica piuttosto la via, per lui unica, in cui la relazione con Dio è possibile. «Dio invisibile, non vuol dire Dio inimmaginabile, ma un Dio accessibile nella giustizia» (TI, p. 76). Affermazioni come questa sono numerose in Lévinas e mirano, sul piano della Rivelazione, alla stessa contestazione che abbiamo rilevato sul piano della filosofia. E’ possibile riferirsi a Dio fuori dalle categorie di Essere e Nulla, fuori dallo schema di correlazione soggetto-oggetto sempre generatrice di discorsi che tendono inesorabilmente a rinchiudersi? Alla radice c’è Altro e c’è di più. Al pensiero che pretende di conoscere la divinità Lévinas oppone ancora una volta l’esperienza intersoggettiva in cui l’Altro si trova solo nel movimento della bontà che “non tiene più” conti. L’ontologia sarebbe sempre più o meno idolatrica e quale teologia positiva o negativa sfugge all’ontologia? Di Dio che dire, se non che nel riconoscimento della santità d’Altri noi ne proviamo, forse, la presenza? Parlare di Dio può avere senso solo nell’esperienza prima in cui l’infinito si rivela come «questo Dio senza audacia, esiliato perché alleato al vinto, perseguitato...».

Un punto sembra acquisito. Ogni esperienza della trascendenza comincia con il rispetto e Altri ne è il garante e l’instauratore. Ritroviamo qui il grande tema biblico che legge nell’uomo l’immagine di Dio: l’esperienza del volto d’Altri è la via di una relazione con il divino. Infatti, scrive Lévinas: «La dimensione del divino si apre a partire dal volto umano. Una relazione con il Trascendente – libera però da qualsiasi influenza

del Trascendente – è una relazione sociale. Solo qui il Trascendente, infinitamente Altro, ci sollecita e fa appello a noi. La prossimità d’Altri, la prossimità del prossimo, è nell’essere un momento ineluttabile della rivelazione, di una presenza assoluta (cioè libera da qualsiasi relazione) che si esprime. La sua epifania stessa consiste nel sollecitarci attraverso la sua miseria nel volto dello straniero, della vedova e dell’orfano» (TI p. 76). Accogliere l’altro come altro è aprirsi alla trascendenza.

Forse nessun altro pensatore moderno e contemporaneo ha, con tanta forza, ribadito il primato della relazione etica e quindi della carità non tanto come esecuzione di un dovere morale, ma come vera e propria chiave di volta dell’umano. Pensiamo ai diversi totalitarismi, pensiamo alla paura del diverso, dell’altro, che assedia le nostre società, pensiamo alle chiusure e alle difese per garantire il proprio io: la proposta di questo pensatore è davvero straordinariamente illuminante.

### **3. Il principio-carità cuore dell’esperienza cristiana**

#### *3.1. La Chiesa dalla carità*

Dopo aver ascoltato queste due voci così diverse anche se convergenti nel riconoscere la centralità del principio-carità tentiamo di formulare tale principio che è il cuore dell’esperienza cristiana.

Intervenendo al Convegno nazionale delle Caritas ad Assisi nel 1981, il nostro Arcivescovo, Card. Carlo Maria Martini, osservava: «Gli studi teologici sul servizio della carità fanno notare una lacuna dello studio teologico sul mistero della Chiesa e sulla prassi pastorale: mentre sono stati abbastanza approfonditi i rapporti Parola-Chiesa e sacramenti-Chiesa, non è stato invece ancora messo esplicitamente a tema il rapporto carità-Chiesa. Di

qui le difficoltà della comunità italiana a vivere e a configurare sempre meglio il posto della carità nell'attività pastorale». Solo riscoprendo la Chiesa come generata dalla carità, sarà possibile la diaconia della carità, cioè una Chiesa della carità. Vale l'antico principio scolastico: *Agere sequitur esse*, l'agire deriva dall'essere. La Chiesa sarà tanto più capace di carità quanto più vivrà consapevolmente il suo essere generata dal mistero della carità che è Dio stesso. E il nostro agire secondo la logica della carità sarà tanto più autentico quanto più radicato nel nostro essere generati dall'amore di Dio. Ho scelto per svolgere questa riflessione conclusiva di ripercorrere qualche passaggio dell'insegnamento del nostro Arcivescovo.

### 3.2. *La Chiesa dalla carità: la croce.*

La Chiesa ha il suo luogo genetico nella croce di Cristo: «Dal costato di Cristo morente sulla croce è scaturito il mirabile sacramento di tutta la Chiesa» (Vat II, Cost. sulla liturgia, SC 5). Per questo, aprendo il grande convegno diocesano “Farsi prossimo” il Cardinale Martini metteva se stesso e l'intera chiesa diocesana in contemplazione del Crocifisso: «Ci sentiamo prima di tutto guardati da questa croce, sentiamo su di noi lo sguardo misericordioso del Figlio di Dio crocifisso. Senza questo sguardo di compassione sentiremmo troppo grande sulle nostre spalle... il peso di una testimonianza evangelica autentica nel mondo odierno...» (86/542) <sup>2</sup>. In altre parole: solo riconoscendo il primato dell'amore di Dio per noi – guardati appunto dal Crocifisso – è possibile diventare testimoni della carità. La prassi della carità ha una radice contemplativa, scaturisce dal gesto pasquale di

---

<sup>2</sup> I testi del card. Martini vengono citati secondo l'edizione dei Dehoniani di Bologna. Il primo numero indica l'anno, il secondo la pagina. La sigla PP indica la raccolta dei programmi pastorali sempre pubblicata dalla stessa editrice.

Cristo, che ogni eucaristia nuovamente ci dona. Di qui il nesso tra eucaristia e carità.

### *3.3. La Chiesa dalla carità: l'eucaristia.*

Solo una chiesa generata dall'eucaristia – cioè dall'amore di Dio – può essere chiesa della carità. Infatti quando la Chiesa celebra l'eucaristia, l'evento accaduto “una volta per tutte” è attualizzato e manifestato. Una nuova unità viene comunicata: essa trascende le divisioni e restaura la comunione nell'unico corpo di Cristo. Essa è la comunione dello Spirito Santo che trascende ogni altra forma di unità e che raduna i figli di Dio dispersi: «L'eucaristia è Cristo stesso, morto e risorto, che si rende presente per attuare concretamente, visibilmente, per tutta la durata della storia umana, quella comunione con tutti gli uomini che è stata voluta dal Padre ed è stata attuata nella Pasqua a modo di pienezza definitiva e di sorgente inesauribile» (PP 280).

### *3.4. La Chiesa della carità.*

Dall'eucaristia deriva un progetto di vita per il “noi” nell'uomo e anzitutto un progetto di vita per quella comunità che è la chiesa, non semplicemente per una comunità indistinta e generica. E' questo un dato che risulta chiarissimo nel Nuovo Testamento dalla stretta saldatura tra eucaristia e condivisione fraterna, quale appare dagli Atti degli apostoli. Inoltre Luca aiuta a comprendere il senso dell'eucaristia ponendo nel contesto della Cena le parole di Gesù sul servizio (Lc 22,24) e Giovanni sostituisce il racconto dell'istituzione dell'eucaristia con quello simbolico della lavanda dei piedi e con il comandamento della carità. Tale congiunzione la ritroviamo nel cristianesimo primitivo. «Se condividiamo il pane celeste come non divideremo il pane materiale?» (Didachè). Giustino (II sec. d.C.) ricorda che

alla celebrazione eucaristica è associato il gesto della carità per i bisognosi.

Convocando nel novembre 1986 la nostra Chiesa al Convegno “Farsi prossimo”, l’Arcivescovo poneva questi interrogativi: «Quale rapporto c’è tra lo stile di vita di una chiesa locale, i segni che essa dà della sua presenza e della sua azione e il volto di Dio così come ci è stato svelato da Gesù? Meglio, che ne è dei gesti di Cristo e del loro significato riassunto e ripresentato nel banchetto eucaristico? Che ne è della sua scelta di obbedire al Padre fino alla suprema prova di un amore crocifisso? Che ne è della sua parola, principio e criterio di ogni annuncio di Dio? La comunità dei discepoli di Gesù non può evitare queste domande. Essa è chiamata ad essere corpo di Cristo: continuazione cioè, seppure imperfetta e lacunosa, della sua presenza e del suo amore nella storia: che ne è del Dio di Gesù Cristo nella nostra testimonianza e nel nostro servizio in mezzo a questa umanità di cui facciamo parte?».

### *3.5. Il mistero della Chiesa.*

La chiesa dalla carità o dall’eucaristia è la comunità di coloro che sono uniti non tanto da legami di tipo sociologico – dal basso, diremmo – bensì da Gesù, dalla sua parola, dalla sua Pasqua – dall’alto –. In tale prospettiva possono essere definitivamente liquidati i residui di una chiesa definita come “società giuridica perfetta”, ma anche le tentazioni elitarie che identificano la chiesa con le sue “punte ardenti”. Solo l’eucaristia messa al centro ci aiuta a lasciarci conformare in una chiesa al servizio di tutti. E’ anche il tema della “santità popolare”, ovvero un cammino di santità reso possibile a tutti, vivendo appunto la logica della carità nelle più diverse condizioni di vita, proprio grazie alle tradizionali strutture della chiesa. L’attenzione per il cammino di una santità popolare grazie alle strutture “popolari”

della nostra chiesa, non comporta la chiusura soddisfatta nella gestione dell'esistente. Una chiesa che riconosca l'eucaristia come suo centro non potrà ripiegarsi soddisfatta su se stessa, sarà al contrario sospinta dall'eucaristia nella missione e nella carità.

### *3.6. La missione della Chiesa.*

Proprio dall'indole religiosa della Chiesa scaturiscono dei compiti, della luce e delle forze, che possono contribuire a costruire e consolidare la comunità degli uomini. Non vi è quindi incompatibilità tra missione evangelizzatrice e promozione umana (Vat II, *Gaudium et Spes*, 42).

Ancora una volta: la Chiesa dalla carità è chiesa della carità. L'eucaristia può certamente significare un progetto di vita per la società, ma lo significa prima di tutto mediante la Chiesa che essa suscita e plasma. Quali stili riveleranno che la chiesa è dalla carità? Tra la chiesa nata e plasmata dall'eucaristia e la società in cui essa vive c'è uno scambio continuo che non è solo di opposizione e nemmeno di omologazione. Il problema di una Chiesa della carità diviene momento del più vasto problema dei complessi rapporti tra chiesa e mondo.

### *3.7. La carità e la laicità.*

Rivolgendosi al Coordinamento delle comunità di accoglienza, Martini ne sottolinea lo stile di laicità: «Il vostro modo di operare parte da valori cristiani, per lo più, però si sforza di arrivare a gesti concreti che, pur senza perdere nulla del loro mordente evangelico, raggiungono l'uomo in quei valori profondi che sono previsti a qualunque confessionalità e comuni a tutti gli uomini. Mi pare molto importante questa possibilità di esplicitare concretamente la carica potenziale di umanizzazione che si



radica nella fede in Cristo. Essa ha una origine che non potremmo negare senza negare noi stessi e senza farci vanto di ciò che non è nostro (cfr. 1Cor 4,7) ma, una volta espressa, è comunicabile ad ogni uomo, attraverso le varie forme culturali di comunicazione» (84/355). Tale stile di laicità si esprime mediante la promozione di quelle “evidenze etiche”, cioè valori di fondo, su cui basare un consenso di popolo, consenso basilare sulle grandi scelte di vita, di solidarietà, di fraternità: «La nostra società per uscire dalle gravissime lacerazioni di cui soffre, ha bisogno di evidenze etiche. Quanto più la comunità cristiana sarà in grado di esibire scelte e stili di vita coerenti con il Vangelo, quindi carichi di forza aggregante e persuasiva sui problemi della vita umana, tanto più sarà efficace la sua offerta di un servizio alla ricostruzione della comunione sui grandi temi etici» (86/439).

### *3.8. La carità, la coscienza e la libertà.*

La centralità dell’etica – vera e propria urgenza del nostro tempo – comporta quella del “cuore” come luogo decisivo della libertà: «Il tema del “cuore nuovo” chiama in causa valori universali, presenti in ogni uomo, come la coscienza, la libertà, la ricerca, il dialogo, la responsabilità. La fede cristiana non annulla e non snatura questo patrimonio nativo di capacità; anzi lo nobilita, lo svela più pienamente, lo valorizza. Diventa quindi possibile uno scambio di riflessioni e di impegni con ogni uomo sinceramente desideroso di verità, di giustizia, di fraternità» (83/406). Il dinamismo della carità ha nel “cuore” il suo luogo privilegiato, cioè nella libertà della coscienza. Ma in una società “complessa” la coscienza, il cuore, non può prescindere dalla trama di determinazioni, di condizioni che l’assediano. Oggi siamo certo più attenti a riconoscere il carattere “situato” e in una certa misura “passivo” della coscienza. Un frutto di tale consapevolezza è la nozione di “strutture di peccato” (Sollicitu-

do rei socialis, n.36). Il rilievo del carattere situato della coscienza è costante nel Cardinal Martini: «Per questo l'etica cristiana, la predicazione ecclesiale, l'opera formativa, la catechesi devono dare privilegiata tensione al tema sociale, a ciò che concerne la giustizia delle istituzioni, delle strutture, delle forme di organizzazione economica e politica. Tutte realtà che condizionano pesantemente ogni aspetto dell'esistenza e quindi la stessa vita cristiana dei singoli e delle famiglie» (84/181). Nasce qui la peculiare attenzione alle forme della "carità politica" (PP 398-9), al nesso inscindibile tra competenza e fervore, tra intelligenza e efficacia. Il tema della complessità non deve fare da alibi ma piuttosto stimolare una fede che non deve essere negligente. Così il venir meno di taluni valori quali la solidarietà e il crescere dell'individualismo non sono da imputare esclusivamente alla cattiva volontà personale ma appunto a mutate condizioni storiche entro le quali la coscienza vive. Si deve riconoscere che in passato non è sempre stata netta la percezione di questo dato e la pratica morale cristiana ha unilateralmente privilegiato il ruolo attivo della coscienza. Oggi occorre saper riconoscere la complessità di tali condizionamenti senza rinunciare ad interpellare la coscienza nelle sue risorse e senza rinunciare ad apprestare tutte le condizioni più favorevoli al dispiegarsi della coscienza stessa. Di qui il ricorso ad alcuni binomi inscindibili: carità e giustizia, efficienza e solidarietà, etica e scienza...

### *3.9. La capacità critica della carità.*

L'attenzione alle mutate condizioni nelle quali deve dispiegarsi oggi la carità non offusca però la limpida percezione di quella "differenza" che è caratteristica dell'agire cristiano mosso dalla carità. Pur così attento a svolgere la valenza "laica" della fede cristiana, non si può certo leggere l'insegnamento dell'Arcivescovo come estenuazione della forza e della origina-

lità della fede cristiana e quindi della pratica cristiana della carità: «Proprio perché viene dal mistero e custodisce la differenza, (la carità della chiesa) è in grado di conferire ai programmi umani la direzione, l'orizzonte, la riserva di energie, la contestazione critica là dove è necessaria» (86/81). Alcuni termini ricorrono per indicare come tale differenza possa manifestarsi. La libertà che viene favorita dalla fede presenta una dimensione critica e progettuale (83/381). Il cuore nuovo è chiamato ad operare ad un triplice livello: quello della profezia, del discernimento critico, del progetto (83/407). Il discernimento conosce due momenti: di denuncia e di proposizione (86/23). La dimensione critica mira a smascherare quanto di ideologico si nasconde dietro l'appello retorico alla scientificità, la dimensione propositiva o progettuale si fa carico di tener alti quei valori che costituiscono la condizione umana e l'esperienza di fede. Ma perché si eviti la retorica velleitaria «si richiede l'intelligente mediazione di competenze e abilità, tecniche e politiche, orientate a plasmare le strutture della società complessa, con la consapevolezza delle molteplici interdipendenze» (86/24). Sul piano istituzionale, la "differenza" peculiare della fede si traduce in una solidale partecipazione dei cristiani, «ma insieme in una eccedenza di ideali di vita rispetto alla giustizia puramente legale, che è indizio e anticipazione di rapporti umani eticamente più densi e aperti ad un orizzonte trascendente» (86/627). Tali valori, propri della visione cristiana dell'uomo non costituiscono solo un insieme di principi. Essi esigono d'essere incarnati concretamente in opere e iniziative: «Non si tratta di rivendicare diritti, ma di permettere alla carità di esprimere più compiutamente le sue inesauribili capacità di servire l'uomo e la società» (PP 341).

### *3.10. La carità e la giustizia.*

Negli anni del nazismo, il pastore luterano Bonhoeffer scriveva: «Chi non grida in difesa degli Ebrei, non può cantare il gregoriano». Contro i silenzi e le connivenze delle Chiese chiedeva una prassi animata dalla giustizia e dalla carità perché la proclamazione della fede non risultasse contraddetta, smentita dai silenzi conniventi. Il senso della nostra riflessione è stato quello di rovesciare la formula provocatoria di Bonhoeffer: una comunità davvero credente, plasmata dall'Eucaristia, una chiesa generata dalla carità è resa capace di giustizia e carità e quindi deve alzare la sua voce a difesa degli ultimi. Proprio dal suo essere generato dall'amore di Dio il credente riceve la forza e la libertà per una prassi di autentica carità. La fede non più come alienazione ma come radicale dedizione all'uomo. Un agire nuovo che deriva da un nuovo essere.