



LA COMUNE RESPONSABILITÀ PER L'UMANO

*Luciano Manicardi*¹

“La comune responsabilità per l’umano”: che significa il titolo che ho assegnato a questa riflessione?

Parlare di “comune responsabilità per l’umano” significa declinare in modo preciso e particolare quel *bene comune* che è il fine cercato nell’azione politica e sociale. Sottolineo l’elemento della *responsabilità* che è cardine imprescindibile di un’etica dell’impegno socio-politico. Un cardine che oggi purtroppo è ampiamente disatteso.

Sottolineo che *responsabilità*, e *responsabilità per l’umano*, significa, tra l’altro, *coerenza*, virtù anch’essa oggi rarefatta. Coerenza, ovvero il cercare di far corrispondere le parole pronunciate e i valori enunciati a ciò che si vive. Coerenza tra valori professati e vita, tra fede confessata e vita, tra vangelo e azione. Coerenza non significa che non si viene meno ai valori professati: essa, infatti, implica l’assunzione cosciente delle proprie fragilità e vulnerabilità, ma che ci si immette in un cammino e in un dinamismo in cui si cerca di perseguirla e di ottenerla, costi quel che costi. Del resto, la coerenza non solo è alla radice

¹ Il relatore è Monaco del Monastero di Bose. La riflessione è stata proposta in occasione di una giornata formativa rivolta ad alcuni operatori della Caritas Ambrosiana tenutasi a Bose il 26 febbraio 2008. Il testo, prodotto come manoscritto per uso interno, è pubblicato sul sito www.caritas.it/13.

dell'autorevolezza di una persona e di un gruppo o di una comunità, ma anche della gioia, della realizzazione, della gratificazione che può venire da una dedizione, dallo *spendere la vita per un fine*.

Il riferimento all'*umano* vuole orientare la mia riflessione su quattro punti essenziali, che saranno il filo rosso della mia meditazione, i capisaldi che io ritengo vitali per l'edificazione della figura del cristiano che oggi si impegna in uno spazio sociale e politico perseguendo il fine della giustizia. Quattro capisaldi che amo definire *passioni*, nel doppio senso di qualcosa che avvince, che fa innamorare, che appassiona, ma che al contempo fa soffrire, implica patimento. In effetti, non esiste alcuna grande realizzazione umana personale, storica, politica, ecclesiale, che non sia anche accompagnata da grande sofferenza. In un suo importante libro, lo scrittore irlandese Clive Staples Lewis ha affermato: "Amare è sempre essere vulnerabili. Ama qualche cosa e il tuo cuore certamente si ritroverà diviso, rotto, sofferente. Se vuoi essere sicuro di mantenere intatto il tuo cuore, non darlo a nessuno, neanche a un animale. Avvolgilo attentamente in hobby, in piccoli lussi, in abitudini quotidiane, evita ogni coinvolgimento amoroso, chiudilo al sicuro nell'urna o nella bara del tuo egoismo, ma nell'urna sicura, oscura, immobile, senza aria, il tuo cuore cambierà, non si romperà, stanne certo, diventerà infrangibile, impenetrabile, irrimediabile. L'alternativa alla tragedia, o almeno al rischio della tragedia, è la condanna. L'unico luogo, a parte il cielo, dove può essere perfettamente salvo da tutti i pericoli e perturbazioni dell'amore è l'inferno" (C.S. Lewis, *I quattro amori*, Milano, TEA, 1964).

Ecco le quattro passioni:

1. **Passione per l'umano:** per l'umano dovunque e comunque si manifesti. Ciò suppone liberare sguardo e mente dai pregiudizi, dalla tentazione di far prevalere il registro del giudizio e della valutazione su quello dell'accoglienza e del riconoscimento dell'altro e della sua situazione che, per

quanto possa apparire irregolare, non conforme a parametri morali o di dignità, è una situazione umana.

2. **Passione per l'interiorità** o per l'umano che è nell'uomo. Il Card. Tettamanzi nel discorso di S. Ambrogio del 2007 ha sviluppato la dimensione dell'*interiorità*, facendo riferimento alla bella espressione della Prima lettera di Pietro (3,4) "l'uomo nascosto del cuore". In tempi di eclissi dell'interiorità, in tempi di *colonizzazione dell'interiorità*, di omologazione culturale e del pensiero, coltivare una vita interiore, cioè la radice dell'umano e di ciò che umanizza il nostro pensare e agire, coltivare la capacità di pensare con la propria testa, di dire "io" non in modo narcisistico, ma in modo responsabile, quindi di dire "io" accanto a un "tu" e all'interno di un "noi", ebbene questo è un atto che edifica la libertà a partire dal suo luogo proprio, il "cuore", per usare un'immagine biblica. Ma potremmo anche parlare di "coscienza", di "persona", di "sé". Ed è un atto che ha una rilevante portata politica. In certi momenti per poter dire "noi" in uno spazio politico occorre saper dire "io". Tutti i poteri totalitari, nelle varie forme che hanno rivestito o che tendono a rivestire, anche quelle post-moderne che si nutrono di propaganda, di pubblicità, di violazione della sfera privata e intima delle persone, di invasività dei mass-media, di omologazione del pensiero e del sentire, non cercano semplicemente l'obbedienza esteriore del cittadino ma cercano sempre di strappargli l'anima, di possedere la sua anima.
3. **Passione per la storia**, che è il luogo in cui noi viviamo la fede. Il cristianesimo è la religione che maggiormente valorizza la storia come luogo della rivelazione di Dio e l'umano come dimora per eccellenza di Dio. Dio lo si incontra nella storia, tra gli uomini, nell'umano. Il Vaticano II ha ricollocato con forza il cristiano nel mondo, nella po-

lis, nella storia, tra gli uomini, anche se oggi emergono nella Chiesa delle spinte volte a dare alla fede dei contorni segnati da ritualismo e devozionalismo o che tendono a far prevalere logiche di conformismo dogmatico sulla vivezza e la rischiosità di un pensiero teologico che cerca nuovi linguaggi, che si misura con la vita, che accetta di confrontarsi con l'esperienza e con la storia. La corrente biblica sapienziale mostra che ogni affermazione teologica deve sottomettersi all'esame di realtà, deve accettare la prova dell'esperienza, a costo anche di essere smentita dall'esperienza e per questo deve confrontarsi con le situazioni di sofferenza, e di morte, di contraddizione e mancanza che pongono in discussione il volto amoroso e benevolo di Dio. Proprio il confronto con queste situazioni può aiutare la fede a nutrirsi di umiltà e il pensiero teologico a non nutrirsi solo di parole forti e a sfornare risposte certe, ma a essere domanda che cerca guidata dalla luce del vangelo. È la storia il luogo veritativo di ogni affermazione teologica, di ogni gesto liturgico e di ogni parola di fede perchè è lì che noi ci compromettiamo, ci sporchiamo le mani, come ha fatto il Dio biblico che fin dalla creazione è il Dio che si compromette, fino alla sua rivelazione piena nel Cristo crocifisso. Questo dio compromesso è scandalo per l'uomo religioso ed è follia per l'uomo razionale. La storia dunque che con le sue opacità e ambiguità ci obbliga ad uscire dai manicheismi, dai giudizi sloganistica e pieni di sicumera, è il luogo in cui possiamo vivere la nostra vocazione, la nostra responsabilità di uomini e di credenti. Senza paura, col coraggio di non temere l'incontro con chi pensa diversamente, con l'onere e l'onore del dialogo che è non solo un metodo ma un contenuto, perchè la forma, il modo di essere, il tipo di presenza, è già un contenuto, è già evangelizzazione. E questo per edificare insieme una città dal volto più umano, una sensatezza del vivere comu-

ne. In questa passione per la storia abita anche la responsabilità di un pensiero che osi essere diverso, minoritario, critico. Il cristiano ha sempre un riferimento costitutivo e irrinunciabile: il vangelo. Il vangelo che è istanza critica nei confronti delle idolatrie, delle disumanità, delle ingiustizie. Certo il vangelo creduto, il vangelo come lo si arriva a cogliere all'interno dell'esperienza di fede, nella chiesa e alla luce della propria coscienza, nel dialogo e nel confronto con gli altri uomini e i loro differenti pensieri.

4. **Passione per i poveri:** la passione per l'umano conculcato, ferito, emarginato, che trova nella figura dei poveri la sua epifania. Nel grande orizzonte della storia c'è per il cristiano un soggetto, non un oggetto, non un "destinatario di", ma un soggetto privilegiato: la vittima, il povero, l'escluso. Questo per il cristiano è un lascito evangelico. Se la Caritas riesce ad essere memoria vivente di questo lascito evangelico, fa un servizio di inestimabile valore alla chiesa e agli uomini. "Beati voi poveri": è una parola impegnativa che non beatifica la situazione di povertà del povero, anzi proclama beato il povero perché, in Cristo, nella prospettiva del Regno, la povertà non è l'ultima parola che lo definisce. Beato il povero perché con l'avvento del Cristo e l'annuncio del Regno la situazione di povertà o di oppressione o di schiavitù è relativizzata e ormai ha fine. L'espressione evangelica "Beati i poveri" è un impegno per i cristiani. I cristiani, secondo la bella definizione dei Padri, sono "le mani e i piedi di Dio", sono coloro che agiscono e camminano narrando i percorsi e le azioni di Dio nel mondo. È a noi uomini che è affidata la testimonianza di un Dio capace di giustizia e di liberazione. Questo "Beati voi poveri" è dunque una parola che impegna il cristiano a narrare che il Regno inaugurato da Cristo sa mettere la parola fine a povertà, emarginazione, persecuzione. A partire di là il

povero non è solo un emarginato ma una persona, un uomo, una donna, un soggetto della storia e nella Chiesa. Nel capitolo dodicesimo della prima lettera ai cristiani di Corinto Paolo parla della Chiesa come di un corpo. Un corpo, non un'azienda; un corpo, non una macchina da mandare avanti in modo più o meno burocratico o efficiente. E un corpo in cui le membra più deboli sono le più necessarie: "Quelle membra del corpo che sembrano più deboli sono le più necessarie" (1Cor 12,22). Viene qui affermata l'evangelica centralità del povero nella vita della Chiesa: non *per* l'attività assistenziale della Chiesa, ma perchè la vita della chiesa sia vita della Chiesa di Dio. Jean Vanier, che ha passato la sua vita con persone segnate da handicap mentali, commentando questa pagina di Paolo, si chiede se davvero il povero (il suo riferimento è alla persona con disturbi sul piano psichico) è al cuore della chiesa, se i poveri e i malati e gli emarginati (oggi potremmo aggiungere: i rom) sono davvero le membra più necessarie. L'affermazione della centralità del povero nella vita ecclesiale non può non mettere profondamente in crisi il credente. Per il Vangelo il povero è un soggetto di particolarissima rilevanza perché è portatore di un giudizio sull'agire ecclesiale, sull'agire dei cristiani e della chiesa. In Matteo 25 si parla di quanto è stato fatto o no ai più piccoli, e Gesù dice: quello che avete fatto o negato al malato e al carcerato, all'affamato e all'assetato, allo straniero e all'ignudo, l'avete fatto a me. Il teologo Johann Baptist Metz parla dell'*autorità escatologica dei poveri, degli esclusi, dei malati, degli affamati, degli emarginati*.

Posti i quattro elementi che sottostanno al mio riflettere, adesso compio un itinerario in tre tappe.

Terenzio diceva: "sono un uomo, nulla di ciò che è umano mi è estraneo". Parafrasando Terenzio possiamo dire: "sono cristia-

no e dunque nulla di ciò che è umano mi è estraneo”. Dalla fede cristiana, oltre che dalla nostra comune umanità che ci appa-
renta a ogni umano, viene la responsabilità dell’umano.

Il primo punto verterà sulla *pratica di umanità di Gesù* e sulla
pratica di umanità che può essere la nostra.

Il secondo punto è centrato sulla speranza, in particolare, sulla
speranza come responsabilità del cristiano. Cosa significa dare
speranza, creare speranza? Cosa significa – usando
un’espressione impegnativa che forse dovremmo utilizzare con
maggiore cautela – essere *presenza profetica*?

Il terzo punto concerne *la dignità dell’uomo*. La dignità umana
forse è da ripensare a partire proprio dalle situazioni di inde-
gnità, di non dignità, dalle situazioni in cui la dignità umana
viene conculcata o ferita o negata.

Infine concluderemo con un accenno al fatto che la cosiddetta
storia di salvezza, di cui ci dà testimonianza la Scrittura e che
trova in Cristo il suo apice, è chiamata a declinarsi in *salvezza
delle storie*, delle storie precise, quotidiane che sono le nostre,
storie segnate e attraversate da sofferenze ed enigmi.

“SONO CRISTIANO: NULLA DI CIÒ CHE È UMANO MI È ESTRANEO”

C’è una prima e irrinunciabile vocazione per ciascuna creatura:
siamo uomini e donne, abbiamo un volto e un nome. La nostra
unicità è inscritta all’interno della nostra umanità, del nostro
volto, del nostro corpo. E noi siamo chiamati, in quanto cri-
stiani, a vivere la nostra umanità alla luce del Vangelo. “Cristo
ci insegna a vivere”, per usare l’espressione della lettera a Tito
(2, 11-12), Cristo orienta la nostra umanità. In Cristo la mia
umanità non solo non è diminuita ma viene dilatata. Questo va
detto anche contro le possibilità di un cristianesimo o di logi-
che ecclesiali poco umane o non umane o disumane. Il cristia-
no è uomo tra gli altri, come gli altri, il cui riferimento fonda-

te al vangelo non dà origine ad atteggiamenti pretenziosi o arroganti o autosufficienti, ma ad una instancabile ricerca della verità, che anche quando è conosciuta e confessata (Gesù Cristo è la verità), non è però posseduta. La verità la posso confessare, la posso formulare e la chiesa crea formulazioni di fede, ma se avvenisse che al Cristo-verità viene sovrapposta o sostituita la formulazione di fede, il dogma, inevitabilmente si entrerebbe nella violenza: la storia è piena di esempi di questa dinamica perversa. Quando la definizione della verità (che è sempre linguistica, culturale, datata) si sovrappone al Cristo che è la verità, allora si entra inevitabilmente in una spirale di violenza.

Cerchiamo ora di andare alle radici bibliche di questa affermazione che radica il cristiano nell'umano.

- **L'umano che è in noi è il luogo dell'immagine e somiglianza di Dio.**

L'affermazione centrale dell'antropologia cristiana è che l'uomo è immagine di Dio. Ma cosa significano l'immagine e la somiglianza di cui parla il racconto biblico della creazione (Gen 1,26)? Un testo di Ireneo di Lione deve essere ricordato a questo proposito. Commentando il famoso detto patristico "Dio si è fatto uomo perchè l'uomo diventi Dio", egli scrive: "Come potrai essere dio, se non sei ancora diventato uomo? Devi prima custodire il rango di uomo e poi parteciperai alla gloria di Dio" (*Contro le eresie* IV,39,2). Ovvero: compito dell'uomo e dunque del cristiano è *divenire umano*. Bonhoeffer l'ha ben capito ed espresso. Nella sua prigionia in un campo nazista egli scrive: "Essere cristiano non significa essere religioso in un determinato modo, fare qualcosa di se stessi (un peccatore, un penitente o un santo), in base ad una certa metodica, ma significa essere uomini; Cristo crea in noi non un tipo d'uomo, ma un uomo. Non è l'atto religioso a fare il cristiano, ma il prendere parte alla sofferenza di Dio nella vita del mon-

do” (*Resistenza e resa*, Cinisello Balsamo (MI) 1988, p. 441). E la sofferenza di Dio nel mondo si trova evidentemente nelle sofferenze degli uomini. Lì c’è il divenire uomini chiesto dal cristianesimo: divenire uomini a immagine dell’uomo Gesù Cristo, che è l’umanità di Dio.

Si tratta di nutrire e approfondire *l’umano che è in noi*. Questo, infatti, l’umano che è in noi, è il luogo dell’immagine e somiglianza di Dio. Cerchiamo di approfondire questa affermazione. In Genesi 1,26 Dio dice: “Facciamo l’uomo”. Questa espressione è strana: a chi si rivolge Dio? Perché parla al plurale? Chi è il “noi” implicato nel testo? Un’interpretazione antichissima, ebraica prima di essere cristiana, dice che Dio si sta già rivolgendo all’uomo che sta facendo venire all’essere. Il noi indicherebbe dunque “Dio e l’uomo”; è come se Dio stesse dicendo: “Facciamo l’uomo, Io e te, o uomo, insieme”. Questa lettura estremamente interessante ha buoni fondamenti nel testo stesso. In Genesi 1,26 si dice, infatti: “Facciamo l’uomo a nostra immagine, come nostra somiglianza”. E al versetto 27 si dice: “Dio creò l’uomo a sua immagine, a immagine di Dio lo creò, maschio e femmina li creò”. Un lettore attento si deve porre la domanda: Dove è finita la somiglianza? Giocando su questa assenza, la tradizione ha sviluppato questo significato. L’immagine è il dono; la somiglianza è il compito. L’immagine è il dono di Dio all’uomo; la somiglianza è ciò che l’uomo mette in atto, la responsabilità di divenire quel dono, di mostrarsene all’altezza. Il dono consiste nell’umano che Dio mette in noi, che è ciò che ci rende immagine, simili a lui e al tempo stesso ci distanzia da lui. È solo in un rapporto di comunione, e di comunione relativa, di comunione che non è e non può mai essere fusione, che noi possiamo incontrare il Signore. Se noi percepiamo l’umano come qualcosa che è in noi ma come un dono, qualcosa che ci accoglie, che ci dà ospitalità quando veniamo al mondo e di cui siamo a servizio, perchè ospitati, allora questa consapevolezza fonda il nostro agire con

l'altro come agire umano, come agire in cui riconosciamo sempre l'umano che è in lui, veneriamo l'umano che è in lui e ci impediamo di ergerci a padroni. Non possiamo che riconoscere l'altro nella sua umanità e avere cura dell'umano che è in lui, e tanto più dell'umano conculcato, menomato, ferito, calpestato, negato.

- **La mitezza**

L'umano dunque è il luogo dell'immagine e della somiglianza con Dio. Ma questa immagine e somiglianza con Dio trova un luogo molto importante oggi per chiunque operi nella società e nella Chiesa in una categoria che certamente oggi è desueta e poco diffusa: la mitezza. Da cosa deduco questo? Ascoltiamo ancora la Bibbia. Abbiamo richiamato Genesi 1 sulla creazione dell'uomo a immagine e somiglianza di Dio. Dio crea tutto mediante la parola: è questa la grande pagina che ci parla della potenza di Dio. Dio crea ma creando non elimina il caos e le tenebre che c'erano prima. Dio mette ordine: la parola di Dio accetta di convivere con il negativo, che ogni tanto riemerge e si fa sentire in un modo imperante. La parola di Dio non elimina, non cancella, non spazza via ciò che è diverso e anche negativo. La forza della parola di Dio è una forza non totalitaria, ma mite. E il Dio narrato da Gesù Cristo è un Dio mite. Che cos'è la mitezza? È la capacità di mettere un limite alla propria forza, mostrandosi così veramente forti. Dio crea lavorando ma ad un certo punto mette un limite al suo lavoro: egli cessa di lavorare. Dio crea con la sua forza ma la mitezza è la capacità di mettere un limite alla propria forza. La vera forza è quella di colui che sa limitare la propria forza. Essere più forti della propria forza: questa è la mitezza. L'immagine di Dio significa anche questo. Se sostiamo ancora su questa pagina di Genesi c'è un altro bel testo che esprime il passaggio dalla mitezza di Dio alla mitezza dell'uomo. Dopo aver creato l'uomo Dio disse: "Siate fecondi, dominate sui pesci, sugli uccelli del cielo, su

ogni essere vivente che striscia sulla terra. Vi dò come cibo tutte le erbe e i frutti” (Gen 1,28-29). Ovvero: voi avete il dominio su tutto, anche sugli animali, ma siete chiamati a non uccidere (almeno in questa fase del testo della Genesi: è più avanti, in Gen 9, che viene accordato all’uomo il permesso di uccidere l’animale, sempre ricordando che la vita appartiene a Dio). Dunque: voi avete un dominio, ma siete chiamati a esercitarlo con mitezza. Il vero dominio è quello che si esercita su di sé. Pur avendo dominio sugli animali io vi concedo di mangiare solo i vegetali. Anche l’uomo è chiamato ad esercitare un dominio sulla sua forza. Non esibire la forza in ogni modo: questa è la mitezza, la vera forza umana. La mitezza è il dominio dominato.

- **Il dialogo**

Chiamati ad essere testimoni della mitezza nella storia, noi troviamo nel dialogo il luogo e la forma della mitezza. Il luogo della mitezza è il dialogo, la parola dialogica, aperta, addomesticata. Oggi la parola è violata e usata in modo violento; spesso è luogo di non mitezza, di brutalità, di aggressione, di volgarità e di barbarie. Oggi si pone un problema grave di rapporto tra parola e democrazia. Quando la parola viene creduta non per la sua intrinseca autorevolezza, non perché veicolo di verità, ma solo perché ripetuta e perché può godere della tribuna dei mass media; quando è creduta la parola che veicola menzogne, quando la parola di uno soffoca e sopraffà la voce dell’altro, quando la parola non è più interessata all’ascolto ma alla propria vittoria, non siamo più in uno spazio di mitezza. Se vogliamo passare *dall’homo homini lupus* di Hobbes all’*homo homini homo*, *l’uomo, uomo per l’uomo* insegnato da Gesù Cristo si tratta di reimparare un’arte della parola, una vera e propria sacralità della parola che trova nel dialogo la sua forma. Il dialogo, il mettere la parola tra me e l’altro, è il metodo con cui noi – credenti e non credenti -, possiamo costruire in-

sieme un senso, una vivibilità. Con tutti gli uomini noi abbiamo questa vocazione al dialogo. Il dialogo non è solo metodo ma contenuto di una presenza che vuole narrare la mitezza e in questo modo già evangelizza. Dire queste cose nell'attuale contesto di slogan gridati, di contraddittori in cui non si mira all'ascolto ma alla prevaricazione e alla sopraffazione della parola dell'altro, è impopolare, inattuale, ma è di questo che abbiamo bisogno. Sembrano passati secoli eppure erano pochissimi decenni fa quando Paolo VI poteva scrivere nell'*Ecclesiam suam* questa sorta di elogio del dialogo, parlando della chiesa che si fa dialogo: "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). Trovo qui i toni di un agire e di una presenza ecclesiale nella polis e nella società conformi all'evangelo. Davvero il dialogo è metodo di ricerca e costruzione comune di un senso. Tutto questo noi lo troviamo narrato dal Cristo: "Imparate da me che sono mite e umile di cuore" (Mt 11,29). Di fatto la mitezza non si può non sposare all'umiltà. E lì si pone questo eterno dilemma per la chiesa: come far uscire l'umiltà dall'essere virtù individuale e farla entrare in uno spazio ecclesiale, comunitario? Come declinare l'umiltà in senso comunitario e non solo individuale? Per tentare una risposta dobbiamo cercare di cogliere il *proprium* della fede cristiana, quel *proprium* che ci guida all'interno del nostro agire storico, dell'incontrare l'altro, il povero.

- **La fede cristiana narra un ossimoro**

C'è una immagine felice, anche se un po' forte, che rende bene al tempo stesso la complessità della fede cristiana e la sua estrema semplicità. La fede cristiana narra un *ossimoro*. L'ossimoro è una figura retorica che tiene indissolubilmente insieme due realtà che, di per sé, si oppongono in modo antitetico. Il cristianesimo, centrato com'è sull'incarnazione, è fondato sull'ossimoro: *Dio è l'uomo* Gesù di Nazaret, Dio è narrato e manifestato dall'uomo Gesù di Nazaret. La salvezza scaturisce dal Cristo *morto e risorto*, dall'Agnello sgozzato e ritto in piedi. Da questa base teologica discende la fede cristiana e dunque la prassi cristiana come prassi in cui il credente è chiamato a *credere l'incredibile*, a *sperare l'insperabile* e ad *amare chi non è amabile*. Amare il non amabile: il nemico. Amare il nemico significa mettere in atto nei suoi confronti ciò che normalmente mettiamo in atto con persone con cui abbiamo rapporti e sentimenti di consonanza, simpatia, stima. Già è difficile amare l'antipatico, ma amare il nemico, amare colui che mi è talmente distante, è talmente diverso che suscita in me paura, fastidio, ripugnanza, è ancora più problematico. Amare chi non è amabile: è questo il cuore della prassi cristiana. L'impegno per il povero, ai tanti e diversi tipi di povero, sta all'interno di questo amare chi di per sé non ha titoli per attirare amore, per essere desiderabile e per esercitare un'attrattiva, per suscitare interesse. Questo è richiesto dal cristianesimo. Quindi l'azione della Caritas si situa davvero al cuore della fede cristiana. Servire il Cristo presente nel povero, servire il povero raggiungendolo nella sua situazione di bisogno, vi colloca in questa dimensione di amore in cui, amandolo, rendete amabile chi non è amabile. E si tratta di amare effettivamente più che affettivamente, in un modo che diventa storico, efficace sul piano delle relazioni sociali. Ma dalla rivelazione cristiana scaturisce anche il paradosso del crocifisso risorto: al cuore della fede c'è il credere l'incredibile. Noi crediamo che quel cadave-

re risorgerà. Ne “L’idiota” di Dostoevskij il principe Miskin, quando guarda il quadro del Cristo morto di Hans Holbein, un cadavere sdraiato, dal colorito giallastro, coperto di piaghe, gli occhi semichiusi con le pupille rivolte all’indietro, afferma che un quadro così può far perdere la fede: eppure gli apostoli, le donne – aggiunge il principe – devono aver visto qualcosa di analogo quel venerdì di tanto tempo fa. E si interroga: come avranno fatto a credere che quel cadavere sarebbe risorto? Noi crediamo l’incredibile: il capitolo 53 della profezia di Isaia parla del servo sofferente che manifesta la potenza di Dio nell’inermità e nell’impotenza. E dice: “Chi crederà alla nostra predicazione?” (Is 53,1). C’è un incredibile al cuore della fede. E infine noi speriamo l’insperabile. E se non sperassimo l’insperabile, dove troveremmo la forza per continuare ad agire nello spazio della storia? Noi speriamo la morte della morte: “non ci sarà più la morte” (Ap 21,4). Ma tutto questo trova verifica ed autenticità proprio nell’incontro con l’uomo negli abissi della sua disperazione, nel farsi presenza vicina e solidale nei confronti dell’uomo che si trova in una situazione di non-amore, di non-speranza, di incredulità o comunque di umanità conculcata. Vivere questo modo di essere presenza per gli altri ci fa vivere anche l’umiltà.

- **La santità ospitale di Gesù**

C’è una prassi di Gesù che, a mio avviso, è normante per cristiani che si impegnano nel sociale e vogliono fare diventare la carità un evento politico. Si tratta del modo in cui Gesù incontra le persone. Non si può certo farne la rassegna completa, però voglio fornirvi alcune indicazioni perchè lì c’è un magistero estremamente ricco. Potremmo chiamare questo la *santità ospitale* di Gesù. Santità dice trascendenza, distanza; ospitalità dice inclusione, accoglienza, prossimità. Siamo ancora di fronte a due elementi in tensione ma accostati e fondati l’uno sull’altro. Quando Gesù incontra una persona la incontra sem-

pre là dove lei è, e non la giudica né la condanna mai, anche quando si trova in una situazione di peccato. Mai Gesù frapponne tra sé e l'altro dei giudizi o religiosi o culturali. Accetta l'altro là dove lui è. Si può pensare all'incontro con la prostituta in casa di Simone il fariseo (Lc 7, 36-50). Questa donna entra là dove Gesù si trova, scoppia in lacrime, bagna i piedi di Gesù con il suo pianto, li asciuga con i suoi capelli, lo unge con i profumi che utilizzava nel suo mestiere dando così un significato nuovo, di gratuità, di ospitalità, di accoglienza, di amore, a quelli che erano suoi "strumenti di lavoro". C'è allora lo sguardo scandalizzato dei commensali che in lei vedono la prostituta e in Gesù una persona che non sa discernere "che razza di donna sia quella"; Gesù invece vede una donna che ama e che esprime amore e gratuità. Gesù sa vedere l'amore là dove gli altri vedono solo il peccato. Interrogiamoci sulla nostra capacità di vedere l'amore là dove gli uomini lo vivono e lo sperimentano. O anche noi vediamo sempre e solo il peccato se il modo dell'amore, le sue forme non corrispondono a ciò che noi, in base alla nostra morale e alle nostre convenzioni, pensiamo che debba essere la forma accettabile dell'amore. Gesù sa accogliere il modo di esprimere l'amore di questa donna. Sa accogliere il suo linguaggio, che è totalmente non verbale: questa donna non dice nulla, ma compie gesti. E Gesù non emana un giudizio, ma opera una soggettivazione. E dice a Simone: "Vedi questa donna?". Ovvero: cosa vedi guardando lei? Vedi lei, in questo atto di amore o continui a vedere ciò che sei abituato a vedere con pigrizia mentale. Vedi la novità di cui questa donna è capace o continui a vederla e giudicarla in base a un pregiudizio e a uno stereotipo? Sai vedere l'umano in questa donna, il personale, o vedi solo l'appartenenza a una categoria? Potremmo proseguire: sai vedere la persona umana o vedi solo "l'immigrato", "l'extracomunitario", "il rom", quasi che questi non fossero persone dotati di una soggettività, di una vita affettiva, di desideri, eredi di una storia e di una bio-

grafia, abitati da una sofferenza? Quando cesserà il parlare per categorie? Gesù è sempre mosso dalla fiducia nell'umano, nell'umano che c'è nell'altro. Non viene a compromessi con il peccato ("Va', e d'ora in poi non peccare più" (Gv 8,11), dice alla donna colta in adulterio), ma non giudica mai la persona. Sempre dona soggettività all'altro, mostrando così fiducia e coraggio. Dovremmo averne di più anche noi. A volte nella Chiesa abbiamo paura e mostriamo poca fiducia negli umani. Quando Gesù incontra la samaritana, supera immediatamente tutte le distanze e le diffidenze che la cultura aveva posto: supera la differenza di genere, anzi ne fa un luogo di incontro e di dialogo; supera la differenza religiosa e quella etnica. Gesù abbatte le differenze e incontra l'umano, osando la sua stessa umanità. Gesù osa il suo bisogno, si presenta lui stesso come povero. Le dice infatti: "Dammi da bere" (Gv 4,7). Gesù osa la sua povertà. Ecco l'incontro in cui non c'è paura dell'umano e di entrare in un rapporto umano: è così che l'incontro diviene umanizzante. Si tratta di osare il primo passo relativizzando quelle pretese "identità" che sembrano reliquie da salvaguardare e difendere a ogni costo, per cui combattere e per cui fare violenza, mentre altro non sono che corazze protettive, una sorta di seconda pelle che impediscono invece di favorire l'incontro. Anche la donna si stupisce del coraggio e della libertà di Gesù e trova il coraggio di uscire lei stessa dalle sue credenze e osa incontrare la propria umanità e trovare la sua libertà. Quante volte, negli incontri che facciamo quotidianamente, noi potremmo mettere in atto un approccio che sia così liberante! Con il dialogo, che è l'arte della mitezza, Gesù arriva a creare pace. C'era una inimicizia categoriale (io samaritana, tu giudeo) e Gesù va oltre grazie al dialogo e all'osare la sua umanità.

L'episodio narrato in Mc 5, 1-20 parla di un folle, autolesionista, forse schizofrenico, che Gesù guarisce riconducendolo alla parola e restituendolo alle relazioni civili, familiari, e all'armo-

nia con se stesso. Quando quest'uomo è guarito, chiede a Gesù di permettergli di rimanere con lui (cf. Mc 5,18). Ma Gesù gli dice di no, invitandolo a tornare da quelli di casa sua. Lo restituisce a se stesso, alla sua vita, alle sue relazioni, alla sua famiglia. Quindi non solo Gesù rompe le convenzioni ma non sfrutta mai l'altro, non mostra mai di avere un secondo fine nell'avvicinare l'altro. Si tratta di nutrire la capacità di vedere nell'uomo non uno espropriato della propria identità e umanità dalla povertà o malattia o situazione di miseria: Gesù vede una persona, a cui dà ascolto, tempo, parola. Dare ascolto, tempo, parola: sono i grandi beni che noi possiamo donare e che aiutano l'altro a nascere, a emergere alla sua soggettività. Inoltre Gesù accetta di compromettersi: quando Gesù tocca il lebbroso (Mc 1,41) entra nella sfera dell'impurità rituale che lo penalizza e gli impedisce di entrare nello spazio sacro e di partecipare all'azione rituale e religiosa. Forse, per la distanza di sensibilità e di cultura noi oggi faticiamo a capire tutto ciò, ma questi erano gesti scandalosi all'interno della cultura religiosa dell'epoca.

Infine Gesù mostra la capacità e il coraggio di cambiare parere. Forse questo può stupire. Un testo che fa emergere molto bene questo aspetto che dice come Gesù viveva gli incontri, come si "giocava" negli incontri. Si tratta dell'incontro con una donna cananea narrato in Mt 15, 21-28. A questa donna che insistentemente grida a Gesù di guarire la propria figlia, Gesù, inizialmente, non rivolge neppure la parola: non la degna di considerazione (Mt 15,23). Ma la donna non demorde e ostinatamente continua la sua disperata intercessione; del resto ha un motivo serio e forte per una madre: la sofferenza di sua figlia. Perfino i discepoli si sentono in dovere di intervenire per spezzare l'imbarazzante silenzio di Gesù e gli chiedono di fare qualcosa per la donna, se non altro per toglierla dai piedi, perché la smetta di infastidirli ("Esaudiscila, vedi come ci grida dietro": Mt 15,23). Gesù risponde loro con durezza: "Non sono stato

inviato che alle pecore perdute della casa di Israele” (Mt 15,24). E questa donna è una pagana. Davanti all’insistenza della donna che si prostra ai suoi piedi e lo supplica, Gesù replica: “Non è bene prendere il pane dei figli e gettarlo ai cani” (Mt 15,26). L’atteggiamento non è davvero molto ospitale. Ma la donna risponde: “Sì, è vero Signore, ma anche i cagnolini si cibano di ciò che cade dalla tavola dei loro padroni” (Mt 15,27). Gesù allora replica: donna davvero grande è la tua fede, sia fatto come tu vuoi. La donna non mina in nulla il primato di Israele, ma chiede le briciole, rivendica il diritto alle briciole, proprio come i cani domestici sotto la tavola, mangiano ciò che cade dalla tavola dei commensali. Allora Gesù si lascia vincere e convincere dall’insistenza e dall’intelligenza di questa donna che gli dice: certo, c’è un primato dei figli di Israele, ma c’è una casa comune in cui ci sono anche i cagnolini sotto la tavola. Si può convivere insieme. Si può trovare una convivialità senza spegnere le differenze, ma anche senza negare i diritti. E Gesù cambia parere, anzi riconosce la fede della straniera, la “grande fede” (Mt 15,28) della donna straniera. Questi elementi possono aiutarci ad assumere e a declinare la speranza come responsabilità.

LA SPERANZA COME RESPONSABILITÀ

A Verona, nel IV Convegno ecclesiale nazionale, la chiesa italiana si è interrogata sul tema della speranza (*Testimoni di Gesù risorto, speranza del mondo*: 16-20 ottobre 2006); Benedetto XVI ha dedicato un’enciclica (*Spe salvi*) a questo tema. Riferendoci alla Scrittura possiamo dire che la speranza cristiana è una *responsabilità*: non è un optional, non coincide con l’ottimismo, ma è coestensiva alla fede. È un compito, di essa siamo chiamati a rispondere. Quando Pietro nella prima lettera (3,15) dice: “Siate sempre pronti a rispondere a chiunque vi chiede conto della speranza che è in voi”, afferma appunto che

la speranza per il cristiano non è facoltativa, ma un compito, qualcosa di cui rispondere, qualcosa di cui non può privare gli altri uomini. Solo i cristiani possono narrare e testimoniare agli altri la speranza che sgorga dalla resurrezione di Gesù Cristo. E questo con una condotta adeguata, cioè bella, mite, rispettosa, dialogica, dirà la prima lettera di Pietro, che è molto attenta al modo in cui i cristiani si muovono nello spazio sociale e civile. La speranza per il cristiano è una responsabilità, e questo ha due significati. Noi rispondiamo al Dio che ci ha chiamati e ha suscitato la nostra speranza. La speranza come responsabilità è risposta alla vocazione cristiana, al Dio che chiama e chiamando suscita speranza. Ma la speranza cristiana risponde anche alle domande degli uomini, all'anelito degli uomini, alle interrogazioni degli uomini. Chiunque, dice Pietro, non solo qualcuno, non alcuni sì e altri no, ma chiunque ha il diritto di interrogare il cristiano sulla speranza che lo abita.

È dalla vocazione cristiana che sgorga la speranza, ma la speranza cristiana si misura sempre con la morte e con tutte le situazioni di morte. È solo al cospetto del povero, del disperato, del non amato, dell'escluso, di chiunque viva situazioni di morte sociale, economica, affettiva, morale, che la speranza cristiana si può articolare in modo credibile, altrimenti rischia di scadere in retorica. Un esempio di retorica della speranza? L'adagio tanto ripetuto negli ambienti ecclesiali per cui i giovani sono la speranza della chiesa e del mondo. Peccato che non basti essere giovani per essere la speranza del mondo. La speranza è una responsabilità degli adulti nei confronti dei giovani. La speranza è una responsabilità che l'individuo, la chiesa, la società, sono chiamati a creare, a favorire, ad apprestare per gli altri, per chi verrà dopo, per le generazioni a venire. Si tratta di apprestare spazi di vivibilità, di futuro, quel che oggi non è più sinonimo di promessa ma di minaccia e di paura e che incita non tanto a progettualità e a proiezione al futuro, ma a ripiegamento su di sé, a chiusura individualistica.

La speranza che diventa storia, incontro con gli uomini, non può che essere legata a una prassi. Paolo dice che “ciò che è visto non è più speranza. Effettivamente, ciò che si vede come potrebbe essere ancora sperato? Ma se speriamo quello che non vediamo, lo attendiamo con perseveranza” (Rm 8,24-25). Nella speranza c’è un non vedere, un non possedere, un non sapere. La speranza è umile, è povera. Ma al tempo stesso la speranza apre un cammino e consente di percorrerlo; l’uomo che spera, che è animato dallo sperare, sa andare avanti, sa percorrere un cammino, ha una direzione di marcia. Così recita un antico adagio medievale: “*Homo viator spe erectus*”. L’uomo che cammina è messo in posizione eretta dalla speranza, è tenuto in piedi dalla speranza. È la speranza che ci dà un fine da perseguire. Quindi colui che spera non vede ciò che spera ma agisce come se vedesse. Cosa vede, o meglio, come vede colui che spera? La speranza non vede ciò che sarà ma afferma come se vedesse. Il filosofo Gabriel Marcel, in un bellissimo saggio sulla speranza, parla di una “visione velata”. Così egli scrive: “Si direbbe che la speranza attinga la sua autorità da una forma di visione velata di cui non si può godere ma su cui si può fare assegnamento”. Una visione su cui noi possiamo fare assegnamento è quella del passato, che ci viene dalla **memoria**. Per esempio, nella Bibbia la memoria sofferenza, della sofferenza patita dai padri e dagli antenati quando erano immigrati in terra di Egitto dove erano costretti alla condizione servile e di schiavitù, diviene creazione di misure previdenziali, produzione di atti legislativi che proteggono gli immigrati che si trovano a vivere e a lavorare in Israele. La memoria di ciò che si è patito in prima persona quando si era immigrati in paesi stranieri, diviene fondamento di una prassi socio-politica di salvaguardia e protezione delle condizioni di lavoro e di esistenza degli immigrati, una volta che l’immigrato è l’altro che viene ad abitare nel nostro paese. Se su questa visione velata si può fare assegnamento grazie alla memoria, la visione di cui non si può go-

dere è quella del futuro perchè ovviamente ci sfugge. A cosa si riferisce questa visione velata? Forse è la visione del mondo attraverso le lacrime. Le lacrime velano gli occhi, e le lacrime esprimono il cuore che soffre e patisce, cioè la persona che consoffre con chi soffre. La speranza nasce da questo sguardo partecipativo e da questa compromissione con il sofferente. Essa trova lì la sua autenticazione. Io dono speranza quando mi faccio vicino a colui che piange e asciugo le sue lacrime o mi trovo io stesso a condividere le sue lacrime. Non dimentichiamo che la grande speranza cristiana, quella di cui dicevamo prima parlando di sperare l'insperabile, è espressa così nell'Apocalisse: "Dio asciugherà le lacrime dai loro occhi" (Ap 21,4). L'immagine è quella della compromissione attiva della persona con la vittima, con il sofferente. Chi ha espresso in quel modo la propria visione del paradiso, della Gerusalemme celeste, con l'immagine di un Dio che asciuga le lacrime dei volti dei piangenti, sa cosa significa piangere e cosa significa essere consolati. Trovare qualcuno che si avvicina a me nella mia sofferenza e mi aiuta a sopportarla, a farvi fronte, a viverla o a uscirne è segno di speranza. Mi si fa vicino e già solo in questo modo condivide qualcosa del mio soffrire. Quando le lacrime velano la vista, in realtà ci fanno vedere la realtà in modo autentico facendoci vedere la sofferenza, facendoci entrare nel mondo del sofferente e facendoci stare vicino a lui.

In un testo commovente di Jacques Derrida, che è una meditazione sulla cecità, "Memorie di cieco", il filosofo francese scrive: "Se le lacrime vengono agli occhi, se possono anche celare la vista, forse rivelano, nel corso stesso di quest'esperienza, un'essenza dell'occhio. Nel momento stesso in cui velano la vista, le lacrime svelerebbero il proprio dell'occhio. Ciò che fanno uscire 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". Si tratta di un testo bellissimo che cerca di andare a fondo del senso del piangere, delle lacrime, e soprattutto dell'occhio. Colpisce che nell'Apocalisse l'immagine per esprimere il modo concreto di farsi prossimo a chi è nella sofferenza sia l'asciugare le lacrime dagli occhi di chi piange. È con questa pratica che si può creare e suscitare una concreta speranza. È di fronte al disperato che si deve misurare l'autenticità della nostra speranza e la nostra capacità di creare speranza. Senza questo banco di prova, il rimando alla speranza rischia di essere solo retorica. Tra l'altro, la situazione di disperazione spesso è un luogo di verità, che ci avvicina alla verità. Quando le cose vanno bene noi non ci interroghiamo. Nelle difficoltà siamo più vicini alla verità ed è per questo che soffriamo maggiormente. Farsi vicino al disperato senza ricorrere alle facili consolazioni, rende autentica la speranza cristiana. Testimoniare la speranza, creare speranza, è evento che avviene nel momento in cui accettiamo di ascoltare, di incontrare le storie di ordinaria disperazione che attraversano le nostre vite, le nostre famiglie e che abitano le nostre città.

La verità, o forse, la verifica, della forza salvifica di quella *storia di salvezza* che trova il suo momento centrale in Cristo, è la pratica quotidiana di *salvezza delle storie*, delle storie attraversate dalla sofferenza della famiglia in cui il figlio si droga o c'è un malato lungodegente o un malato psichico, della sofferenza di fronte a un lutto improvviso o alla fine di una relazione, a una separazione, ad un abbandono... Ecco i luoghi in cui è richiesta e può nascere la speranza cristiana. È a contatto con queste situazioni che può nascere l'autentica speranza cristiana.

Ed è lì che troviamo anche il senso della **profezia**. La profezia è un fenomeno in cui si cerca di tradurre nell'oggi storico la parola di Dio. A me pare che oggi questo compito significhi operare per *creare senso*, per *creare orizzonti di vivibilità*. In

un mondo in cui sempre meno ci si preoccupa di ciò che è bello e vero, e sempre più invece si è attenti a ciò che è utile e spendibile, ravvivare degli spazi di senso, custodire la domanda sul senso umano del vivere, è creare una possibilità di profezia, è creare futuro. Si tratta di creare degli orizzonti di senso, di operare un'invenzione del senso per poter dare un orientamento alle vite sfilacciate che spesso oggi gli uomini vivono. Il profeta è segno e fa segno. Nel Nuovo Testamento è attestata una dimensione ecclesiale, comunitaria della profezia. Le comunità cristiane devono essere portatrici di questo dono della profezia, capaci di creare senso. Il Card. Martini, in un discorso in occasione della festa di S.Ambrogio, diversi anni fa ("C'è un tempo per tacere e un tempo per parlare") arrivava a parlare delle comunità cristiane come *comunità alternative*, in cui si vivono valori forti che nello spazio della società spesso sono dimenticati quali il perdono, la pazienza, il servizio, la carità fraterna, il mettere il debole al primo posto, l'accoglienza e l'ospitalità. Credo che in questa operazione di dare senso si debba considerare la fatica del rapporto quotidiano, perchè è nei frammenti che noi operiamo, è nei frammenti che noi viviamo il tutto. Un aspetto importante della speranza e anche della profezia è quello di *lottare contro la paura*, grande nemica della speranza. A volte dispiace vedere come anche negli spazi ecclesiali ci sia paura, quasi che la chiesa, che di per sè non può che essere luogo di libertà, divenga invece il luogo in cui meno si osa la libertà. Alla luce della *parresia* evangelica, questo è veramente penoso.

LA DIGNITÀ UMANA

Non si può non accennare al tema della dignità umana perchè su di esso si gioca molto la testimonianza della speranza. La creazione di speranza ha a che fare anche con un confronto con la dignità dell'uomo. Il punto di vista da cui vi vorrei parlare

della dignità umana è molto particolare: *la dignità umana va pensata a partire dalla non-dignità.*

Il concetto di dignità dell'uomo in occidente è debitore soprattutto a Kant e a una formulazione tale per cui la dignità umana consiste nella capacità di ragione della persona, nella sua libera volontà, nel suo comunicare mediante il linguaggio, nel suo essere capace di desiderio e di passione ma anche di dominare il proprio istinto, di mettere un limite alle proprie passioni e desideri e quindi di avere un dominio su di sé. Il problema di una definizione così nobile e alta della dignità umana trova il suo limite nella sua stessa nobiltà ed elevatezza. E se uno ha perso o ha carenti capacità di ragione? E se uno ha smarrito la capacità di fare memoria? In quei casi, e in altri simili, c'è ancora dignità umana o no? La Scrittura ci invita a pensare alla dignità dell'uomo a partire dalla sua non-dignità. La persona umana non è rispettabile anzitutto per i suoi tratti elevati, nobili, ma proprio quando, avendo perso forma umana, è affidata alla sollecitudine dei suoi fratelli e delle sue sorelle. Il vero nucleo dell'esistenza è nella relazione, nell'affidamento reciproco, nella dedizione all'altro, nell'accettare che altri si prendano cura di me, nella cura che io ho dell'altro, nella cura dell'umano di cui parlavamo prima. Nel capitolo 53 di Isaia si parla del servo del Signore come di colui che *non aveva forma umana*. È il non-uomo, l'uomo nella cancellazione dei tratti nobili ed elevati della sua umanità. Anche nel mondo greco si trovano espressioni analoghe, ad esempio nell'Edipo a Colono. Sofocle fa dire a Edipo, con stupore interrogativo: "Proprio ora che non sono niente, divento veramente un uomo?". Edipo, parricida e incestuoso con la madre, ha violato i tabù e gli interdetti fondamentali della società umana. Ma è proprio nelle situazioni di non-dignità umana che si chiede di essere riconosciuti come uomini e ci si chiede se non sia proprio attraverso quell'esperienza che si diventa uomini.

Si resta sempre persona umana degna di rispetto anche quando non si possono vantare le qualità che un razionalismo antropologicamente corretto prevederebbe. Questo è importante e ha a che fare con il lavoro accanto al povero, con il senza dignità. Il povero, il disperato, rinvia a me qualcosa di me stesso. Anche in me c'è una grande povertà, quanto meno di tipo ontologico; anch'io conosco spazi di disperazione, di non amore, di incredulità. Lavorare con il povero non può non portarmi a prendere contatto con la mia povertà. Diversamente il mio lavorare con il povero non sarebbe autentico: si possono fare anche cose utili o sante, ma che non toccano il cuore.

Si può pensare alla parabola del Buon Samaritano (Lc 10,25-37). Che tratti nobili può avere quel poveraccio pestato e abbandonato malridotto lungo la strada? Quel testo però ci dice che la dignità umana sua (del povero) e di colui che si ferma per soccorrerlo, avviene in uno spazio relazionale. E se la dignità umana fosse non tanto qualcosa di inerente a un titolo particolare, ma inerente all'umano che è nell'uomo e da cui io accetto di lasciarmi ferire? Nella sua impotenza l'altro aiuta me a trovare la mia dignità umana. È il povero che mi risveglia la mia coscienza umana e io sono chiamato a lasciarmi interpellare. Ecco perché i poveri devono essere al centro dell'attenzione dell'uomo e della chiesa. Non sarà certo un caso che alla fine del vangelo di Matteo Gesù dice che ciò che avete fatto al malato, all'affamato, al carcerato, l'avete fatto a me: c'è una identificazione tra Gesù e il povero. Lì c'è un sacramento, una presenza efficace, se io accetto di accostarmi ad esso. Il povero può cambiarmi, può evangelizzarmi, senza prediche. Lì c'è un avvenire della dignità umana nella relazione. Di fronte a questo umano opacizzato, a queste membra più deboli ma così necessarie alla vita della chiesa, si rivela che *la dignità è una relazione che avviene nello spazio della solidarietà*. La compassione diventa qualcosa dunque che ci umanizza, che ci rende più umani. Paul Valadier, sociologo gesuita francese, ha scrit-

to: “Noi ci onoriamo non identificando un morente con la sua sofferenza, e cercando di aiutarlo ad assumere la sua vita in una relazione di solidarietà che lo aiuti ad attraversare questo momento decisivo”. In quella relazione avviene la dignità umana. La chiesa stessa nasce da questa prossimità al povero e da questa condivisione della povertà. Nasce quando la povertà diviene fattore di condivisione.

Io sono in questa comunità da quasi 27 anni. Quello che ho imparato è che una comunità non è data dalla somma delle forze e delle capacità di ciascuno, ma dalla condivisione delle povertà di ciascuno. Quando si accetta di mettere in comune le proprie povertà, allora comincia a nascere una comunità, umana e cristiana.