

GIANCARLO GALEAZZI

IL PENSIERO DI PAPA FRANCESCO

PREFAZIONE DEL CARDINALE EDOARDO MENICHELLI





QUADERNI DEL CONSIGLIO REGIONALE DELLE MARCHE

GIANCARLO GALEAZZI

IL PENSIERO DI PAPA FRANCESCO

PREFAZIONE DEL CARDINALE EDOARDO MENICHELLI



QUADERNI DEL CONSIGLIO REGIONALE DELLE MARCHE



Dopo aver dedicato alla “ecologia integrale” di Papa Francesco una seduta straordinaria, il Consiglio Regionale delle Marche dedica una seconda iniziativa al pensiero del pontefice, pubblicando il presente “Quaderno”, in cui sono riuniti alcuni scritti che illustrano significativi aspetti del magistero di Papa Bergoglio.

In entrambi i casi l’attenzione riservata a questo Papa avviene nel segno della laicità. Infatti, con la prima iniziativa si mise a tema di una seduta speciale dell’Assemblea Legislativa delle Marche l’enciclica “Laudato si”, guardata dal punto di vista della “ecologia integrale”, cioè di un’ecologia ambientale e sociale, naturale e umana.

A illustrare l’enciclica furono invitati l’economista Stefano Zamagni, esponente di quella “economia civile” che, almeno in parte, è alla base dell’enciclica bergogliana, e l’arcivescovo di Ancona-Osimo Edoardo Menichelli, nominato cardinale da Papa Francesco. Intervennero pure in quella occasione, oltre al sottoscritto, che introdusse i lavori, il Presidente della Giunta Regionale delle Marche, Luca Ceriscioli, ed i rappresentanti dei diversi gruppi consiliari: tutti, pur nella diversità delle posizioni, riconobbero la validità dell’iniziativa e l’utilità di un confronto laico con i contenuti e le questioni poste dal documento del pontefice.

Il Consiglio Regionale delle Marche è stato il primo a dedicare una specifica riflessione sociale e culturale alla “Laudato si” e da poco gli atti di quella giornata sono confluiti in uno specifico “Quaderno”. Ebbene, a Papa Francesco viene ora riservata una se-

conda iniziativa con la pubblicazione di questo volume, che raccoglie saggi e articoli sul “pensiero di Papa Francesco” scritti in diverse occasioni da Giancarlo Galeazzi, presidente onorario della dorica Società Filosofica Italiana e direttore scientifico del “Festival del Pensiero plurale” di Ancona.

Studio di Jacques Maritain (di cui ha curato l’edizione italiana di alcune opere e su cui ha scritto in più occasioni), Galeazzi ha prestato ripetuta attenzione a Papa Francesco, chiarendone alcuni aspetti del pensiero in riferimento a tematiche che sono peculiari del magistero bergogliano, vale a dire: l’antropologia, l’ecologia, l’evangelizzazione, la famiglia, la misericordia e l’educazione.

Tre dei saggi qui pubblicati sono incentrati sull’anima, in particolare sugli antidoti ai mali dell’anima, sull’umanesimo della trascendenza e sulla misericordia come bisogno dell’anima; tre, infatti, sono state le relazioni presentate alle “Giornate dell’anima”, il festival di cultura e spiritualità che, giunto con successo alla quarta edizione, è promosso dal cardinale Menichelli e coordinato dallo stesso autore di questo libro.

Specifica attenzione viene poi riservata all’ecologia come questione vitale, che instaura un nuovo filone della Dottrina sociale della Chiesa, e alla misericordia, che è il principio ispiratore di tutto il magistero bergogliano. Segue, inoltre, un’essenziale presentazione delle due esortazioni apostoliche sulla gioia dell’annuncio evangelico e dell’amore familiare. Vengono così presi in considerazione i quattro documenti fondamentali di Papa Francesco: la “*Evangelii Gaudium*”, il testo post-sinodale sulla evangelizzazione, la “*Amoris Laetitia*”, il testo post-sinodale sulla famiglia, la “*Laudato si*”, l’enciclica sulla cura della casa comune, e la “*Misericordiae Vultus*”, la bolla di indizione del giubileo straordinario; chiude il volume una serie di articoli che fanno riferimento a “Messaggi” pontifici

(per diverse “Giornate” e su diverse tematiche), indagati in ottica educativa.

In ogni caso, del messaggio di Papa Francesco vengono esplicitati non tanto gli aspetti confessionali, quanto quelli universali, non tanto gli ecclesiali, quanto i culturali. Infatti, l’accento viene posto sulla denuncia della crisi contemporanea e sulle modalità per superarla, mostrando la convergenza tra il pensiero di Papa Francesco e quel pensiero contemporaneo incentrato sulle categorie di dignità e rispetto, tolleranza e solidarietà, riconoscimento e riconoscenza. In tal modo, quella del Papa non è solo la posizione di una religione, quella cattolica, ma risulta essere una posizione che può essere condivisa da confessioni diverse e da culture altre. Il che è essenziale per promuovere il dialogo interculturale e interreligioso, in quanto non ci può essere un effettivo dialogo se non a partire da una base comune, da una piattaforma condivisa, su cui s’innestano concezioni che, pur diverse, possono confrontar-si, fino a produrre forme pratiche di collaborazione.

Si può pertanto dire che con Papa Francesco siamo in presenza di una preziosa testimonianza, che interpella tutti gli uomini che hanno a cuore le sorti dell’umanità. Il presente “Quaderno” fornisce motivi di riflessione in questa direzione ed è utilmente corredato da indicazioni bibliografiche ragionate, che orientano nella vasta letteratura e pubblicistica di e su Papa Francesco, e sollecitano approfondimenti delle problematiche qui affrontate, che sono di interesse generale, in quanto ciascuna finalizzata al riconoscimento della dignità umana e al perseguimento del bene comune.

Antonio Mastrovincenzo
Presidente del Consiglio regionale delle Marche

*A Papa Francesco
per il suo 80° genetliaco
Ad multos annos*

Prefazione

Ben volentieri accolgo l'invito del prof. Giancarlo Galeazzi di scrivere due righe di prefazione sul volume "Il pensiero di Papa Francesco" pubblicato nella serie dei "Quaderni del Consiglio Regionale delle Marche".

Il volume è un lodevole tentativo di misurarsi con quanto Papa Francesco dice, scrive e testimonia, ogni giorno con la sua vita, per trarne quello che l'autore chiama "il pensiero di Papa Francesco".

Tre fondamentalmente sono i documenti che possono essere presi come linee guida: l'Enciclica "Laudato sii", le Esortazioni "Evangelii gaudium" e "Amoris Laetitia".

Tutti e tre questi documenti sono la rappresentazione di un grido e di una speranza: gridano la terra e tutto il creato perché si sentono sfruttati a danno di essi stessi e delle nuove generazioni che invocano speranza; grida l'umanità che chiede alla Chiesa di Cristo Risorto di essere confortata dalla parola gioiosa di Cristo e che attende di essere accompagnata dalla tenerezza e dalla gioia della Chiesa, dal momento che l'umanità sembra essere prigioniera del passato e piangente come la Maddalena nel giardino del sepolcro prima di riconoscere Cristo Risorto; grida la famiglia, chiamata a misurarsi con una cultura che la dissacra e sempre, però, chiamata a dare speranza e ad essere nella storia incarnazione di un'alleanza d'amore come medicina per l'umanità.

Questi tre lamenti diventano altrettanti impegni, inviti a che la Chiesa si faccia strumento santo e nuovo di collegamento fra realtà che fino a ieri sembravano, se non in conflitto, sicuramente lontane.

Legare la salvezza del creato proponendo un'antropologia ecologica, sottolineando la nobiltà dell'umano, mettendola in rapporto al rispetto per tutte le altre creature, proponendo un umanesimo della casa comune, prospettando una Chiesa incarnata nella storia che della storia porta i segni e alla storia offre speranza, raccordando

l'annosa dualità "ragione-fede" e "giustizia e misericordia": sono, questi, gli aspetti su cui il volume di Galeazzi richiama l'attenzione, per evidenziare in particolare la portata anche sociale e la valenza anche civile della misericordia, che costituisce il criterio ispiratore di tutto il magistero di Papa Francesco, e che ha trovato espressione tanto sintetica quanto efficace nella Bolla "Misericordiae Vultus".

Il "principio misericordia" - in chiave teologica e antropologica, religiosa e laica - rappresenta la bussola per orientare a quella coltivazione dell'umano, di cui c'è assoluto bisogno oggi, e che richiede di essere tradotto nelle molteplici forme (anche inedite) del "farsi prossimo". Così, il Santo Padre Francesco incanala la Chiesa e la società dentro una rivoluzione culturale che porta a costruire un umanesimo trascendente. Come ogni rivoluzione anche quella proposta da Papa Francesco scuote, modifica, impegna e per questo può anche suscitare incomprensione e qualche ostilità.

Dove trovare la sintesi?

Personalmente la trovo nella qualità spirituale e nella testimonianza di vita di Papa Francesco, che svela se stesso come persona di una fede pura (amore a Cristo), come persona libera perché non è condizionata da nulla, ma orientata alla misericordia verso tutti, come persona che vede nella tenerezza la misura alta per rendere la verità di Cristo comprensibile e accolta in questa società della distrazione, della superficialità e dell'arroganza egoistica.

Per dirla in parole più semplici, è il fattore "F" che abita in Papa Francesco: la fede profonda che illumina la vita e la fede profonda che "porta" la Chiesa sulle strade del mondo senza la paura, come a Lui piace dire, di essere incidentata e contemporaneamente fiduciosa nella potenza del Crocifisso Risorto, una Chiesa amante dell'umanità, che abbraccia con la stessa tenerezza del Crocifisso.

+ **Cardinal Edoardo Menichelli**
Arcivescovo di Ancona-Osimo

Introduzione

Una serie di circostanze mi hanno portato a studiare il pensiero di Papa Francesco: il mio incarico di direttore dell'Istituto superiore di scienze religiose di Ancona, la mia docenza in questo Istituto e all'Istituto teologico marchigiano della Pontificia Università Lateranense, i miei studi sul personalismo cristiano e, più specificamente, la mia partecipazione in qualità di relatore ad iniziative culturali, tra cui anzitutto le "Giornate dell'anima", il festival di cultura e spiritualità (a Osimo), poi alcuni convegni sull'enciclica *Laudato si'* (a Fonte Avellana e a Osimo) e sulla bolla giubilare *Misericordiae Vultus* (a Loreto), poi altri convegni culturali a Falconara Marittima e a Offagna, e, infine, la mia collaborazione alla rivista "Donare pace e bene". Tutto ciò mi ha portato a scrivere delle relazioni e degli articoli su Papa Francesco.

Anche in passato mi sono occupato del pensiero di alcuni pontefici come Paolo VI, Giovanni Paolo II e Benedetto XVI, ma nei confronti di Papa Francesco l'interesse è stato più coinvolgente, probabilmente per la novità che il suo pontificato presenta. Così numerosi sono i contributi che ho dedicato al pensiero di Papa Bergoglio: in parte sono stati pubblicati e in parte sono inediti; in ogni caso, ad una loro rilettura mi è parso che i quindici selezionati possano offrire elementi di conoscenza per apprezzare il pensiero di Papa Francesco, da qui la decisione di riunirli in volume nella collana "Quaderni del Consiglio Regionale delle Marche", tanto più che l'Assemblea Legislativa delle Marche alla *Laudato si'* ha voluto dedicare una seduta straordinaria per riflettere sulla "ecologia integrale", con la pubblicazione degli "atti" di tale iniziativa in questa stessa collana.

Cinque le parti in cui si articola il volume: sono di tipo *antro-*

pologico le tre relazioni per altrettante “Giornate dell’anima”; sono di tipo *ecologico* i quattro contributi sulla *Laudato si’*; sono di tipo *sociale* le due relazioni incentrate sulla misericordia; sono di tipo *pastorale* le due relazioni sulle due esortazioni apostoliche post-sinodali; sono di tipo *educativo* le tre serie di articoli di taglio pedagogico. Il filo conduttore, che unifica questi diversi apporti, è l’impostazione *personocentrica*, nel senso che viene evidenziato come la persona sia al centro dell’umanesimo di Papa Francesco: della sua pastorale, della sua antropologia, della sua ecologia e della sua pedagogia. Ma - ecco il punto - si tratta di una impostazione che rinnova profondamente l’idea di *umanesimo* per due ordini di ragioni.

Primo: perché l’orizzonte, entro cui si collocano i diversi aspetti del pensiero bergogliano, è quello *cosmico*; il che determina una rivoluzione copernicana: mentre il paradigma umanistico tradizionale *si impone* sul panorama ecologico, ora il paradigma umanistico *si pone* nell’orizzonte ecologico; dunque, non l’impostazione secondo cui l’uomo è più o meno isolato rispetto alla natura, ma un percorso che va dalla natura all’uomo, in quanto l’uomo è parte della natura, pur se in essa non si esaurisce. Così la visione cosmica non distrae dall’uomo, ma permette di comprenderlo meglio nella sua specificità e nelle sue relazioni: con linguaggio religioso si può dire che l’uomo è creature tra le creature, ma creatura a immagine e somiglianza di Dio; con linguaggio laico si può dire che l’umanistico non può prescindere dal naturale, ma in esso non si risolve o dissolve.

Secondo: perché la metodologia, di cui si avvale Papa Bergoglio, porta a valorizzare delle categorie che finora non sono state assunte a principio generale, ma sono rimaste confinate nel religioso e, in questo ambito, nemmeno adeguatamente valorizzate. Le categorie, cui Papa Francesco attribuisce questo *valore principale*, sono quelle di *misericordia* e di *prossimità*. Esse trovano la loro legittimazione

nel fatto che l'uomo è fragile esistenzialmente e prezioso ontologicamente: si tratta di un binomio inscindibile; infatti, se si considera l'uomo solo o soprattutto fragile si rischia una visione eccessivamente pessimistica; se invece lo si considera solo o soprattutto prezioso, si rischia una visione eccessivamente ottimistica.

Proprio tenendo presenti questa *fragilità* e questa *preziosità* umane è possibile rilevare la condizione di *miseria* dell'uomo e il suo bisogno di *misericordia*: il che reclama buone prassi di *prossimità*. Si potrebbe forse dire che il gesuita Bergoglio sembra riprendere e sviluppare nel suo disegno pastorale le indicazioni di altri due gesuiti: il teologo Jon Sobrino sostenitore del “principio misericordia” e del biblista Carlo M. Martini, sostenitore del “farsi prossimo”: nel linguaggio evangelico esemplificano questi due principi la parabola del “buon padre” e quella del “buon samaritano”, sulle quali papa Francesco non si stanca di riflettere e di far riflettere.

Ovviamente, questo volume non pretende di esporre il pensiero di Papa Francesco nella sua dimensione teoretica, etica ed estetica, ma ambisce a evidenziarne alcuni tratti peculiari nell'intento di mostrare che gli intendimenti soprattutto umanistici e pastorali di Papa Bergoglio contribuiscono a modificare (*ad intra* e *ad extra*) atteggiamenti nella Chiesa e atteggiamenti nei confronti della Chiesa: è una questione di “stile”, ed è essenziale per rinnovare l'impegno evangelico dei cristiani e le considerazioni in cui è tenuto.

La crescente letteratura e pubblicistica su Papa Francesco evidenzia in genere l'apprezzamento per la *svolta* impressa da Papa Francesco, che riprende e sviluppa l'indicazione di Papa Giovanni XXIII fatta propria dal Concilio ecumenico Vaticano II, secondo cui - per usare le parole di Papa Roncalli nella *allocuzione di apertura* dello stesso Concilio - “altra è la sostanza della antica dottrina del *depositum fidei*, ed altra è la formulazione del suo rivestimento:

ed è di questo che devi - con pazienza se occorre - tener gran conto, tutto misurando nelle forme e proporzioni di un magistero a carattere prevalentemente pastorale”. Proprio nel contesto di questo “carattere prevalentemente pastorale”, Papa Francesco afferma nella *Amoris Laetitia* che “naturalmente nella Chiesa è necessaria una unità di dottrina e di prassi, ma ciò non impedisce che esistano diversi modi di interpretare alcuni aspetti della dottrina o alcune conseguenze che da essa derivano” (n. 3).

Con questo spirito la concezione di Papa Francesco - nelle sue diverse configurazioni tematiche - si caratterizza come “umanesimo”, ma è un nuovo umanesimo: lo abbiamo definito *ecologico, cosmico, creaturale, solidale, custodiale, esodale, conviviale, trascendente, fraterno e misericordioso* a seconda dell’aspetto che viene privilegiato nella trattazione, cioè pastorale (come nella *Evangelii Gaudium*), relazionale (come nella *Misericordiae Vultus*), familiare (come nella *Amoris Laetitia*), ecologica (come nella *Laudato si*), pedagogica (come in numerosi *Messaggi*).

La molteplicità delle definizioni evidenzia la *complessità* dell’umanesimo bergogliano, com’è giusto che sia in presenza di svariate forme di “postumanesimo” o addirittura di “transumanesimo” che vorrebbero declassare l’umanesimo fra le categorie di una cultura che ha fatto il suo tempo. Ma così non è, e Papa Francesco ne offre più di una ragione, misurandosi con le *res novae* della società contemporanea, tant’è che le novità ecologiche, familiari, sociali, educative e pastorali vengono affrontate mostrando che l’umanesimo ha motivo di essere difeso a condizione di utilizzare nuove categorie o di rinnovarne di precedenti.

Così principi come quelli di libertà, eguaglianza e fratellanza o di tolleranza, rispetto e solidarietà appaiono ancora fecondi se riletti attraverso i principi di *misericordia* e di *prossimità* che sono richie-

sti da una antropologia che, per un verso, rivendica la specificità dell'uomo ma non in termini egocentrici e, per altro verso, contestualizza l'uomo alla natura ma non in termini biocentrici; siamo di fronte a una antropologia che è "integrale", e proprio perché integrale è umanistica, come il nuovo umanesimo non può che essere ecologico.

Ecco la novità dell'umanesimo di Papa Francesco, ecco perché il suo umanesimo non è datato, ma è al passo con i tempi; e dei tempi nuovi fa propri i "guadagni storici" (valori perenni ma storizzati, e virtù deboli ma non dei deboli), senza accoglierne le "verità impazzite" (disumanizzazione etica e deumanizzazione tecnica). Così quattro sono i fondamenti dell'edificio bergogliano: il *vangelo* incentrato sulla *misericordia*, la *famiglia* incentrata sull'*amore*, l'*ecologia* incentrata sulla *custodia*, l'*educazione* incentrata sulla *umanizzazione*.

Gli scritti qui raccolti cercano di evidenziare tutto ciò, e per questo il volume s'intitola "*il pensiero di Papa Francesco*"; infatti, per quanto la preoccupazione pastorale sia privilegiata da questo pontefice, essa è conseguente a una riflessione che è originale perché intende coniugare *logos* ed *eleos*. Di grande significato e spessore questo pensiero ha carattere universale, per cui è legittimo affermare che Papa Francesco è in dialogo con tutti: vescovo di Roma, si rivolge *urbi et orbi* in un atteggiamento di ricerca, che è docile alla verità e umile per la carità. Una lezione per tutti, e che ciascuno è chiamato a tradurre in modo proprio.

I testi sono qui riprodotti con alcuni tagli, modificazioni e aggiunte dove è sembrato che fosse opportuno; non sono state eliminate alcune ripetizioni, perché in tal modo sono meglio evidenziati alcuni concetti ritenuti di particolare importanza nel pensiero di Papa Francesco. Segnaliamo l'occasione e la collocazione dei testi nell'ordine in cui sono stati posti nel presente volume e con il loro titolo originario.

Antidoti ai mali dell'anima in Papa Francesco è la relazione tenuta a Osimo alle "Giornate dell'anima" 2014 (pubblicata nel volume degli "atti", Ancona 2014).

L'anima e l'umanesimo trascendente di Papa Francesco è la relazione tenuta a Osimo alle "Giornate dell'anima" 2015 (pubblicata in "Sacramentaria e Scienze Religiose", 2015).

La misericordia bisogno dell'anima per Papa Francesco è la relazione tenuta a Osimo alle "Giornate dell'anima" 2016 (inedita).

Per un'etica dell'abitare e del condividere nella città dell'uomo è la relazione tenuta a Fonte Avellana alle "Giornate di spiritualità" nel 2015 (pubblicata in "Sacramentaria e Scienze religiose", 2015).

Un terzo filone nella Dottrina sociale è l'introduzione alla tavola rotonda tenuta ad Osimo sulla "Ecologia integrale: la sfida di Papa Francesco" nel 2015 (inedita).

Ecologia integrale come nuovo umanesimo integrale è una lezione tenuta all'Istituto teologico marchigiano di Ancona nel 2016 (inedita).

Convivere e condividere: verso un umanesimo conviviale è la relazione tenuta a Offagna nell'ambito delle Feste Medievali 2015 (inedita).

Esercitare la misericordia per umanizzare le persone e la società è la relazione tenuta a Loreto nel 2016 all'Assemblea regionale dei Gruppi di Volontariato Vincenziano delle Marche (inedita).

Religioni e pace è la relazione alla tavola rotonda tenuta a Marina di Montemarignano nel 2015 al Rotary Club di Falconara Marittima (inedita).

La gioia del vangelo nella società di oggi è una lezione tenuta all'Istituto teologico marchigiano di Ancona nel 2015 (inedita).

La gioia dell'amore nella famiglia di oggi è una lezione tenuta all'Istituto superiore di scienze religiose di Ancona nel 2016 (inedita).

Parole per educare è una serie di articoli (pubblicati in "Donare pace e bene" nel 2014).

Valori a cui educare è una serie di articoli (pubblicati in "Donare pace e bene" nel 2015).

Fondamento su cui educare è una serie di articoli (pubblicati in "Donare pace e bene" nel 2016).

Conoscere Papa Francesco è una serie di articoli (pubblicati su "Presenza" nel 2014) e Papa Francesco: libri per pensare è una lezione tenuta ad Ancona nell'ambito della rassegna "Libri per pensare" (pubblicata in "Sacramentaria e Scienze religiose" nel 2014).

PARTE PRIMA

“Giungiamo ad essere pienamente umani
quando siamo più che umani”

Papa Francesco, *Evangelii Gaudium*, n. 8

L'ANIMA: UNA PECULIARITÀ ANTROPOLOGICA

I tre testi raccolti in questa sezione sono relazioni di carattere antropologico tenute ad altrettante edizioni delle Giornate dell'anima. Questo Festival di cultura e spiritualità - ideato dall'arcivescovo di Ancona-Osimo e coordinato dal referente regionale del Progetto culturale per le Marche - indica fin dalla intitolazione Giornate dell'anima- il suo intento: mettere a tema la categoria di "anima", che attualmente appare piuttosto assente nella mentalità comune; eppure è questione ineludibile, se si vuole rispondere alla domanda "chi è l'uomo?". Proprio per questo si è inteso dedicare un Festival all'anima, considerandola in senso metafisico e metaforico, vale a dire per indicare ciò che specifica l'uomo e ciò che umanizza. Infatti è l'anima che fa la "differenza umana", perché l'uomo è parte della natura, ma non si esaurisce in essa: tale "eccedenza" è l'anima, che pertanto può essere considerata sinonimo di "umano", di "umanistico", di "umanizzante". All'anima - come specifico della persona umana - intendono richiamare le Giornate dell'anima che sono giunte con successo alla quarta edizione, a dimostrazione che l'argomento non interessa solo i teologi, ma rappresenta un "nervo scoperto", su cui è necessaria una riflessione a carattere interdisciplinare, frutto di diverse competenze e provenienze. Questo Festival non vuole catechizzare nessuno, ma rendere ciascuno consapevole della necessità di "ripensare l'anima" nell'odierno contesto, e di farlo all'insegna del pluralismo e del dialogo, come appare chiaro scorrendo i nomi degli invitati alle quattro edizioni.

Si è cominciato nel 2013 con il cardinale Camillo Ruini intervistato dal giornalista Luigi Accattoli nell'aula magna di ateneo della Università Politecnica delle Marche su Dio tra ragione e fede dal punto di vista teologico e antropologico, e con la scrittrice Dacia Maraini in

dialogo con il vescovo Piero Santoro nell'auditorium della Mole Vanvitelliana su l'anima fra immanenza e trascendenza dal punto di vista letterario.

Si è proseguito nel 2014 con il confronto tra il neurofisiologo Fiorenzo Conti e il neuroteologo Nicola D'Onghia nel Ridotto del Teatro delle Muse sulle neuroscienze oggi in rapporto alla religione; con le riflessioni della biblista Rosanna Virgili e del filosofo Silvano Petrosino sempre al Ridotto delle Muse su etica e spiritualità nella città; ancora con la Maraini insieme con il giornalista p. Enzo Fortunato nel chiostro San Francesco di Osimo sulla obbedienza (in margine alla biografia di santa Chiara).

Successivamente nel 2015 si sono svolte le conversazioni del pedagogo d. Carlo Nanni, rettore della Università Pontificia Salesiana, e di d. Luigi Ciotti, presidente dell'Associazione "Libera", che hanno riflettuto rispettivamente al Cinema "Italia" su "l'anima dell'educazione e l'educazione dell'anima", e nell'aula magna di ateneo della Università Politecnica delle Marche su "quale anima per il nostro pianeta".

Infine nel 2016 sono stati protagonisti il filosofo Massimo Cacciari, il vescovo Nunzio Galantino e l'economista Giacomo Vaciago; il pensatore veneziano ha parlato nell'aula magna di Ateneo interrogandosi filosoficamente sull'anima; il segretario generale della Conferenza Episcopale Italiana ha parlato al Ridotto del Teatro delle Muse collegando l'anima alla esigenza di un nuovo umanesimo; il professore della "Cattolica" ha parlato alla Facoltà di Economia chiedendosi quale anima per l'Europa.

A sottolineare la consapevolezza che interrogarsi sull'uomo non può prescindere dall'interrogarsi sull'anima, per cui l'uomo si configura come "spirito incarnato", una delle quattro Giornate dell'anima è dedicata annualmente al pensiero di Papa Francesco: in tale prospettiva Giancarlo Galeazzi ha svolto di anno in anno uno specifico tema legato al magistero

di Papa Francesco. Così nel 2014 ha parlato degli antidoti ai mali dell'anima; nel 2015 ha poi preso in considerazione l'anima nell'umanesimo trascendente e nel 2016 la misericordia quale bisogno dell'anima.

Ogni edizione di questo Festival - che si svolge a maggio (perché la festa del patrono di Ancona San Ciriaco cade il 4 maggio) in quattro venerdì e in quattro sedi diverse - ha avuto un tema generale nel quale si sono collocate le relazioni specifiche dei diversi relatori invitati: la prima edizione è stata dedicata ai grandi temi "Dio e l'anima"; la seconda edizione agli "Approcci all'anima" dal punto di vista scientifico e teologico, etico e biblico, letterario e francescano; la terza edizione è stata intitolata "Alimentare l'umanità" con riferimento al concomitante "Expo" di Milano e si è occupata della questione educativa e di quella sociale; la quarta edizione ha avuto come titolo: "Coltivare l'umano nell'uomo" attraverso la filosofia, la teologia e l'economia.

Così di fronte alla odierna disumanizzazione etica e alla deumanizzazione tecnica le Giornate dell'anima richiamano la necessità di umanizzare l'uomo: operando confronti, offrendo approcci, individuando paradigmi e ponendo interrogativi. Si può pertanto affermare che questo Festival costituisce un originale modo di celebrare la festa patronale, che così si caratterizza non solo per le cerimonie liturgiche della Chiesa di Ancona e per le iniziative civili del Comune dorico, ma anche per le manifestazioni culturali di questo Festival. Perciò è stata una felice intuizione quella del cardinale Edoardo Menichelli di voler dotare la sua diocesi di un Festival che originalmente è incentrato sull'anima coniugando insieme cultura e spiritualità, e quindi si inserisce con una propria identità nell'ambito dei Festival religiosi che opportunamente si affiancano ai molteplici Festival culturali (di filosofia, di letteratura, di scienza, di economia, ecc.) che si svolgono un po' in tutta Italia a conferma del bisogno di interrogarsi sui grandi temi dell'esistenza.

*Qui vengono riprodotte le tre relazioni tenute a Osimo sul **pensiero di Papa Francesco** e tutte e tre incentrate sull'idea di persona, e specificamente sui mali dell'anima e sui relativi antidoti; sull'umanesimo a caratterizzazione trascendente; sulla misericordia come bisogno dell'anima, facendo riferimento al magistero di Papa Francesco, in particolare alla Esortazione apostolica "Evangelii Gaudium" e alla Bolla "Misericordiae Vultus", nonché ad altri scritti di Bergoglio Cardinale e Papa.*

ANTIDOTI AI MALI DELL'ANIMA

1. Mali dell'anima e loro cura secondo Papa Francesco

Il tema dei mali dell'anima e della loro cura è un classico della cultura morale nelle sue diverse espressioni filosofiche, religiose e scientifiche, antiche, moderne e contemporanee. Si pensi, per esemplificare, al pensiero classico: da Platone ad Aristotele, da Epicuro a Seneca, da Epitteto a Marco Aurelio (1), ma si potrebbe tenere presente anche l'odierna consulenza filosofica (2); si pensi inoltre al pensiero religioso: da quello cristiano (medievale e moderno) a quello musulmano (3); si pensi pure alle terapie mediche e psicologiche (4); e, soprattutto, si pensi alla teologia, alla folta trattatistica di teologia morale specialmente in ambito cattolico e ortodosso (5).

Ebbene, *in senso generale*, i mali dell'anima sono identificati con i *vizi capitali*, per cui gli antidoti sono le *virtù*, a partire dalle *virtù cardinali* per giungere a quelle *teologali*. *In senso storico* sono mali tipici di un'epoca: vecchi e nuovi vizi in versione contemporanea. È in questo secondo significato che qui affronteremo i mali dell'anima e i loro antidoti, riferendoci specificamente al nostro tempo, e lo faremo sulla scorta delle indicazioni che provengono da papa Francesco, il quale in diversi documenti e testi si è occupato della cosa, in particolare nella esortazione apostolica *Evangelii Gaudium*. A questa, soprattutto, faremo riferimento (e le citazioni saranno contrassegnate dai numeri in cui si articola il documento); oltre ai testi magisteriali (6) terremo presenti anche altri scritti: sia del car-

dinale Bergoglio (7), sia di papa Francesco (8), nonché la variegata pubblicistica su Bergoglio: cardinale prima e papa poi (9).

Prima di vedere quali sono i mali dell'anima secondo papa Francesco, e quali gli antidoti che egli suggerisce, torna utile richiamare il quadro che il papa fa della *società contemporanea*, di cui mette in evidenza soprattutto gli aspetti *negativi* non per formulare condanne, ma per prendere coscienza della reale situazione, che è caratterizzata da una crisi epocale, con la quale bisogna misurarsi.

Si tratta allora di muovere da una analisi della realtà contemporanea (n. 51) - che dal papa è solo abbozzata, e che lascia alla comunità di "completare e arricchire" (n. 108) - e di tenere ferma la convinzione che "le sfide esistono per essere superate" (n. 109) vivendo e partecipando la gioia del Vangelo e la gioia della evangelizzazione.

Punti di forza per affrontare l'odierna crisi e le sfide che ne scaturiscono sono quelle che possiamo chiamare le virtù deboli, ma che non sono le virtù dei deboli. Papa Francesco invita a tornare a "credere nella forza rivoluzionaria della tenerezza e dell'affetto" con la consapevolezza che "l'umiltà e la tenerezza non sono virtù dei deboli, ma dei forti" (n. 288). Con specifico riferimento ai cristiani, papa Bergoglio richiama: l'entusiasmo missionario (n. 80), la gioia dell'evangelizzazione (n. 83), la speranza (n. 86), la comunità (n. 92), il Vangelo (n. 97), l'ideale dell'amore fraterno (n. 101), la forza missionaria (n. 109).

Ebbene, il rischio è quello di essere espropriati di queste *capacità umane e cristiane* dalla società contemporanea, in quanto caratterizzata da "molteplice ed opprimente offerta di consumo", da "tristezza individualista", da "cuore comodo e avaro", da "ricerca malata di piaceri superficiali", da "coscienza isolata", da "risentimento" e da "scontentezza" (n. 2).

Di fronte a questa *situazione* - all'insegna di consumismo e edo-

nismo, individualismo e pessimismo, egoismo e superficialità- è necessario che le persone non si lascino fagocitare dal nuovo Leviatano: a tal fine la *terapia* che papa Francesco addita - al di là di più specifici antidoti - è la “*educazione* che insegna a pensare criticamente” e che “offre un percorso di maturazione dei valori” (n. 64); con specifico riferimento ai cristiani chiede loro di non essere (per usare alcune sue efficaci immagini) *doganieri* (n. 47) né *mummie da museo* (n. 83), né (come ha detto recentemente) “*cristiani pipistrelli*” o “*cristiani da funerale*”; devono invece essere “*persone-anfore*” (n. 86), perché danno da bere agli altri e “*viandanti della fede*” (n. 106), come sono soprattutto i giovani.

Tanto l'analisi della società, quanto l'indicazione dei mali dell'anima, operate da papa Francesco, hanno suscitato e continuano a suscitare tante *reazioni*: la maggior parte delle quali sono *positive*: sia da parte di giornalisti (tra cui Eugenio Scalfari e Massimo Franco, Paolo Rodari e Gianni Valente, Saverio Gaeta e Rosario Carello) e specificamente di vaticanisti (come John Allen, Evangelista Himintian ed Elisabetta Piqué, Andrea Tornielli, Raffaele Luise Aldo Valli e Fabio Zavattaro), sia da parte di storici (Massimo Faggioli, Aldo Giannuli, Andrea Riccardi e Roberto Rusconi), di sociologi (Massimo Introvigne), di psicologi (Giancarlo Ricci) e di personalità del mondo cattolico (come Paola Del Toso, Giuliano Vigini, Antonio Spadaro, Lorenzo Leuzzi, Mariano Fazio, Victor Manuel Fernandez e Diego Fares).

Non sono tuttavia mancate alcune posizioni *critiche* o in senso tradizionalista o in senso progressista. Alla prima tipologia appartengono, per esempio, gli interventi di Francesco Cupello con il volume *Chiesa povera non impoverita. Papa Francesco e i rischi del pauperismo*, di Antonio Socci con il volume *Non è Francesco. La Chiesa nella grande tempesta*, e di Giuliano Ferrara, Alessandro

Gnocchi e Mario Palmaro con il volume *Questo papa piace troppo. Un'apassionata lettura critica*; ma si potrebbe segnalare anche la posizione di Vittorio Messori.

Alla seconda tipologia appartengono, per esempio, gli interventi di don Andrea Gallo, il quale nel suo ultimo libro: *In cammino con Francesco*, ritiene che “dopo il conclave”, che ha portato Bergoglio sul soglio pontificio, si possa puntare su una Chiesa basata su “povertà, giustizia, pace”; quattro per don Gallo sono le parole chiavi per quello che dovrà essere il cammino di Francesco: partecipazione attiva, sinodalità, ascolto e dialogo; in modo analogo si sono espressi due teologi come lo statunitense Fox Matthew, ex domenicano, che ha ritenuto di scrivere otto *Lettere a papa Francesco* (Fazi) per “ricostruire la Chiesa con giustizia e compassione”, e come il brasiliano Leonardo Boff, ex francescano, che ha ritenuto di svolgere pubblicamente una serie di riflessioni su *Francesco d'Assisi Francesco di Roma*, per auspicare “una nuova primavera per la Chiesa”.

Al di là del dibattito su *continuità e/o novità* di papa Bergoglio, si può in ogni caso parlare di “sorpresa” (A. Riccardi) o di “sorprese” (A. Valli), come appare chiaramente dalla *Evangelii gaudium* con la individuazione di “alcune sfide del mondo attuale” (sfide sociali e culturali), di alcune “tentazioni degli operatori pastorali” e di ulteriori sfide spirituali ed ecclesiali. Appare qui quello che chiamerei il *carattere postmoderno di papa Francesco*, nel senso che non risolve né dissolve i problemi, ma li pone avvertendone la novità e quindi la necessità di capirli per affrontarli correttamente.

In questo contesto, prenderemo in considerazione alcuni *mali dell'anima* che sono propri dell'uomo, ma in modo specifico dell'uomo contemporaneo, e che possono colpire anche i cristiani, per cui presenteremo ciascuno di questi mali nella duplice versione umana e cristiana, per indicare poi le cure richieste nell'uno e nell'altro caso.

La scelta di questi mali richiama quelli cui mi sembra che papa Francesco riservi particolare attenzione e che mi paiono particolarmente gravi, in quanto colpiscono l'anima come principio vitale dell'uomo; essi sono la *corruzione* con quello che è stato chiamato il suo *fascino discreto* (Gaspard Koenig); la *inequità*, che giunge fino a considerare certe persone *vite di scarto* (Zigmunt Bauman); e la *tristezza*, che va dalla *scontentezza* fino all'*accidia*, la quale è stata definita *la passione dell'indifferenza* (Sergio Benvenuto), *il male oscuro* (Gabriel Bunge), *il male dei nostri tempi* (Giovanni Cucci).

Si tratta (in tutti e tre i casi) di mali da prendere in considerazione non tanto come peccati, ma - ecco il punto - come *modi vivendi*, come *formae mentis*: inquinate e inquinanti. Inquisite dalla chiusura (egocentrica ed egoistica, autarchica e autoreferenziale), che rende impermeabile al perdono, alla solidarietà e alla speranza. Inquinanti nei confronti delle relazioni, delle risorse per cui è richiesta, una ristrutturazione della personalità, una revisione della convivenza e una riformulazione della progettualità.

In breve, tutti e tre questi mali mettono in discussione la dignità della persona: di sé e degli altri, in quanto portano a reificare la persona, a ridurla in sé e negli altri a una cosa tra le cose. Risulta quindi evidente la loro negatività, che (ripetiamo) non è tanto di comportamenti individuali quanto di concezioni diffuse. Questo spiega perché su questi tre mali e i loro antidoti si stia producendo una crescente letteratura e pubblicistica, che evidenziano come *corruzione*, *inequità* e *tristezza* siano temi al centro del dibattito culturale del nostro tempo; papa Francesco li affronta come specifici mali dell'anima, cui gli uomini, anche i cristiani, debbono guardarsi oggi, cercando di curarli e di guarirne.

2. La corruzione: il male e la cura

Il primo male da prendere in considerazione è la *corruzione* (10), perché considerato il più grave da papa Bergoglio, il quale se ne era occupato già da cardinale nel libro intitolato *Guarire dalla corruzione*, dove la corruzione -una mala pianta che ha invaso la politica, l'economia, la società, e finanche la chiesa- è presa in considerazione non tanto dal punto di vista *economico o sociologico* quanto da quello *antropologico*, scendendo alla radice -il cuore umano- perché è lì che si annida il male della corruzione.

La corruzione, cui qui si fa riferimento, non è semplicemente *un atto*, bensì *un abito*, per dire che essa modifica la struttura etica della persona, collocandola in un orizzonte amorale o antimorale (cioè senza parametri etici) piuttosto che immorale (cioè trasgressiva); infatti viene meno il senso del peccato e del reato; così la corruzione finisce per configurarsi come un *costume*, a cui non ci si può sottrarre o, addirittura, non ci si deve sottrarre, perché “così fan tutti”, e non farlo significherebbe solo essere tagliati fuori da altri che prenderebbero il posto. Se si volesse usare una metafora medica, si potrebbe parlare di una *sclerotizzazione dell'anima*, un *indurimento del cuore* che porta a considerare come inevitabile una conduzione corrotta della vita, una condotta che viene nascosta non perché avvertita come disdicevole, ma perché se fosse fatta alla luce del sole non raggiungerebbe gli effetti preventivati. In questa ottica, la corruzione è un male dell'anima che la annichilisce del senso suo più profondo: prima ancora di essere contro la morale, la corruzione è senza morale o ha un'antimorale; ecco perché, nei suoi confronti è richiesta un'opera non di semplice correzione, ma di vera e propria guarigione.

Sul tema papa Francesco si sofferma nella *Evangelii Gaudium*,

dove affronta la corruzione *dal punto di vista sociale*, definendola “*cancro sociale*” (n. 60), in quanto la “corruzione ramificata” (n. 56) è conseguente a quell’individualismo postmoderno e globalizzato (n. 67), che si traduce nel “soggettivismo relativista” e nel “consumismo sfrenato” (n. 70).

Dal punto di vista ecclesiale, papa Francesco identifica la corruzione con la mondanità, per cui denuncia il rischio di una “chiesa mondana sotto drappaggi spirituali e pastorali” (n. 97) come conseguenza di una “spiritualità del benessere senza comunità”, di una “teologia della prosperità senza impegno fraterno” e di “esperienze soggettive senza volto” (n. 90). Da qui la richiesta di guardarsi dalla “*mondanità spirituale*” (n. 93); spiega papa Francesco: “questa mondanità guarda dall’alto e da lontano, rifiuta la profezia dei fratelli, squalifica chi gli pone domande, fa risaltare continuamente gli errori degli altri ed è ossessionato dall’apparenza” (n. 97), e si traduce in “diverse forme di odio, divisione, calunnia, diffamazione, vendetta, gelosia, desiderio di imporre le proprie idee a qualsiasi costo”.

Se si vuole *prevenire o curare la corruzione*, s’impone anzitutto, *dal punto di vista umano*, di non farsi complici di quella che è una vera e propria *cultura della corruzione*, dotata di una sua “capacità dottrinale, linguaggio proprio, modo di agire peculiare”. Si tratta, quindi, di *prendere coscienza* della portata patologica della corruzione, di *denunciarne* la cultura che la alimenta e di non farsene inquinare, e, quando questo dovesse accadere, di *curarsi*, in modo da guarire dalla corruzione.

Dal punto di vista cristiano, fondamentale è la consapevolezza che la corruzione è qualcosa di diverso dal peccato, tanto che Bergoglio invita a distinguere tra “peccatore” e “corrotto”, e arriva a dire che per il *peccato* c’è sempre perdono, per la *corruzione*, no, nel senso che dalla corruzione è necessario guarire: operazione difficile

che, secondo Bergoglio, può essere favorita alla luce della parola di Dio e ispirandosi alla radicalità di san Francesco di Assisi e alla spiritualità di sant'Ignazio di Loyola.

In ogni caso, l'imperativo che viene da papa Francesco è quello di *guarire dalla corruzione*, perché la corruzione riguarda l'integrità della persona: occorre quindi prestarvi attenzione in *tutti* gli ambiti e impegnarsi a *preservare o curare* l'animo, in modo che non sia intaccato dalla corruzione; quando ciò avvenisse, si rende necessario per guarirne una vera e propria *conversione*: sia religiosa, sia civile, accomunate in un processo di *rieducazione* che muove dalle coscienze e sulle coscienze è incentrato. È, questa, la condizione per *rinnovare la società*, in modo che eviti di cadere nella *cultura della corruzione*, ma sia incentrata sulla dignità personale e sul bene comune, ed è anche la condizione per *rinnovare la Chiesa*, affinché non sia una "Chiesa mondana" (che vive in se stessa, di se stessa, per se stessa) ma sappia essere una "Chiesa evangelizzatrice" (che esce da se stessa per porsi al servizio di un dialogo per quanto difficile). In sintesi, per guarire dalla corruzione è richiesto un itinerario di *conversione* spirituale e morale, che coinvolga la persona nella sua integralità, perché (ribadiamo) la corruzione mette in crisi l'integrità della persona.

Ma non meno importante del curare è il prevenire, e un contributo per prevenire la corruzione viene dalla *educazione*. Già da cardinale Bergoglio aveva espresso delle idee educative (cui si può attingere anche per guarire dalla corruzione) e lo aveva fatto in tre volumi. Il primo s'intitola *Nel cuore dell'uomo* e si colloca tra "utopia e impegno", per cui risultano essenziali radicamento e solidarietà nell'orizzonte di una *cultura dell'incontro*. Il secondo s'intitola *Scegliere la vita* dove vengono avanzate "proposte per tempi difficili", finalizzate alla creatività intesa come tensione costante fra novità

e continuità, per cui l'utopia diventa la speranza stessa all'opera, nel vivo della quotidianità. Il terzo s'intitola *Disciplina e passione* che indica nella speranza, solidarietà e tolleranza "le sfide di oggi per chi deve educare".

Da questi contributi di carattere pedagogico, come pure da altri interventi, può essere ipotizzato un *percorso educativo*, che muove dal cuore e al cuore è finalizzato (intendendo il cuore non in senso sentimentalistico, ma come il centro dell'uomo); da qui l'invito *aprite la mente al cuore*, da qui l'apertura al dialogo come modalità relazionale che coinvolge anche il cuore.

3. La inequità: il male e la cura

Un secondo male è quello della *inequità* (12), che papa Francesco giudica di inedita gravità per la globalizzazione, che accentua le sperequazioni. Il termine "inequità", non attestato dai dizionari, è messo in circolazione da papa Francesco; letteralmente è il contrario della equità, ma l'uso che ne fa il papa mi sembra richiamare a un mix di ingiustizia e di iniquità.

La inequità, cui qui si fa riferimento, non è solo una impostazione sociale, un comportamento economico, ma un modo di vivere per cui ciascuno guarda al proprio "particolare", disinteressandosi degli altri, considerati non meno fortunati ma meno capaci; in tal modo l'indifferenza o, addirittura, il rifiuto nei confronti di quanti sono ai margini viene giustificato in termini apparentemente di meritocrazia: non meritano (attenzione) perché non hanno meriti (produttivi). È sottesa a questa impostazione una logica necessitaristica, nel senso che al sistema sociale viene attribuito un carattere inevitabilmente selettivo, per cui non ci si può sottrarre ad esso; e

bisogna procedere su una strada che impone un certo passo, e obbliga a certi passaggi.

È, dunque, la società che viene considerata strutturalmente ingiusta e iniqua, per cui la soluzione obbligata sembra essere quella di farsi i fatti propri e di guardare ai propri interessi. Ancora una volta non si tratta semplicemente di un qualche reato o peccato, bensì di una scelta di vita chiusa nel proprio perimetro, incapace di guardare alla realtà da altri punti di vista che non sia il proprio; a voler usare il linguaggio di don Milani, si potrebbe parlare di “avarizia” (il “sortirne da soli”) come il contrario della politica (il “sortirne insieme”).

Il tema della inequità è in particolare posto al centro della questione sociale, cui Bergoglio aveva già prestato attenzione da cardinale, tra l'altro nei due volumi: *Dio nella città*, e *Noi come cittadini, noi come popolo*. Da papa, Bergoglio si sofferma in particolare sulla inequità *dal punto di vista sociale*, definendola “*la radice dei mali sociali*” (n. 202). Essa si concretizza in uno “stile di vita individualista” (n. 195), e il “nuovo paganesimo individualista” produce “alienazione per consumo e distrazione” (n. 196), tanto da far dire che oggi siamo di fronte a una vera e propria “svolta storica”: è un “cambiamento epocale” (n. 52) all'insegna di precarietà, timore, disperazione, mancanza di rispetto, violenza e (appunto) inequità.

Questo si rende evidente specialmente in campo *economico* con la predominante “economia dell'esclusione e dell'inequità” caratterizzata dalla “*cultura dello scarto*” e dalla “globalizzazione dell'indifferenza”. Così, a causa della “dittatura di una economia senza volto”, del “feticismo del denaro” (n. 55), del “mercato divinizzato” (n. 56) si determina la “riduzione dell'essere umano a uno solo dei suoi bisogni: il consumo” (n. 55) e della cosa non ci si rende nemmeno conto, in quanto “*la cultura del benessere* ci anestetizza” (n.

54); il che favorisce la “corruzione ramificata”, la “evasione fiscale egoista”, la “brama del potere e dell’aver” (n. 56).

Anche *dal punto di vista ecclesiale* va affrontata l’inequità, che va denunciata alla luce della “dimensione sociale dell’evangelizzazione”, in quanto il suo contenuto “ha un’immediata ripercussione morale il cui centro è la carità” (n. 177); infatti, “una fede autentica - che non è mai comoda e individualista - implica sempre un profondo desiderio di cambiare il mondo, di trasmettere valori, di lasciare qualcosa di migliore dopo il nostro passaggio sulla terra” (n. 183).

Occorre allora *dal punto di vista umano e sociale*, reimpostare la questione sociale; secondo papa Bergoglio, quattro sono i *principi* che “orientano specificamente lo sviluppo della convivenza sociale e la costruzione di un popolo in cui le differenze si armonizzino all’interno di un progetto comune” (n. 221). Il primo principio è che “il tempo è superiore allo spazio”, nel senso che non bisogna privilegiare gli spazi di potere al posto dei tempi dei processi”, pertanto occorre “iniziare processi più che possedere spazi” (n. 223). Il secondo principio è che “l’unità prevale sul conflitto”, nel senso che si rende necessario puntare a conquistare la “pacificazione nelle differenze”, a partire dalla propria interiorità (n. 229); per cui si rende necessario “sviluppare una comunione delle differenze” (n. 228). Il terzo principio è che “la realtà è più importante all’idea”, nel senso che bisogna mettere in pratica, ed “evitare diverse forme di occultamento della realtà” (n. 231); per cui necessita “passare dal nominalismo formale all’oggettività armoniosa” (n. 233). Il quarto principio è che “il tutto è superiore alla parte” ed anche alla somma delle parti, nel senso che vanno tenuti uniti il globale e il locale: “bisogna prestare attenzione alla dimensione globale per non cadere in una meschinità quotidiana. Al tempo stesso, non è opportuno

perdere di vista ciò che è locale, che ci fa camminare con i piedi per terra” (n. 234); consegue l’invito a “raccolgere tutte le parzialità mantenendone la loro originalità” (n. 236). Alla luce di questi principi è possibile promuovere un’opera di liberazione dalle molteplici forme (palesi o occulte) di individualismo, egoismo, indifferentismo o, addirittura, cinismo.

Dal punto di vista ecclesiale, papa Francesco afferma: “se questa dimensione non viene debitamente esplicitata si corre sempre il rischio di sfigurare il significato autentico e integrale della missione evangelizzatrice” (n. 176), che invece orienta verso due opzioni: la “inclusione sociale dei poveri” e “la pace e il dialogo sociale” (n. 185) che costituiscono altrettanti antidoti al male dell’inequità. Di fronte alla “manipolazione e degradazione delle persone” (57), Papa Bergoglio si appella al “discernimento evangelico”, richiamandone la portata morale; infatti, *l’etica - “un’etica non ideologizzata”* (n. 57) - “relativizza il denaro e il potere” e indirizza a una “solidarietà disinteressata” (n. 58). Antidoto alla inequità è quindi la “inclusione sociale dei poveri” (n. 185); è la “opzione per gli ultimi, per quelli che la società scarta e getta via” (n. 195); è l’impegno per lo sviluppo integrale dei più abbandonati della società (n. 186).

Si tratta, dunque, di ripartire dal paradigma evangelico, quello sintetizzato da papa Francesco nella incisiva espressione: “*una Chiesa povera per i poveri*”; aggiunge il papa: occorre che “tutti ci lasciamo evangelizzare da loro” (n. 198); ciò comporta “una vicinanza reale e cordiale” per “accompagnarli adeguatamente nel loro cammino di liberazione” (n. 199).

Gli interventi di papa Francesco sulla “inequità” fanno discutere; non sono infatti mancate critiche al riguardo, e papa Francesco non si è sottratto dal rispondere alle critiche di pauperismo o addirittura di marxismo. Anche nella Esortazione apostolica egli precisa

che la richiesta di “*una promozione integrale dei poveri che superi il mero assistenzialismo*” (204) va correttamente intesa: “lungi da me (scrive allo stesso numero) il proporre un populismo irresponsabile, ma (precisa) l’economia non può più ricorrere a rimedi che sono un nuovo veleno”, e aggiunge: “se qualcuno si sente offeso dalle mie parole, gli dico (...) (che) mi interessa unicamente fare in modo che quelli che sono schiavi di una mentalità individualista, indifferente ed egoista, possano liberarsi da quelle indegne catene” (n. 208). Così, da papa, Bergoglio ripete quanto diceva da vescovo: “preferisco una Chiesa accidentata, ferita e sporca per essere uscita per le strade, piuttosto che una Chiesa malata per la chiusura e la comodità di aggrapparsi alle proprie sicurezze” (n. 49).

Dunque, per fuoriuscire dalla odierna situazione di inequità, è necessario che intervenga la società nelle sue diverse espressioni istituzionali, e anche la Chiesa è chiamata a dare la sua testimonianza alla luce della *Dottrina sociale della Chiesa*, che si sostanzia dei principi di soggettività, socialità, solidarietà, sussidiarietà e sostenibilità, dai quali, avverte papa Francesco, “bisogna ricavare le conseguenze pratiche”, perché “non possiamo evitare di essere concreti” (n. 182). Da qui il reiterato avvertimento a sperare nel *rinnovamento* anche sociale: “non facciamoci rubare la speranza” (n. 57), “non lasciamoci rubare la speranza” (n. 86), e in precedenza un volume, dedicato a “la preghiera, il peccato, la filosofia e la politica pensati alla luce della speranza”, è intitolato *Non fatevi rubare la speranza*.

4. La tristezza: il male e la cura

Un terzo male è la *tristezza* (11), che papa Francesco considera particolarmente grave, in quanto la “tristezza individualista” (n. 2)

va dalla “*scontentezza*” (n. 2) all’*accidia*, la quale “inaridisce l’anima” (n. 277).

La tristezza, cui qui si fa riferimento, non è semplicemente un stato d’animo o un sentimento; non è nemmeno la condizione patologica dal punto di vista medico (quella che sfocia nella depressione); è invece una modalità esistenziale e comportamentale, che apparentemente non è scelta ma subita, mentre in realtà è conseguente ad altre scelte, che sono caratterizzate da mancanza di coraggio, di perseveranza, di pazienza, e sono caratterizzate da assenza di forza d’animo e di grandezza d’animo: ecco perché resilienza e magnanimità vanno adeguatamente coltivate, diversamente di fronte alle difficoltà e agli insuccessi ci si intristisce, e si cede ancora una volta a una visione necessitaristica, secondo cui le cose vanno in modo negativo, e non si può farle andare diversamente: lottare contro il destino (cinico e baro) è inutile; il ritirarsi appare allora come l’unica soluzione possibile; è così che il pessimismo prende campo e la disperazione in modi anche subdoli si fa avanti, avallando ulteriormente un appiattimento su un presente senza senso: così non c’è posto per il passato se non in termini di rimpianti o di rimorsi, e non c’è posto per il futuro se non in termini di paura e di sofferenza. In fondo sono esiti conseguenti a una chiusura egocentrica ed egoistica che esaurisce le risorse della persona: abitando in “*egolandia*” (il neologismo è della scrittrice Chiara Gamberale) è inevitabile cadere prima o poi, in modo clamoroso o nascosto, nella passività e nella meschinità, perdendo il senso della vita: il suo senso immanente oltre quello trascendente.

Dal punto di vista sociale (precisa papa Francesco) “non è la stessa cosa quando uno, per la stanchezza abbassa momentaneamente le braccia rispetto a chi le abbassa definitivamente, dominato da una *cronica stanchezza*”; infatti, “può succedere che il cuore si

stanchi di lottare perché in definitiva cerca se stesso in un *carriero* assetato di riconoscimenti, applausi, premi, posti: allora uno non abbassa la guardia, però non ha più la grinta, gli manca la risurrezione”. Dunque, “il grande rischio del mondo attuale, con la sua molteplice ed opprimente offerta di consumo, è una tristezza individualista che scaturisce dal cuore comodo e avaro, dalla ricerca malata di piaceri superficiali, dalla coscienza isolata”.

Dal punto di vista ecclesiale, questo è un rischio che “anche i credenti corrono”, per cui si trasformano in “persone risentite, scontente, senza vita” (n. 2). Riecheggia in queste parole la contestazione di Friedrich Nietzsche, il quale (in *Umano, troppo umano*) scriveva rivolto ai cristiani: “Le vostre facce sono state per la vostra fede più dannose delle vostre ragioni. Se il lieto messaggio della Bibbia vi stesse scritto in viso, non avreste bisogno di esigere così costantemente fede nell’autorità di questo libro”.

Dunque, i cristiani non devono (come invece sovente accade) avere paura della gioia, non devono preferire la tristezza alla gioia, ha detto recentemente papa Bergoglio, il quale ha messo in guardia dalla “*accidia paralizzante*” (81) e dalla “*accidia pastorale*” (82), in cui possono cadere i cristiani che hanno “uno stile di Quaresima senza Pasqua” (n. 6). Per dirla con il titolo di un recentissimo volume di p. Sorge: “con papa Francesco oltre la religione della paura”.

Dal punto di vista umano, per *sconfiggere la tristezza* bisogna riguadagnare la “*gioia* che si vive tra le piccole cose della vita quotidiana”. Si tratta inoltre di disporsi a “leggere nella realtà attuale i segni dei tempi”; a tal fine, in particolare “è opportuno ascoltare i giovani e gli anziani. Entrambi sono la speranza dei popoli”. Infatti, “gli *anziani* apportano la memoria e la saggezza dell’esperienza”, e “i *giovani* ci chiamano a risvegliare e accrescere la speranza” (n. 108).

In ogni caso, al *cuore* - come “*centro dell’uomo*, dove s’intreccia-

no tutte le sue dimensioni: il corpo e lo spirito; l'interiorità della persona e la sua apertura al mondo e agli altri; l'intelletto, il volere, l'affettività" (*Lumen fidei* n. 26) - si appella papa Francesco, e c'è un'opera che fin dal titolo sintetizza bene la sua posizione: *Aprite la mente al vostro cuore*: non si tratta, semplicemente, di aprire la mente e il cuore, bensì di aprire la mente *al* cuore, perché non si ceda a qualche forma di intellettualismo astratto o di riduttivismo sommatorio; per dirla con il titolo di un altro libro è *l'amore che apre gli occhi*.

Il *primato del cuore* permette di ripensare anche alla modalità relazionale per eccellenza, cioè il *dialogo*, che "è molto di più che la comunicazione di una verità. Si realizza per il piacere di parlare e per il bene concreto che si comunica tra coloro che si vogliono bene per mezzo delle parole. È un bene che non consiste in cose, ma nelle stesse persone che scambievolmente si donano nel dialogo" (n. 142). Siamo in presenza di una vera propria *trasformazione culturale*: il dialogo non è più solo di tipo concettuale e definitorio, ma anche di tipo empatico ed esistenziale. È dunque da precisare che il dialogo non è una tattica né una strategia, non è un artificio né uno stratagemma, non è un esercizio retorico né un impegno intellettualistico, ma è atto che impegna tutta la persona, reclama una continua revisione interiore e coerenza ideale, e, mettendo in relazione le persone, le arricchisce. A queste condizioni, il dialogo, "sempre affabile e cordiale" (n. 251), è "autentico, pacifico e fruttuoso" (n. 243); "è un cammino di armonia e pacificazione" (n. 242); è "un processo in cui, mediante l'ascolto dell'altro, ambo le parti trovano purificazione e arricchimento" (n. 250) all'insegna di un "sano pluralismo" (n. 255).

Dal punto di vista cristiano, l'antidoto fondamentale alla tristezza sta nel "*rapporto personale con Gesù*": è quindi la fede l'antidoto della tristezza, e la fede è "*credere che è vero ciò che Gesù ci dice*"; è *credere*

a Gesù, “perché egli è veritiero”; ed è *credere in* Gesù, accogliendolo “personalmente nella nostra vita” (n. 18). In questa prospettiva, “la fede non è intransigente, ma cresce nella convivenza che rispetta l’altro. Il credente non è arrogante; al contrario, la verità lo fa umile, sapendo che più che possederla noi, è essa che ci abbraccia e ci possiede. Lungi dall’irrigidirci, la sicurezza della fede ci mette in cammino, e rende possibile la testimonianza e il dialogo con tutti” (n. 34).

Sconfiggere la tristezza è incontrare Cristo o lasciarsi incontrare da lui, perché “il Vangelo, dove risplende gloriosa la Croce di Cristo, invita con insistenza alla *gioia*” (n. 5), a riguadagnare quella “*gioia* che si vive tra le piccole cose della vita quotidiana, come risposta all’invito affettuoso di Dio nostro Padre” (n. 4). Una “*gioia* che non si vive allo stesso modo in tutte le tappe e circostanze della vita, a volte molto dure. Si adatta e si trasforma, e sempre rimane almeno come uno spiraglio di luce che nasce dalla certezza personale di essere infinitamente amato, al di là di tutto” (n. 6). Più specificamente, “la *gioia* del Vangelo che riempie la vita della comunità dei discepoli è una *gioia* missionaria” (n. 21). Si potrebbe anche dire che la Chiesa è chiamata a “scoprire e trasmettere la mistica di vivere insieme”; così anche “le maggiori possibilità di comunicazione si tradurranno in maggiori possibilità di incontro e di solidarietà fra tutti”, cioè “in una vera esperienza di fraternità, in una carovana solidale” (n. 87). Possono favorire questo (e contrastare la tristezza) due impostazioni relazionali: quella ispirata dalla *tenerezza* e quella improntata al *dialogo*.

Non è casuale che due sillogi del pensiero bergogliano sono dedicate alla *tenerezza*: quella intitolata *Non abbiate paura della tenerezza* che raccoglie “le parole del papa che sta cambiando la Chiesa di Roma”, e quella intitolata *Siate forti nella tenerezza* composta di “parole di coraggio e speranza per un anno da vivere insieme”. Tan-

to importante è questo atteggiamento che papa Francesco è stato definito da Nicola Gori *il papa della tenerezza di Dio*.

L'altro atteggiamento è il *dialogo*, che rientra a pieno titolo nell'opera evangelizzatrice della Chiesa, e "per la Chiesa, in questo tempo, ci sono in modo particolare tre *ambiti* di dialogo nei quali deve essere presente per adempiere un servizio in favore del pieno sviluppo dell'essere umano e perseguire il bene comune: il dialogo con gli stati, con la società - che comprende il dialogo con le culture e le scienze - e quello con altri credenti che non fanno parte della Chiesa cattolica" (n. 238). Ebbene, "il dialogo come forma d'incontro" ha una triplice configurazione ricca di antidoti contro la tristezza: la configurazione *politica*, che "esige una profonda umiltà sociale" (n. 240); la configurazione *culturale*, che "apre nuovi orizzonti al pensiero e amplia le possibilità della ragione" (n. 242); e la configurazione *religiosa*, per cui "bisogna affidare il cuore al compagno di strada, senza sospetti, senza diffidenze, e guardare anzitutto a quello che cerchiamo: la pace nel volto dell'unico Dio" (n. 244); "in questa luce, l'ecumenismo è un apporto all'unità della famiglia umana" (n. 245) ed essenziale è il vincolo tra "dialogo e annuncio" (n. 251). In ogni caso, è richiesta la consapevolezza (anche questa aiuta ad allontanarsi dalla tristezza) di "quante cose possiamo imparare gli uni dagli altri" (n. 246), a partire dalla capacità di "accettare gli altri nel loro differente modo di essere, di pensare e di esprimersi" (n. 250).

Tutto ciò ha delle ricadute anche sul *piano pastorale*: per esempio, nella predicazione; questa deve essere "sempre rispettosa e gentile", e il suo "primo momento consiste in un *dialogo personale*"; "solo dopo tale conversazione è possibile presentare la Parola" (n. 128). Per questo è necessaria "*la Chiesa in uscita*" (n. 24), cioè una Chiesa che non sia all'insegna della autopreservazione e della autoreferenzialità, ma sappia "prendere l'iniziativa, coinvolgersi, ac-

compagnare, fruttificare e festeggiare”; ne consegue che “la Chiesa in uscita è una Chiesa con le porte aperte”, cioè va “verso gli altri per giungere alle periferie umane” (n. 46). Ma questo - precisa papa Francesco - “non vuol dire correre verso il mondo senza una direzione e senza senso”, vuol dire invece “guardare negli occhi e ascoltare” o “accompagnare chi è rimasto al bordo della strada” (n. 46).

Per rispondere a questo impegno è essenziale non cedere alla tristezza; per questo papa Francesco già all’indomani della sua elezione esortava: “non siate mai uomini e donne tristi!”, e ricordava che “la gioia dei cristiani non nasce dal possedere tante cose, ma dall’aver incontrato una Persona, Gesù, e dal sapere che con Lui non siamo mai soli, anche quando il cammino della vita si scontra con ostacoli che sembrano insormontabili”. È, questo, *Il Vangelo del sorriso* oggetto dell’omonimo volume, per cui poi nella *Evangelii gaudium* (n. 109) papa Francesco invita ad essere “realisti, ma senza perdere l’allegria, l’audacia e la dedizione piena di speranza”. Da qui l’invito ai cristiani a non farsi rubare l’entusiasmo missionario (n. 80), la gioia dell’evangelizzazione (n. 83), la speranza (n. 86), la comunità (n. 92), il Vangelo (n. 97), l’ideale dell’amore fraterno (n. 101), la forza missionaria (n. 109): sono tutte condizioni per essere cristiani vivi e vitali.

5. Tre mali emblematici della nostra epoca

Se volessimo sintetizzare quanto siamo andati dicendo, va anzi tutto sottolineata *l’attualità del tema*; infatti la *patologia* dell’anima e la relativa *terapia* appare al centro di non poca riflessione nell’ambito della questione morale e della questione antropologica. Riguardo specificamente ai mali dell’anima, è da dire che numerosi

sono quelli indicati da papa Francesco; da parte nostra abbiamo richiamato l'attenzione su tre, cioè la corruzione, la inequità e la tristezza, presentati come espressioni che segnalano una *perdita di umanità*, perché sono mali che colpiscono l'anima nella sua specificità di principio vitale, e ciascuno di questi mali è, a ben vedere, negazione della vita. *Ogni male* va affrontato nella sua versione umana e cristiana, così come i *rispettivi antidoti* vanno individuati sul versante umano e cristiano.

Per quanto concerne la *corruzione*, essa si configura *sul piano personale e sociale* quale *malaffare* (come afferma Carlo Alberto Brioschi, che ne ha ricostruito la storia); e *sul piano ecclesiale* come *mondanità* (dice papa Francesco). I rispettivi *antidoti* sono l'*onestà* e l'*onore* (di cui ha parlato Francesca Rigotti) ma anche la *frugalità* (come ha messo in luce Paolo Legrenzi) per un verso, e per altro verso la *conversione* in modo da *curare* e *guarire* da questa malattia (come ha detto e ribadito papa Francesco); in ogni caso, è il senso della *giustizia* ciò che deve animare dal punto di vista civile e religioso l'agire umano nella consapevolezza che la corruzione non è solo un atto cattivo, ma una impostazione di vita che mina l'integrità della persona, colpendola nella sua *dignità*. E degradandola a cosa, che ha un prezzo.

Per quel che riguarda la *inequità*, essa si caratterizza *sul piano personale e sociale* come *marginalità ed emarginazione delle persone*, giungendo a considerarne come *vite di scarto* (per usare l'espressione di Bauman); accade così che in una società dei rifiuti tali vengano considerati non solo le cose, ma pure le persone; *sul piano ecclesiale* la inequità si configura come *trascuratezza* o *indifferenza* nei confronti di coloro che invece dalla Chiesa devono essere privilegiati: *gli ultimi, gli esclusi, gli emarginati*. Gli *antidoti* sono da rintracciare per un verso nella *solidarietà e creatività*, e per altro

verso nella *fraternità e disponibilità*. Al riguardo papa Francesco fin dall'inizio del suo pontificato (con la stessa scelta del nome Francesco) ha chiaramente richiamato alla necessità di misurarsi con la *povertà* (vecchie e nuove, individuali e sociali, materiali e spirituali) e con le *periferie* (geografiche ed esistenziali), per cui la Chiesa è chiamata a essere *povera e dei poveri*. In ogni caso, occorre mettere fine alle sperequazioni sempre più accentuate, inaugurando stili di vita che riconoscano il valore della *gratuità*.

Per quel che concerne la *tristezza*, essa si connota *sul piano personale e sociale* come l'insieme delle *passioni tristi* (per usare un'espressione che era di Spinoza e che è stata riproposta da Miguel Benasayac e Gérard Schmit i quali hanno definito la nostra come *l'epoca delle passioni tristi*), che dal punto di vista medico possono portare a varie forme di *disagio*, fino alla *depressione* e alla *disperazione* e dal punto di vista etico all'*accidia* (uno dei vizi capitali); *sul piano ecclesiale* la tristezza si lega alla *chiusura* della autoreferenzialità e dello spiritualismo. L'*antidoto* è da rintracciare nella *gioia* sia in senso naturale, sia in senso religioso: vi hanno richiamato il teologo Matthew Fox per un verso, e papa Francesco per l'altro, il quale ha parlato del *Vangelo della gioia*, perché è la buona novella, e della *gioia del Vangelo*, perché lo si propone e non lo si impone. Si tratta di una gioia - occorre aggiungere - che scaturisce fin delle *piccole cose*, e porta ad avvertire un senso di *gratitudine* per ciò che si sta vivendo, anzi per il fatto stesso di vivere, *gratitudine* nei confronti della *vita in sé o*, per il credente, nei confronti di *Dio Padre*.

Dunque, quello che si va delineando è un progetto di persona e di società caratterizzato da *giustizia, gratitudine, gratuità*, alimentando le quali si contrasta la corruzione, la inequità e la tristezza e si favorisce la integrità, la carità e la gioia; di tutto ciò ha bisogno di nutrirsi l'anima, e per non cedere alla corruzione, alla tristezza e

alla inequità, occorre avere consapevolezza che questi tre mali si alimentano vicendevolmente, per cui non si può abbassare la guardia nei confronti di nessuno di loro; diversamente si producono conseguenze distruttive sul piano personale, sociale e religioso.

In un'epoca caratterizzata da un passaggio di civiltà, occorre essere attrezzati ad affrontare la *crisi*, per cui è più necessario di sempre reagire ai mali dell'anima e impiegare gli antidoti indicati. A tal fine risulta utile tornare ad esercitare le *virtù*: una richiesta che significativamente proviene da più parti, diverse ma convergenti nel riconoscere che è la strada maestra per condurre una "*vita buona*". In particolare, si vorrebbero segnalare alcune virtù come la mitezza, la resilienza, la magnanimità e la pazienza, perché oggi abbiamo urgente bisogno di bontà d'animo, di forza d'animo, di grandezza d'animo e di sopportazione d'animo: papa Francesco non manca occasione di additarle nel modo più semplice ed efficace: con parole e gesti.

Si potrebbe forse dire che, in tal modo, si fa interprete della esigenza espressa dal gesuita Christoph Theobald, e cioè di farsi interlocutori degli uomini del nostro tempo che abitano un mondo profondamente trasformato e all'insegna dell'incertezza e del rischio (per dirla con Bauman e Beck). Ebbene, a tutti p. Theobald vuole (per dirla con il titolo di un suo libro) *trasmettere un Vangelo di libertà* nella convinzione che ciò che chiamiamo "parola di Dio" è una parola radicalmente umana, addirittura la più umana che possa esistere, e portatrice di vita nelle nostre vicende. In questa ottica, diventa centrale (per dirla con il titolo del suo capolavoro) l'idea del *cristianesimo come stile* dove la categoria di stile esprime al contempo il contenuto e la forma della fede in quanto principio regolatore della presenza del cristiano nel mondo, impegnato quindi a coniugare assieme il concetto di stile e l'identità cristiana.

Note

1) Cfr. Giovanni Reale, *Saggezza antica. Terapia per i mali dell'uomo di oggi*, Cortina, Milano 1995; Michel Foucault, *L'etica della cura di sé come pratica della libertà*, in *Archivio Foucault 3. 1978-1985*, a c. di A. Pandolfi, Feltrinelli, Milano 1988; Pierre Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Einaudi, Torino 1988; Martha Nussbaum, *Terapia del desiderio. Teoria e pratica nell'etica ellenistica*, Vita e Pensiero, Milano 1998.

Cfr. inoltre Giovanni Reale, *Corpo, anima e salute. Il concetto di uomo da Omero a Platone*, Cortina, Milano 1999; Diego Fusaro, *La farmacia di Epicuro. La filosofia come terapia dell'anima*, prefaz. di Giovanni Reale, Il prato, Padova 2006; Giovanni Reale, *La filosofia di Seneca come terapia ai mali dell'anima*, Bompiani Milano 2003; Cosimo Costa, *La Paideia della volontà. Una lettura della dottrina filosofica di Epitteto*, Anicia, Roma 2008; Id., *Ancora su Epitteto. Delle "Diatribes" e del "Manuale"*, Anicia, Roma 2010; Id., *L'umano riuscito. Una ermeneusi dei Ricordi di Marco Aurelio*, Anicia, Roma 2011.

Cfr. infine Aa. Vv., *Le malattie dell'anima. Kierkegaard e la psicologia*, "Notabene. Quaderni di studi kierkegaardiani", n. 5.

2) Cfr. fra gli autori stranieri: Gerd B. Achenbach, *La consulenza filosofica. La filosofia come opportunità per la vita*, Apogeo, Milano 2004; Id., *Il libro della quiete interiore. Trovare l'equilibrio in un mondo frenetico*, Apogeo, Milano 2005; Ran Lahav, *Comprendere la vita. La consulenza filosofica come ricerca della saggezza*, Apogeo, Milano 2004; Id., *Le pillole di Aristotele*, Piemme, Casale Monferato 2003; Peter B. Raabe, *Teoria e pratica della consulenza filosofica*, Apogeo, Milano 2006; Eckart Ruschmann, *Consulenza filosofica*, Siciliano, Messina 2004; Marc Sautet, *Socrate al caffè*, Ponte alle Grazie, Milano 1997; Schlomit Schuster, *La pratica filosofica*, tr. Apogeo, Milano 2006.

Cfr. fra gli autori italiani: Giuseppe Antonio Balistreri, *La terapeutica filosofica. Sul paradigma platonico*, Lampi di stampa, Milano 2004; Id., *Prendersi cura di se stessi. Filosofia come terapeutica della condizione umana*, Apogeo, Milano 2006; Lodovico E. Berra e Alberto Peretti, *Filosofia in pratica. Discorsi sul counseling filosofico*, Stampatori, Milano 2003; C. Brentari, R. Madera, S. Natoli, e L. V. Varca, *Pratiche filosofiche*, B. Mondadori, Milano 2006; Laura Campanello, *Non ci lasceremo mai? L'esercizio filosofico della morte tra autobiografia e filosofia*, Unicopli, Milano 2006; Augusto Cavadi, *Quando ha problemi chi è sano di mente. Un'introduzione al philosophical counseling*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2003; Alessandro Dal Lago, *Il business del pensiero. La consulenza filosofica tra cura di sé e terapia degli altri*, 2007; Roberto Frega e Roberto Brigati (a c. di), *La svolta pratica in filosofia: Dalla filosofia pratica alla pratica filosofica*, in "Discipline filosofiche", 1, Quodlibet, Macerata 2005; Umberto Galimberti, *La casa di psiché. Dalla psicoanalisi alla pratica filosofica*, Feltrinelli, Milano 2006; Rosaria Longo

e Davide Miccione (a c. di), *Vivere con la filosofia. La consulenza come pratica*. Bonanno, Acireale-Roma 2006; Rocco Madera e L. Vero Tarca, *La filosofia come stile di vita. Introduzione alle pratiche filosofiche*, B. Mondadori, Milano 2003; Rocco Madera, *Il nudo piacere di vivere*, B. Mondadori, Milano 2006; Davide Miccione, *La consulenza filosofica*, Xenia, Milano 2007; Moreno Montanari (a c. di), *La consulenza filosofica: filosofia o formazione?*, L'Orecchio di Van Gogh, Falconara Marittima 2006; Id., *La filosofia come cura. Percorsi di autenticità*, Unicopli, Milano 2007; Neri Pollastri, *Il pensiero e la vita. Guida alla consulenza e alle pratiche filosofiche*, Apogeo, Milano 2004; *Consulente filosofico cercasi*, Apogeo, Milano 2005, Pier Aldo Rovatti, *La filosofia può curare? La consulenza filosofica in questione*, Cortina, Milano 2006.

3) Cfr. Santa Idelgarda, *Guarigione del corpo e dell'anima. Salute e forza vitale. Consigli pratici per realizzare una vita positiva*, Centro di Benessere Psicofisico; Claudio Acquaviva, *Accorgimenti per curare le malattie dell'anima*, trad. dal latino di Giuliano Roffo, CIS, Napoli 2007; Enzo Bianchi, *Lessico della vita interiore. Le parole della spiritualità*, Quqajon, Magnago 1986; A. Cavalli et al., *Abitare i deserti dell'animo. Il dubbio, la notte, il grido di chi cerca Dio*, Gabrielli, San Pietro in Caiano 2009.

Cfr. inoltre Al Sulam Sheikh, *Le malattie dell'anima e i loro rimedi. Trattato di psicologia sufi*, Pizeta, San Donato Milanese 1999.

4) Cfr. Paolo Gulisano, *L'arte del guarire. Storia della medicina attraverso i santi*, Ancora, Milano 2011; Marco Bertali, *Psichiatria come "medicina dell'anima"*, Macro, Diegaro di Cesena 2006; Thomas Schafer, *Guarire le malattie dell'anima con il metodo terapeutico delle costellazioni familiari*, Tecniche Nuove, Milano 2006; Manuela Pompas, *Stress malattia dell'anima*, Tecniche Nuove, Milano 2007.

5) Cfr. Renzo Gerardi, *Le malattie dell'anima. Trattato sui vizi capitali*, EDB, Bologna 2013; Jean Claude Larchet, *Terapia delle malattie spirituali. Un'introduzione alla traduzione ascetica della Chiesa Ortodossa*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2003; Alphonse e Rachel Goettmann, *La guarigione delle malattie dell'anima*, prefaz. di Olivier Clement, Elledici, Leuman 2012.

6) Cfr. *Lumen Fidei. L'enciclica sulla fede*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2013, introduz. di Rino Fisichella; *Lumen fidei*, La Scuola, Brescia 2013, introduz. di Bruno Forte, commenti del teologo Piero Stefani, del pedagogista Fulvio De Giorgi, dello storico Roberto Rusconi, dei filosofi Dario Antiseri e Salvatore Natoli, e del giornalista Giovanni Santambrogio.; *Evangelii gaudium. Esortazione apostolica*, introduz. di Marcello Semeraro, San Paolo, Cinisello Balsamo 2013.

7) Cfr. *Le parole della vita cristiana*, Mondadori, Milano 2013; *Così pensa papa Francesco*, Francesco Mondadori, Milano 2013, introduz. di Andrea Riccardi; *Riflessioni di un pastore. Misericordia, missione, testimonianza, vita*, LEV, Città

del Vaticano 2012, prefaz. di Federico Wals; *Varcare la soglia della fede*, LEV, Città del Vaticano 2013; *La preghiera sulla punta delle dita*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2013; *Sulle dita di una mano*, Porziuncola, Assisi 2013; *Dio non si stanca di perdonare*, EMI, Bologna 2014; *In lui solo la speranza*, Jaca Book, Milano 2013; *Non fatevi rubare la speranza. La preghiera, il peccato, la filosofia e la politica pensati alla luce della speranza*, Mondadori, Milano 2013; *Solo l'amore ci può salvare*, LEV, Città del Vaticano 2013; *E' l'amore che apre gli occhi*, Rizzoli, Milano 2013; *Servire gli altri*, LEV e Jaca Book, Città del Vaticano-Milano 2013; *Umiltà, la strada verso Dio*, EMI, Bologna 2013 con un testo di Enzo Bianchi; *Dacci la grazia della tenerezza*, a cura di Marco Andreoli e Valerio Rossi, Interlinea, Novara 2013; *Dio nella città*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2013; *Noi come cittadini, noi come popolo*, Jaca Book, Milano 2013, presentaz. di Mario Toso; *Nel cuore dell'uomo. Utopia e impegno*, Bompiani, Milano 2013; *Scegliere la vita. Proposte per tempi difficili*, Bompiani, Milano 2013; *Disciplina e passione. Le sfide di oggi per chi deve educare*, Bompiani, Milano 2013; *Aprite la mente al vostro cuore*, Rizzoli, Milano 2013; *La bellezza educherà il mondo*, EMI, Bologna 2014; Carlotta e Sergio Tanzarella, *Il criticismo tra potere e mondanità. 15 gravi malattie secondo papa Francesco*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2015.

8) Cfr. *Pensieri del cuore*, a cura di Giuliano Vignini, San Paolo, Cinisello Balsamo 2013; *Non abbiate paura della tenerezza. Le parole del papa che sta cambiando la Chiesa di Roma*, a cura di F. Falconi, Newton Compton, Roma 2013; *Il vangelo del sorriso. Non siate mai uomini e donne tristi*, Piemme, Casale Monferrato 2013; *Siate forti nella tenerezza. Parole di coraggio e speranza per un anno da vivere insieme*, Rizzoli, Milano 2013; *Buonasera! 365 pensieri di papa Francesco*, a cura di Marco Pappalardo, Effatà, Cantalupa 2013; *La Chiesa della misericordia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2014.

Cfr. *I messaggi del papa su twitter*, Libr. Ed. Vaticana, Città del Vaticano 2013; *Non abbiate paura di sognare cose grandi. Le parole che il papa ha affidato a twitter*, Mondadori, Milano 2013; *La mia porta è sempre aperta*. Una conversazione con Antonio Spadaro, Rizzoli, Milano 2013; con Eugenio Scalfari, *Dialogo tra credenti e non credenti*, Einaudi, Torino 2013; con Abraham Skorka: *Il cielo e la terra. Il pensiero di papa Francesco sulla famiglia, la fede e la missione della Chiesa nel XXI secolo*, Mondadori, Milano 2013.

La Libreria Editrice Vaticana ha intitolato "Le parole di papa Francesco" una collana a lui dedicata; i primi quattro volumi sono: *Vi chiedo di pregare per me, Omelie del mattino* (nella Cappella Domus Sanctae Marthae), *E' bello per noi essere qui* (per la Giornata Mondiale della Gioventù a Rio de Janeiro), *Percorriamo le vie della pace*.

9) Vedi *Bibliografia*

10) Cfr. Carlo Alberto Brioschi, *Malaffare. Breve storia della corruzione*. Longa-

nesi, Milano 2010; Maurizio Bortoletti, *Le "verità nascoste" tra rischio oggettivo e percezione soggettiva*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010; Gaspard Koenig, *Il fascino discreto della corruzione*, Bompiani, Milano 2010.

Cfr. inoltre Francesca Rigotti, *Onestà*, R. Cortina, Milano 2014; Ead., *L'onore degli onesti*, Feltrinelli, Milano; Paolo Legrenzi, *Frugalità*, Il Mulino, Bologna 2014; Papa Francesco, *Evangelii Gaudium*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2013; Papa Francesco, *Guarire dalla corruzione*, postfaz. di Pietro Grasso, Emi, Bologna 2013; *Nel cuore dell'uomo. Utopia e impegno*, Bompiani, Milano 2013; *Scegliere la vita. Proposte per tempi difficili*, Bompiani, Milano 2013; *Disciplina e passione. Le sfide di oggi per chi deve educare*, Bompiani, Milano 2013; *Aprite la mente al vostro cuore*, Rizzoli, Milano 2013.

11) Cfr. Jufith N. Shklar, *I volti dell'ingiustizia. Iniquità o cattiva sorte?*, Feltrinelli, Milano 2000; Amartya Sen, *Sull'ingiustizia*, Erickson, Trento 2013; Vittorio E. Falsitta, *L'ingiustizia della giustizia*, Mondadori, Milano 2001; Zigmunt Bauman, *Vite di scarto*, Laterza, Roma-Bari 2005; Id., *Homo consumens. Lo sciame inquieto dei consumatori e la miseria degli esclusi*, Erickson, Trento 2007; Id., *Lavoro, consumismo e nuove povertà*, Città Aperta, Enna 2007; Id., *Danni collaterali. Diseguaglianze sociali nell'età globale*, Laterza, Roma-Bari 2013.

Cfr. inoltre John Rawls, *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 1982; Ronald Dworkin, *Virtù sovrana. Teoria dell'uguaglianza*, Feltrinelli, Milano 2002; Michael Walzer, *Sfere di giustizia*, Laterza, Roma-Bari 2008; Amartya Sen, *L'idea di giustizia*, Mondadori, Milano 2010; Avishai Margalit, *La società decente*, Guerini e Associati, Milano 1998; Id., *Sporchi compromessi*, Il Mulino, Bologna 2011; Mauro Magatti, *La libertà immaginaria*, Feltrinelli, Milano 2009; Id. e Chiara Giaccardi, *Generativi di tutto il mondo unitevi*, Feltrinelli, Milano 2014; Papa Francesco, *Evangelii Gaudium*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2013.

Cfr. anche R. Petrella, *Il bene comune. Elogio della solidarietà*, Diabasis, Reggio Emilia 2004; L. Caselli, *Globalizzazione e bene comune: le ragioni dell'etica e della partecipazione*, Lavoro, Roma 2007; S. Zamagni, *L'economia del bene comune*, Città Nuova, Roma 2007; Id., *Il bene comune in economia*, in S. Zamagni, M. Nicoletti e F. D'Agostino, *Persona e politica. Per la costruzione di un nuovo ethos*, a c. N. Valentini, Pazzini, Rimini 2007; L. Bruni, *La ferita dell'altro. Economia e relazioni umane*, Il Margine, Trento 2007; Id., *Le nuove virtù del mercato nell'era dei beni comuni*, Città Nuova, Roma 2012; L. Becchetti, *Oltre l'homo hoeconomcus. Felicità, responsabilità, economia delle relazioni*, Città Nuova, Roma 2009.

Cfr. infine R. Mancini, *Senso e futuro della politica. Dalla globalizzazione a un mondo comune*, Cittadella, Assisi 2002; Id., *L'uomo e la comunità*, Qiqajon, Magnano 2004; Id., *Per un'altra politica. Scegliere il bene comune*, Cittadella, Assisi 2010; Id., *Sperare con tutti*, Qiqajon, Magnano 2010; *Idee eretiche. Trentatré*

percorsi verso un'economia delle relazioni, della crisi e del bene comune, Altrecconomia, Milano 2010; *La logica del dono. Meditazioni sulla società che credeva di essere un mercato*, EMP, Padova 2011; *Dalla disperazione alla misericordia. Uscire insieme dalla crisi globale*, EDB, Bologna 2012; *S come solidarietà*, Cittadella, Assisi 2013.

12) Cfr. Miguel Benasayac e Gérard Schmit, *L'epoca delle passioni tristi*, Feltrinelli, Milano 2004; Id., *Il mito dell'individuo*, MC, 2002; G. Bunge, *Akedia. Il male oscuro*, Qiqajon, Magnano 1999; Wendy Wasserstein, *Accidia*, R. Cortina, Milano 2006; Sergio Benvenuto, *Accidia. La passione dell'indifferenza*, Il Mulino, Bologna 2008; Adalberto Piovano, *Accidia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2011; Giovanni Cucci, *L'accidia male dei nostri tempi*, AdP, 2011; Enzo Bianchi, *Tristezza. Il rapporto deformato con il tempo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2013; Id., *Acedia. Il rapporto deformato con lo spazio*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2013; Aa. Vv., *Accidia e perseveranza*, Glossa, Milano 2005; Salvatore Natoli, *Perseveranza*, Il Mulino, Bologna 2014; Id., *Dizionario dei vizi e delle virtù*, Feltrinelli, Milano 1996.

Cfr. inoltre Matthew Fox, *In principio era la gioia*, introduz. di Vito Mancuso, Fazi, Roma 2011; Id., *Creatività. Dove il divino e l'umano s'incontrano*, Fazi, Roma 2013; Papa Francesco, *Umiltà, la strada verso Dio*, EMI, Bologna 2013 con un testo di Enzo Bianchi; Id., *Il vangelo del sorriso. Non siate mai uomini e donne tristi*, Piemme, Casale Monferrato 2013; Id., *Evangelii Gaudium*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2013.

Bibliografia

Fra gli autori stranieri: John L. Allen jr, *Le dieci "encicliche" di papa Francesco*, Ancora, Milano 2013; Evangelina Himitian, *Francesco Dall'infanzia all'elezione papale, la vita di Bergoglio nelle parole dei suoi cari*, BUR, Milano 2013; Joseph M. Kraus: *La nuova Chiesa di Papa Francesco*, Fanucci, Roma 2013 ; Fox Matthew, *Lettere a papa Francesco. Ricostruire la Chiesa con giustizia e compassione*, Fazi, Roma 2013; Elisabetta Piqué, *Francesco. Vita e rivoluzione*, Lindau, Torino 2013.

Leonardo Boff, *Francesco d'Assisi Francesco di Roma. Una nuova primavera per la Chiesa*, Emi, Bologna 2014; Victor Manuel Fernandez in dialogo con Paolo Rodari, *Il progetto di Francesco. Dove vuole portare la Chiesa*, Emi, Bologna 2014; Diego Fares, *Papa Francesco è come un bambù. Alle radici della cultura dell'incontro*, prefaz. di Antonio Spadaro, Ancora, Milano 2014; Antony Muroi, *Il volto di Francesco. Il papa raccontato da un inviato in Vaticano*, L'Unione Sarda, Cagliari 2014.

Fra gli autori italiani: Rosario Carello, *I racconti di papa Francesco. Una biografia in 80 parole*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2013; Mauro Castagnaro e Ludovica

Eugenio (a cura di), *Il dissenso soffocato: un'agenda per papa Francesco*, La Meridiana, Molfetta 2013; Francesco Cupello, *Chiesa povera non impoverita. Papa Francesco e i rischi del pauperismo*, "Fede e cultura", Verona 2013; Paola Del Toso, *Papa Francesco e la famiglia*, LEV, Città del Vaticano 2013; Mariano Fazio, *Con papa Francesco. Le chiavi del suo pensiero*, Ares, Milano 2013; Stefano Filippi, *La vera storia di papa Francesco. Un libro per capire chi è Jorge Mario Bergoglio e chi sarà papa Francesco*, Barbera; Paolo Fucili, *Direzione periferia. I primi passi di papa Francesco*, Elledici, Leuman 2013; Saverio Gaeta, *Papa Francesco La vita e le sfide*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2013; Andrea Gallo, *In cammino con Francesco. Dopo il conclave: povertà, giustizia, pace*, Chiarelettere, Milano 2013; Aldo Giannuli, *Papa Francesco fra religione e politica*, Ponte alle Grazie, Milano 2013; Nicola Gori, *Il papa della tenerezza di Dio*, Tau, Todi 2013; Feliciano Innocenti, *Papa Francesco. Il papa delle beatitudini*, Elledici, Leuman 2013; Massimo Introvigne, *Il segreto di papa Francesco*, Sugarco, Milano 2013; Lorenzo Leuzzi, *Amare e servire. Il realismo storico di papa Francesco*, LEV, Città del Vaticano 2013; Vittorio Messori, *La Chiesa di Francesco. La vita del cristianesimo tra crisi e speranza*, Corriere della Sera, Milano 2013; Rossella Monaco e Chiara Parenti, *Papa Francesco. Ecco il pontefice della svolta*, Galassia Arte, Pomezia 2013; Marco Pappalardo, *Abbate il coraggio di essere felici. Pensieri di papa Francesco per i giovani*, Effatà, Cantalupa 2013; Egidio Picucci, "Dio ha fatto gol". *Papa Francesco*, Tau, Todi 2013; Emanuela Pizziolo *Papa Francesco, la forza dell'umiltà*, Quadratum, Milano 2013; Francesco M. Provenzano, *Francesco: il papa della povertà e del rinnovamento*, Pellegrini, Cosenza 2013; Andrea Riccardi, *La sorpresa di Papa Francesco. Crisi e futuro della Chiesa*, Mondadori, Milano 2013; Paolo Rodari, *La Chiesa ferita. Papa Francesco e la sfida del futuro*, Giunti, Firenze 2013; Giancarlo Ricci, *L'atto, la storia, Benedetto XVI, papa Francesco e la fine del Novecento*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2013; Sergio Rubin e Francesca Ambrogetti, *Il nuovo papa si racconta*, Salani, Firenze 2013; Roberto Rusconi, *Il governo della Chiesa. Cinque sfide per papa Francesco*, Morcelliana, Brescia 2013; Con Eugenio Scalfari, *Dialogo tra credenti e non credenti*, Einaudi, Torino 2013; Antonio Spadaro, *Da Benedetto a Francesco. Cronaca di una successione al Pontificato*, Lindau, Torino 2013; Antonio Spadaro, *Il disegno di Papa Francesco. Il volto futuro della Chiesa*, prefaz. di Pepe de Paola, EMI, Bologna 2013; *La mia porta è sempre aperta*. Una conversazione con Antonio Spadaro, Rizzoli, Milano 2013; Andrea Tornielli, *Insieme. La vita, le idee, le parole del papa che cambierà la Chiesa*, Piemme, Milano 2013; Andrea Tornielli, *I Fioretti di Papa Francesco*, Piemme, Milano 2013; Gianni Valente, *Francesco. Un papa dalla fine del mondo. La persona, le idee, lo stile*, EMI, Bologna 2013; Aldo M. Valli, *Le sorprese di Dio. I giorni della rivoluzione di Francesco*, Ancora, Milano 2013; Giuliano Vigini: *Il parroco del mondo. Papa Francesco e*

le nuove vie della Chiesa, Paoline, Milano 2013; Lodovica Maria Zanet, *Le parole di papa Francesco*, EDB, Bologna 2013; Fabio Zavattaro, *Fratelli sorelle, buona sera. La vita, le parole e le scelte di papa Francesco*, Editori Riuniti, Roma 2013; Carlotta Zavattiero, *Le lobby del Vaticano. I gruppi integralisti che frenano la rivoluzione di papa Francesco*, prefaz. di Ferruccio Pinotti, Chiarelettere, Milano 2013.

Aa. Vv., *Francesco il papa della gente*, prefaz. di Mario Calabresi, La Stampa, Torino 2014; Aa. Vv., *Effetto Bergoglio. La Chiesa di papa Francesco*, a cura di Antonio Jodice; Bordeaux, 2014; Giuseppe Caffulli, *I santi di papa Francesco*, Terra Santa, Milano 2014; Maria Di Lorenzo, *Papa Francesco. La carezza di un padre*, Immacolata, Bologna 2014; Gianni Di Santo, *Chiesa anno zero. A un anno dalla rivoluzione chiamata Francesco*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2014; Massimo Faggioli, *Papa Francesco e la chiesa-mondo*, Armando, Roma 2014; Livio Fanzaga – Saverio Gaeta, *Effetto Bergoglio. Le dieci parole di papa Francesco che stanno cambiando il mondo*, Salani, Firenze 2014; Giuliano Ferrara, Alessandro Gnocchi e Mario Palmaro, *Questo papa piace troppo. Un'appassionata lettura critica*, Piemme, Casale Monferrato 2014; Enzo Fortunato, *Il saio bianco. Parla Francesco sulle tracce del Santo di Assisi*, Rizzoli, Milano 2014; Massimo Franco, *Il Vaticano secondo Francesco*, Mondadori, Milano 2014; Maria Teresa Grillo, *Papa Francesco e don Andrea Gallo. Per una Chiesa povera*, Imprimatur, 2014; Raffaele Luise, *Con le periferie nel cuore*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2014; Massimo Enrico Milone, *Pronto? Sono Francesco. Il papa e la rivoluzione comunicativa un anno dopo*, LEV, Città del Vaticano 2014; Bartolomeo Sorge, *Gesù sorride. Con papa Francesco oltre la religione della paura*, Piemme, Casale Monferrato 2014; Giuliano Vignini, *Papa Francesco. La Chiesa incontra il mondo*, Paoline, Milano 2014. Corrado Augias, *Tra Cesare e Dio. Come la rivoluzione di Papa Francesco cambierà gli Italiani*, Rizzoli, Milano 2015; Raniero La Valle, *Chi sono io Francesco? Cronache di cose mai viste*, Ponte alle Grazie, Milano 2015; Aa. Vv., *Francesco e l'altra Chiesa*, “in “Micromega”, 2015, n. 6.

L'ANIMA E L'UMANESIMO TRASCENDENTE

1. Quale antropologia in Papa Francesco

La questione dell'anima si colloca necessariamente nel contesto della *antropologia*, per cui l'interrogativo preliminare è: *quale antropologia?* Da questa domanda, quindi, occorre partire, e papa Francesco vi ha risposto con chiarezza: *l'antropologia della trascendenza*, e, fin da arcivescovo di Buenos Aires, ne ha precisato il significato in due volumi intitolati nell'edizione italiana *Educazione e Testimonianza* (1).

Ebbene, in questo secondo libro e precisamente nel testo intitolato "Dignità. Ricominciare da Cristo" (pp. 89-96), il cardinale Bergoglio si occupa di "dignità", una parola (diceva) che "pronunciamo con venerazione e rispetto, perché è una bella parola e di valore assoluto" (p. 89). Infatti, "la dignità si dice per le cose assolute perché dignità significa che qualcuno o qualcosa ha un valore in sé, indipendentemente dalle sue funzioni o dall'utilità per altre cose" (p. 90).

Per questo si parla specificamente della "dignità della persona, di ogni persona" e "in tutte le fasi e gli aspetti della sua vita" (pp. 90-91). Anzi: "la persona, quanto più è fragile e vulnerabile siano le sue condizioni di vita, più è degna di essere riconosciuta come preziosa" (p. 91). In ogni caso, "la dignità di avere un valore assoluto come persone ce la dà Dio con la vita stessa", e "il Vangelo di Gesù (è) la buona novella della dignità umana" (p. 93), che "è lo stesso della sua vita piena: per questo la sentiamo tanto unita alla famiglia, alla

pace e al lavoro” (p. 91). Pertanto, “quando noi stessi riconosciamo la nostra dignità, è come se tornassimo al mondo”, e aggiungeva: “basta riconoscere a qualcuno la sua dignità affinché riviva, se è caduto” (p. 89).

Ma è nel libro *Educazione* e precisamente nel secondo capitolo intitolato “Educare, un impegno condiviso” (pp. 59-104), che il cardinale Bergoglio chiarisce il significato della dignità umana come *dignità infinita o trascendente* che, a ben vedere, costituisce la migliore definizione dell'*anima*. In succosi paragrafi, Bergoglio presenta quella che chiama “*antropologia della trascendenza*” ovvero “*umanesimo trascendente*”, dichiarando esplicitamente che l’obiettivo di tale riflessione è quello di contribuire a delineare “*una nuova umanità*”, ed è progetto che impegna tanto la società quanto la chiesa in termini di promozione umana e di annuncio evangelico, ed è questione su cui - cosa di rilevante significato - convergono molteplici orientamenti culturali e sociali. È in questa antropologia che, secondo Bergoglio, va cercata una risposta all’attuale “periodo di profondi cambiamenti”, per cui “si è soliti parlare di un periodo di crisi”, per dire una “specie di malessere generalizzato che acquisisce diversi volti e ragioni. Alcuni si rivolgono a un livello più filosofico e parlano di crisi dell’uomo o di crisi di civiltà”.

2. Una crisi globale

Di fronte al cambiamento: trascendere la crisi (dalla cultura del naufragio alla cultura della comunione)

Affrontando la questione della “crisi” quando era arcivescovo di Buenos Aires, in un altro volume (2) il cardinale Bergoglio - nel capitolo “*Essere portatori di speranza*”, (pp. 56-60) - aveva definito

tale crisi come globale e storica. È *crisi globale* in quanto “a causare la crisi sono tutti gli aspetti della realtà e la relazione tra di loro” e quindi “ciò che è in crisi è tutto un modo di intendere la realtà e di intendere noi stessi”, ne va cioè della complessiva concezione del mondo e della vita. È inoltre *crisi storica* in quanto “non è la crisi dell’uomo come essere astratto o universale: è una particolare inflessione del divenire della civiltà occidentale, che trascina con sé l’intero pianeta” tanto sono “profondamente scosse le certezze fondamentali che fanno parte della vita degli esseri umani”, per cui ciò che cambia è “il modo in cui l’umanità gestisce la sua presenza nel mondo”.

Per tutto questo, in un precedente intervento intitolato “Essere un educatore cattolico oggi: una grande sfida” (compreso nello stesso volume: pp. 5-24) il cardinale Bergoglio aveva definito la transizione dell’epoca postmoderna come “*cultura del naufragio*”, una cultura caratterizzata da “mentalità tecnicistica”, da “messianismo profano”, da “fondamentalismo”, da “sincretismo”, da “relativismo”, da “nichilismo”, da “ansia d’autonomia”; insomma, “l’uomo di oggi sperimenta sulla propria pelle un senso di sradicamento e abbandono”, perché “ha perso il suo punto d’appoggio in qualcosa che lo trascenda”; così, “sentendosi diviso, separato da se stesso, confonde la *nostalgia* propria della chiamata alla trascendenza con la *malinconia* verso mediazioni immanenti per quanto sradicate”.

Da qui l’impegno per una “*cultura della comunione*” che ha il suo fondamento in qualcosa che trascende l’uomo, perché “in un’esistenza non trascendente le cose divengono idoli e gli idoli degenerano in demoni che affliggono e divorano proprio quelli che pensavano di sfruttarli”. Pertanto, al superamento della odierna crisi può dare ed è chiamata a dare un suo apporto l’*antropologia cristiana*, su cui torna allora necessario soffermarsi.

Di fronte agli umanesimi: trascendere l'insignificanza (dall' antropologia dell'immanenza all'antropologia della trascendenza)

Per capirlo si può muovere dalla distinzione che Bergoglio opera fra “antropologia dell'insignificanza” e “antropologia della trascendenza”. È da notare che l'espressione “*antropologia dell'insignificanza*” è ben più pregnante di quella che verrebbe più immediata, vale a dire “*antropologia dell'immanenza*”. Ed è stato Bergoglio a precisare che “l'opposto di una concezione trascendente dell'uomo non sarebbe solo una visione immanente dello stesso. Quando l'uomo perde il proprio fondamento divino, infatti, la sua intera esistenza comincia a svanire, a diluirsi, a diventare insignificante. Scompare ciò che rende l'uomo unico e irripetibile, nonché tutto quello che fa della sua dignità un bene inviolabile”. Dunque, “*insignificanza*” per dire perdita dell'umano, della sua specificità, per dire caduta nell'anonimato, nella intercambiabilità. Pertanto la concezione non trascendente della persona corrisponde a una *visione naturalistica* dell'uomo, a una sua *reificazione* all'insegna di quella misurabilità che si applica ad ogni cosa.

Invece, Bergoglio è sostenitore di una *antropologia della trascendenza* che, richiamandosi a Benedetto XVI e, precisamente, al messaggio per la Giornata Mondiale della Pace del 2007, è all'insegna di “*una dignità trascendente*” dell'uomo, nel senso che “noi uomini non siamo solo *parte* del mondo, bensì *culmine* di esso”: “l'essere umano infatti non discende solo da Adamo, ma innanzi tutto da Cristo, primo uomo nel disegno divino”.

Si badi: “situarci nella nostra dimensione trascendente non significa *separarci* dalle cose esistenti, o elevarci *al di sopra* della realtà concreta, quanto invece riconoscere e vivere la vera *profondità* del creato”. Quindi “la differenza fra la *trascendenza cristiana* e qualunque forma di *spiritualismo* o *trascendenzialismo* gnostico risiede proprio nel mistero dell'Incarnazione”.

Quindi, la trascendenza cristiana si differenzia tanto dalla *immanenza naturalistica* e dalla *immanenza dell'insignificanza*, quanto dalla *trascendenza dello spiritualismo* e dalla *trascendenza dello gnosticismo*. La trascendenza cristiana in quanto *incarnazionista* non implica né identificazione né separazione con il mondo; nella sua configurazione incarnazionista, la trascendenza costituisce “l'aspetto più peculiare dell'intera concezione cristiana dell'uomo” e la dimensione originale che dà una connotazione specifica all'umanesimo.

3. Un'antropologia adeguata

L'umanesimo cristiano: trascendere, la natura, l'io e la storia (dalla dignità finita alla dignità infinita)

Infatti, nell'ottica cristiana, si riconosce all'uomo non solo la *dignità* ma proprio “*una dignità trascendente*”; ciò significa che “ogni individuo possiede una dignità infinita ed è infinitamente trascendente”, perché - ecco il punto - “*ciò che si fa o non si fa a ogni essere umano lo si fa o non si fa a Cristo stesso, a Dio stesso*” (*Educazione*, p. 72). Mentre *ogni forma di umanesimo* è solo *riconoscimento della dignità* della persona, *l'umanesimo cristiano* è proprio *riconoscimento di una “dignità infinita”, una “dignità infinitamente trascendente”, e “l'amore è una delle chiavi della dignità trascendente dell'individuo”* (*Educazione*, p. 88).

Si potrebbe precisare che nell'*umanesimo trascendente* di papa Bergoglio l'attributo “trascendente”, più che una *caratteristica* dell'umanesimo, costituisce la *condizione* stessa dell'umanesimo.

Non solo: rispetto ad altri umanesimi, che pure si definiscono “trascendenti” in quanto aperti alla trascendenza religiosa in senso deistico o anche teistico, l'umanesimo cristiano rivendica una “tra-

scendenza” che va al di là di quelle forme di trascendenza, in quanto ritiene che “*la misura di ciascun essere umano è Dio*”.

Da qui il rifiuto di misurare l’uomo con la misura che vale per le cose. La dignità trascendente (nel senso precisato) comporta allora che “*le persone non si possono contare né contabilizzare e nemmeno ridurre a un denominatore comune (numerico o di qualunque altra natura) tra di esse o rispetto alle cose del mondo*”. È la dignità trascendente dell’uomo la misura da adottare nelle relazioni dell’uomo con la natura, con se stesso, con l’altro e con Dio.

Nei confronti della natura c’è bisogno di “*una nuova saggezza ecologica* che rispetti l’uomo e il suo posto nel mondo”; secondo Bergoglio l’umanesimo trascendente ci invita a riconsiderare il modo in cui siamo parte della natura, senza però ridurci a essa”.

Nei confronti dell’uomo c’è bisogno di *una nuova convivenza civile*, perché “*la dignità dell’uomo implica anche la trascendenza rispetto al proprio egoismo, l’apertura totale verso l’altro*”, tanto che Bergoglio non esita ad affermare che “non esiste umanesimo autentico che non contempra l’amore come vincolo tra gli esseri umani, sia esso di natura interpersonale, intima, sociale, politica o intellettuale”. In questa ottica, in *Evangelii Gaudium* papa Francesco si dirà “convinto che *a partire da un’apertura alla trascendenza potrebbe formarsi una nuova mentalità politica ed economica* che aiuterebbe a superare la dicotomia assoluta tra l’economia e il bene comune sociale” (n. 205). Pertanto occorre rivedere il principio secondo cui “la libertà finisce dove comincia quella degli altri”, e affermare piuttosto che “*la libertà inizia dove comincia quella degli altri*”.

Nei confronti di Dio c’è bisogno di una *nuova apertura alla storia*, in quanto “la trascendenza rivelataci dalla fede ci svela che la *storia* possiede un senso ultimo e procede verso la fine” come “conclusione positiva dell’opera amorosa di Dio”, la cui creazio-

ne “deve culminare in una piena realizzazione di questa unione a livello universale”: “il senso ultimo della nostra esistenza si risolve quindi nell’incontro personale e comunitario con il Dio-Amore”.

Verso una umanità nuova: trascendere la disumanizzazione e la deumanizzazione (dalla chiusura nello sconforto all’apertura alla speranza)

Occorrono pertanto “una *nuova coscienza ecologica* che superi, qualsiasi riduzione determinista nel dato natural-biologico, e una *nuova coscienza umanistica* e solidale che si opponga all’aridità dell’egoismo individualista ed economicistica, dall’altro”.

La dignità trascendente dell’individuo è caratterizzata dalla “apertura alla speranza”, dalla “fiduciosa apertura al futuro”. È però da aggiungere che l’antropologia cristiana va oltre. Per il credente l’apertura non consiste solo in una sorta di indeterminatezza riguardo le finalità della nostra storia personale e collettiva”. Bergoglio mette in guardia dal “rischio pericolosissimo, di superare lo sconforto e il conformismo cadendo in *un relativismo che ci priva di qualsiasi capacità di valutare, di giudicare o scegliere*”.

C’è invece necessita di impegnarsi in precise “*proposte per un’umanità nuova*”. Non a caso questa espressione è stata utilizzata come motivo conduttore dei venti volumetti che il “Corriere della sera” ha pubblicato su “le parole di papa Francesco”. In effetto, l’umanesimo della trascendenza è finalizzato a una umanità nuova (così in *Educazione*, p. 95), non meno che a un “rinnovamento ecclesiale” (così in *Evangelii Gaudium* n. 27), nella prospettiva di un cristianesimo chiamato ad essere il completamento dell’umanità. Parafrasando l’adagio scolastico (*gratia non tollit naturam sed eam perficit*) si potrebbe dire che la chiesa non si sostituisce all’umanità, ma intende portarla al perfezionamento. Ne consegue che le carat-

teristiche peculiari di una nuova umanità contrassegneranno anche la chiesa. Ciò vuol dire che una stessa cultura deve animare umanità e chiesa, e questa a tale cultura aggiunge per così dire un “supplemento d’anima”, in quanto adduce le ragioni del Vangelo.

Dunque, il punto di partenza è l’*umanità*, ed essa attualmente è attraversata da un duplice processo: la *disumanizzazione assiologica* dei comportamenti e la *deumanizzazione tecnologica* delle sperimentazioni. Di fronte al cosiddetto *postumanesimo*, l’umanità è al bivio tra *neoumanesimo* e *transumanesimo*, cioè tra un rinnovamento o un superamento dell’umano. Papa Francesco ha consapevolezza che l’umanità è a rischio: sia come *appartenenza di specie*, sia come *valenza di comportamenti*. Da qui la necessità di una *scelta antropologica* in grado di rivendicare l’umano, di salvaguardarlo, di implementarlo. Anche nel contesto delle *res novae*, è necessario tener ferma la specificità dell’uomo. A tal fine, bisogna fuoriuscire dalla logica dell’antropocentrismo *egocentrico* per una antropologia umanistica *alterocentrica*.

Ciò che sta a cuore a papa Francesco è soprattutto l’adozione di una mentalità, di un metodo, di uno stile, che veda gli uomini, i cristiani in particolare, impegnati a rendere fraterna la convivenza umana, “*anche se a costo di procedere per tentativi e senza certezze assolute*” (*Educazione*, p. 104). In modo molto deciso e preciso, papa Francesco in *Evangelii Gaudium* ha dichiarato: “Mi interessa unicamente fare in modo che quelli che sono schiavi di una mentalità individualista, indifferente ed egoista, possano liberarsi da quelle indegne catene e raggiungano uno stile di vita e di pensiero più umano, più nobile, più fecondo, che dia dignità al loro passaggio su questa terra” (n. 208).

Uno stile - è da aggiungere - che sia all’insegna dell’autonomia e della responsabilità personali, tanto che papa Francesco fin dall’ini-

zio di *Evangelii Gaudium* ha scritto testualmente: “Non credo che si debba attendere dal magistero papale una parola definitiva o completa su tutte le questioni che riguardano la Chiesa e il mondo” (n. 16), e più avanti ha ribadito che “né il Papa né la Chiesa posseggono il monopolio dell’interpretazione della realtà sociale o della proposta di soluzioni per i problemi contemporanei” (n. 184).

L’uomo via della società e della chiesa: trascendere le chiusure e le sicurezze (dalla cultura dell’indifferenza alla cultura delle differenze, dalla cultura delle divisioni alla cultura della condivisione, dalla cultura dello scarto alla cultura del rispetto)

A quanto detto consegue che un nuovo umanesimo non muove da teorizzazioni più o meno astratte, bensì da sollecitazioni scaturenti da *pratiche di umanizzazione concreta*. Al riguardo papa Francesco ritiene, in primo luogo, che la nuova umanità debba tenersi lontana dalla *cultura della indifferenza* (papa Francesco denuncia la “globalizzazione dell’indifferenza”, così in *Evangelii Gaudium* n. 54), e debba invece ispirarsi alla *cultura delle differenze*, cioè una cultura che rispetta le diversità ma è attenta a non trasformarle in disegualianze; ritiene, in secondo luogo, che la nuova umanità non debba essere divisa e chiusa secondo la *cultura delle divisioni*, e quindi estranea alla miseria dei più, ma è unita e aperta secondo la *cultura della condivisione* che, della povertà, fa un abito mentale di libertà, impegnato a sconfiggere le povertà materiali e immateriali, e a non trasformare il misero in miserabile.

A questa nuova umanità delle differenze e della condivisione la Chiesa intende dare un suo contributo, e lo fa configurandosi come *chiesa attenta alle periferie* geografiche ed esistenziali, esteriori e coscienziali. In tal modo, “umanizzare le periferie” ed “evangelizzare le periferie” possono costituire l’obiettivo convergente della società

e della chiesa. Nel dare tali indicazioni, papa Francesco fornisce indicazioni che sono state sostenute anche in campo culturale un nome per tutti: Zygmunt Bauman, autore di opere particolarmente significative come: *Vite di scarto* (Laterza 2007), *Vite di corsa: come salvarsi dalla tirannia dell'effimero* (Il Mulino 2009).

Così, una *chiesa in uscita* che solidarizza con chi si trova marginale ed emarginato aiuta la società a uscire dalla sfera dell'egoismo della sua parte opulenta. Come scrive in *Evangelii Gaudium* (n. 46) “la chiesa in uscita è una chiesa con le porte aperte”, cioè protesa a “uscire verso gli altri per giungere alle periferie umane”. Altre immagini, usate per indicare la chiesa hanno lo stesso scopo; così quando scrive (n. 47) che “la chiesa non è una dogana, è la casa paterna dove c'è posto per ciascuno con la sua vita faticosa”. Da qui l'affermazione perentoria di preferire “una chiesa accidentata, ferita e sporca per essere uscita per le strade, piuttosto che una chiesa malata per la chiusura e la comodità di aggrapparsi alle proprie sicurezze” (n. 49).

Dal canto suo, papa Francesco, per un verso, denuncia la *cultura dello scarto* (così in *Evangelii Gaudium*, n. 53) che si applica non solo alle cose secondo la *logica consumistica*, ma anche alle persone secondo la *logica funzionalistica*, per cui “gli esclusi non sono sfruttati, ma rifiuti, avanzati”, e, per altro verso, rivendica la *cultura del rispetto* nei confronti delle persone, da considerare sempre fini mai solo mezzi, quindi da non usare né tanto meno abusare, da non strumentalizzare né manipolare: il che richiede una *logica umanistica* per cui persone e cose, ferma restando la distinzione tra “qualcuno” e “qualcosa”, s'iscrivono in uno stile di vita all'insegna della sobrietà, della frugalità, della sostenibilità, in modo da evitare sperperi e sprechi.

Appare chiaro che, in questa ottica, la fede alimenta le *pratiche di umanizzazione* cui richiamano la società e la chiesa, senza che ne

consegua per questo nessun corto circuito, perché né la chiesa viene ideologizzata né la società viene sacralizzata; è invece da riconoscere la positività della convergenza tra finalità sociali e finalità ecclesiali, dal momento che sono convergenti nella *istanza di umanizzazione*: come promozione umana da parte della società e come annuncio evangelico da parte della chiesa; procedono ciascuna *juxta propria principia*, ed entrambe hanno come via l'uomo.

4. L'anima e la trascendenza

L'anima come specificità dell'uomo: trascendere l'omissione e la manomissione dell'anima (tra vocazione del custodire e misericordia evangelica)

Dopo quanto accennato, possiamo affermare che "l'umanesimo della trascendenza" vuole essere alternativo alle antropologie naturalistiche e a quelle economicistiche, alle antropologie riduttivistiche e a quelle unilaterali, alle antropologie spiritualistiche e a quelle della trascendenza denaturalizzata, alle antropologie dell'insignificanza umana e a quelle della pseudotrascendenza. Tutte antropologie che sono oggi particolarmente diffuse, e che - bisogna aggiungere - omettono o manomettono in diverso modo la categoria di *anima*.

È, questa, una categoria che oggi è al centro di un *paradosso*, in quanto per un verso è stata esportata in tanti campi, addirittura dappertutto si fa un gran parlare di "anima" a indicare l'essenza o il senso di qualcosa, e per altro verso di anima non si parla più (o sempre meno) proprio in riferimento all'uomo. A ben vedere, dietro questo paradosso si cela quanto dicevamo in apertura, vale a dire che il venir meno della parola stessa riguardo all'uomo può essere considerato un ulteriore segnale della disumanizzazione e deumanizzazione che caratterizzano il nostro tempo.

Sembra allora legittimo sostenere che occorre rimettere in circolo l'idea di "anima" e in senso antropologico prima ancora che teologico, in quanto si tratta di categoria che è irrinunciabile per rispettare l'uomo, nel senso che tale rispetto comporta il riconoscimento della specificità umana, comunque la si voglia denominare: "singolarità umana" (P. Teilhard de Chardin), "eccezione umana" (P. Valadier), "*proprium* umano" (R. Brague), "differenza umana" (L. Grion): una *specificità* che non è *specismo*, perché s'iscrive nell'essere creatura, chiamata a operare (per dirla con Hans Jonas) secondo il "principio responsabilità", per cui la specificità dell'uomo si traduce non nel potere, bensì nel dovere, non del dominio, bensì nel servizio, per portare a compimento se stesso e il creato.

Ebbene, parlare di anima significa fare riferimento a ciò che fa la differenza, in quanto l'uomo, pur rientrando nella natura, eccede la natura (ne è parte, ma anche culmine) ed è sempre fine e mai mezzo (non può essere usato per potere o profitto o prestigio o piacere), in quanto, per usare le parole di papa Bergoglio (e sta qui il senso dell'anima), "*ogni individuo possiede una dignità infinita ed è infinitamente trascendente*".

Ecco: la "*dignità trascendente*" della persona umana può essere considerata la migliore definizione di "anima" che può essere chiarita con lo stesso Bergoglio parlando di "*vocazione del custodire*". Essa "non riguarda solamente noi cristiani", perché "ha una dimensione che precede e che è semplicemente umana, riguarda tutti"; il cristianesimo vi aggiunge "il vangelo della misericordia, e *la misericordia è custodire l'altro come Dio custodisce noi*". In questo senso - scrive il papa nell'*Evangelii Gaudium* (n. 8) - "*giungiamo ad essere pienamente umani quando siamo più che umani*". Il che richiede *aver cura dell'anima*, evitare che si ammali, e, quando dovesse accadere, cercare i rimedi adeguati.

Alcuni mali dell'anima: trascendere il mondo di plastica e il cielo di plastica (aver cura dell'anima e curare l'anima)

Sotto questo profilo è significativa la denuncia che, nella *Evangelii Gaudium*, papa Francesco fa di *alcuni mali*: nella precedente edizione de “Le giornate dell’anima” abbiamo avuto occasione di riflettere su tre mali particolarmente significativi: *la corruzione, la inequità e la tristezza*. Contrastarle significa operare per una umanità nuova tanto dal punto di vista sociale, quanto dal punto di vista religioso; gli *antidoti* proposti da papa Francesco nella citata esortazione apostolica hanno una valenza sociale ed ecclesiale; così sono richiesti rispettivamente il superamento della manomissione e il perseguimento dell’onore; il superamento dell’egoismo e la capacità dell’empatia; il superamento del pessimismo e l’apertura alla gioia.

Detto in altri termini, si tratta di abbandonare l’assolutizzazione del potere, del possesso, del prestigio e del piacere: che li si consideri *ideologie* dal punto di vista sociale o *idolatrie* dal punto di vista religioso diventa secondario rispetto al fatto che si concordi nella loro denuncia, e che al loro posto si suggeriscano comportamenti alternativi, in modo da favorire *l’umanizzazione dell’uomo*, sottraendolo al *mondo di plastica* (Evelyn Lau) e al *cielo di plastica* (Luigi Alici).

Altrettanto deve dirsi di *altri mali* che papa Francesco ha indicato in *Evangelii Gaudium*, come l’individualismo globalizzato, il soggettivismo relativista, il consumismo sfrenato, l’egoismo escludente, il feticismo del denaro, l’ideologismo etico (II, 1), l’accidia paralizzante, il pessimismo sterile, la sfiducia ansiosa, la pseudoautonomia, la mondanità spirituale, la violenza fratricida (II, 2).

L’*antidoto* fondamentale a tutti questi mali è individuato nella *Evangelii Gaudium* nell’”indissolubile legame tra l’accoglienza dell’annuncio salvifico e un effettivo amore fraterno” (n. 179); c’è

bisogno di “una testimonianza di comunione fraterna che diventi attraente e luminosa” (n. 99). E che porti alla “inclusione sociale dei poveri e, inoltre, della pace e del dialogo sociale” (n. 185).

Di fronte alla mondanità: trascendere ideologie e idolatrie (oltre l'antropocentrismo secondo una logica creazionista e incarnazionista)

Detto questo, si vorrebbe richiamare l'attenzione su un aspetto specifico della corruzione, vale a dire la *mondanità*, una malattia su cui papa Francesco ha ripreso a insistere recentemente; essa può sembrare addirittura inevitabile se si punta all'umanesimo come impegno nel mondo; in realtà, essa mina alla base l'umanesimo stesso, in quanto lo appiattisce sul *versante naturalistico o storicistico, ideocratico o tecnocratico*, mentre bisogna aver chiaro che “l'uomo oltrepassa l'uomo” e cedere alla mondanità significa il venir meno di questa capacità, richiamata tra gli altri da pensatori come Aristotele e Pascal e che consiste in una duplice apertura: il trascendimento (orizzontale) e la trascendenza (verticale).

Sui danni che procura all'anima la mondanità Papa Francesco ha parlato tra l'altro nell'omelia della Messa celebrata il 5 marzo 2015 a Casa Santa Marta: quella della mondanità è una malattia che trasforma la nostra anima, che ci impedisce di vedere la realtà e di accorgerci delle necessità di chi ci sta accanto. Infatti, “la mondanità trasforma le anime, fa perdere la coscienza della realtà: vivono in un mondo artificiale, fatto da loro (...). *La mondanità anestetizza l'anima*”; per questo, l'uomo mondano non è capace di vedere la realtà: “con il cuore mondano non si può capire la necessità e il bisogno degli altri”, la mondanità “è un peccato sottile, è più di un peccato: è uno stato peccatore dell'anima”.

Già nell'*Evangelii Gaudium* papa Francesco aveva puntualizzato che “la *mondanità spirituale*, che si nasconde dietro apparenze di

religiosità e persino di amore alla Chiesa, consiste nel cercare, al posto della gloria del Signore, la gloria umana e il benessere personale” (n. 93). “Questa mondanità - aveva aggiunto (n. 94) - può alimentarsi specialmente in due modi profondamente connessi tra loro” e precisamente: “una fede rinchiusa nel *soggettivismo*”, per cui “il soggetto in definitiva rimane chiuso nell’immanenza della sua propria ragione e dei suoi sentimenti”, e “una presunta *sicurezza dottrinale o disciplinare* che dà luogo ad un elitarismo narcisista e autoritario”. Si tratta in tutti i casi (ecco il punto che qui va sottolineato) di “manifestazioni di un *immanentismo* antropocentrico”, riconducibile a una forma di corruzione, “una tremenda corruzione con apparenza di bene” (n. 97).

Sempre nell’*Evangelii Gaudium* (n. 98) aveva anche evidenziato che “la mondanità spirituale porta alcuni cristiani ad essere in guerra con altri cristiani che si frappongono alla loro ricerca di potere, di prestigio, di piacere o di sicurezza economica. Inoltre altri smettono di vivere un’appartenenza cordiale alla chiesa per alimentare uno spirito di contesa. Più che appartenere alla chiesa intera, con la sua ricca varietà, appartengono a questo o quel gruppo che si sente differente e speciale”.

Ma ancora una volta possiamo rifarci a quanto - già da cardinale - Bergoglio aveva avuto occasione di dire proprio in un volume intitolato nell’edizione italiana *Cambiamento* (3), dove lega la categoria di “*mondanità spirituale*” al concetto di “*immanenza*”, affermando che questo male porta l’anima “ad accontentarsi dei prodotti che le offre il supermercato del consumismo religioso” (p. 55); allora “più che mai vivrà la vita consacrata come una realizzazione immanente della sua personalità” (*ib.*). In questo senso il cardinale Bergoglio parlava della “mondanità spirituale come paganesimo in vesti ecclesiastiche”, richiamandosi a quanto nel 1953 Henri de Lubac

scriveva nella sua *Meditazione sulla Chiesa* (in traduzione italiana da Jaca Book, Milano 2010), dove la mondanità spirituale era definita “ciò che si presenta praticamente come un distacco dall’altra mondanità, ma il cui ideale morale, e anche spirituale, sarebbe l’uomo e il suo perfezionamento, invece della gloria del Signore. La mondanità spirituale non è altro che un *atteggiamento radicalmente antropocentrico*”.

5. Per un umanesimo creaturale e custodiale

La trascendenza come apertura: trascendere gli umanesimi astratti (essere artigiani della carità per un umanesimo nuovo)

Per concludere, può tornare utile fare riferimento a un altro scritto dal bel titolo “*Artigiani della carità*” (4), dove, dopo aver detto che “instaurare l’amore è un lavoro da artigiani, da persone pazienti che spendono tutto quello che hanno per persuadere, ascoltare, avvicinare, il cardinale Bergoglio sostiene che, per attuare questa “laboriosità artigianale”, bisogna tenere presente una distinzione, quella tra “*mediatore*” (“colui che per unire le parti, paga con il suo stipendio, con quello che ha”) e “*intermediario*” (colui “che fa sconti ad ambedue le parti per ottenere il suo meritato guadagno”). Ebbene, “l’amore ci colloca nel ruolo del mediatore, non in quello dell’intermediario”; infatti “il mediatore perde sempre, perché la logica della carità è giungere a perdere tutto affinché vincano l’unità e l’amore”, e “la legge del cristiano è la stessa del mediatore”. Ed è quella che può, sulla base della “antropologia della trascendenza”, aiutare a elaborare “proposte per un’umanità nuova”.

Sono, queste, le coordinate che permettono la umanizzazione dell’uomo, che oggi è a rischio: sul piano specificamente etico e sul

piano latamente antropologico. Alla luce del pensiero di Bergoglio una categoria è dunque fondamentale per evitare il duplice pericolo: la categoria di *trascendenza*, ma non in un *astratto senso metafisico*, bensì nella concretezza della *logica “creazionista” e “incarnazionista”*, secondo cui (e torniamo al punto da cui siamo partiti) la categoria di trascendenza va colta in riferimento alla dignità dell'uomo.

Ed è la *dignità trascendente* dell'uomo ciò che contrassegna una *antropologia adeguata*, vale a dire né naturalistica (che concepisce l'uomo solo come parte della natura) né denaturalizzata (che concepisce l'uomo come padrone della natura); non si tratta né di dissolversi nella natura né di spadroneggiare la natura. Si tratta invece, francescanamente, di guardare alla natura nella concretezza delle “creature” (non come un astratto “creato”), per scoprire che proprio in quanto creati tutti gli esseri hanno dignità, e quindi vanno rispettati e valutati positivamente; salvo riconoscere che nel contesto di questa *dignità immanente* delle creature, c'è una creatura (la persona umana) che ha una *dignità trascendente*, perché questa creatura è fatta a immagine e somiglianza di Dio, e la sua peculiarità è la *libertà*.

Ma, ancora una volta, non si tratta di una libertà astratta, perché la libertà ha senso pieno solo nella ricerca esistenziale ed esperienziale della *verità*. Ed anche questa non va intesa astrattamente, bensì concretamente in riferimento all'*amore*, che pertanto rappresenta il senso più profondo della dignità umana, che dall'amore nasce, di amore si nutre e amore produce.

Dovrebbe, allora, risultare chiaro che l'umanesimo della trascendenza, conseguente alla antropologia della trascendenza non è come i tradizionali umanesimi trascendenti un umanesimo metafisico; è invece un umanesimo a caratterizzazione religiosa e antropologica. Ne potremmo dare una duplice definizione: di *umanesimo creatura-*

le e di *umanesimo custodiale*. Si può parlare di *umanesimo creaturale*, precisando che creaturelità non significa semplicemente *finitezza o limitatezza*, di cui prendere atto alla maniera degli antichi o da superare indefinitamente alla maniera dei moderni, ma significa insieme *fragilità e preziosità della persona umana*, la cui fragilità non deve far dimenticare la sua preziosità, e la cui preziosità non deve far dimenticare la sua fragilità. Si può parlare di *umanesimo custodiale*, nel senso che riconosce, come propria dell'umano, quella che papa Francesco chiama "vocazione del custodire", una dimensione che è umana e che il cristianesimo porta a compimento, perché parla di "custodire l'altro come Dio custodisce noi": è questo il *vangelo della misericordia*. Questa duplice dimensione (creaturale e custodiale) dà una connotazione specifica all'umanesimo cristiano e lo rende nuovo per ogni epoca storica.

In tal modo l'umanesimo della trascendenza è l'umanesimo che chiede a ogni uomo di essere se stesso e di andare oltre se stesso, di realizzarsi e di superarsi: l'amore per se stessi è fondamentale, se non chiude in se stessi, ma permette di trascendere se stessi, cioè di andare oltre l'egocentrismo e l'egoismo, oltre l'autoreferenzialità e l'autosufficienza, e scoprire così che dire *trascendenza* è dire *apertura* (come ha evidenziato Jean-Luc Nancy in una "piccola conferenza su Dio" intitolata *In cielo e in terra* e pubblicata dall'editore Sossella di Roma). In questa trascendenza come apertura sta la specifica dignità della persona umana, che una filosofa poetessa, Maria Zambrano, ha ben saputo cogliere in questi versi: "*l'uomo è una strana creatura a cui non basta nascere una sola volta: / ha bisogno di venir riconcepito. / Quello che si chiama "spirito" ben può essere questa necessità e potenza / di riconcepimento che l'uomo ha, / mentre alle altre creature basta nascere una sola volta*".

Per riprendere le parole tratte da *Testimonianza* e ricordate all'i-

nizio, potremmo dire che, “quando noi stessi riconosciamo la nostra dignità, è come se tornassimo al mondo” e “basta riconoscere a qualcuno la sua dignità affinché riviva, se è caduto” (p. 89) (5). Ecco perché bisognerà portare attenzione all’anima: averne cura e curarla.

Note

(1) *Educar: testimonio de la veridad. Mensajes a los Educadores*: pubblicato dall’Editorial Claretiana di Buenos Aires nel 2013 (ma si tratta di interventi che si collocano nel periodo tra il 2006 e il 2011) e edito in traduzione italiana da EMI di Bologna nel 2014, e *Quo nomine vis vocari? Francisco*, pubblicato dall’Editorial Santa Maria di Buenos Aires nel 2013 (ma si tratta di interventi che si collocano nel periodo tra il 2003 e il 2012): entrambi i volumi sono riproposti in edizione italiana nell’ambito della collana “Le parole di papa Francesco”, curata da Lorenzo Fazzini e pubblicata in edizione speciale dal “Corriere della sera” rispettivamente nel 2014 e nel 2015).

(2) intitolato *Educar: exigencia y pasion: desafios para educadores cristianos* del 2006, ora in traduzione italiana col titolo *Scelta* nella citata collana del “Corriere della sera”.

(3) *Corrupcion y pecado. Algunas reflexiones en torno al tema de la corrupcion*, pubblicato dalla Editorial Claretiana di Buenos Aires nel 2005 e in traduzione italiana da EMI di Bologna nel 2013, riproposto ora nella citata collana “Le parole di papa Francesco” con il titolo *Cambiamento* (2015).

(4) contenuto nel volume *Impegno* della citata collana del “Corriere della sera”, pp. 153-158.

(5) Da tenere presenti gli scritti di Bergoglio prima e dopo l’elezione pontificia nella collana “Le parole di papa Francesco”: proposte per un’umanità nuova, a cura di Lorenzo Fazzini, 20 voll.: *Natale, Speranza, Desiderio, Educazione, Pace, Misericordia, Testimonianza, Popolo, Scelta, Perdono, Missione, Impegno, Vita, Fede, Umiltà, Pasqua, Presenza, Incontro, Cambiamento, Chiesa*, “Corriere della sera”, Milano 2014-15, in particolare segnaliamo i seguenti contributi: “Dignità. Ricominciare da Cristo” (2007), in *Testimonianza*, pp. 89-96, e “Educare, un impegno condiviso”, in *Educazione*, pp. 59-104.

Bibliografia

Tra gli scritti sull'anima, ci limitiamo a segnalare i seguenti.

Francesco Fornari, *La riscoperta dell'anima*, Laterza, Bari 1984; Armando Galimberti, *Paesaggi dell'anima*, Mondadori, Milano 1996; Enzo Bianchi, *Ricominciare. Nell'anima, nella chiesa, nel mondo*, Marietti, Casale Monferrato 1999; Luigi Zoja, *Coltivare l'anima*, Moretti & Vitali, Bergamo 1999; Umberto Galimberti, *Gli equivoci dell'anima*, Feltrinelli, Milano 2001; Andrea Vaccaro, *Perché rinunciare all'anima?*, EDB, Bologna 2001; Pietro Barcellona, *La strategia dell'anima*, Città Aperta, Troina 2003; Gianfranco Ravasi, *Breve storia dell'anima*, Mondadori, Milano 2003; Marco Vanini, *La morte dell'anima. Dalla mistica alla psicologia*, Le Lettere, Firenze 2003; Aa. Vv., *L'anima*, "Seconda navigazione. Annuario filosofico 2004", Mondadori, Milano 2004; Umberto Galimberti, *La casa di psiche. Dalla psicoanalisi alla pratica filosofica*, Feltrinelli, Milano 2006; Vito Mancuso, *L'anima e il suo destino*, Cortina, Milano 2007; Pietro Barcellona e Tommaso Garufi, *Il furto dell'anima. La narrazione postumana*, Dedalo, Bari 2008; Giacomo Canobbio, *Il destino dell'anima. Elementi per una teologia*, Morcelliana, Brescia 2009; Luca Vanzago, *Breve storia dell'anima*, Il Mulino, Bologna 2009; Eugenio Borgna, *La solitudine dell'anima*, Feltrinelli, Milano 2011; Umberto Galimberti, *Eros e psiche*, Alboversorio, Milano 2012.

Luciano Mecacci, *Identikit del cervello*, Laterza, Bari 1984; Sergio Moravia, *L'enigma della mente. Il mind-body problem nel pensiero contemporaneo*, Laterza, Roma-Bari 1986; Gianfranco Basti, *Il rapporto mente-corpo nella filosofia e nella scienza*, ESD, Bologna 1991; Michele Di Francesco, *Introduzione alla filosofia della mente*, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1996; Edoardo Boncinelli, *Il cervello, la mente e l'anima*, Mondadori, Milano 1999; Sandro Nannini, *L'anima e il corpo. Un'introduzione storica alla filosofia della mente*, Laterza, Roma-Bari, 2002; Aldo Stella, *Questioni di psicologia del pensiero*, Guerini, Milano 2008; Luciano Masi, *La psicoterapia e l'anima*, CISU, Roma 2009; Nicola D'Onghia, *Il concetto di anima tra neuroscienze e teologia*, LUP, Roma 2011.

Jean Luc Nancy, *In cielo e in terra. Piccola conferenza su Dio*, Sossella, Roma 2006; Henri de Lubac, *Meditazione sulla Chiesa*, Jaca Book, Milano 2010; Evelyn Lau, *Ho vissuto in un mondo di plastica con fiocchi di color cocco*, Tropea, Milano 1996; Luigi Alici, *Cielo di plastica, L'eclisse dell'infinito nell'epoca delle idolatrie*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2009.

LA MISERICORDIA COME BISOGNO DELL'ANIMA

1. I volti della misericordia per Papa Francesco

Dopo aver *preliminarmente* chiarito che la misericordia è un bisogno dell'anima connaturale alla condizione umana (date, cioè, la precarietà e la preziosità della persona), mostrerò che la misericordia può cambiare l'antropologia, la storia e l'etica; da qui l'apertura su un umanesimo della misericordia.

Nella prima parte, dedicata alla *misericordia tra teologia e antropologia*, presento i diversi approcci alla misericordia e la configuro come *bisogno dell'uomo*. Se riconosciuta come tale, la misericordia va fatta oggetto di una *doverosa rivalutazione*, nel senso che il suo significato non va ristretto all'ambito religioso o privato, ma esteso a quello profano e pubblico, per cui la misericordia deve passare da "principio emarginato" a *fondamento e coronamento dei valori*, nella consapevolezza che il mancato esercizio della misericordia influisce sulla *disumanizzazione*, mentre la pratica della misericordia è fattore favorente della *umanizzazione*. Si può allora affermare che la misericordia può cambiare la persona (come ha mostrato papa Francesco nella bolla *Misericordiae Vultus* e nel libro-intervista *Il nome di Dio è misericordia*), sia come *categoria religiosa* (in quanto tale è proprietà di Dio e suo comandamento agli uomini), sia come *categoria profana* (in quanto tale è bisogno permanente, cioè strutturale, della *condizione umana*, e bisogno contingente, cioè congiunturale delle *situazioni storiche*). Per tutto questo è legittimo so-

stenero che la misericordia contribuisce a ridisegnare l'antropologia.

Nella seconda parte, dedicata alla *misericordia tra modernità e postmodernità*, mostro come alcuni tipici progetti storici e stili di vita rimangono incompiuti, in quanto la misericordia è tenuta fuori dalla loro elaborazione e attuazione. Invece, la misericordia può cambiare la società, in quanto permette di *portare avanti alcuni percorsi avviati dalla modernità*, nel senso che (come evidenziato da papa Francesco nella esortazione postsinodale *Evangelii Gaudium*), la misericordia può integrare sia doveri come quelli di *tolleranza, rispetto e solidarietà*, sia diritti come quelli di *libertà, eguaglianza e fratellanza*. Non si tratta di considerare la misericordia come un nuovo principio che si aggiunge a quelli o ad essi si sostituisce, bensì di configurare la misericordia come un “*nuovo paradigma*” che permette di rinnovare la coniugazione di quei *percorsi antropologici* che si sono interrotti e che, invece, sono da sviluppare e completare, se si vuole superare l'odierno *deficit di umanità*. L'antidoto può essere rappresentato dalla misericordia, che in questo senso può *cambiare la vita*, in quanto propone un nuovo *stile di vita* all'insegna di una alternativa configurata quale *ecologia integrale*, cioè ambientale e sociale, naturale e umana (come papa Francesco ha mostrato nell'enciclica *Laudato si'*) e che si può precisare in riferimento a tre categorie: quelle di *dignità, comunità e sviluppo*, presentate tanto nella loro dimensione cosmica, quanto nella loro dimensione umana, perché (occorre sottolinearlo) l'umano ha una sua specificità, che fa la “differenza umana” e porta a parlare di “eccezione umana”: l'uomo fa parte della natura, ma in essa non si esaurisce, questa eccedenza è ciò che si definisce “anima”, che si caratterizza come bisogno di amare e di essere amata, di dare e di ricevere, per cui la misericordia è un suo bisogno insopprimibile.

Nella terza parte, dedicata alla *misericordia tra persona e società*,

prendo in considerazione la misericordia in rapporto ad altre virtù: le virtù “*cardinali*” a cominciare dalla *giustizia*, ma senza trascurare *sapienza, fortezza, temperanza* (così nella esortazione postsinodale *Evangelii Gaudium*); le virtù “*familiari*”, cioè *genitorialità, figliolanza, fratellanza*: una triangolazione da rivitalizzare (così nella esortazione postsinodale *Amoris Laetitia*); e le virtù “*deboli*” come *mitezza, tenerezza, umiltà*, virtù deboli che, però, non sono per i deboli (su queste ultime tre virtù insisteva il cardinale Bergoglio nei volumi: *Misericordia e Perdono*, e insiste papa Francesco nei volumi: *La misericordia è una carezza* e *L'umiltà strada verso Dio*). Si tratta di un vero e proprio *rinnovamento etico*: individuale e sociale, che porta a configurare la misericordia come “*farsi prossimo*” e come “*principio misericordia*” (due espressioni che sono tipiche del cardinale Carlo M. Martini e del teologo Jon Sobrino). Insomma, in un tempo, come il nostro, in cui è crescente il *tasso di disumanità*, si rende anche più necessaria la misericordia, che addirittura si configura come un riferimento imprescindibile per una “città fraterna” (Jacques Maritain) e per una “chiesa samaritana” (Jon Sobrino): l’una e l’altra ispirate a una idea di *prossimità* che supera astratte concettualizzazioni per tradursi nell’operosa capacità di prendersi cura dell’altro e di avere a cuore l’alterità, specialmente se sofferente, producendo un rinnovamento culturale e una responsabilizzazione dei laici che sono di rilevante significato per la comunità civile e per quella ecclesiale.

A *conclusione*, evidenzio che questo “ripensare la misericordia” va in direzione di *un nuovo umanesimo*, che definisco “esodale”, impegnato a *coltivare l’umano nell’uomo* non tanto con astratte teorizzazioni dottrinali, quanto con concrete pratiche di umanità, tradotte non solo in specifiche “opere” di misericordia ma, soprattutto, incentrate sullo “spirito” di misericordia incarnato nei tanti gesti della quotidianità per fuoriuscire dall’*io odioso* (Pascal).

2. La misericordia fra teologia e antropologia

Precisiamo preliminarmente il *significato di misericordia*, facendo riferimento alla *misericordia evangelica*, in quanto ha per un verso il suo fondamento nella “misericordia del padre” e per altro verso ha il suo comandamento nella “misericordia per i fratelli”; per cui si può attribuire ad essa una duplice connotazione: *teologica* e *antropologica*; ciò porta a rivendicare il valore della misericordia sia in senso *religioso*, sia in senso *laico*; in questo significato la misericordia si configura come “virtù di prossimità” che comporta un rinnovamento dell’antropologia, della storia e dell’etica tale da permettere lo sviluppo di tutta una serie di impostazioni moderne e postmoderne, che - senza il “principio misericordia” - sembrano dar luogo a una eterogenesi dei fini, per cui invece di “guadagni storici” rischiano di diventare “verità impazzite”.

L’odierna crisi epocale mette in evidenza la necessità di coniugare i valori scoperti su un paradigma (quello della misericordia) che permette di rivellarli come fattori di umanizzazione; diversamente, il risultato è una “disumanizzazione” etica e “deumanizzazione” tecnica. Occorre dare un’anima al progresso: questo risulta essere l’imperativo che scaturisce dalla odierna situazione di crisi, e proprio l’esercizio della misericordia può aiutare ad animare, cioè a umanizzare la persona umana e la convivenza civile. Ma la cosa è possibile se quello della misericordia *non è più un principio disatteso o deriso, un principio rifiutato o omissso, ma è un principio riconosciuto*, cui guardare prima ancora che in termini *teologici* in termini *antropologici*, nel senso che lo spirito e le opere della misericordia sono richiesti dalla stessa condizione umana: per la sua precarietà e preziosità essa chiede di essere sia soggetto che oggetto di misericordia, la quale per questo è sempre *intersoggettiva*. Dun-

que, la misericordia come bisogno *strutturale* sempre e in certi casi pure *congiunturale* delle persona, per dire che è la stessa *condizione umana* a evidenziarlo e specifiche *condizioni storiche* ad acuirlo. Pertanto il problema è prendere coscienza di tutto questo, che poi trova nella dimensione delle religioni, più specificamente dei monoteismi, e più specificamente ancora del cristianesimo (1) il suo fondamento e il suo coronamento; ma la misericordia religiosa non elimina quella umana, la porta a compimento.

Può servire a comprendere questa affermazione quanto ha scritto papa Francesco (2) in particolare nella Bolla d'indizione dell'Anno Santo della Misericordia intitolata *Misericordiae Vultus*, dove - dopo aver sottolineato che "il mistero della misericordia" costituisce la "sintesi del mistero della fede cristiana" (n. 1) - precisa che cosa la misericordia "non è" e che cosa la misericordia "è". La misericordia divina *non è* "un segno di debolezza, ma piuttosto la qualità dell'onnipotenza di Dio"; non è "un'idea astratta, ma una realtà concreta con cui Egli svela il suo amore come quello di un padre e di una madre che si commuovono fino dal profondo delle proprie viscere per il proprio figlio" (n. 6); non è solo "l'agire del Padre ma diventa il criterio per capire chi sono i suoi veri figli" (n. 9). La misericordia divina è "la via che unisce Dio e l'uomo, perché apre il cuore alla speranza di essere amati per sempre nonostante il limite del nostro peccato" (n. 2); è "il segno del Regno di Dio già presente in mezzo a noi" (n. 5); è "fonte di gioia, di serenità e di pace"; è "condizione della nostra salvezza"; è "l'atto ultimo e supremo con il quale Dio ci viene incontro"; è "nella Sacra Scrittura la parola chiave per indicare l'agire di Dio verso di noi", "la sua responsabilità per noi"; è "l'architrave che sorregge la vita della Chiesa" (n. 9); è "cuore pulsante del Vangelo, che per mezzo suo deve raggiungere il cuore e la mente di ogni persona" (n. 12).

Tutto questo può essere sintetizzato nell'affermazione che “il volto della misericordia del Padre è Gesù Cristo”, per cui la misericordia è - per dirla con Walter Kasper (3) - *concetto fondamentale del vangelo e chiave della vita cristiana*, e le opere di misericordia sono - per dirla con James F. Keenan (4) - *cuore del cristianesimo*. Anche gli altri due monoteismi considerano (con accentuazioni diverse) la misericordia centrale dell'essere di Dio e dell'agire dell'uomo.

Tuttavia va tenuto presente il fatto che la misericordia è stata fatta oggetto di *valutazioni diverse*. Come ha segnalato Pier Angelo Sequeri nel suo saggio su *Beati i misericordiosi...*) da un lato la misericordia è sotto accusa di essere uno *svincolamento dal rigore della giustizia sociale*, che si nutre di diritti e non di commiserazione. Dall'altro, l'esaltazione della misericordia è imputata di essere una forma di *mortificazione (dissimulata) dell'amor proprio*: in se stessi e nell'altro, in chi la fa e in chi la riceve”. Il teologo milanese annota che “nella nostra sensibilità corrente, essere amati (ascoltati, accolti) ‘per compassione’, o assolti (premiati, promossi) ‘per misericordia’, sono espressioni che non hanno un bel suono”: Evidenza peraltro Sequeri che “in questa nostra sensibilità c'è indubbiamente anche il sintomo di una migliore comprensione della dignità individuale e umana”. Il teologo avverte d'altra parte che “l'interpretazione religiosa e cristiana, che parla di ‘misericordia’ e di ‘carità, enfatizzando una mistica irrazionale dell'amore che scioglie dalla responsabilità ed esalta la debolezza, deve essere messa fuori gioco. O almeno, deve accettare un ruolo del tutto residuale e privato: in attesa di essere completamente sostituito da una visione più consona con la dignità individuale del bisogno e/o con la naturalezza dell'umano desiderare”. Insomma, “misericordia suona come pietismo, paternalismo, buonismo, moralismo: e alla religione (in particolare al cristianesimo) viene appunto imputato il puntiglio con il quale di-

fende il carattere virtuoso di *atteggiamenti mortificanti*". Aggiunge Sequeri: "naturalmente molto ci sarebbe da dire sul come la virtù della misericordia, che ha a che fare con *la grandezza d'anima*, sia diventata il sentimento di una compassione che indica *piccineria* e produce avvilitamento". Qui basti rilevare che, nel tempo, "l'amore e la giustizia hanno patito uno svuotamento. Il primo è diventato sentimentale e irrilevante; la seconda è diventata astratta e calcolatrice. Nell'amore non c'è più giustizia e quindi nessuna verità. Nella giustizia non c'è più amore e quindi nessuna umanità. La deriva - che è sotto gli occhi di tutti - impone *profondi ripensamenti*", che sottraggano la misericordia dalla sua *banalizzazione*, che a sua volta porta a "una banalizzazione della giustizia e dell'amore". Invece - ecco il punto - occorre una rivalutazione sia religiosa sia profana della misericordia, perché - come ha sintetizzato Sequeri - "la misericordia implica la *condivisione dell'umano comune* e della sua vulnerabilità" e, "finché la misericordia è onorata, per l'umano c'è storia. E per tutti c'è la speranza di un giusto giudizio, che la storia ci nega sempre". Ho dato spazio alle parole di Sequeri, perché sintetizzano efficacemente situazioni di fatto e interpretazioni di valore che rischiano di compromettere il senso vero della misericordia, di cui c'è bisogno sempre, ma specialmente nell'uomo e nella società di oggi.

Su un altro versante, anche il filosofo Duccio Demetrio, ha ribadito la necessità di *valorizzare la misericordia sul piano propriamente umano*, in quanto "la misericordia è sfida contro le indigenze provocate dagli uomini, è tentativo di lenire quelle che non dipendono da noi. La sua voce, antichissima è emblema di una tragicità connaturata alla nostra fragilità esistenziale", tanto da far dire a questo pensatore che "possiamo non credere più in un Dio misericordioso, o mai avervi creduto, ma è difficile rinnegare la misericordia: a meno che non ci si strappi di dosso una parte di sé":

“misero è l’infelice, ma tutti lo siamo. Tutti e tutte meritiamo la misericordia”, e - precisa questo filosofo - è una molteplice misericordia quella che dobbiamo praticare, per cui siamo chiamati a essere misericordiosi verso noi stessi e verso gli altri, al di là delle appartenenze (tribali o claniche, lobbistiche o populistiche, etniche ed etiche, cultuali e culturali). In particolare, la misericordia (con le opere e, soprattutto, con lo spirito) appare come il terreno fertile per un *dialogo* non dottrinale, ma operoso, che mostra come anche in un mondo diviso ci possano essere forme di fattiva cooperazione (secondo quanto Maritain ebbe a dire alla fine della seconda guerra mondiale indicando questo atteggiamento come “la via della pace”, come la possibilità di “vincere la pace”).

Pertanto meraviglia che alla misericordia *teologi e filosofi* non abbiano dedicato una riflessione sistematica e approfondita; soprattutto nel passato si è assistito a una sbrigativa liquidazione della misericordia, considerata sul versante della sensibilità più che del sentimento, della emozionalità più che della virtù: così nel pensiero classico da Aristotele agli stoici. E la cosa si è protratta nella modernità. Come ha osservato Massimo Cacciari (nella sua prefazione al volume *La sfida della misericordia* di Walter Kasper), la misericordia è “*un problema della teologia*” e “anche *un problema della filosofia*”. Infatti, nei manuali scolastici, “un tema tanto centrale e fondamentale è imperdonabilmente trascurato nella *teologia sistematica* e ridotto a piccolo sottotitolo della giustizia, su cui inoltre gli autori spesso si mostrano in difficoltà”. Altrettanto può dirsi almeno per “alcune tendenze filosofiche”, tra cui il criticismo kantiano (secondo cui “l’etica deve essere guidata non da emozioni come la misericordia e la compassione, ma dalla stessa coscienza del dovere morale”), filosofie di tipo marxista o socialista (secondo cui la misericordia è “un sostituto della giustizia”), concezioni sociali

darwiniste (per cui nel nostro sistema politico ed economico “non c’è spazio per la compassione e la misericordia”), il nichilismo nicciano (secondo cui va “disprezzata la misericordia come espressione di debolezza indegna dell’uomo signorile forte e duro”). Tuttavia - conclude Cacciari - proprio “le due ideologie del marxismo e del nazismo che tantissimo hanno devastato il ventesimo secolo e che hanno causato tanti dolori a tantissimi uomini hanno portato a un *ripensamento dell’idea di misericordia*”.

Infatti, nel nostro tempo, si assiste a un *pensiero* che presta attenzione alla misericordia, considerata come *espressione della socialità* e come *accesso alla umanità*: i processi di socializzazione e di umanizzazione trovano nella misericordia un fattore fondante, come hanno messo in luce filosofi quali Emmanuel Lévinas, Jacques Derrida, Maria Zambrano, Paul Ricoeur, Jean Guittou, Lanza del Vasto, Abraham Heschel, e i teologi Ivan Illich, Leonardo Boff, Jon Sobrino.

Anche nella *Chiesa* si può individuare una linea di tendenza impegnata a rivalutare la misericordia. Lo ricorda papa Francesco nel suo libro intervista *Il nome di Dio è Misericordia*, citando alcuni suoi predecessori: Giovanni XXIII nell’allocuzione di apertura del Vaticano II *Gaudet Mater Ecclesia* (1962) disse che “la Sposa di Cristo preferisce usare la medicina della misericordia invece di imbracciare le armi del rigore”; Paolo VI nel suo *Pensiero alla morte* (1978) scrisse: “Misericordia mia, misericordia di Dio. Ch’io possa almeno onorare chi Tu sei, il Dio d’infinita bontà, invocando, accettando, celebrando la Tua dolcissima misericordia”; Giovanni Paolo II dedicò al tema una enciclica, la *Dives in Misericordia* (1980), dove invitava la Chiesa “a rendere testimonianza alla misericordia di Dio in tutta la sua missione”, e istituì pure la festa della “Divina misericordia”; Benedetto XVI nell’enciclica *Deus Caritas Est* (2005) affermò che “la

misericordia è in realtà il nucleo centrale del messaggio evangelico: è il nome stesso di Dio, il volto con il quale Egli si è rivelato nell'antica Alleanza e pienamente in Gesù Cristo, incarnazione dell'Amore creatore e redentore. Questo amore di misericordia illumina anche il volto della Chiesa, e si manifesta sia mediante i sacramenti, in particolare quello della riconciliazione, sia con le opere di carità, comunitarie e individuali”.

Dal canto suo, papa Francesco potrebbe addirittura essere denominato *il papa della misericordia* per il suo stile complessivo e per i molteplici scritti prima e dopo la bolla di indizione del giubileo della Misericordia: *Misericordiae Vultus* (2015). Qui interessa sottolineare che, a pochi mesi dall'inizio del suo pontificato, in occasione della Giornata Mondiale della Gioventù, papa Francesco disse che il nostro è *il tempo della misericordia* e lo ribadì nella citata intervista, dove precisò che questo nostro tempo e questa nostra umanità hanno così *bisogno di misericordia*, “perché è un'umanità ferita, un'umanità che porta ferite profonde. Non sa come curarle o crede che non sia proprio possibile curarle”, dal momento che tra “le fragilità dei tempi in cui viviamo è anche questa: credere che non esista possibilità di riscatto”.

3. Bisogno di misericordia

In questo contesto si può configurare *la misericordia come bisogno dell'anima*, e può tornare opportuno operare delle *distinzioni* per chiarire i significati della misericordia. Una prima distinzione è quella tra *misericordia e compassione*: al riguardo papa Francesco (nella intervista citata), afferma: “La misericordia è divina, ha più a che fare con il giudizio sul nostro peccato. La compassione ha un

volto più umano. Significa patire con, patire insieme, non rimanere indifferenti al dolore e alle sofferenze altrui”, e aggiunge: “Di questa compassione c’è bisogno oggi, per vincere la globalizzazione dell’indifferenza”. Una seconda distinzione riguarda il duplice significato di misericordia: la sua accezione *religiosa* (come attributo divino e impegno umano) e la sua accezione *profana* (come virtù personale e civile); come precisa papa Francesco: Dio ci ama con compassione e con misericordia; in Gesù troviamo la misericordia divina e la misericordia umana.

Dunque, la misericordia è indubbiamente una *categoria religiosa*, com’è evidente nelle tre religioni monoteistiche (ebraismo, cristianesimo e islam) e nelle religioni orientali (buddhismo e induismo), ma è anche *categoria profana*, anche se come tale non ha trovato accoglienza (o adeguata accoglienza) nella riflessione filosofica. *Dal punto di vista sacrale*, limitandoci ai *monoteismi*, la misericordia è anzitutto *attributo* di Dio, cioè proprietà o volto o nome di Dio, e inoltre è suo *comandamento*, cioè compito, impegno o virtù dell’uomo religioso, il quale alla misericordia divina deve ispirarsi nella sua condotta. Dunque, la centralità della misericordia nei monoteismi è di tutta evidenza sia in riferimento a *Dio*, sia in riferimento all’*uomo*: tutti e tre i monoteismi insistono sulla misericordia da parte di Dio verso l’uomo e da parte dell’uomo verso gli altri uomini.

Oltre a questa connotazione specificamente religiosa, la misericordia ha anche un *carattere secolare* (antropologico o etico), nel senso che può essere anche una *virtù laica*, cioè che prescinde dalla dimensione teologica. È importante rilevare che, se ci si limita alla caratterizzazione religiosa, si rischia di rinserrare la misericordia dentro un recinto confessionale quasi che occorra essere credenti per accettare l’idea di misericordia e la sua traduzione in opere corporali e spirituali; oppure si rischia che la connotazione religiosa

della misericordia possa configurarla come un atteggiamento da cui debba guardarsi chi non è credente.

Perciò, pur riconoscendo il carattere originariamente religioso della misericordia, ritengo che non sia legittimo né opportuno configurarla come una categoria “monopolio dalla religione”. E invece importante sostenere che la misericordia è pure *virtù umana*, cioè una virtù che tutti possono esercitare a prescindere dal fatto di professare una religione; in questo senso è “virtù laica”. Tale riconoscimento ha un duplice effetto benefico: allarga la possibilità di esercizio della misericordia e, insieme, permette di cogliere meglio la specificità della valenza religiosa. Per questo, c’è necessità di “sdoganare” la misericordia dall’ambito propriamente religioso, inserendola a pieno titolo tra i sentimenti e gli atteggiamenti relazionali, tra le virtù morali e civili, che l’uomo può coltivare per umanizzarsi incessantemente.

Questo comporta l’affermazione che la misericordia si leghi *naturaliter* alla *condizione umana*. Due gli aspetti che allora importa mettere in evidenza, vale a dire la fragilità e la relazionalità dell’uomo. *Fragilità*, per dire *precarietà*, caducità, vulnerabilità, ; fragilità collegata alla finitezza o creaturalità dell’uomo. Si badi: fragilità significa tutto questo, ma significa anche *preziosità* della persona, nel senso che questa ha dignità, ossia è sempre fine mai puro mezzo, per cui merita attenzione e rispetto, esige accoglienza e benevolenza. Insieme con la fragilità va tenuta presente una seconda peculiarità della persona, vale a dire la sua *relazionalità*, nel senso che “nessun uomo è un’isola” (come diceva Thomas Merton), cioè nessuno è autosufficiente, ognuno è sempre in relazione: ha “bisogno di avere e bisogno di dare” (come diceva Jacques Maritain, denominando il primo “individualità” e il secondo “personalità”). Si badi: tale relazionalità non si aggiunge alla *individualità*, ma fa tutt’uno con essa

e non può prescindere da essa, per cui la persona è unica, originale, irripetibile e, nel contempo, è in rapporto, in collegamento, in comunicazione. Tutto questo sottolinea la complessità dell'essere umano: *fragile e prezioso, individuale e relazionale*. Con tale complessità occorre misurarsi, e la cosa mette in luce come proprio la misericordia permetta di rispettare l'ambivalente connotazione della persona. Infatti, la condizione umana appare all'insegna di un evidente paradosso: la persona, per un verso, ha un *valore assoluto* (ha dignità) e per altro verso ha un *valore relativo* (è in relazione).

Proprio in questa duplice peculiarità dell'uomo si rintracciano le due condizioni che richiedono una *continua e reciproca misericordia tra gli uomini*. Si potrebbe allora dire (a mo' di slogan) *che la misericordia non è un lusso, non è un optional*, ma risponde a un bisogno connaturale all'uomo. Certo, possiamo sottrarci dall'esercitare la misericordia (che è atteggiamento squisitamente libero), ma, quando ciò accade, si determina un calo di umanità, una diminuzione dell'umano, mentre l'esercizio della misericordia costituisce un sicuro arricchimento di umanità, perché la misericordia nasce da "*umanitarietà*" e produce "*umanizzazione*".

Da quanto detto consegue che la *misericordia è un bisogno dell'uomo*. È un *bisogno riconosciuto* dalle religioni, le quali in diverso modo connotano la misericordia come *amore di Dio per l'uomo* e come *amore tra gli uomini*; pertanto, in linea di principio (la teologia positiva dei nomi di Dio) e di fatto (le opere di misericordia corporali e spirituali indicate dalla Chiesa), la misericordia è *riconosciuta* dal *punto di vista religioso* come un *bisogno dell'anima*, e trova risposta nella invocazione a Dio e nell'azione verso i fratelli. Invece, *dal punto di vista profano*, la misericordia appare un *bisogno trascurato*, e l'odierna situazione sembra riflettere proprio tale trascuratezza, e viene da chiedersi se la *disumanizzazione* in atto possa essere conseguente al mancato riconoscimento della miseri-

cordia come valore umano e al mancato esercizio della misericordia come virtù personale e civile.

Da qui la convinzione che la misericordia laicamente intesa sia un bisogno da soddisfare, se si vuole contribuire alla *umanizzazione* dell'uomo. Invece, nella *storia*, la misericordia non è stata fatta in genere oggetto né di specifica riflessione né di diffusa attuazione; più precisamente è legittimo dire che, dal punto di vista teorico, la misericordia non è stata valutata culturalmente in modo positivo, e dal punto di vista pratico non è stata esercitata concretamente in modo abituale. Da questa presa di coscienza bisogna muovere, per operare una vera e propria "*svolta*" nei confronti della misericordia: si può parlare di una "sfida" o di una "scommessa", ma in ogni caso necessita un approccio alla misericordia tale da superare vecchi e nuovi pregiudizi nei confronti della misericordia dal punto di vista etico, e tale da aprire a una valutazione seria e serena della misericordia come aspetto essenziale di una antropologia integrale.

4. La misericordia fra modernità e postmodernità

Dunque, di fronte agli aspetti odierni di "disumanizzazione assiologica" e di "deumanizzazione tecnologica", sembra legittimo porsi l'interrogativo se *lo sviluppo moderno* si sia *inceppato* anche a causa della scarsa o nulla considerazione della misericordia dal punto di vista laico, profano, e se non sia quindi da rivedere il senso dello sviluppo umano in modo che sia adeguato alla persona e ai popoli. Forse si rende necessario un rinnovamento spirituale, che porti a sviluppare valori moderni e valori postmoderni sulla base di un inedito stile di misericordia. Proviamo ad esemplificare alla luce di due "sentieri interrotti".

Un *primo percorso* può essere racchiuso nella triade moderna di *tolleranza, rispetto e solidarietà*. La *tolleranza* ha segnato la nascita e lo sviluppo della modernità: da Milton (*L'areopagitica*) a Spinoza (*Trattato teologico-politico*), da Locke (*Lettera sulla tolleranza*) a Voltaire (*Trattato sulla tolleranza*), da Popper (*La società aperta e i suoi nemici*) a Maritain (*Il filosofo nella società*), da Valzer (*Sulla tolleranza*) a Bencivenga (*Oltre la tolleranza*), la tolleranza è stata la bandiera della modernità. Con l'affermarsi della tolleranza si arriva a rivendicare un altro atteggiamento anche più impegnativo, quello del *rispetto*: rispetto della persona, di ogni persona, in quanto ogni persona è dotata di dignità, vale a dire di razionalità e libertà, come aveva messo in luce Giovanni Pico della Mirandola (*Discorso sulla dignità dell'uomo*, e più tardi sarà Kant a farsi sostenitore della dignità umana, considerando l'uomo sempre fine e mai puro mezzo (*Critica della Ragion pratica*): così la categoria di rispetto è diventata essenziale dell'idea stessa di modernità. Ma la modernità ha poi richiesto che quel rispetto si traducesse in un ulteriore atteggiamento anche più impegnativo sul piano pratico, cioè la *solidarietà*: da Auguste Comte (*Discorso sullo spirito positivo*) e Herbert Spencer (*La scienza sociale*), il positivismo conierà il termine e si adopererà per darne traduzione concreta, e nel tempo poi quello della solidarietà apparirà sempre più come uno degli assi portanti della convivenza civile: così in Jurgen Habermas (*Solidarietà tra estranei*). Risulta allora evidente che la triade *tolleranza, rispetto e solidarietà* segnala una crescente attenzione per le persone e le collettività, per le diversità che esse veicolano e che non devono ostacolare la convivenza ma devono anzi costituire motivo di collaborazione e di condivisione. Si tratta di un percorso di grande significato umanistico.

Eppure, *questo percorso si è inceppato*, e ogni elemento della triade ha cominciato a fare problema, nonché la loro stessa rela-

zione. Infatti, si avverte la necessità di ripensare la *tolleranza*, in quanto sembra oggi configurarsi come “sopportazione” ovvero come “indifferenza”, e in entrambi i casi la tolleranza avrebbe una valenza negativa. D’altra parte la stessa società plurale sembra rimettere in discussione il tradizionale concetto di tolleranza, tanto da far dire che bisogna andare “oltre la tolleranza” per rispondere più adeguatamente (anche in termini legislativi) alla configurazione multiculturale della società globalizzata, la quale pone il problema della richiesta di reciprocità per un verso, e il problema della risposta all’intolleranza per l’altro, date le rinnovate tendenze verso l’esclusione e la chiusura. Analogamente, fa problema il *rispetto*, da configurare in termini etici e/o giuridici. Per non dire poi che la stessa dignità umana, oggetto di quel rispetto è messo in discussione tanto dal punto di vista ontologico e fondativo, quanto dal punto di vista della sua configurazione in termini di diritti, con una proliferazione dei diritti e una loro confusione con i desideri.

Anche per quanto riguarda la *solidarietà* i problemi non mancano sia sul versante della traduzione sociale come stato sociale o stato assistenziale che rischia di trasformarsi in stato assistenzialista e clientelare, oppure (pericolo non minore) di intendere la solidarietà in una ottica all’insegna della esclusione degli estranei anziché della loro inclusione.

In breve, la triplice conquista (della tolleranza, del rispetto e della solidarietà) rischia di essere oggi compromessa, dal momento che la *tolleranza*, quando non è malcelata sopportazione, è disinvolta indifferenza; il *rispetto* poi rischia di cedere al formalismo nominalista o al disinteresse pratico; e infine la *solidarietà* tende a configurarsi come astratta filantropia o demagogico assistenzialismo; tutto ciò - in presenza della società multiculturale - finisce per mettere in discussione quella triplice conquista moderna, snaturandola o

provocando reazioni caratterizzate da intolleranza (integralistica o fondamentalistica), da disprezzo (per l'altro e per gli altri), da egoismo (egocentrico o cinico). Di fronte a tale crisi, viene da chiedersi: come tornare a rendere virtuoso il percorso che dalla tolleranza della diversità porta al rispetto della dignità e giunge alla solidarietà con gli estranei?

Un *secondo percorso* della modernità può essere identificato nel motto rivoluzionario *libertà, eguaglianza e fratellanza* che costituiscono altrettanti diritti alla base delle varie generazioni di diritti, tanto che l'età moderna, non a caso definita "l'età dei diritti" (così Norberto Bobbio nel volume omonimo), ha contribuito a far prendere coscienza della dignità umana. In questa direzione vanno le "teorie dei diritti", in particolare quelli di *libertà* (da Locke a Stuart Mill), di *eguaglianza* (da Rousseau a Marx), di *fratellanza* (da Kant a Rosmini). Mentre le forme di *fratellanza* (come cosmopolitismo e filantropia) sono state più dichiarate che praticate, i principi di *libertà* e di *eguaglianza* sono stati esaltati o addirittura enfatizzati, fino a ideologizzarli rispettivamente come liberalismo e socialismo, poi considerati all'origine di "grandi narrazioni" ormai datate.

Appare quindi evidente la minore considerazione in cui è stato tenuto il principio di *fratellanza* rispetto agli altri due principi di *libertà* e di *eguaglianza*: mentre questi due principi hanno avuto una ricca storia (pur non priva di strumentalizzazioni), l'idea di fratellanza è rimasta sempre piuttosto in ombra, tanto da far parlare di "*principio dimenticato*" (così Antonio M. Baggio nel volume collettaneo omonimo) Forse proprio per tale dimenticanza è mancata la conciliazione tra gli altri due, secondo Henri Bergson (*Le due fonti della morale e della religione*). Così, da una parte si è avviata la radicalizzazione ed assolutizzazione della libertà e dell'eguaglianza con esiti però non sempre umani (quanti delitti si sono commessi

in nome della libertà, è stato detto; e la stessa cosa si può ripetere per l'eguaglianza), e dall'altra parte si è avuta una trascuratezza della fratellanza, un suo uso moralistico e retorico. Ciò mostra che la triade di cui la modernità andava fiera, non ha prodotto tutti i risultati sperati. Si potrebbe quindi dire che anche il percorso di libertà, eguaglianza e fratellanza si è inceppato: è *un altro percorso interrotto*, che pone interrogativi sul perché si sia verificato e sul come possa essere superato.

Dunque, lo sviluppo della modernità evidenzia che la sua rivendicazione di valori si è ad un certo punto bloccata: qualcosa è mancato perché si procedesse nella azione intrapresa. Da qui l'ipotesi che i due obiettivi siano stati mancati, in quanto sono mancanti; in altre parole, che sia necessario aggiungere ai due percorsi intrapresi un *ulteriore elemento* perché si possa continuarli: questo elemento può essere identificato con la *misericordia*?

Infatti, la misericordia (in riferimento alla prima triade assiologica) punterebbe a rileggere la solidarietà nella consapevolezza che non basta essere "solidali" per essere "amicali", ma occorre un altro principio, che potrebbe essere la misericordia, in grado di aprire ad un *nuovo orizzonte*, qualitativamente nuovo in quanto le tre "virtù difficili" (*tolleranza, rispetto, solidarietà*) erano tutte e tre legittimate sul piano intellettuale (dell'empirismo, dell'illuminismo e del positivismo), mentre la misericordia introduce un nuovo paradigma, caratterizzato non tanto dal "com-prendere", bensì dall' "ap-prosimarsi"; o quanto meno dalla rivendicazione della doppia logica pascaliana: della ragione e del cuore.

Non solo: la misericordia (in riferimento alla seconda triade assiologica) punterebbe a rileggere la fratellanza, il "*principio dimenticato*", e proprio a questa dimenticanza sarebbe imputabile la mancata conciliazione dei due principi di libertà e di eguaglianza che,

così, hanno finito col produrre guasti, ponendosi ciascuno in modo assoluto e tra loro in modo alternativo. Tuttavia è da osservare che la fratellanza non basta, perché non basta essere “fratelli” per essere “fraterni”; occorre essere “buoni fratelli”. Ma allora si pone la necessità di individuare un altro principio, che permetta di completare il percorso: tale potrebbe essere il *principio misericordia*. Tale principio finora è stato confinato (esclusivamente o prevalentemente) in ambito religioso, mentre deve essere considerato positivo anche dal punto di vista profano. Come ha sottolineato papa Francesco (tra l'altro nella citata intervista), “la misericordia è un elemento importante, anzi indispensabile nei rapporti tra gli uomini, perché vi sia fratellanza”. E la misericordia - aggiunge papa Francesco - ha anche una valenza pubblica: “la misericordia e il perdono sono importanti anche nei rapporti sociali e nelle relazioni tra gli Stati”.

Ciò comporta che - oltre al “*principio dimenticato*” (la fratellanza) e al “*principio travisato*” (la solidarietà) - sia preso in considerazione anche quello che chiamerei il “*principio rifiutato*”, o, quanto meno, il “*principio omesso*” o “*rimosso*” (la misericordia). Ecco perché mi sembra legittimo affermare che il duplice percorso della modernità deve aprirsi alla misericordia operosa: la mancanza di questa ha reso la fratellanza “il principio dimenticato” e la solidarietà “il principio travisato”: così si è interrotto il percorso di umanizzazione della modernità: fintanto che la fratellanza e la misericordia saranno rispettivamente il principio dimenticato e il principio trascurato, libertà ed eguaglianza non possono sviluppare in senso umanistico, fintanto che solidarietà e misericordia saranno rispettivamente il principio travisato e il principio dimenticato, tolleranza e rispetto non possono sviluppare in senso umanistico.

Dunque, anzitutto occorre prendere coscienza delle ragioni che hanno portato al rifiuto o al travisamento rispettivamente della fra-

tellanza e della solidarietà, e poi prendere in esame le possibilità di porre termine a questa omissione nei confronti della misericordia; tutto ciò richiede di intendere la misericordia come categoria non solo *teologica*, ma anche *antropologica*, non solo un attributo di Dio, ma anche una qualità dell'uomo, non solo un nome di Dio, ma anche una autonoma virtù dell'uomo: una virtù che può configurarsi in senso individuale non meno che in senso sociale, una virtù (o un insieme di virtù) che è in collegamento con altre virtù, che non sono le virtù "forti" della modernità, ma le virtù "deboli" della postmodernità. In altre parole, la *fratellanza e la solidarietà* possono rischiare di essere solo enunciati universali e astratti; per evitare questo, occorre che siano coniugati con la *responsabilità* e, soprattutto, con la *misericordia*, affinché la "ragione" e il "cuore" possano contribuire alla costruzione della "città fraterna". Non averlo riconosciuto ha contribuito a produrre una situazione in cui è sempre più elevato, il "deficit di umanità"; da qui l'urgenza di ripensare alla convivenza umana in termini che (per dirla con Maritain) faccia propri i "guadagni storici" ed eviti le "verità impazzite" della modernità.

Tutto ciò sembra legittimare l'idea che la misericordia è un *bisogno*, da cui non si può prescindere né dal punto di vista individuale né da quello sociale, per cui la prima operazione da fare è quella di prendere coscienza di quanto finora la misericordia sia stata male intesa o fraintesa, sottovalutata o squalificata e debba invece essere considerata come determinante per la costruzione di una civiltà che, senza rinunciare ai valori "forti" della modernità, li integri con quelli "deboli" della postmodernità, dando luogo a una inedita sintesi, per la quale un apporto rilevante può venire dal cristianesimo in grado di operare feconde mediazioni fra religioso ed etico. A tal fine si potrebbe muovere dai valori conquistati dalla modernità, per

rileggerli alla luce della *Laudato si'*, e prendere in considerazione i principi più vicini alla postmodernità, per rileggerli alla luce delle due esortazioni apostoliche *Evangelii Gaudium* e *Amoris Laetitia*, In tal modo si evidenzerebbe che il magistero di papa Francesco permette un fecondo approccio a questi valori grazie al richiamo alla misericordia come bisogno dell'anima: bisogno perenne, ma particolarmente avvertito oggi, bisogno religioso da sempre, ma oggi anche profano e in misura crescente.

5. Misericordia e stili di vita

È con questo metro di misura che papa Francesco attraversa la prima e la seconda modernità, per portarne alla luce i “guadagni storici” e, insieme, denunciarne le “verità impazzite”: il tutto viene fatto non da spettatore giudicante, bensì da attore partecipe che intende dare un contributo (e invita a dare contributi) affinché si operi - dopo l’”attraversamento” - un “oltrepassamento” della modernità in vista di una nuova civiltà, che potrebbe definirsi “*civiltà della misericordia*” per la consapevolezza che porta della effettuale condizione umana e della necessità di farvi fronte con una idea prossimità, che evangelicamente significa operosa cura per *coltivare l'umano nell'uomo*. È, questa, la “ecologia integrale”, che rinnova *il senso della persona, della comunità e dello sviluppo* alla luce della misericordia, di una misericordia che permette di rispondere al duplice grido della terra (delle ferite della terra) e dei miseri (delle sofferenze dei miseri). Vediamo più da vicino queste tre categorie che sono fondanti della modernità e sono rifondate dalla *Laudato si'*.

La modernità è nata e si è sviluppata anzitutto attraverso il principio di *dignità umana*: dall'Umanesimo all'Illuminismo la dignità

umana (fondata sulla libertà e razionalità dell'uomo) è stata riconosciuta come carattere costitutivo della persona umana. Tuttavia la rivendicazione della dignità dell'uomo sembra avere poi portato ad impostazioni prometeiche o faustiane, con il rischio di una "egotria", che sostituisce Dio con l'Io. Pertanto con la modernità si realizzerebbe non solo la legittima "degnificazione" dell'uomo ma addirittura la sua illegittima "deificazione", un processo che, in diverso modo, approda a forme di egocentrismo all'insegna di una superiorità dominante ed escludente dell'uomo con derive nell'individualismo egoistico e narcisistico, che hanno cominciato ad essere oggetto di contestazione. Alla luce della *Laudato si'*, la categoria di *dignità* acquista un significato più ampio, dal momento che si distingue tra la *dignità ontologica* di tutti gli esseri in quanto esseri e la *dignità antropologica* di tutti gli uomini in quanto uomini; si tratta di una impostazione che porta a rispettare tutte le creature (dignità immanente), e l'uomo in particolare nella sua specificità (dignità trascendente), riconoscendo che è parte della natura, ma in essa non si esaurisce; è la rivendicazione della "differenza umana", della "eccezione umana", che porta a rivendicare il "proprium" dell'uomo; non si tratta dunque di una superiorità assoluta o sregolata, perché non ha carattere di dominio, bensì di servizio, non di potere bensì di dovere.

Una seconda questione riguarda il tema della *comunità*, un dibattito che impegna su tanti piani, tra cui quello filosofico su diritti e tradizioni, quello scientifico sulle responsabilità della ricerca e della politica, quello etico sulle categorie di individualismo e conformismo. Ciò che emerge è che lo sviluppo tecnico non si accompagna ad un altrettanto sviluppo morale, e ad ostacolare sono certamente alcuni "capovolgimenti", per cui la casa diventa una tana e l'economia un business (Silvano Petrosino). Ma una società che si crede

un mercato (Roberto Mancini) tradisce se stessa, tradisce l'umanità quale specie, e tradisce l'umanità quale valore, com'è di tutta evidenza nella società attuale. Alla luce della *Laudato si'*, la categoria di *comunità* si contestualizza all'idea di *famiglia*, intesa come famiglia cosmica, comprendente tutte le creature, e come famiglia umana, specifica per gli esseri umani; in un tale contesto si dilata il senso dell'accoglienza per l'alterità nelle sue diverse forme. Si tratta di una relazionalità che, con la metafora della famiglia, richiama la necessità di una convivenza che, nelle sue molteplici espressioni, non ha mai carattere di autosufficienza, ma è sempre all'insegna della reciproca dipendenza, e reclama pertanto una relazionalità conviviale in antitesi con una cultura dello scarto e del rifiuto.

Un terzo principio, tipico della modernità, è quello dello *sviluppo*, inteso come "crescita" illimitata, in cui si concentrano l'ideocrazia delle tre P (potere, profitto, prestigio) e la tecnocrazia (del nichilismo e del capitalismo): si tratta di una concezione contestata da molteplici orientamenti ecologici e umanistici, in particolare dalle teorie della "decrecita felice" (Serge Latouche) come alternativa alla crisi in atto. Alla luce della *Laudato si'*, la categoria di *sviluppo* acquisisce un nuovo significato, dal momento che lo colloca nell'ambito di una visione sistemica propria di una "ecologia integrale". Questa intende evitare tanto un *umanesimo* all'insegna di un universalismo astratto, quanto un *ambientalismo* all'insegna di un naturalismo riduttivistico. L'ecologia di papa Bergoglio coniuga insieme la ecologia naturale con quella umana, evidenziando come solo una visione sistemica che tenga presente il duplice grido (della terra e dei poveri) sia in grado di evidenziare la connessione tra gli uomini e degli uomini con la società e la natura.

È allora evidente che, in questa prospettiva, si rinnovano le categorie di *dignità*, *comunità* e *sviluppo*, si vivificano le categorie

di *tolleranza, rispetto e solidarietà*, si vitalizzano le categorie di *libertà, eguaglianza e fratellanza*. In ogni caso si fa appello alla vocazione e alla responsabilità di tutti e di ciascuno, perché natura e società siano considerati non “strumenti” da manipolare, bensì “ambienti” con cui interagire in termini di riconoscimento e di riconoscenza.

Da quanto detto dovrebbe risultare che l’uguaglianza nella diversità, la diversità nella uguaglianza e la diversità dell’eguaglianza costituiscono a tutt’oggi valori irrinunciabili, ma per esprimere compiutamente la loro portata assiologica hanno bisogno di essere collocati nel contesto di una concezione incentrata sulla *misericordia*: è, questa, la risposta al duplice grido della terra ferita e dei poveri scartati; è la misericordia come compassione e benevolenza, come attenzione e aiuto, come sensibilità e soccorso che può restituire all’uomo la sua umanità, permettergli di alimentare l’umanità, e di coltivare l’umano nell’uomo.

In particolare, con riferimento all’uomo, la misericordia va esercitata per una duplice ragione: per la *condizione ontologica* propria dell’uomo, e per la *condizione esistenziale* degli uomini in specifiche situazioni: ancora una volta, la misericordia come bisogno “strutturale” e insieme “congiunturale” dell’uomo: una duplice visione *antropologica* che trova ulteriore fondazione in ottica *teologica*, secondo cui la fratellanza e la solidarietà sono integrate nella figliolanza delle creature e nella paternità/maternità del creatore, per cui la misericordia divina è il fondamento di ogni altra forma di misericordia.

6. La misericordia fra persona e società

A questo punto si pone la necessità di prendere in considerazione la misericordia dal punto di vista etico, collegandola ad altre *virtù*, che la possono preparare o accompagnare o integrare: dalle virtù cosiddette *cardinali*, che formano l'uomo e lo possono predisporre anche alla misericordia, alle virtù *familiari o parentali* fino ad alcune virtù specifiche che, meglio di altre, inclinano alla misericordia, cioè le virtù cosiddette “*deboli*” che però (com'è stato ricordato) non sono per i deboli: sono, queste, le virtù che potrebbero anche essere denominate virtù *difficili*, virtù *plurali* o virtù *quotidiane*. In ogni caso, la misericordia in sé e nei suoi rapporti con altre virtù porta ad *un'etica della misericordia* che costituisce una prima risposta al bisogno di misericordia dell'uomo, una risposta che potrà essere rafforzata e completata in ottica religiosa, secondo cui la misericordia è propriamente bisogno dell'anima; questa, infatti, può essere definita bisogno di amare e di essere amata, ovvero richiesta di misericordia e capacità di misericordia.

Si può aggiungere che, fermo restando che, evangelicamente, la misericordia comporta il *primato della carità*, si tratta di chiarire quali siano i rapporti della carità con la *verità* e con la *giustizia*. Ebbene, una logica astratta risolve il problema, denunciando la inconciliabilità dei termini; invece un'altra logica dissolve il problema, dichiarando che la carità è vera, e che la carità è giusta, per dire che la misericordia non è in contrasto né con la giustizia né con la verità. Come scrive papa Francesco *giustizia e misericordia* “non sono due aspetti in contrasto tra di loro, ma due dimensioni di un'unica realtà, che si sviluppa progressivamente fino a raggiungere il suo apice nella pienezza dell'amore” (n. 20); e contrasto non c'è nemmeno tra *verità e misericordia*, perché - dice ancora papa Francesco - “la misericordia è vera”.

Sono puntualizzazioni importanti, perché in nome della giustizia ovvero della verità, c'è chi nega valore alla misericordia, proprio perché sarebbe in contraddizione con l'una e con l'altra ovvero, in nome dell'una o dell'altra, sarebbe insostenibile. Invece così non è. Infatti, in antitesi alla misericordia non sono né la verità né la giustizia, bensì (per usare alcune efficaci espressioni di papa Francesco) la “cultura dello scarto”, la “cultura del rifiuto”, la “cultura del disprezzo”, mentre in continuità con la misericordia sono la “cultura della condivisione”, la “cultura della cooperazione”, la “cultura della comunione”. L'anima si nutre di questa cultura, ed è attraverso questa cultura che soddisfa il suo bisogno di misericordia.

Questa richiede un pensare che si appella alla riflessione, non meno che all'azione e ai sentimenti; per dirla con Jon Sobrino, “la misericordia è molto più che puro sentimento o puro attivismo misericordioso: è principio che configura anche l'esercizio dell'intelligenza”. Ancora una volta trova conferma la complessità della misericordia, per cui bisogna guardarsi dalla sua semplificazione sentimentalistica e dalla sua banalizzazione assistenzialistica.

Per comprendere la misericordia come *virtù “familiare”* e in rapporto con le relazioni parentali, può servire *la parabola di Luca (15, 11-32)*, conosciuta come la “parabola del *figlio prodigo*”, o “parabola del *padre buono*”, e che potrebbe definirsi “parabola del *padre buono con due figli*”, perché in tal modo si evidenzia fin dalla denominazione il rapporto di *paternità* e *figliolanza* per un verso, e il rapporto di *fratellanza* per l'altro, e sono, proprio queste, le coordinate per individuare il senso della misericordia evangelica. Infatti, la parabola evangelica collega la misericordia per un verso con il sentimento di paternità e con il corrispettivo sentimento di figliolanza (verso il figlio pentito il padre è misericordioso), e con

il sentimento di fratellanza (al fratello rimasto con il padre non è chiesto solo di essere figlio, cioè obbediente (lo era stato), ma anche di essere fratello, cioè comprensivo (e non seppe esserlo); non riuscì ad essere misericordioso: rimase estraneo, anzi si eresse a giudice del fratello e pure del padre. Invece la misericordia reclama *figliolanza* e *fratellanza* che rinviano alla *paternità*: questa *triangolazione* connota la misericordia evangelica, che ha un duplice carattere: teologico e antropologico, in quanto aiuta a riconoscere la misericordia in senso specificamente *religioso* e, insieme, in senso più strettamente *umano*.

Dunque, la logica, cui la parabola richiama è quella “relazionale” di tipo familiare, e le tre categorie (di “*fratellanza*”, “*figliolanza*” e “*paternità*”) su cui si fonda si traducono nel *pentimento* del figlio che si era allontanato dal padre, nell’atteggiamento di *misericordia* del padre nei confronti del figlio ritornato, e nella *condivisione* della misericordia da parte del figlio che era restato, il quale invece nella parabola non comprende l’atteggiamento del padre e del fratello riconciliati. Appare chiaro che un buon padre è quello che perdona; che un buon figlio è quello che si pente; che buon figlio è in prima battuta quello che non ha errato, ma questo non basta, se poi non sa “essere misericordioso come il padre”, se si fa giudice del fratello “prodigo” materialmente e del padre “prodigo” spiritualmente, perché così lui finisce per essere “avaro” di misericordia.

Proprio la misericordia paterna porta alla luce il fatto che, per essere un buon figlio, occorre essere un buon fratello, e il figlio buono non lo è effettivamente quando non riesce a essere misericordioso verso il fratello pentito, e a condividere la misericordia del padre. Così la misericordia diventa il banco di prova della figliolanza e della fratellanza, ed evidenzia il nesso tra le due condizioni. In una qualche maniera vorrei parlare di un paradossale primato della fratellanza sulla figliolanza, perché non si ama veramente il padre se non si ama concretamente il fratello.

Da ultimo, ma tutt'altro che ultimo, è il richiamo alle le *virtù "deboli"*: esse sono virtù particolarmente care a papa Francesco. Ci limitiamo a segnalarne tre: la *mitezza*, che non è naturale mansuetudine, ma volontaria nonviolenza; la *tenerezza*, che non è spontaneo sentimentalismo, ma pensosa amorevolezza; l'*umiltà*, che non è nascosta mediocrità, ma consapevole denuncia delle proprie inadeguatezze. Volendo, si potrebbero indicare anche altre virtù simili, come la *gentilezza* (che non è distaccata affettazione, ma scelta relazionale), la *cortesìa* (che non è correttezza formale, ma appropriatezza comportamentale), e la *generosità* (che non è sconsiderata estroversione, ma disponibilità donativa), ecc.

Queste virtù (come pure altre analoghe), se sono bene intese, creano una mentalità caratterizzata da *attenzione, apertura, accettazione, altruismo*, e quindi predispongono o ben si accompagnano all'esercizio della misericordia come paradigma relazionale a connotazione sicuramente *antropologica* (cioè etica, laica: l'agire dell'uomo verso il prossimo) e, per il credente, anche *teologica* (cioè l'agire di Dio verso l'uomo e l'agire dell'uomo verso il prossimo): e questa dimensione religiosa, sacra, non elimina quella etica, profana, ma la perfeziona, la porta a compimento. Infatti, la misericordia - che significa "avere il proprio cuore nel misero" (Tommaso d'Aquino), avere a cuore il misero, essere nel cuore del misero - è incentrata sul "*cuore*", che si apre alla miseria (propria o altrui) in termini di vicinanza: è un "farsi prossimo" (per usare l'espressione cara al cardinale Carlo M. Martini) a chi si trova in situazione misera e chiede quindi misericordia: non è atteggiamento teorico o astratto ma sempre e solo pratico e concreto (*operosità della misericordia*), e tutti possono donarla o riceverla (*universalità della misericordia*).

7. Prossimità e misericordia

Per tutto questo mi sembra legittimo affermare che la misericordia può essere fattore di un nuovo umanesimo, un umanesimo che nella misericordia vede una esigenza ontologica ed esistenziale nonché una virtù personale e civile: in ogni caso incentrate sulla categoria di “*prossimità*”.

Aiuta a comprendere il senso della misericordia come *virtù della prossimità* la parabola del “buon samaritano” o del “samaritano misericordioso”. Nel Vangelo (Luca 10, 25-37), si racconta di un ebreo che ferito sul ciglio della strada non viene soccorso né da un sacerdote né da un levita, che sono ebrei, ma da un samaritano, che è suo nemico religioso e politico. È evidente che la *misericordia evangelica* va oltre le appartenenze confessionali e oltre i formalismi religiosi, per connotarsi come atteggiamento che può essere esercitato da tutti e può essere rivolto a tutti. Dunque, la dimensione umana caratterizza la misericordia cristiana, che si configura come un *atteggiamento* a carattere non confessionale, bensì universale, la sua dimensione religiosa costituisce il *fondamento*, che si traduce in *comandamento* non per eliminare ma per completare il bisogno umano della misericordia.

Ebbene, questa parabola segnala una *svolta* fondamentale nell’antropologia e nell’etica, in quanto porta ad una vera e propria rivoluzione relazionale e morale; infatti comporta un cambiamento di paradigma sul tema della “*prossimità*”: da “*chi è il prossimo*” si passa a “*chi agisce da prossimo*”. Ed è un cambiamento all’insegna della “*operosità*”: la misericordia o è operosa o non è. In altre parole, la misericordia evangelica (come ha ben sintetizzato Gianfranco Ravasi) produce un ribaltamento: “invece di interessarsi *oggettivamente* alla definizione di prossimo”, invita a “comportarsi *soggetti-*

vamente da prossimo”, e questo concretamente significa *curare, aver cura, prendersi cura*. Così misericordia e cura appaiono un binomio inscindibile, e la cura è avere a cuore, è sentire visceralmente la vicinanza a chi, a diverso titolo, è misero, ed è agire conseguentemente: è un darsi da fare che non si perde in una risposta concettuale all’interrogativo “chi è il mio prossimo?” ma impegna a comportarsi concretamente “come prossimo”, per cui alla domanda si risponde operativamente: “prossimo è chi agisce da prossimo”, e tutti sono chiamati a sentirsi “prossimo” e a comportarsi conseguentemente, perché tutti sono miseri e tutti hanno bisogno di misericordia.

In tal modo, quello della misericordia, può diventare principio ispiratore di un *nuovo umanesimo* per la postmodernità, in quanto configura la persona e la società all’insegna della “*prossimità*”; categoria, questa, che chiede non di essere definita concettualmente (*chi è il prossimo?*), ma di essere individuata operativamente (*come farsi prossimo?*), per cui prossimo “è” chi “si comporta” da prossimo. Non si tratta, dunque, di una definizione “ontologica”, bensì di una definizione “assiologica”: che chiede di passare dal piano “sostanziale” al piano “funzionale”. A voler adoperare un linguaggio maritainiano, si potrebbe utilizzare la categoria di “*esistere con*”, precisando con Maritain che “*esistere con il popolo*” è diverso da “*andare verso il popolo*” ovvero dallo “*stare dalla parte del popolo*”; mentre queste sono categorie politiche (di destra e di sinistra) che concludono nella demagogia e nel populismo, la categoria dell’“*esistere con*” ha carattere etico, si potrebbe dire “performativo”, in quanto riguarda l’ethos ispirato dalla “*prossimità*”, da una prossimità che è misericordiosa e quindi sempre all’insegna della “*operosità altruistica, agapica*”.

Infatti, la “*misericordia*” è da intendere come curare il prossimo e curarsi del prossimo, come avere a cuore il prossimo ed essere

nel suo cuore, specialmente dei più miseri, ma avendo chiaro che miseri siamo tutti, in quanto uomini, cioè caratterizzati da finitezza o creaturalità, vale a dire da fragilità e vulnerabilità, e proprio per questo tutti siamo bisognosi di misericordia, il cui esercizio riconosce la precarietà dell'uomo, ma anche la sua preziosità. Il misconoscere l'una o l'altra non permetterebbe di rapportarsi effettivamente alla condizione umana per quello che è. Ebbene, nel momento in cui si riconosce la condizione umana nella sua precarietà e preziosità, quello della misericordia non può più essere un principio da tralasciare o omettere: riguarda tutti (e lo richiedono la precarietà e la preziosità di ciascuno); in particolare riguarda coloro che sono in diverso modo e a diverso titolo delle "vittime" (per usare un'espressione su cui insiste Sobrino).

Così, prima ancora di "avere misericordia" o "fare misericordia" (cioè atti e fatti singoli) s'impone "essere misericordiosi", cioè un nuovo stile di vita (uno stile di vita ispirato al "principio misericordia" (Jon Sobrino); si potrebbe allora dire che va maturando la convinzione secondo cui la misericordia è un vero e proprio *bisogno dell'anima* che può essere motivato in modo *religioso* ma pure in modo *laico*, per cui non si può trascurare né sul piano individuale né su quello sociale, e la misericordia va esercitata rispettivamente come virtù etica e virtù civile, che per il credente trova fondamento e coronamento nella *dimensione teologica*, mentre per tutti (credenti e non credenti) trova giustificazione e incentivazione nella *dimensione antropologica*.

Dunque, quello della misericordia appare come un *perenne bisogno* dell'anima che in un momento storico come il nostro è un *bisogno acuito* dalla crisi della modernità e dall'affacciarsi della post-modernità. Proprio questa, però, può configurarsi come il tempo in cui la misericordia non può più essere tralasciata o trascurata:

sia per i grandi eventi tragici, che hanno veramente un carattere epocale (si pensi solo alle migrazioni), sia per la sensibilità propria del disincanto postmoderno che porta l'uomo contemporaneo al superamento delle ideologie e lo rende più avvertito della condizione umana: caratterizzata da miseria e bisognosa di misericordia. Tutto ciò vale tanto sul piano *individuale*, quanto sul piano *sociale*.

Eppure, su questa duplice strada, sono poche le indicazioni da parte della riflessione teologica e filosofica, come anche della Dottrina sociale della Chiesa: in ogni caso manca una trattazione specifica che invece c'è nel magistero di papa Francesco. Anzitutto, nella sua prima esortazione apostolica, vale a dire *Evangelii Gaudium*, dove la *denuncia* per un verso e l'*annuncio* per l'altro sono di esemplare chiarezza, e costituiscono una impostazione che apre alla misericordia, rassicurando sulla misericordia di Dio verso gli uomini e invitando alla misericordia degli uomini verso gli altri uomini. Un ulteriore testo di riferimento è l'intervista rilasciata al vaticanista Andrea Tornielli; proprio sulla base di questo testo si può definire quello di papa Francesco *l'umanesimo della misericordia*, che apre la Chiesa alla postmodernità non in alternativa alla modernità, ma come sua integrazione e diversa accentuazione, cioè come "chiesa ospedale da campo", come "chiesa delle periferie", ovvero, per dirla con Sobrino, come "chiesa samaritana".

Ed è ciò che, in diverso modo, si va evidenziando nella crescente letteratura e pubblicistica sull'argomento: al di là della contingenza dell'anno giubilare, esse esprimono in genere l'esigenza di nuovi approcci alla misericordia che tengano presenti contesti e ambienti che si rinnovano. A scorrere alcuni titoli di volumi recentemente pubblicati, si può cogliere la *novità*, cui papa Francesco non si stanca di richiamare in termini pastorali, ma che ha una valenza più ampia: propriamente culturale e dottrinale. Hanno dunque colto

nel segno alcune definizioni che sono state date della misericordia, considerata per un verso “concetto fondamentale del Vangelo, chiave della vita cristiana (Walter Kasper) e ”cuore del cristianesimo” (James F. Keenan), e per altro verso ”via di umanizzazione (Giancarlo Bruni) e “coltivazione dell’umano” (Cettina Militello). Addirittura, si è giunti a parlare di “principio misericordia” (Jon Sobrino), così come in passato si è parlato di “principio disperazione” (Gunther Anders) o “principio speranza (Ernst Bloch) o “principio responsabilità” (Hans Jonas) o “principio dignità” (Otfried Hoffe): il che sottolinea l’importanza che alla misericordia si va riconoscendo sia dal punto di vista ecclesiale che da quello sociale.

Al riguardo, suggerirei l’immagine della misericordia come “*orizzonte di senso*” (senso strutturale, relazionale e valoriale, come abbiamo visto); ebbene, in tale orizzonte, valori e virtù additati nel tempo acquistano nuovo significato, grazie alla misericordia, intesa non come sostitutiva o alternativa ai principi moderni o postmoderni, bensì come ispiratrice di una loro declinazione più umana. Si può allora sostenere con Massimo Cacciari che “il tema della misericordia non è superato, il messaggio della misericordia è di grande attualità”.

Da qui il collegamento della misericordia con nuovi stili di vita e con le virtù cardinali, familiari e quotidiane: sul primo versante è esemplare l’enciclica *Laudato si’*, e sul secondo versante non meno esemplari sono le due esortazioni apostoliche *Evangelii Gaudium* e *Amoris Laetitia*. Ciò significa che può dare un suo contributo, anche laico, il *cristianesimo*; basti qui ricordare la parabola del buon padre (che ci ricorda la triangolazione *paternità-figliolanza-fratellanza*) e la parabola del buon samaritano (che ci ricorda la *prossimità* non da definire concettualmente, ma da praticare fattivamente) per cui non basta essere *fratelli* per esseri *fraterni*, e non basta essere *solidali*

per essere *amicali*, ma occorre essere *misericordiosi* per essere veramente fratelli e amici, esercitando la misericordia in spirito e in opere.

A questo punto si rende evidente il ruolo inedito che la misericordia può svolgere, tant'è che la *cultura contemporanea* va scoprendo la portata etica (individuale e sociale) della misericordia, che addirittura qualcuno addita come il nuovo principio di riferimento. Così il teologo Sobrino parla di *principio-misericordia*, e su analoghe posizioni ci sono autori che fanno della misericordia non solo il cuore del vangelo, della chiesa e della vita cristiana, ma anche fattore laico di umanizzazione in ambiti che non sembravano poter recepire la misericordia (dall'economia al diritto, dalla politica all'ecologia, ecc.) e che invece proprio nella misericordia possono trovare un rinnovato *orizzonte di senso*, in grado di rimettere in moto quei processi moderni interrotti: diritti e doveri irrinunciabili, valori e virtù irrinunciabili possono trovare nella misericordia la condizione di un rinnovato esercizio, e la misericordia cui si fa riferimento ha una connotazione etica, e, prima ancora di tradursi in specifiche *opere*, si alimenta dello *spirito* complessivo della misericordia come relazionalità all'insegna delle quattro A: *apertura, accettazione, accoglienza, aiuto*.

Così, la misericordia che è stata finora *la grande assente nella società* appare come la carta da giocare per rinnovare il senso della *fratellanza* e conciliare libertà ed eguaglianza, e per rinnovare il senso della *solidarietà* e concretizzare tolleranza e rispetto; è la misericordia che per un verso apre alle relazioni di paternità, filio-lanza e fratellanza, e per altro verso apre alla ecologia integrale come ascolto del grido della terra e dei miseri; tutto ciò senza sottrarsi alla necessità per un verso di commisurare la misericordia a verità, giustizia e carità, e per altro verso di coniugare la misericordia con la mitezza, la tenerezza e l'umiltà.

È quanto papa Francesco fa attraverso la sua testimonianza e il suo magistero: ha inaugurato uno stile per cui parole e gesti arrivano al cuore della gente, e i documenti pubblicati costituiscono una continua apologia ed esaltazione della misericordia sul versante sacro e sul versante profano, che non sono in alternativa, perché la misericordia dal punto di vista religioso offre (se si vuole) il fondamento e il coronamento alla misericordia dal punto di vista laico, ma questa ha valore anche in se stessa come paradigma su cui coniugare i diritti e i doveri dell'uomo affinché siano effettivi fattori di umanizzazione. Pertanto quello della misericordia appare non principio sostitutivo o alternativo ai principi moderni o postmoderni, ma *spirito* che rende possibile una loro più umana declinazione ed evoluzione.

Sotto questo duplice profilo acquista un rilievo tutto particolare la posizione dei *christifideles laici*, i quali sono chiamati a esercitare la *laicalità ad intra* e la *laicità ad extra*. Al riguardo può tornare utile richiamare una recente lettera sulla *partecipazione pubblica del laicato* (19 marzo 2016) che papa Francesco ha indirizzato al cardinale Armand Ouellet e dove mette in guardia nei confronti di quella deformazione che chiama “clericalismo” e, tra l'altro, afferma che il laico “vive tra i cittadini, promuovendo la solidarietà, la fraternità, il desiderio di bene, di verità, di giustizia. Questa presenza non deve essere fabbricata, ma scoperta, svelata” e conclude: “non è il pastore a dover dire al laico quello che deve fare e dire, lui lo sa tanto e meglio di noi. Non è il pastore a dover stabilire quello che i fedeli devono dire nei diversi ambiti. Come pastori, uniti al nostro popolo, ci fa bene domandarci come stiamo stimolando e promuovendo la carità e la fraternità, il desiderio del bene, della verità e della giustizia. Come facciamo a far sì che la corruzione non si annidi nei nostri cuori”. E aggiunge: “è illogico, persino impossibile, pensare che noi come pastori dovremmo avere il monopolio delle soluzioni

per le molteplici sfide che la vita contemporanea ci presenta”. Il che suona come una responsabilizzazione forte dei laici, cui peraltro papa Francesco aveva richiamato nel discorso introduttivo alla 68^a Assemblea generale della Conferenza Episcopale Italiana, quando aveva insistito sulla “sensibilità ecclesiale e pastorale”, dicendo che essa si concretizza anche nel rinforzare l’indispensabile ruolo di laici disposti ad assumersi le responsabilità che a loro competono”, e - aggiungeva - “per assumersi le proprie responsabilità a tutti i livelli, da quello politico a quello sociale, da quello economico a quello legislativo, non hanno bisogno di “vescovi-pilota” o di “input clericali”, bensì di “vescovi pastori”.

8. Per un umanesimo esodale

Per concludere, provo a sintetizzare (e ribadire) le principali questioni affrontate e le acquisizioni raggiunte in tema di misericordia.

Che la misericordia sia un *bisogno dell’anima* è affermazione scontata *dal punto di vista religioso*, in particolare nei monoteismi, dove la misericordia è attributo di Dio ed è comandamento per gli uomini; il cristianesimo ha esemplificato i due aspetti con alcune parabole, tra cui quella del buon padre e del buon samaritano. Pertanto si può affermare che le religioni sono incentrate sullo *spirito di misericordia* e ad essa si richiamano pur con accenti diversi nell’ebraismo, nell’islam e, soprattutto, nel cristianesimo, dove la Chiesa ha codificato le cosiddette *opere di misericordia* corporali e spirituali, cui i cristiani si sono dedicati individualmente e collettivamente in modo certamente meritorio: “sono attuali, sono valide. Forse in qualche caso si possono tradurre meglio”, osserva papa Francesco nella citata intervista.

Ma se guardiano alla *storia* o ci limitiamo alla *situazione odierna*, dobbiamo riconoscere che è caratterizzata da un elevato *tasso di disumanità e deficit di umanità*, per cui viene da ipotizzare che la misericordia come categoria religiosa sia rimasta confinata in ambito ecclesiale e confessionale, senza influenzare concretamente il costume in direzione di una sua umanizzazione a livello sociale, e che la società dal canto suo abbia marciato in tutt'altra direzione che non quella della umanizzazione della persona e della comunità.

D'altra parte, la *modernità*, che pure ha in diversi tempi e modi elaborato teorie di diritti e doveri dell'uomo non ha conseguito i risultati attesi, come la crisi contemporanea mostra inequivocabilmente. Due progetti moderni emblematici (quello incentrato sulla triade *tolleranza-rispetto-solidarietà*, e quello incentrato sul motto *libertà-eguaglianza-fratellanza*), pur avendo permesso importanti guadagni storici, e pur essendo protesi verso valori alti come la fratellanza e la solidarietà, si presentano come *percorsi interrotti*. Così *libertà* ed *eguaglianza* hanno finito per diventare "principi strumentalizzati" da ideologie totalitarie, e la *fratellanza* è stata circoscritta ad ambiti relazionali più o meno ristretti, ovvero ha assunto una connotazione tanto universale quanto astratta e includente. Analogamente l'altra triade ha visto degenerare la *tolleranza* nella sopportazione o nell'indifferenza, il *rispetto* nel formalismo o nella retorica, e la *solidarietà* nel paternalismo o nell'assistenzialismo. Di fronte a questa situazione, per cui la postmodernità ha constatato il fallimento delle concezioni moderne, liquidate come "grandi narrazioni" ormai datate, si pone l'interrogativo se a quei valori non sia mancato qualcosa per realizzarsi compiutamente come progetto di umanizzazione.

Allora l'ipotesi alla base della nostra riflessione è che, nel primo caso, la fratellanza, che doveva conciliare libertà ed eguaglianza, ab-

bia finito coll'essere un "principio dimenticato", cioè è stata accantonata, e nel secondo caso la solidarietà, che doveva concretizzare tolleranza e rispetto, abbia finito coll'essere un "principio travisato", cioè è stata deviata. Da qui l'ipotesi, secondo cui lo sviluppo di quei valori abbia bisogno di un ulteriore principio, che finora è stato "rifiutato", cioè la misericordia, e che la sua omissione sia avvenuta in quanto la misericordia è stata configurata come categoria insignificante o significativa solo religiosamente. Ma, se la misericordia ha valore oltre che sacro, anche profano, e il suo esercizio è umanistico e umanizzante, può diventare principio vitalizzante di quei valori, di cui la modernità si è fatta portatrice ma non altrettanto realizzatrice.

Occorre allora acquisire la consapevolezza che la misericordia si legittima non solo dal punto di vista teologico, ma anche da quello propriamente antropologico, cioè in riferimento alla condizione umana che, essendo precaria e preziosa nello stesso tempo ha bisogno di misericordia, ed è un bisogno che può acuirsi in specifiche situazioni storiche come quella attuale. Si tratta quindi di secolarizzare o laicizzare la misericordia, riconoscendola come esigenza strutturale e congiunturale dell'uomo, cioè come bisogno ontologico-esistenziale e come bisogno etico-relazionale.

Ciò porta a configurare quello che chiamerei un "*umanesimo esodale*", per indicare appunto una concezione che non chiude l'uomo in se stesso ma lo apre a un esercizio di vicinanza e prossimità, lo apre ad un amore che chiede a ognuno di uscire da sé: non per allontanarsi dalle proprie fragilità ma per incontrare le fragilità dell'altro, e per prendere coscienza di una comune condizione di miseria e di una comune esigenza di misericordia: è così che la misericordia restituisce il senso più vero della *pariteticità* fra le persone, e si configura come un *orizzonte di senso* entro cui tutti sono

bisognosi di compassione e di misericordia, di pietà e di perdono.

A tal fine si rende necessaria un'azione a lungo termine, nel senso che si tratta di promuovere e incentivare una *cultura della misericordia*. Ben vengano allora iniziative che invitino a riflettere e discutere sulla misericordia, a indicarla come costume possibile e auspicabile. Che dalla religione nuova o alla religione approdi è altra questione rispetto alla questione della misericordia come autonomo modo di essere, di pensare e di agire. A questo bisogna educarsi e sensibilizzarsi, e per questo possono servire iniziative culturali che aiutino ad approfondire la questione della misericordia.

Al riguardo appaiono significative le molteplici iniziative giubilarie, tra cui segnalerei in particolare quella denominata “La Misericordia e le sue opere”, promossa dall’Università Cattolica del Sacro Cuore, e avviata con il Seminario interdisciplinare di teologia, filosofia e scienze umane (30-31 maggio 2016): si tratta di una iniziativa che si compone di numerosi workshop interdisciplinari, di eventi letterari, musicali, teatrali, e di mostre e concorsi (anche fotografici), conclusa dal Convegno nazionale del 10-12 novembre 2016 dal titolo: “Educati dalla Misericordia: un nuovo sguardo sull’umano”. Il coordinamento da parte di un teologo come Giuseppe Colombo e di un filosofo come Francesco Botturi testimonia una inedita attenzione per il tema della misericordia e tale da coinvolgere studiosi di diversa competenza. Si tratta di una novità che va segnalata con piacere, come d’altra parte gli interventi di filosofi sulle ragioni della misericordia: così Salvatore Natoli (su *La vera carità è dei “servi inutili”*) nell’ambito dell’iniziativa “Lazzardo del nuovo umanesimo” si confronta con il teologo Kurt Appel; così Carlo Sini (su *Figure della carità: la misericordia*) nell’ambito delle manifestazioni per il 750° di fondazione MIA; così Giacomo Marramao a confronto con il teologo Sergio Tanzarella (su *Misericordia e cultu-*

ra) nell'ambito del ciclo "Misericordia vo' cercando..." per la serie "Misericordia: dirla e ripensarla", promossa da "Altramente: Scuola per tutti": così Giorgio Cosmacini (*Misericordia*) nell'ambito della XX edizione de "Le parole della filosofia" di Ancona. D'altra parte i filosofi si erano già mossi in direzione di un interesse esplicito nei confronti della misericordia: così il filosofo dell'educazione Duccio Demetrio, così il filosofo teoretico Roberto Mancini, Piace anche sottolineare il coinvolgimento di pensatori coniugi come il filosofo Franco Miano e la teologa Giuseppina De Simone, come i sociologi Mauro Magatti e Chiara Giaccardi, come il filosofo Attilio Danese e l'antropologa Giulia Paola di Nicola. Ma vanno tenuti presenti anche i volumi collettanei: *Eleos: l'affanno della ragione* a cura dei salesiani Maurizio Marin e Mauro Mantovani e *Parole di misericordia* che comprende nove saggi di teologi e pensatori cristiani.

Vorrei terminare esprimendo la convinzione che su un rinnovamento, che aiuti a fuoriuscire dalla crisi contemporanea, può influire quella che Massimo Cacciari chiama "la ripresa di un tema trascurato", vale a dire la misericordia, ma questo comporta *ripensare e rivalutare la misericordia a partire dal piano umano*: privato e pubblico, individuale e sociale, politico ed economico, etico e giuridico. Suona, allora, quanto mai attuale l'imperativo che Albert Schweitzer ha lasciato scritto nel suo testamento: "Dobbiamo giungere a una civiltà e a un umanesimo che abbiano come base la misericordia", tanto più che - come non si stanca di ribadire papa Francesco - il nostro tempo è "il tempo della misericordia (...): la nostra epoca è un *kairos* di misericordia, un tempo opportuno".

Note

1) La misericordia nelle religioni monoteistiche è evidenziata tra l'altro in diversi libri. Dal punto di vista ebraico, si può vedere il libro di Piero Stefani, *Le donnole del rabbi, Compassione e misericordia nell'ebraismo*, EDB, Bologna 2016). Dal punto di vista cristiano, si possono ricordare il volume del Pontificio Consiglio per la promozione della nuova evangelizzazione, *La misericordia nei Padri della Chiesa*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2015, e il volume del francescano p. Paolo Ferrario: *L'abbraccio di misericordia. Francesco d'Assisi e gli abbracci che cambiano la vita*, Biblioteca Francescana, Milano 2010. Per il punto di vista musulmano, torna utile il volume del prof. Bartolomeo Pirone, *"In nome di Dio misericordioso" ciò che della misericordia si canta nel Corano*, Terra Santa, Milano 2015.

2) Di papa Francesco è il volume curato dal gesuita Antonio Spadaro, *La misericordia è una carezza. Vivere il Giubileo nella realtà di ogni giorno*, Rizzoli, Milano 2015; il volume curato da Andrea Tornielli, *Il nome di Dio è misericordia*, Piemme, Milano 2016; i volumi su *La misericordia cambia il cuore*, LEV, Città del Vaticano 2014; *La Chiesa della misericordia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2014; *La misericordia è il cuore del Vangelo*, LEV, Città del Vaticano 2015, l'antologia *Misericordia* (AVE 2015); e infine i volumi su: *Le opere di misericordia*, LEV, Città del Vaticano 2016; *La carità politica. Un volto della misericordia*, LEV, Città del Vaticano 2016. Scritti che direttamente o indirettamente riguardano la misericordia sono quelli dell'allora cardinale di Buenos Aires e raccolti nei seguenti volumetti: *Misericordia e Perdono* pubblicati dal "Corriere della Sera" rispettivamente nel 2014 e nel 2015 nella collana "Le parole di Papa Francesco. Proposte per un'umanità nuova".

3) Walter Kasper, *Misericordia, definita concetto fondamentale del Vangelo, chiave della vita cristiana*, Queriniana, Brescia 2013; Id., *La rivoluzione della tenerezza e dell'amore: radici teologiche e prospettive pastorali*, Queriniana, Brescia 2015, e Id., *La sfida della misericordia*, Qiqajon, Magnano 2015. Si vedano anche: Gianfranco Ravasi *12 riflessioni per vivere il Giubileo* scritte mese per mese raccolte nel volume *Misericordia*, ECRA, Roma 2015; Dionigi Tettamanzi in collaborazione con Paolo Rodari, *Misericordia: il Giubileo di papa Francesco*, Einaudi, Torino 2015; Giancarlo Bruni: *Misericordia e compassione, vie di umanizzazione*, Cittadella, Assisi 2015; Piero Stefani, *I volti della misericordia*, Carocci, Roma 2015; Enzo Bianchi, *L'amore scandaloso di Dio*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2015.

4) James F. Keenan, *Le opere di misericordia cuore del cristianesimo*, EDB, Bologna 2010. Si vedano anche: Anselm Grun, *Le sette opere di misericordia perché il mondo sia trasformato*, Queriniana, Brescia 2015; Cettina Militello, *Le opere di misericordia. Compassione coltivazione dell'umano*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2012. Sul versante interdisciplinare segnaliamo Giorgio Cosmacini, *Compas-*

sione. *Le opere di misericordia ieri e oggi*, Il Mulino, Bologna 2012, e i volumi curati dal filosofo Giovanni Ventimiglia e dalla storica Lucetta Scaraffia, *Opere di misericordia spirituale*, EMP, Padova rispettivamente 2013 e 2014.

Bibliografia.

Ad integrazione delle note forniamo alcune indicazioni bibliografiche sulla misericordia nella cultura contemporanea.

In ottica teologica, filosofica ed etica si possono vedere le seguenti opere: il volume di Jon Sobrino *La fede in Gesù Cristo. Saggio a partire dalle vittime* (Cittadella, Assisi 2001) e *El principio-misericordia* (1992) non ancora tradotto in italiano; il libro del pensatore protestante Albert Schweitzer su *Il vangelo della misericordia* (Nigrizia, Verona 1966); il volume del cardinale Carlo M. Martini: *Farsi prossimo* (Centro Ambrosiano, Milano 1986); il libro di Giannino Piana: *La casa sulla roccia* dove il noto pensatore (docente anche all'Università di Urbino) presenta *l'etica evangelica tra radicalità e misericordia* (Cittadella, Assisi 2012); il saggio del teologo Pierangelo Sequeri in: *Beati i misericordiosi perché troveranno misericordia* (Lindau, Torino 2012); il saggio del filosofo Duccio Demetrio in: *Beati i misericordiosi perché troveranno misericordia* (Lindau, Torino 2012); il libro di Roberto Mancini, filosofo dell'Università di Macerata: *Dalla disperazione alla misericordia*, finalizzato a mostrare come *uscire insieme dalla crisi globale* (EDB, Bologna 2012); il saggio di Francesco D'Agostino, *Giustizia e misericordia. Fondamenti filosofici e teologici della sanzione penale*, in "Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto" (1989, n. 1, pp. 2-23) e il volume su *Verità e misericordia* con interviste di Antonio Spadaro a tre noti teologi (Ancora, Milano 2015).

Da tenere presenti anche le opere di Emmanuel Lévinas, *Tra noi. Saggi sul pensare-all'altro* (Jaca Book, Milano 1992); Jacques Derrida, *Sull'ospitalità* (Baldini & Castoldi, Milano 2000); Maria Zambrano, *Frammenti sull'amore* (Mimesis, Milano 2011).

A carattere antologico è il volume curato da Donatella Pagliacci (docente di filosofia all'Università di Macerata) e intitolato *Misericordia, un infinito stupore* (Ancora, Milano 2012).

Ricordiamo poi i volumi collettanei: *Eleos: l'“affanno della ragione”* a cura dei salesiani Maurizio Marin e Mauro Mantovani (LAS, Roma 2002) e *Parole di misericordia* che comprende nove saggi di teologi e pensatori cristiani (Ancora, Milano 2003 con contributi di Jean Guitton, Lanza del Vasto e altri teologi); il fascicolo di "Asprenas" (n. 3 del 2015) che raccoglie *contributi per il giubileo* sotto il titolo: *Il dono della misericordia*; e le conversazioni di Antonio Spadaro con Georges Cottier, Christoph Schonborn e Jean Miguel Gerrigues nel volume intitolato *Verità e misericordia* (Ancora, Milano 2015).

Parte seconda

“Prendersi cura della natura
e dei fratelli e sorelle più fragili.”

Papa Francesco, *Laudato si'* n. 64

L'ECOLOGIA, UNA QUESTIONE VITALE

Dedicate all'enciclica sono - fra le tante - tre iniziative marchigiane: la prima del Movimento Ecclesiale di Impegno Culturale delle Marche nell'ambito delle "Giornate di spiritualità" di Fonte Avellana; la seconda dell'Accademia della Crescia di Offagna nell'ambito delle "Feste medievali", la terza dell'Unitre di Osimo e dei Comuni di Osimo e Offagna.

Alla prima iniziativa, coordinata dal delegato regionale del MEIC Marche, Girolamo Valenza, e presieduta dal Presidente nazionale del MEIC, Beppe Elia, hanno partecipato diversi studiosi, che hanno dato luogo a una lettura interdisciplinare, in cui la presentazione dell'enciclica "Laudato si'" si è caratterizzata per tutta una serie di valutazioni positive, ma anche di qualche osservazione critica, a dimostrazione del clima di libertà e di ricerca che ha caratterizzato l'incontro.

La seconda iniziativa, coordinata da Fabrizio Bartoli, presidente dell'Accademia della Crescia di Offagna, non era specificamente dedicata alla Laudato si', ma nella relazione su commensalità e convivialità si è fatto riferimento proprio alla enciclica, che offre indicazioni anche dal punto di vista dell'alimentazione con i principi di sobrietà e frugalità di vita e di sostenibilità di sviluppo.

Alla terza iniziativa, intitolata "L'ecologia integrale: la sfida di papa Francesco", hanno portato il loro saluto il sindaco di Osimo e la presidente dell'Unitre osimana; hanno introdotto i lavori il presidente della Società filosofica italiana di Ancona e il presidente dell'Accademia offagnese; hanno tenuto le due relazioni il filosofo Roberto Mancini dell'Università di Macerata e la biblista Rosanna Virgili dell'Istituto teologico marchigiano; ha concluso i lavori il cardinale Edoardo Menichelli, arcivescovo di Ancona-Osimo.

I testi raccolti in questa sezione sono la introduzione alla tavola rotonda su “Abitare e condividere nella città dell’uomo”, la relazione su “L’umanesimo conviviale”, l’introduzione al convegno su “L’ecologia integrale”, e una lezione tenuta all’ITM di Ancona. Dei quattro testi solo il primo è stato pubblicato sulla rivista semestrale “Sacramentaria e Scienze religiose” (2015), gli altri tre sono inediti. Da tutti questi contributi emerge un umanesimo ecologico, conviviale, custodiale e misericordioso.

ECOLOGIA

PER UN'ETICA DELL'ABITARE E DEL CONDIVIDERE NELLA CITTA' DELL'UOMO

Le seguenti riflessioni per un'etica dell'abitare e del condividere in margine alla enciclica *Laudato si'* che papa Francesco ha dedicato alla "cura della casa comune" forniscono indicazioni finalizzate a cogliere la dimensione ambientale di *un nuovo umanesimo, come risposta alla sfida ecologica*. Sono riflessioni che si accompagnano ad alcune osservazioni, fatte per affrontare criticamente i problemi posti a tema della sesta edizione delle "Giornate di spiritualità e cultura" di Fonte Avellana, una bella iniziativa promossa dal MEIC delle Marche.

1. Verso un umanesimo ecologico con papa Francesco

Vorrei iniziare con una considerazione complessiva sulla enciclica *Laudato si'*, dicendo che si tratta certamente di un *documento straordinario* che s'innesta dichiaratamente nella *Dottrina sociale della Chiesa*. Al riguardo vorrei precisare che la nuova enciclica mi sembra inaugurare un terzo filone che si aggiunge ai due filoni esistenti: il *primo* è quello inaugurato dalla *Rerum Novarum* che, di celebrazione in celebrazione, giunge fino alla *Laborem exercens* o, se si vuole, alla *Centesimus annus*; il *secondo* è quello avviato dalla *Populorum progressio* (anticipato dalla *Pacem in terris* e dalla *Gaudium et spes*) e sviluppato dalla *Sollicitudo rei socialis* prima e dalla *Caritas*

in veritate poi; ebbene, la *Laudato si'*, che per certi aspetti può essere considerata come la prosecuzione di questa seconda linea, rappresenta a ben vedere un *terzo* filone che è innovativo tanto nel merito quanto nel metodo, dal momento che si misura non solo con l'idea di "lavoro" e di "sviluppo", ma con l'idea stessa di "natura" e lo fa in termini "radicali" nel senso che vuole andare alla radice della questione che identifica con la "radice umana della crisi ecologica" (cui è dedicato il capitolo terzo dell'enciclica).

Per questo, la nuova enciclica ha una forza dirompente: più di ogni altra enciclica pone il problema del *modello di progresso* prendendo esplicitamente e decisamente posizione contro un preciso paradigma economico, cui contrappone un paradigma alternativo: l'uno e l'altro considerati non solo espressioni di opposte visioni sociali, ma proprio di antitetici *stili di vita*, conseguenti a inconciliabili antropologie. Così, papa Francesco contrappone alle cinque "esse" negative di "*sfruttamento*", "*saccheggio*", "*sfrenatezza*", "*spreco*" e "*scarto*", che hanno prodotto "quello che sta accadendo alla nostra casa" (così s'intitola il capitolo primo dell'enciclica), altrettante "esse" ma positive, e precisamente: "*soggettività*" (per dire dignità umana), "*socialità*" (per dire bene comune), "*solidarietà*" (per dire fratellanza universale), "*sussidiarietà*" (per dire aiuto rispettoso) e "*sostenibilità*" (per dire limitatezza consapevole).

Il problema, quindi, è quello di cambiare il modello di sviluppo, ma, a tal fine, "non basta conciliare, in una *via di mezzo*, la cura per la natura con la rendita finanziaria o la conservazione dell'ambiente con il progresso. Su questo tema (scrive papa Francesco in modo inequivocabile) le vie di mezzo sono solo un piccolo ritardo nel disastro" (n. 194). Occorre allora "*ridefinire il progresso*" (n. 194), e ciò comporta scelte che chiamano in causa non solo concezioni economiche, bensì visioni della vita; infatti *soggettività, socialità, so-*

lidarietà, sussidiarietà e sostenibilità costituiscono i principi fondamentali di una *vita responsabile*, cui la *dottrina sociale della Chiesa* - “chiamata ad arricchirsi sempre di più a partire dalle nuove sfide” (n. 63) - intende dare un suo specifico contributo.

2. Per un’etica dell’abitare

La nuova sfida è quella ecologica, e papa Francesco la iscrive nell’orizzonte dell’abitare alla luce del “Vangelo della creazione” (di cui tratta il secondo capitolo dell’enciclica), dove si dice che la questione dell’*abitare umano* si configura come coltivare e custodire in termini di “una relazione di reciprocità responsabile tra essere umano e natura”, perché “*coltivare* significa arare o lavorare un terreno” e “*custodire* vuol dire proteggere, curare, preservare, conservare, vigilare” (n. 67). Ebbene, è in questo contesto che papa Francesco pone l’esigenza e l’urgenza di “una ecologia integrale” come etica dell’abitare ed etica del condividere, temi su cui anche il pensiero contemporaneo invita a riflettere.

Sull’etica dell’*abitare* ha scritto Silvano Petrosino, tra l’altro in *Pensare il presente* (Nuova Editrice Berti, Parma 2013), secondo il quale i termini “coltivare e custodire” indicano le coordinate per individuare il senso *dell’abitare umano*, che è essenzialmente l’aver cura, per cui la vita è da coltivare e custodire, e questi due termini - sottolinea il filosofo - sono imposti dall’apertura di quell’orizzonte di alterità che coincide con l’apertura stessa della scena umana”.

Più precisamente (per il filosofo della Cattolica) *coltivare* significa “dare il nome alle cose” che è “gesto per eccellenza creativo”, tanto da essere considerato come “creazione seconda”, per cui l’uomo è creatura come tutti gli altri esseri, da cui però si differenzia per

questa capacità. Al riguardo si possono evidenziare due questioni. La *prima* è che *l'uomo è creativo e non creatore*. La *seconda* è che questa creatività denominativa può configurarsi *in modo corretto o perverso*, come avviene quando si verificano dei veri e propri “capovolgimenti” di significato, quando cioè scrive in *Capovolgimenti* (Jaca Book, Milano 2008) la casa s'identifica con la tana e l'economia con il business.

Per quanto riguarda, poi, il *custodire*, esso comporta - secondo Petrosino - che l'uomo non solo costruisce o edifica (trasforma la natura), ma propriamente custodisce ciò di cui non è l'autore, ciò che manifesta una *alterità* irriducibile, quella per cui l'uomo è chiamato appunto a custodire: è una *vocazione* propria dell'uomo chiamato a rispondervi, cioè a esercitare la *responsabilità*; è “il tratto essenziale che qualifica l'abitare come gesto umano irriducibile all'atto del mero costruire”. Da qui l'affermazione: “chi abita è a sua volta abitato”, abitato da “quella alterità irriducibile”, per cui “il custodire è sempre relativo all'incostruibile”. Al riguardo si possono evidenziare due questioni. *Primo*: l'individuo umano deve essere definito “soggetto”: “*soggetto a*” prima ancora e più originariamente di “*soggetto di*”: il soggetto moderno nasce proprio dalla trasformazione del “soggetto a” in “soggetto di”, dando luogo a una falsa idea di padronanza (di sé e del mondo). Pure da un altro punto di vista, Adriana Cavarero nel volume *Inclinazioni* (R. Cortina, Milano 2013) ha operato una “critica della rettitudine”, come critica della postura verticale del soggetto (che configura un io egoistico, chiuso in sé, autosufficiente e autoreferenziale) ed un elogio della inclinazione (che configura un sé altruistico, aperto, spinto ad uscire dal suo asse, per sporgere sull'altro). *Secondo*: due sono le posizioni, che si possono assumere: o il distruggere o l'accogliere, *ostilità o ospitalità*; ebbene, l'esercizio dell'accoglienza comporta la consapevolezza

di “non essere signore di se stesso”, per cui la più profonda accoglienza è quella che accoglie “se stesso come un altro” (Ricoeur), quella che accetta di essere un “non tutto” (Lacan).

I due termini - coltivare e custodire - rappresentano un *binomio inscindibile*: occorre pertanto (avverte Petrosino) evitare che “l’urgenza del custodire trascuri l’invito a coltivare” oppure che “lo slancio del coltivare perda di vista l’esigenza di custodire”: ciò reclama una duplice consapevolezza. *Primo*, che “un costruire che risolvesse il senso del proprio gesto nel custodire darebbe senz’altro prova di vivere l’urgenza del conservare, del preservare e del proteggere, ma ingenuamente dimostrerebbe di non comprendere come il modo più autentico e anche più efficace di rispondere a un simile compito implichi sempre l’impegno, l’iniziativa, la creatività, la decisione che osa coltivare”, perché “il vero e unico modo di custodire è quello che accetta la sfida di coltivare”. *Secondo*, che “un costruire che si concentrasse solo sul coltivare non potrebbe che trasformarsi, quasi per necessità interna in un distruggere”; in altre parole, “un costruire che non sia fin da subito anche un custodire si trasforma fin da subito in un distruggere”. In breve, il rischio è il *capovolgimento*, la perversione del coltivare e del custodire, per cui “nel loro abitare la terra gli uomini hanno spesso finito con il costruire non una casa e una città, ma una torre o una prigione o una tana, e talvolta perfino una tomba”.

Per concludere su questo punto si può allora dire che l’uomo deve avere consapevolezza di “*non essere un tutto*” (di essere un “non tutto”) e, nel contempo, non deve cedere all’idea di “*essere un niente*”. La cosa è possibile, se il soggetto abita (cioè coltiva e custodisce) in termini di *accoglienza*: il soggetto che accoglie e si accoglie non censura o sublima il limite che lo affigge né semplicemente lo subisce, ma accoglie l’alterità che lo abita come la condizione stessa

della sua esperienza, vivendo non “come un condannato ad essere”, bensì “come un chiamato ad essere”.

3. Per un'etica del condividere

Si pone, così, l'etica del condividere. Al riguardo, affinché la condivisione rinnovi radicalmente il rapporto dell'uomo con la natura, si possono puntualizzare tre categorie, e precisamente il principio della dignità, la metafora della famiglia e la relazione di mediazione. Per precisare questi tre aspetti farò riferimento all'esergo (la citazione dal *Genesi 2, 26-31*) e al titolo (“custodire la terra come *dono di Dio* per l'intera *famiglia umana*”) di questa sesta edizione delle Giornate di spiritualità di Fonte Avellana.

La *prima osservazione* riguarda la frase posta in *esergo*: vi viene citato *Gen. 2, 26-31*, dove tra l'altro si dice a proposito della creazione dell'uomo che “Dio vide quanto aveva fatto; ed ecco, *era cosa molto buona*”, ma è da fare riferimento anche *Gen. 1, 3, 10, 12, 18, 21, 25*, dove a proposito di ogni altra parte della creazione si dice che “*era buona*”. Ebbene, questa duplice citazione rende evidente la duplice valutazione della creazione, vale a dire che tutto il creato è “*cosa buona*” e che, in particolare, l'uomo è cosa “*molto buona*”. Tradotto in altro linguaggio, si potrebbe dire che ogni essere, in quanto creato, ha dignità, e che, fra tutti gli esseri, l'uomo ha (per usare alcune espressioni dell'enciclica) una “speciale dignità” (n. 43), una “immensa dignità” (n. 65), una “dignità unica” (n. 69), una “peculiare dignità” (n. 154); detto altrimenti ha una “dignità infinita” (Giovanni Paolo II), una “dignità trascendente” (Benedetto XVI). Già in san Francesco era evidente il riconoscimento della dignità di tutte le creature; come ricorda san Bonaventura (citato nella enciclica), “san Francesco chiamava le creature, per quanto piccole, con il nome di fratello e sorella”, per cui in san Francesco

(come annota papa Francesco) c'è “una rinuncia a fare della realtà un mero oggetto di uso e di dominio” (n. 11).

È importante evidenziare che la *dignità* è di tutto il creato, pur se in esso è da riconoscere all'uomo una *dignità speciale*. In tal modo, la dignità non è solo di alcuni uomini (*concezione premoderna di carattere elitario*), e non è solo dell'uomo (*concezione moderna di carattere universale*), ma è di tutti gli esseri (*concezione postmoderna di carattere cosmico*). È su questa base che papa Bergoglio intende proporre una “*ecologia integrale*”, cioè che ha “diverse dimensioni”, in particolare, “il posto specifico che l'essere umano occupa in questo mondo e le sue relazioni con la realtà che lo circonda” (n. 15, cfr. tutto il capitolo quarto dell'enciclica: nn. 137-162); una ecologia, quindi, ambientale e umana, che è all'insegna del rispetto e della responsabilità, in quanto a tutti gli esseri riconosce la dignità, e all'uomo una dignità speciale, conseguente alla sua ragione e alla sua libertà.

La *seconda osservazione* è relativa alla espressione “*famiglia umana*” contenuta nel titolo: affinché non suoni restrittiva, bisogna ricordare che accanto alla famiglia umana c'è, per dirla con il poeta, la “bella famiglia d'erbe e d'animali” (Ugo Foscolo). Occorre cioè non dimenticare la “*famiglia cosmica*”, nella quale francescanamente tutti hanno il loro riconoscimento e meritano rispetto, pur nella diversità delle condizioni di ciascuno.

Infatti, nella stessa enciclica (e precisamente al n. 89) si parla di “famiglia universale”; scrive papa Bergoglio: “essendo stati creati dallo stesso Padre, noi tutti esseri dell'universo siamo uniti da legami invisibili e formiamo una sorta di famiglia universale, una comunione sublime che ci spinge a un rispetto sacro, amorevole e umile”.

La *terza osservazione* riguarda l'idea della terra come donazione.

Mi chiedo: la terra è stata “donata” o è stata “affidata”? Quelli di *donazione* e di *affidamento* - pur obbedendo a una logica ternaria, che mette al centro il momento della mediazione e dunque la relazione mediata (di donazione o di affidamento) tra due persone (chi dona o affida e chi riceve il dono o l'affidamento) - sono concetti differenti, per il fatto che “affidare”, diversamente da “donare”, implica una donazione parziale o comunque incompleta, cioè configura un possesso condiviso e non completamente trasferito.

È pertanto una questione pregiudiziale: parlare della terra come “donata” da Dio all’uomo mette l’accento sul carattere di *amore e gratuità* da parte di Dio, mentre parlare della terra come “affidata” da Dio all’uomo chiama in causa specialmente la *responsabilità* e l’*impegno* da parte dell’uomo. In altre parole, si potrebbe dire che su una cosa donata il donante non ha più voce, mentre su una cosa affidata sì; nel primo caso il donatario è libero di disporre a suo piacimento del dono (pur nella gratitudine all’amore che il dono esprime), mentre nel secondo caso non può disporre arbitrariamente di ciò che gli è stato affidato, perché ne deve rendere conto a chi glielo ha affidato. In una relazione di affidamento (che ovviamente non esclude la dimensione dell’amore) la relazione non comporta una “condivisione” maggiore e, insieme, una “responsabilità” maggiore da parte dell’uomo? Scrive papa Francesco (n. 159), “se la terra ci è donata, non possiamo più pensare soltanto a partire da un criterio utilitarista, di efficienza e produttività, per il profitto individuale”; ebbene, tale affermazione è ugualmente valida, e forse in misura maggiore, se la terra ci è affidata. La cosa si rende anche più evidente in riferimento ai rapporti intragenerazionali e intergenerazionali, a cui richiamava papa Benedetto e su cui torna papa Francesco, in termini di solidarietà: leale, rinnovata e urgente (n. 162).

C’è una costante fra le tre categorie di *dignità creaturale, fami-*

glia universale e affidamento ambientale: è la *dimensione cosmica*, ed è condizione per una nuova mentalità ecologica, nel senso che è richiesta una nuova logica, per affrontare in termini inediti la questione ecologica: cioè per capirne le cause e suggerirne i rimedi. Quella “cosmica” è una dimensione cui il mondo cattolico è forse poco abituato, essendo più abituato alla dimensione “cattolica” (umanistico-universale).

Tuttavia, proprio la *dimensione cosmica* costituisce la *rivoluzione copernicana* che papa Francesco opera nella questione ecologica. Spostando il centro del suo discorso dall’uomo a Dio, e dall’uomo alla natura, i riferimenti al *creatore* e al *creato* (n. 69) offrono le coordinate per intendere correttamente la posizione dell’*uomo*, ed evitare che alcuni esseri siano considerati meno creature di altre o che “alcuni (uomini) si sentano più umani di altri” (n. 90). In questo contesto, sono essenziali due sottolineature: *primo*: che “lo scopo finale delle altre creature non siamo noi” (n. 83); *secondo*: che occorre “mantenere una relazione corretta con il prossimo” (n. 70); da qui il riconoscimento della “interdipendenza delle creature” (n. 86) e l’imperativo a “rispettare il creato” (n. 69) in termini di “creazione” (n. 76), per evidenziarne il carattere di processo continuo e coinvolgente.

4. Fra integralità e integrazione

Ho posto le tre questioni - della *dignità*, della *famiglia* e dell’*affidamento* in senso cosmico - in quanto esse mi sembrano influenti sulla delineazione di quella che rappresenta una vera e propria “rivoluzione culturale”, cioè una vera *ecologia integrale* o *umanesimo cosmico*: questo è il programma ecologico-antropologico di papa

Francesco. L'espressione "ecologia integrale" mi ha richiamato una nota espressione, quella di "umanesimo integrale", che dà il titolo a una delle opere più significative di Jacques Maritain: non è soltanto un'assonanza lessicale, è proprio una consonanza concettuale, nel senso che come "integrale" è l'umanesimo maritainiano in quanto fa riferimento alla "integralità" dell'uomo e intende operare una "integrazione" di valori, così "integrale" è l'ecologia bergogliana, che è all'insegna delle stesse categorie; mi pare infatti che "integralità" e "integrazione" siano presenti nella concezione ecologica di papa Francesco, come si evince dal capitolo quarto, intitolato appunto "Un'ecologia integrale" (nn. 137-162).

La "*integralità*" è bene evidente, perché papa Francesco considera riduttiva una concezione meramente "ambientalista", e rivendica invece la necessità di una ecologia che sia *ambientale* non meno che *economica e politica, umana e sociale, culturale ed esistenziale* (nn. 138-155); infatti, papa Francesco insiste sul fatto che "l'ambiente umano e l'ambiente naturale si degradano insieme, e non potremo affrontare adeguatamente il degrado ambientale, se non prestiamo attenzione alle cause che hanno attinenza con il degrado umano e sociale" (n. 48). Parlare di "ecologia integrale" vuol dire allora parlare di *sviluppo integrale*, di "vero sviluppo integrale" (n. 185), nella consapevolezza che "un nuovo approccio integrale" include "in un dialogo interdisciplinare i diversi aspetti della crisi" (n. 196), colti (questo è essenziale) secondo diverse modalità: scientifiche e sapienziali, tecniche e poetiche, filosofiche e teologiche, etiche e religiose.

Anche la "*integrazione*" è altrettanto evidente nella concezione bergogliana, sia nel senso che l'ecologia deve integrare "il posto specifico che l'essere umano occupa in questo mondo e le sue relazioni con la realtà che lo circonda" (n. 15), sia nel senso che deve integrare

l'ecologico con il sociale, cioè "deve integrare la giustizia nelle discussioni sull'ambiente" (n. 49). Insomma, si tratta di integrare le diverse dimensioni della ecologia non meno che i diversi livelli di impegno, nella consapevolezza che (ecco un punto fondamentale) "non c'è un'unica via di soluzione", ma c'è spazio per "una varietà di apporti che potrebbero entrare in dialogo in vista di risposte integrali" (n. 60).

È interessante notare al riguardo che papa Francesco parla di "*dialogo*", quasi a evidenziare che si tratta di scelte che devono essere condivise sulla base di incontri e confronti. A tal fine, appare indispensabile il dialogo tra le religioni, tra le scienze e tra i diversi movimenti ecologisti (n. 201) ed è dialogo che costituisce un antidoto rispettivamente al fondamentalismo, al riduttivismo e all'ideologismo. Quindi, a distanza di mezzo secolo dall'enciclica *Ecclesiam suam*, un'altra enciclica è incentrata sul dialogo, ma in modo nuovo, perché si è passati dalla crisi ideologica dei tempi di Papa Montini alla crisi ecologica dei tempi di papa Bergoglio.

In tema di impegno ecologico, papa Francesco riserva specifica attenzione al *ruolo dei cristiani*. Anzitutto, non si nasconde che "una cattiva comprensione dei nostri principi ci ha portato a volte a giustificare l'abuso della natura o il dominio dispotico dell'essere umano sul creato, o le guerre, l'ingiustizia e la violenza", per cui "come credenti possiamo riconoscere che in tal modo siamo stati infedeli al tesoro di sapienza che avremmo dovuto custodire" (n. 200). Si tratta, peraltro, di una impostazione che continua a condizionare tanto mondo cattolico; eppure (evidenzia papa Francesco), "le convinzioni di fede offrono ai cristiani e in parte anche ad altri credenti, motivazioni alte per prendersi cura della natura e dei fratelli e sorelle più fragili. (...) Pertanto è un bene per l'umanità e per il mondo che noi credenti riconosciamo meglio gli impegni ecologici che scaturiscono dalle nostre convinzioni" (n. 64).

D'altra parte, papa Francesco non si nasconde che “su molte questioni concrete la Chiesa non ha motivo di proporre una parola definitiva e capisce che deve ascoltare e promuovere il dibattito onesto fra gli scienziati, rispettando la diversità di opinione” (n. 61), e più avanti ribadisce che “la Chiesa non pretende di definire le questioni scientifiche, né di sostituirsi alla politica, ma invita a un dibattito onesto e trasparente, perché le necessità particolari o le ideologie non ledano il bene comune” (n. 188).

Da qui, un duplice avvertimento. In primo luogo, la indicazione degli “atteggiamenti che ostacolano le vie di soluzione fra i credenti”: esse “vanno dalla negazione del problema alla indifferenza, alla rassegnazione comoda, o alla fiducia cieca nelle soluzioni tecniche” (n. 14, cfr. anche n. 59). In secondo luogo, “l'appello ai credenti affinché siano coerenti con la propria fede e non la contraddicano con le loro azioni” e “si aprano nuovamente alla grazia di Dio e attingano in profondità dalle proprie convinzioni sull'amore, sulla giustizia e sulla pace” (n. 200).

Papa Francesco fin dall'inizio della sua enciclica ha voluto “esprimere riconoscenza, incoraggiamento e ringraziare tutti coloro che, nei più svariati settori dell'attività umana, stanno lavorando per garantire la protezione della casa che condividiamo”, in particolare “quanti lottano con vigore per risolvere le drammatiche conseguenze del degrado ambientale nella vita dei più poveri del mondo” (n. 13). Non ha esitato poi a riconoscere che “il *movimento ecologico* mondiale ha già percorso un lungo e ricco cammino” (n. 14), “ha fatto un lungo percorso, arricchito dallo sforzo di molte organizzazioni della società civile” (n. 166), tra cui un posto non secondario è senz'altro da riconoscere al volontariato cattolico. Nel contempo papa Francesco riconosce che non sono stati raggiunti “accordi ambientali globali realmente significativi ed efficaci” (n. 166).

Tra le ragioni dell'insuccesso, Papa Francesco segnala "il rifiuto dei potenti" e "il disinteresse degli altri" (n. 14), in particolare denuncia "una politica focalizzata sui risultati immediati" e "sostenuta anche da popolazioni consumiste" (n. 178): è conseguenza di una nuova forma (si vorrebbe dire con linguaggio maritainiano) di "*machiavellismo*" all'insegna del "produrre crescita a breve termine" (n. 178). Ma, soprattutto, Papa Francesco segnala la "filosofia" sottesa alle questioni ambientali, vale a dire la logica del "modello tecnocratico" (n. 101), altri direbbero: "tecnocapitalista" o "tecnonichilista"; è da aggiungere che il "paradigma tecnocratico", non solo è "dominante", ma si presenta come necessario e inevitabile; il che non è assolutamente vero, e da tale consapevolezza bisogna ripartire, se si vogliono proporre alternative.

5. Un discorso aperto

Per *concludere*, vorremmo dire che - a parte alcuni riferimenti tecnici forse un po' troppo analitici - l'enciclica di papa Francesco pone in modo lucido e appassionato il problema del futuro dell'uomo in termini che possono sembrare apocalittici ma sono solo realisti, e evidenziano l'urgenza della questione antropologica. Infatti, l'ecologia (a partire dalla crisi ecologica) viene collegata *all'antropologia*, e questo avviene sulla base di una antropologia che colloca l'uomo nell'orizzonte della terra, della quale l'uomo è parte e vertice: alla terra l'uomo non può sottrarsi, seppure in essa non si esaurisca; siamo cioè in presenza di una antropologia che considera l'uomo all'interno della natura senza però dimenticare che l'uomo la supera. È, questo *l'umanesimo della dignità trascendente dell'uomo* (su cui ho richiamato l'attenzione alle "Giornate dell'anima" del 2015), un *umanesimo personocentrico* che è alternativo tanto all'*antropocentrismo moderno*, quanto all'*ecocentrismo post-*

moderno, tanto all'*egocentrismo moderno*, quanto al *biocentrismo postmoderno*; dunque, una visione, quella di Papa Francesco, che prende le distanze sia da certe impostazioni tradizionali cattoliche, sia da certe altre impostazioni innovative laiche.

Certamente, non mancano nella enciclica punti che meriterebbero di essere ulteriormente precisati, a partire dalla stessa *definizione di "terra"*; "che Papa Francesco chiama "matre terra" (così la definiva san Francesco) e "terra madre" (così s'intitola un libro di Carlo Petrini); oltre a riprendere queste denominazioni, papa Bergoglio ne usa anche altre come: "casa comune" (n. 1) posta a titolo della stessa enciclica "sulla cura della casa comune" (un'espressione, questa della casa comune, che è stata peraltro utilizzata in riferimento a diverse realtà), "sorella terra" (n. 1), "natura" (n. 11), "ambiente" (n. 11), "creato" (n. 69) e "creazione" (n. 76). È però da dire che non si tratta di *sinonimi*: infatti, diverso è il comportamento da tenere nei confronti di una casa ovvero di un organismo, di una natura materiale o di una patria naturale, di un mondo conseguente a una creazione o di un ambiente conseguente a una evoluzione. Pertanto le diverse espressioni (letterali e metaforiche) usate per chiamare la terra vanno pure contestualizzate alle diverse concezioni ecologiche ad esse sottese. Non si tratta di questioni meramente lessicali, ma propriamente concettuali, e per capirlo basti pensare alla rivoluzione che ha determinato l'idea della terra come "Gaia" (pur in diverse versioni: da quella di James Lovelock a quella di Lynn Margulis). Non solo: si possono rilevare certe assenze di riferimenti; infatti, se opportuno è il richiamo ai pensatori cattolici Teilhard de Chardin (citato *en passant*) e Romano Guardini (citato a più riprese), al patriarca ortodosso Bartolomeo e al filosofo protestante Paul Ricoeur, non si comprendono alcune omissioni a cominciare da "una voce ebraica" come quella di Hans Jonas (tanto

più che ne vengono condivise alcune valutazioni e alcune soluzioni, specialmente “il principio responsabilità” che costituisce anche per papa Francesco un principio ecologico essenziale) per giungere alla voce del teologo Leonardo Boff (di cui tornano nell’enciclica alcune espressioni). Inoltre alcune affermazioni possono sembrare un po’ perentorie; per esempio, quella secondo cui “la proprietà della casa ha molta importanza per la dignità della persona e per lo sviluppo delle famiglia. Si tratta di una questione centrale dell’ecologia umana”; forse, più che la “proprietà”, è la disponibilità di una casa che è da rivendicare. Infine altre affermazioni, pur condivisibili, sono attualmente oggetto di dibattito: così il cosiddetto “*principio di precauzione*” (cui si accenna esplicitamente al n. 186), che è diversamente inteso: come un principio di prevenzione ovvero come un principio di censura; il fatto è che la categoria di “precauzione” è tutt’altro che semplice o scontata; basti pensare che, se fosse stata applicata nel passato (non solo prossimo, ma anche remoto), non avremmo potuto conseguire certi risultati, poi considerati positivi e alla base di ulteriori acquisizioni anch’esse valutate poi come positive; certamente oggi siamo di fronte a una crisi gravissima, per cui si avverte il bisogno di fare i conti con il principio di precauzione; ciò che però conta, allora, è la consapevolezza che questo e altri principi sono al centro di discussioni.

D’altra parte Papa Francesco non si nasconde che non sono poche le “questioni relative all’ambiente, nelle quali è difficile raggiungere un consenso” (n. 188). Proprio questa consapevolezza dovrebbe forse indurre ad affrontare la *questione ecologica* più sul versante della *denuncia* della “crisi ecologica” (n. 17), che non su quello delle sue soluzioni pratiche: d’altra parte l’annuncio evangelico più che identificarsi con risposte tecniche può animare un messaggio incentrato sulle “*virtù ecologiche*” (n. 88), sulla “*cultura ecologica*”

(n. 111), sulla “*educazione ambientale*” (n. 210), sulla “*cittadinanza ecologica*” (n. 211), sulla “*spiritualità ecologica*” (n. 216), sulla “*conversione ecologica*” (n. 217): sono, queste, le questioni poste sul tappeto da Papa Francesco.

Si tratta, allora, di demandare ai *christifideles laici* (scienziati, tecnici, tecnologi) la ricerca di impostazioni che sappiano tradurre operativamente la denuncia delle cause della crisi ecologica in una pronuncia di superamento di quelle cause. In altre parole, è richiesto un coinvolgimento diretto e diffuso di tutti gli uomini di buona volontà e in particolare dei laici cristiani professionalmente competenti o semplicemente cittadini, e non è detto che le loro indicazioni avrebbero un carattere univoco; in ogni caso, però, costituirebbero un modo di affrontare la presente crisi con avvertita sensibilità e specifica competenza, per cui i *Christifideles laici* si assumerebbero le loro responsabilità nel contesto delle comunità civile e scientifica, oltre che di quella ecclesiale.

Detto questo, è da ribadire con forza che i punti fondanti del magistero di Papa Francesco costituiscono indicazioni preziose e, insieme, altrettante motivazioni per un impegno ideale ed esistenziale, tecnico ed etico dei credenti che operano direttamente nel mondo. Ecco perché ritengo che il nucleo più essenziale e profondo della enciclica sia da rintracciare nella idea della “*ecologia integrale*”, riassumibile nella richiesta di ascoltare tanto *il grido della terra* quanto *il grido dei poveri* (n. 49): così Papa Francesco riecheggiano il titolo del libro di Leonardo Boff sulla *Ecologia: Grito da terra, grido dos pobres* del 1995 (tradotto in italiano presso Cittadella: *Grido della Terra, grido dei poveri. Per una ecologia cosmica*, Assisi 1996) nella consapevolezza -ecco il punto da evidenziare- che sono indisgiungibili: si alimentano vicendevolmente, e reciprocamente s’influenzano, per cui è legittimo affermare che l’ambiente umano e

quello naturale si degradano insieme, e insieme possono essere risanati. Da qui la convinzione che un corretto ambientalismo è anche umanista, e un corretto umanesimo è anche ambientalista.

Bibliografia

Leonardo Boff, *Grido della terra, grido dei poveri. Per un'ecologia cosmica*, Cittadella, Assisi 1973; Id., *Il creato in una carezza. Verso un'etica universale: prendersi cura della terra*, Cittadella, Assisi 2000; Id., *Francesco di Assisi, Francesco di Roma, . Una nuova primavera della Chiesa*, EMI, Bologna 2014; Id., *Liberare la terra. Un'ecoteologia per un domani possibile*, EMI, Bologna 2015.

Aa. Vv., *Curare madre terra. Commento all'enciclica Laudato si' di Papa Francesco*, EMI, Bologna 2015; Aa. Vv., *Cura della casa comune. Introduzione a "Laudato si'" e prospettive per la sostenibilità*, a c. di J. I. Kureethadam, LAS, Roma 2015; Aa. Vv., *Laudato si': un'enciclica ecologica*, in "Quaderni Biblioteca Balestrieri", n. 20, 2015, n. 2; Aa. Vv., *Laudato si'. Un aiuto alla lettura*, LEV, Città del Vaticano 2016

Simone Morandini, "Laudato si'". *Un'enciclica per la terra*, Cittadella, Assisi 2015; Ugo Sartorio, *Tutto è connesso. Percorsi e temi di ecologia integrale nella "Laudato si'"*, EMI, Bologna 2015; Luciano Valle, *Papa Francesco e l'ambiente. Percorsi sulla teologia della creazione dai Padri della Chiesa alla "Laudato si'"*, Ibis, Como 2015; Antonio Panico - Paola Casella, *La vocazione dell'uomo alla custodia del creato. Fedeltà, tradimenti e misericordia*, LEV, Città del Vaticano 2015.

Leopoldo Sandonà, *Ecologia umana. Percorso etico e teologico sui passi di Papa Francesco*, EMP, Padova 2015; Leonardo Becchetti, *La ricca sobrietà. Economia politica dell'enciclica "Laudato si'"*, ECRA, Roma 2016.

CONVIVERE E CONDIVIDERE
PER UN UMANESIMO FRATERNO

1. Complessità dell'idea di convivio

La nostra è una società caratterizzata da una convivenza sempre più plurale; si tratta, infatti, di una eterogeneità etnica ed etica, culturale e cultuale. Di fronte a tale eterogeneità si pone il problema di come rendere vivibile la società nel rispetto delle differenze. Riteniamo che, a questo scopo, il *convivere* (che è più o meno conflittuale) si debba configurare come un *condividere* (che è più o meno cooperativo). Ebbene, può esprimere questa esigenza l'immagine del *banchetto*, del *convivio*, del *convito*, del *simposio*, della *mensa*. Il termine "convivio" deriva dal latino *convivium* e può essere tradotto come, *convivio o convito*, strutturato nell'antica Grecia in *banchetto* prima e in *simposio* poi. Il suo significato più comune è stare insieme condividendo il cibo, e, nel contempo, condividere, oltre alla mensa, anche pensieri e idee. C'è da rilevare che questo concetto ha avuto originariamente una configurazione positiva, cui nel tempo si è accompagnata anche una connotazione negativa, per cui oggi è da considerare un'idea ambivalente o complessa.

Per cercare di chiarire la questione, proporrei di operare una distinzione, quella tra "*commensalità*" e "*convivialità*", per dire che - affinché ci sia questa seconda - non basta una tavola imbandita, ma è necessario che ci sia *condivisione* fra coloro che vi partecipano. Quindi un autentico convivio (in senso letterale o metaforico) c'è, se i convitati si rispettano nella loro uguale dignità, e nella loro spe-

cifica diversità; in altre parole, *pariteticità* e *reciprocità* costituiscono le condizioni per una effettiva convivialità, intesa non come semplice commensalità, bensì come commensalità condivisa. È quindi evidente che uso i due termini, che per se stessi sono sinonimi, come termini concettualmente differenti, e la differenza la fa la condivisione, che trasforma la commensalità in convivialità.

La *positività* dell'idea di convivio è intrinseca alla stessa parola e appartiene alla esperienza di ciascuno, che non solo ha fatto esperienza di "*commensalità*" (lo stare a tavola "accanto" ad altri), ma anche di vera e propria "*convivialità*" (lo stare a tavola "insieme" con altri); questa indica il carattere condiviso del mangiare e del parlare a tavola, dove si consuma la propria "*razione*" e si esercita la propria "*ragione*", per dire che la convivialità c'è quando c'è condivisione amicale o valoriale, caratterizzata da intesa magari dialettica e da confronto magari vivace. Di una tale impostazione c'è testimonianza in alcune opere filosofiche, dove si parla di convivio in senso reale e in senso figurato.

Nel primo significato (*letterale*), si può fare riferimento al dialogo *Convivio* di Platone o di Marsilio Ficino o a quello *In vino veritas* di Kierkegaard, che in diverso modo sono all'insegna della ricerca veritativa. Nel dialogo platonico, (che è l'opera al riguardo più emblematica), al convito segue il simposio, per cui quella che è tavola per mangiare e discutere dà vita a una piccola comunità alla ricerca della *verità* in una clima di cordialità che accomuna i commensali in una *convivialità dialogica*: l'aspetto materiale non è fine a se stesso, ma è integrato nella dimensione intellettuale: la convivialità materiale prima e culturale poi è espressione di amicizia o di altre forme relazionali degli invitati. Si può pertanto affermare che il convivio ha un carattere positivo, se favorisce l'incontro amicale e la ricerca valoriale. Nel suo scritto, *Sopra lo amore. Convito*

di Platone, Ficino riprende l'usanza dei primi discepoli di Platone che, ogni anno il 7 novembre, celebravano il doppio anniversario della nascita e della morte del Maestro ateniese riunendosi in un banchetto e pronunciando discorsi sull'Amore alla fine della cena. Ispirandosi al dialogo *Convito*, scritto da Platone circa 2000 anni prima, il Ficino espone la sua teoria sull'Amore nella cornice di un banchetto, nel quale intervengono Socrate e alcuni giovani convitati suoi discepoli.

Nel secondo significato (*metaforico*) si può fare riferimento al *Convivio* di Dante in quanto l'opera è una mensa (*convivio*), che offre ai partecipanti (ovvero a coloro che hanno desiderio di sapere e conoscere) una difficile pietanza (*vivanda*), accompagnata da *pane* che ne facilita l'assimilazione. Alla *vivanda* corrispondono le canzoni, mentre al *pane* i vari commenti esplicativi; così con stile argomentativo l'Alighieri affronta grandi temi filosofici del tempo, allo scopo di formare un'opera enciclopedica del sapere: un convivio cui possono accostarsi quanti hanno fame di sapere e vogliono condividere tale bisogno.

Ma la realtà e la metafora del banchetto hanno anche una loro versione *negativa*. Anzitutto, nella configurazione (di cui è facile fare esperienza) del convito di tipo *salottiero* più o meno ciarliero, quando non è addirittura solo luogo di gozzoviglie e pettegolezzi. Inoltre, nella configurazione che storicamente ha avuto tante traduzioni; ci limitiamo a ricordare il *banchetto di Senigallia* organizzato dal duca Valentino per far fuori i suoi rivali, per cui quella cena all'insegna della *simulazione* si trasformò in una strage. Infine, nella configurazione della società contemporanea, che si presenta quale *megatavola* di pochi ricchi epuloni: "il famigerato 1% che si pappa quasi tutta la torta, mentre il restante 99% lotta per le briciole" (così sintetizza Francesca Rigotti sulla scorta del libro dell'economi-

sta venezuelano Moises Naim su *La fine del potere*). In questo caso il Lazzaro della parabola evangelica si è moltiplicato a dismisura, per cui il mondo odierno appare all'insegna di sperequazioni tali da rendere insensate alcune parole come dignità umana e spirito fraterno (consacrate dalla *Dichiarazione universale diritti dell'uomo* del 1948), che pure sono ripetute (oltre il danno anche la beffa!) senza produrre cambiamenti sul (metaforico) banchetto mondiale, caratterizzato da pochissimi ricchi epuloni e da tantissimi poveri Lazzari: il che rischia di compromettere l'immagine stessa del convivio come luogo di convivenza, rendendolo vivibile solo per alcuni. Altrettanto fa la *politica* quando è inquinata dalla corruzione, e il "mangia mangia" denunciato popolarmente dà l'idea di un banchetto all'insegna della *corruzione*, e gli epuloni di turno - corruttori o corrotti che siano - continuano a compromettere il senso di una convivenza civile all'insegna della convivialità, conseguente al reciproco rispetto e aiuto. Così l'odierna società viene considerata come luogo della *ingiustizia* (John Rawls) e denunciata quale *società indecente* (Margalit Avishai).

Da quanto accennato, appare chiaro il *carattere ambivalente* del "convivio": positivo o negativo. Ci limitiamo a pochi ma significativi esempi. Così il *convivio reale* può configurarsi come luogo di perdizione o di salvezza (la parabola del ricco epulone esemplifica il primo modo) ovvero di salvezza o di tradimento (come nel racconto dell'ultima cena). *Nella parabola evangelica del ricco epulone*, il convito ha un carattere meramente *materiale*, ma con valenza *morale*, nel senso che la tavola segna la contrapposizione tra il ricco e il povero; infatti a quella mensa siede solo il ricco banchettatore (epulone, nel linguaggio tradizionale), mentre il medicante Lazzaro ne è estromesso; insomma, i ricchi a tavola e gli altri ai margini, ma la disuguaglianza è tale che segna la condanna di chi la perpetua,

magari contrabbandandola come naturale. Insomma, la parabola di *Luca 16, 19* rende avvertiti che c'è una *commensalità escludente*, che porta alla perdizione; in alternativa è da porre una *commensalità includente*; questa, in quanto è sempre pronta ad “aggiungere un posto a tavola”, si configura come modalità di convivenza e di condivisione. In altre parole, la commensalità selettiva ed emarginante vede qualcuno stare a tavola e qualcun altro essere estromesso dalla tavola, quindi la differenza prima ancora che nel fatto che qualcuno gozzoviglia e qualcun altro deve accontentarsi delle briciole, sta nel fatto che qualcuno è a tavola e qualcun altro è sotto la tavola, contraddicendo così alla condizione essenziale di una buona convivenza, vale a dire la condivisione, che si traduce nel fare in modo che le differenze non si trasformino in diseguaglianze. Alla tavola del ricco epulone non c'è condivisione, ma divisione: è una commensalità che contrappone, e che simboleggia un tipo di società dove l'averne ha il primato sull'essere, dove il benessere materiale non è solo un modo di essere, ma è la condizione dell'essere. *Nel racconto evangelico dell'Ultima Cena*, il convito ha un carattere *soteriologico*. Raccontano l'ultima cena di Gesù i quattro Vangeli, e precisamente: *Matteo 26, 20-30*; *Marco 14, 17-26*; *Luca 22, 14-39*, *Giovanni 13, 1-20*; e Paolo nella *Prima Lettera ai Corinzi 11, 23-26*. L'ultima cena è allora il luogo del *sacrificio* (con l'istituzione dell'eucaristia) e del *tradimento* (da parte di Giuda).

È dunque evidente che il convito non è necessariamente positivo o negativo: può essere l'uno o l'altro a seconda della sua realizzazione: se è escludente o maldicente o violento, è negativo (tali sono i banchetti della chiacchiera, della umiliazione, della simulazione, del tradimento); è invece positivo, se è condiviso e donativo (tali sono i banchetti del dialogo, del rispetto, della solidarietà, della fraternità).

2. Il convivio come metafora sociale

Fatte queste rapide esemplificazioni della diversa tipologia del convivio, vorrei fare riferimento soprattutto a tre testi per evidenziare il carattere ambivalente del banchetto, dal momento che in queste tre opere se ne denuncia il carattere negativo assunto come metafora della società capitalistica e, in alternativa, si annuncia un metaforico banchetto positivo in senso *utopico* nell'opera di Ivan Illich, *etico* nell'opera di Avishai Margalit, ed *ecologico* nella enciclica di papa Francesco. Richiamiamo l'attenzione su questi testi, che si collocano nell'ultimo quarantennio e si muovono tra denuncia del banchetto della ingiustizia e della inequità, e annuncio di un banchetto della equità, della condivisione e della comunione (così nell'opera Avishai sulla *società decente*, di Illich sulla *convivialità*, e nell'enciclica di Papa Francesco sulla *cura della casa comune*); in particolare, riteniamo che l'enciclica *Laudato si'* offra le coordinate per individuare la convivialità reale e ideale, e aiuti a superare la commensalità escludente o maldicente o indecente a favore di una convivialità includente o dialogante o decente.

All'inizio degli anni '70, Ivan Illich propone un modello di vita all'insegna della convivenza e della condivisione in alternativa al modello dominante giudicato conflittuale e divisivo. In questo saggio del 1973 - intitolato nell'originale *Tools for Conviviality (Strumenti di convivialità)* e nella traduzione italiana semplicemente *La convivialità* (1974) - Illich definisce il suo progetto di *società conviviale* come una società in cui lo strumento moderno sia utilizzabile dalla persona integrata con la *collettività*, e non riservato ad un corpo di *specialisti* che lo tiene sotto controllo. Quindi una società è conviviale se prevale la possibilità per ciascuno di usare lo strumento per realizzare le proprie intenzioni. Invece, con lo strumen-

to moderno si è creato il monopolio della produzione industriale, monopolio che poi è stato trasferito anche ad altri settori, come la medicina, la scuola ed i trasporti. Secondo Illich, si può superare questo stato culturale, con la nascita della società conviviale, nella quale l'uomo dispone di *strumenti conviviali*, strumenti che generano efficienza senza compromettere l'autonomia personale; che non creano rapporti di dipendenza; e che estendono il raggio di azione personale. Invece nell'età industriale si sono determinate specializzazione e centralizzazione del potere, tanto che l'uomo è diventato accessorio della macchina e l'idea di crescita è considerata irrinunciabile. Quindi la convivialità è il contrario della produttività industriale e occorre passare dalla produttività alla convivialità, dallo strumento dominante (stereotipato, anonimo) allo strumento conviviale (individuale e interpersonale).

La proposta libertaria di Illich punta quindi a una politica che limiti lo sviluppo. A tal fine occorre puntare a un equilibrio *post-industriale*, per cui l'uomo usa in maniera conviviale gli strumenti: tale è l'uomo che Illich definisce *austero*. L'obiettivo dell'umanità è quindi raggiungere l'*austerità* intesa come virtù che non esclude tutti i piaceri, ma solo quelli che degradano o ostacolano le relazioni personali. La odierna crisi che merita d'essere definita epocale, è conseguente al tipo di rapporto instaurato fra strumento e uomo: l'individuo fa la parte dello schiavo e da tale situazione non si fuoriesce con la semplice limitazione della crescita. Dunque, secondo Illich lo strumento può rappresentare un vantaggio per l'uomo, tale è lo strumento conviviale, ovvero può rendere l'uomo schiavo della macchina-sistema, nel senso che la vita e le scelte degli individui sono diventati funzione delle macchine. Secondo Illich, la *convivialità* si fonda su valori essenziali come la sopravvivenza, l'equità e l'autonomia creatrice che garantiranno uno sviluppo accettabile

degli strumenti. Per la creazione della società conviviale, è necessario capire, conoscere e condividere, più precisamente dobbiamo: *capire* quali sono le soglie al di là delle quali uno strumento non è più conviviale, *conoscere* gli effetti che ne conseguono, e *condividere* la conoscenza e l'uso proprio dello strumento per una giusta equità. Tutto ciò comporta: la *demitizzazione della scienza*, la *riscoperta del linguaggio* e il *recupero del diritto*, che deve tornare ad essere uno strumento di tutela dell'uomo e non della crescita indefinita. Ebbene, il superamento di questi tre ostacoli porterà in maniera naturale, secondo Illich, alla crisi del sistema industriale e all'inesco dell'inversione politica su cui si potrà fondare una società conviviale. Dunque, la convivialità illichiana appare motivata dall'esigenza di superare una società divisa e divisiva; invece la convivialità è indisgiungibile dalla condivisione.

Si può ben comprendere allora perché quella società sia stata definita "*indecente*" e si auspica che possa diventare se non giusta, almeno equa, cioè "decente". Secondo Margalit Avishai, una società buona da viverci è innanzi tutto una società in cui le persone non vengano umiliate, perché l'umiliazione è distruttiva dell'onore e del rispetto delle persone, un modo per escluderle, per considerarle non umane; invece il riconoscimento delle persone è il fondamento della *società decente*; così s'intitola il libro curato da Andrea Villani e pubblicato da Guerini di Milano nel 1998. È da sottolineare in questa sede che secondo Margalit la società decente è quella in cui le istituzioni non fanno vergognare i cittadini dei loro comportamenti, dei valori e dei simboli in cui essi si riconoscono, ma ne rispettano la dignità e l'onore civico; ebbene, appartengono alla sfera simbolica non soltanto i simboli delle religioni ma anche quelli dell'alimentazione, dell'abbigliamento, del calendario e delle varie feste e ricorrenze. Vanno in questa direzione alcune *iniziative*

sociali, portate avanti da diverse *forme di volontariato*, alcune caratterizzate proprio in termini conviviali, a favore di un cambiamento che, almeno parzialmente, vada contro la indecenza e la ingiustizia che si traducono in banchetti che non hanno nulla di conviviale ma sono invece ispirati a forme di cannibalismo politico ed economico.

3. Francesco: un papa ecologico

Recentemente, papa Francesco ha posto come *imperativo ecologico* un nuovo *convito* che contrariamente alla odierna società, è per tutti e con tutti. Il nuovo *banchetto cosmico* ha un carattere *relazionale*, nel senso che riguarda le relazioni degli uomini, non solo con i propri simili, ma anche con le altre creature e con il proprio creatore. Questo tipo di convivialità vuole costituire una risposta alla *sfida ecologica*, conseguente alla *crisi ecologica*: di fronte alla condizione disastrosa, in cui versa la terra, “nostra casa comune”, si ritiene urgente un cambiamento di rotta, una radicale inversione di tendenza. L’enciclica *Laudato si’* vuole invitare a prendere coscienza della situazione in cui si trova il nostro pianeta, e a prendersi cura di “madre terra” attraverso una *ecologia integrale*, in grado di rispondere al “grido della terra” e al “grido dei poveri”, per cui l’*ecologia* deve essere insieme *ambientale* e *sociale*. Si tratta di una proposta che non pretende di fornire delle soluzioni, ma piuttosto coscientizzare perché le soluzioni siano ricercate.

A tal fine, la convivialità ecologica richiede una duplice consapevolezza. In primo luogo, è da riconoscere che la *dignità* è di tutto il creato, pur se in esso è da riconoscere all’uomo una *dignità speciale*. In tal modo, la dignità non è solo di alcuni uomini (*concezione elitaria*), e non è solo dell’uomo (*concezione universale*), ma è di tutti

gli esseri (*concezione cosmica*). Per dirla con papa Francesco, ogni essere, in quanto creato, ha dignità, e, fra tutti gli esseri, l'uomo ha una "speciale dignità" (n. 43), una "immensa dignità" (n. 65), una "dignità unica" (n. 69), una "peculiare dignità" (n. 154). In secondo luogo, è da riconoscere che tutto il creato costituisce una grande *famiglia*; più precisamente si può parlare di *famiglia cosmica* che comprende tutte le creature, e di *famiglia umana* che si riferisce specificamente al consorzio umano. Scrive papa Bergoglio: "essendo stati creati dallo stesso Padre, noi tutti esseri dell'universo siamo uniti da legami invisibili e formiamo una sorta di *famiglia universale*, una comunione sublime che ci spinge a un rispetto sacro, amorevole e umile" (n. 89); in tale ambito, si deve poi parlare specificamente di *famiglia umana*, nel senso che diceva Einstein, secondo cui non ci sono razze, ma c'è un'unica razza, quella umana. Dunque, della *dignità* si può parlare in senso *creaturale e umano*, e della *famiglia* si può parlare in senso *cosmico e umano*; in entrambi i casi l'umano s'iscrive nel creaturale e nel cosmico, da cui si distingue non per *l'esercizio del potere e del dominio*, bensì per la *responsabilità del dovere e del servizio*, una responsabilità che l'uomo ha nei confronti di tutte le creature e dei suoi simili: le generazioni passate, presenti e future.

Queste idee di dignità e di famiglia sono a fondamento di quella che papa Francesco chiama "ecologia integrale", cioè una *ecologia umana*, che è ambientale e sociale, naturale e culturale, e, in quanto tale, pone il problema del *modello di sviluppo*. Papa Francesco prende esplicitamente e decisamente posizione contro un preciso paradigma economico, cui contrappone un paradigma alternativo: ma l'uno e l'altro sono considerati non solo espressioni di visioni economiche, bensì di antitetici *stili di vita*. Alle cinque "esse" negative di "sfruttamento", "saccheggio", "sfrenatezza", "spreco" e "scarto" che hanno prodotto "quello che sta accadendo alla nostra

casa” (così s’intitola il capitolo primo dell’enciclica), papa Francesco contrappone altrettante “esse” ma positive, e precisamente: “*soggettività*” (per dire dignità umana), “*socialità*” (per dire bene comune), “*solidarietà*” (per dire fratellanza concreta), “*sussidiarietà*” (per dire aiuto rispettoso) e “*sostenibilità*” (per dire limitatezza consapevole). Ne consegue che occorre cambiare il modello di sviluppo, ma, a tal fine, “non basta conciliare, in una *via di mezzo*, la cura per la natura con la rendita finanziaria o la conservazione dell’ambiente con il progresso. Su questo tema (scrive papa Francesco in modo inequivocabile) *le vie di mezzo* sono solo un piccolo ritardo nel disastro” (n. 194). Occorre allora “ridefinire il progresso” (n. 194), e ciò comporta scelte che chiamano in causa non tanto concezioni economiche, quanto visioni della vita; infatti *soggettività*, *socialità*, *solidarietà*, *sussidiarietà* e *sostenibilità* costituiscono i principi fondamentali di una *vita responsabile*; per questo la Chiesa cattolica li ha posti a fondamento della propria *dottrina sociale*, di cui la *Laudato si’* costituisce la punta più avanzata.

Per riprendere il tema della convivialità, possiamo dire che il progetto di “ecologia integrale” si configura come *vera convivialità*, perché reclama *l’accesso universale alla tavola* e la *sostanziale pariteticità a tavola*, nel senso che tutti sono invitati e tutti sono commensali: accedono alla stessa mensa e hanno diritto di sedere alla stessa mensa. Ma ciò non significa - ecco il punto da evidenziare - che necessariamente tutti debbano mangiare secondo lo stesso menu: per quantità e per qualità sono legittime le differenziazioni, ma tali diversità non costituiscono delle diseguaglianze, se obbediscono alla logica della persona che coniuga eguaglianza e diversità; il paradosso della persona (come anche della democrazia) sta proprio in questo: nel rivendicare la uguaglianza, ma senza cedimenti all’egualitarismo che comporta uniformità e livellamento; nel rispettare le

differenze, ma senza cedimenti alle divisioni e contrapposizioni, che esasperano i conflitti.

Alcune espressioni tratte da discorsi di Papa Francesco sono emblematiche e hanno assunto quasi il tono di slogan di denuncia, in quanto colpiscono proprio nel segno. Così ai delegati della FAO Bergoglio ha ricordato che “c’è cibo per tutti, ma questa economia uccide”, e che il cibo sprecato è cibo rubato ai poveri”, e ai rappresentanti del Banco Alimentare ha detto: “la sobrietà non si oppone allo sviluppo, anzi ne è condizione” e che “l’accesso al cibo è diritto di tutti”.

4. Convivialità e famiglia

A questo punto si potrebbe aggiungere che la *convivialità* trova il suo *modello* nell’ambiente “*familiare*”, dove tutti sono alla stessa tavola, e ciascuno mangia in rapporto alla propria condizione: per esempio, il bambino, il malato e l’anziano possono avere dal punto di vista quantitativo e qualitativo dei menu particolari, senza che questo comprometta la convivenza, che anzi è rafforzata in termini di solidarietà; infatti, il riconoscimento delle singole specificità non esprime una sottovalutazione o sopravvalutazione, bensì traduce concretamente un atteggiamento di cura all’insegna della condivisione.

Dunque, quello familiare sembra essere il riferimento obbligato per una idea di convivio che, in quanto ispirato alla condivisione, traduce al meglio il senso della convivialità. Ma ancora una volta, quasi per non smentire *l’ambivalenza del convivio*, è da dire che oggi nella stessa famiglia si ritrova sempre meno quel costume di convivialità, e le differenze di esigenze e di comportamenti non hanno

più un carattere condiviso, ma esprimono piuttosto ulteriori forme di individualismo che già nella società sono molteplici.

La cosa è stata richiamata da Francesca Rigotti nel suo *Manifesto del cibo liscio* (pp. 52-65), dove ha evidenziato il cambiamento delle abitudini in ambito familiare: c'è sempre meno convivialità, quando addirittura non c'è più nemmeno commensalità. Significativo al riguardo è che “la cucina come attività e come locale della casa è in via di estinzione nella realtà (...): sempre più piccolo, ridotto ad angolo cottura e spesso più neanche a quello”. E la cosa non cambia, quando l'ambiente cucina è “ingigantito e riproposto con attrezzature fantascientifiche o nella variante romantica della cucina della nonna”, perché quello che si è perso è proprio il senso dell'abitare in famiglia, dell'abitare la casa, del condividere momenti e comportamenti.

Qualcuno ha parlato addirittura di veri e propri *capovolgimenti*: così Silvano Petrosino nell'omonimo volume, dove ricorda che “la casa non è una tana”, come (per usare alcune espressioni sempre più frequenti) non è un albergo e non è un ristorante. E anche quando non si arriva a tanto, e si riesce a salvare un momento prandiale comune, in realtà di comune c'è poco, in quanto i partecipanti alla mensa familiare sono solo dei commensali distratti rispetto alla eventuale conversazione o concentrati nei propri pensieri, quando, addirittura, impegnati al telefonino, per cui, ancora una volta si rende chiaro che non basta stare a tavola insieme; se manca la condivisione non c'è convivialità, e il venir meno della condivisione finisce anche per porre termine alla stessa commensalità: ognuno mangia per proprio conto, e, quand'anche si passa a casa, si va di fretta.

È tuttavia da fare una osservazione: il fatto che la famiglia non incarni più il modello conviviale, nulla toglie alla validità di quel

modello, e alla necessità di trovare modo di riproporlo; in ogni caso, anche da questo punto di vista, ci sono ulteriori motivi di critica alla odierna società consumistica. Sotto questo profilo è da tenere presente il citato *Manifesto del cibo liscio* che mette in discussione il *Fast Food*, ma anche lo *Slow Food*: prepararsi e preparare il cibo da mangiare in casa costituisce un modo per non essere asserviti alla logica del “cibo striato” del consumismo, e ispirarsi invece alla logica del “cibo liscio” che ha una valenza non solo dietetica o gastronomica, ma propriamente personale e comunitaria sul piano nutrizionale e valoriale.

5. Dalla mensa al cibo

Dopo quanto detto, dovrebbe risultare chiaro il *carattere ambivalente del convivio*, ambivalenza che va superata per rivendicare la possibile positività del convivio. Aiutano ad andare in questa direzione alcune componenti del convivio, in particolare qui segnalerei il modo di intendere il *cibo*, cioè il modo di prepararlo e di mangiarlo. Pertanto conviene ora soffermarci su di esso, e, dopo averne evidenziato i molteplici significati, mostrare che una corretta concezione del cibo può contribuire a far passare dalla commensalità alla convivialità. Anche la condivisione riguardo al cibo aiuta; così i *principi di nuova gastronomia* indicati da Petrini nel libro omonimo, secondo cui il cibo deve essere *buono, pulito e giusto*; oppure il citato *manifesto del cibo liscio* elaborato dalla Rigotti *per una nuova filosofia in cucina*. Allora torna utile chiarire i molteplici approcci e modelli della nutrizione, nonché le modalità di una sana alimentazione, grazie alla quale può essere incentivata una idea di cibo che sia coerente non solo con la dignità della persona e con la dignità

del suo sviluppo, ma anche con un modello di società che di quella alimentazione sia fattore favorente non meno che coerente conseguenza.

Per riflettere sul cibo, facciamo subito una duplice affermazione; *primo*: che ci sia o che non ci sia, esso fa problema; *secondo*: che torna necessario riflettervi. Al fine di cogliere il nesso tra cibo e condivisione e quindi favorire la convivialità, torna opportuno precisare il rapporto del cibo con l'antropologia e la soteriologia, con la psicologia e la sociologia, con l'assiologia e la pedagogia, anche alla luce di libri come quelli di Paolo Rossi sul *Mangiare* (2011) e di Franco Riva sulla *Filosofia del cibo* (2015), e chiarire il rapporto del cibo con un progetto di società che si misuri anche con una "gastrofilosofia", cui, per esempio, invita la nuova filosofia in cucina elaborata dalla Rigotti nel citato *Manifesto del cibo liscio* (2015).

Veniamo ai *significati del cibo*. Etimologicamente possiamo dire che "cibo", dal latino *cibus* (da *capio*, prendere) e dal greco *kae* o *kabos* (misura di biade), significa (come ci ricorda la Rigotti, *op. cit.*, p. 16) "ciò che occorre al mantenimento di un uomo (per un giorno)". Detto questo, potremmo sintetizzare i significati, che nel tempo il cibo è andato assumendo, ricordando con Paolo Rossi (*op. cit.*, sottotitolo) che il mangiare può configurarsi come "*bisogno, desiderio, ossessione*": il che evidenzia subito la complessità del tema. Dunque, all'atto del mangiare, l'uomo attribuisce una molteplicità di significati differenti, che attraversano epoche storiche, tradizioni culturali, scelte politiche e religiose. Infatti, il cibo e la sua preparazione rappresentano "una mediazione tra natura e cultura", dice *ciò che siamo e da dove veniamo*.

È anche da evidenziare il *paradosso del cibo*, nel senso che l'atto del cibarsi è umano e disumano a un tempo, per dire che un atto in apparenza così naturale, come quello del mangiare, può assumere

caratteristiche autodistruttive ed eterodistruttive. Al riguardo è da aggiungere che diverse sono le forme di deprivazione alimentare, tra cui il *digiuno religioso*, strumento di purificazione dell'anima; la *denutrizione* causata dalle carestie e dalle guerre, gli *scioperi della fame* come forme estreme di protesta. A parte vanno considerati i fenomeni del *cannibalismo*, come un modo per assimilare civiltà diverse e “digerire” la propria, e il *vampirismo*, personificato da chi per nutrirsi ha bisogno di assorbire l'energia vitale degli altri. Attualmente, poi, il cibo fa problema in riferimento a *duplice fenomeno*. Anzitutto quello della *obesità*, che è sempre più diffusa e sempre più causa di morte: l'individuo moderno, facilitato dall'abbondanza e accessibilità del cibo, si riempie fino a “scoppiare”, perdendo il piacere del gusto. All'estremo opposto, si collocano i modelli che esaltano la *magrezza* come simbolo di bellezza, efficienza e sicurezza; d'altra parte l'esaltazione del digiuno e della magrezza è stato pure simbolo di saggezza e santità nelle filosofie orientali o indiane. Data questa complessità del cibo, conviene prenderlo in considerazione da alcuni punti di vista fondamentali: *antropologico, etico e religioso*.

Il menzionato Franco Riva ritiene che il problema del mangiare sia all'origine della *riflessione sull'uomo*, e che il nostro rapporto con il mondo sia mediato dal cibo prima ancora che dalla tecnica. Molteplici sono gli aspetti sotto cui riguardare il rapporto tra *cibo e antropologia*. Anzitutto, l'alimentazione si pone *sul piano fisico: se e cosa e come* mangiare, per cui si pone il problema della nutrizione, della malnutrizione, della sottonutrizione. E c'è chi (come Marino Niola) ha parlato dell' *Homo dieteticus* operando un *Viaggio nelle tribù alimentari* (2015). Al riguardo non sono da trascurare i risvolti della questione *sul piano mediatico*, tanto che il cibo -la sua preparazione e la sua mancanza- diventa spettacolo. Infatti, da una parte, accade che si moltiplicano le trasmissioni di cucina, per cui si

è parlato di “*gastromania*” (2014), per usare il titolo di un libro di Gianfranco Marrone; e, dall’altra parte, si moltiplicano le trasmissioni *contro la fame per il diritto al cibo, accesso alla terra* (2015), per usare espressioni poste a titolo del libro di Simona Berretta e Sara Balestri, ma le immagini relative alla mancanza di cibo nella loro drammaticità diventano spettacolari. Non solo, nel rapporto con il cibo si evidenziano forme di disagio *sul piano psicologico*: dalla *anoressia* alla *bulimia*, che devono essere affrontate non semplicemente come disturbi alimentari, bensì come disturbi di personalità, per cui occorre andare oltre il cibo per individuare le cause psicologiche all’origine del cattivo rapporto con il cibo, e fermare l’attenzione sul rapporto con le persone, a cominciare dai genitori. Al riguardo, sono fondamentali i libri di Massimo Recalcati: da *Il corpo ostaggio* (1998) a *Clinica del vuoto* (2004), da *L’ultima cena* (2007) a *Elogio del fallimento* (2011). Infine, è da evidenziare che il cibo interessa l’antropologia *sul piano simbolico* sia come *mangiare insieme* che è un modo di stare insieme in modo condiviso: il dividere il pane è un condividere, compagno è proprio colui con il quale si mangia il pane; sia come *nutrimento integrale*, per cui si deve alimentare il corpo non meno che lo spirito: abbiamo bisogno di mangiare materialmente e culturalmente, fisicamente e spiritualmente.

C’è da tenere presente che *sul piano morale* il mangiare può dar luogo a uno dei sette vizi capitali: la “gola”, e non è moralismo mettere sull’avviso dei pericoli della ingordigia: “la passione dell’ingordigia” definisce la *Gola* Francesca Rigotti nell’omonimo volumetto (2008), di “rapporto deformato con il cibo” parla Enzo Bianchi nel suo volume sulla *Ingordigia* (2013). Al riguardo è da dire che l’aver trascurato la tematica dei cosiddetti “vizi” ha favorito un *lassismo* anche sul piano alimentare: è allora legittimo che si vada loro prestando una rinnovata attenzione, come mostrano

alcune pubblicazioni: dal volume su *I sette vizi capitali* del teologo Gianfranco Ravasi (2006) al volume sui *I vizi capitali e i nuovi vizi* del filosofo Umberto Galimberti (2003). Così il tema è stato riproposto sia in termini tradizionali che innovativi, mostrando come in gioco vi sia non un qualche prurito moralistico, ma il senso stesso della persona, del suo incessante perfezionamento.

Un aspetto, che sta diventando tragico, riguarda non chi ha troppo da mangiare, bensì chi ne ha troppo poco; è il problema della fame e della sottanutrizione che mostra in modo inequivocabile *sul piano sociale* la inadeguatezza (per non dire peggio) dell'attuale modello economico di sviluppo; questo produce una sperequazione, che dovrebbe indignare e che, invece sembra lasciare indifferenti, o tutt'al più si esaurisce nel rispondere in modo disinvolto agli appelli assistenziali che si moltiplicano per aiutare coloro che dal punto di vista dei beni comuni (tali sono l'acqua e il cibo) si trovano in una condizione di privazione o di carenza.

Conseguentemente, *sul piano pedagogico* il tema costituisce un nuovo banco di prova di una educazione integrale; senza voler moltiplicare le educazioni speciali in cui rischia di frammentarsi la pedagogia, è da dire che una pedagogia del cibo comporta un duplice convincimento. *Primo*: che una basilare *conoscenza nutrizionista* può favorire una corretta alimentazione. Per dirla con una efficace espressione di Carlo Petrini occorre imparare *come non farsi mangiare dal cibo* (2010) e quindi occorre apprendere quelli che lo stesso Petrini chiama *principi di nuova gastronomia* (2005). In modo particolare sono da evitare forme sempre più frequenti di *obesità*; questa si configura come una delle molteplici urgenze del nostro tempo; almeno nei paesi sviluppati, dove c'è abbondanza di cibo, la cultura consumistica incentiva un uso smodato di cibi, in particolare di certi cibi, che sono quelli che maggiormente incidono

sul sovrappeso. *Secondo*: che i diversi significati del cibo sopra menzionati possono costituire altrettanti motivi per una educazione alla *sostenibilità* come paradigma esistenziale e sociale. Un pedagogista della Università Cattolica, Pierluigi Malavasi, li ha affrontati in prospettiva pluridisciplinare: così nei volumi da lui curati: *L'impresa della sostenibilità* (2007) e *Progettazione educativa sostenibile* (2010). Di questo stesso autore si possono vedere sul tema altri due libri: *Pedagogia verde* (2008) e *Expo education Milano 2015* (2013).

Sul piano religioso il tema pone il problema del rapporto tra cibo e salvezza. In un recente articolo su *Cibo e comandamenti*, Franco Riva, autore del libro *Filosofia del cibo* (2015), ha indagato il rapporto tra “il bisogno di sfamarsi e quello di salvarsi”. Tenendo presente la riflessione sviluppata al riguardo da pensatori come Emmanuel Levinas e Martin Buber, Franco Riva intende mettere in discussione il presunto egoismo di mangiare, mostrando che “la fame non è estranea alla salvezza come non lo è la salvezza nei confronti della fame propria e degli altri”. Pertanto è da considerare falsa l’alternativa tra appagarsi e salvarsi, non si tratta di contrapporre sfamare e salvare o riconoscere la priorità o il primato dell’uno o dell’altro: “finché sfamare non è altrettanto importante che salvare, è difficile dire Tu all’altro per quello che è, nel suo bisogno e nelle sue condizioni. Il bisogno di sfamarsi che sospende all’improvviso il fremito egoistico, quel mangiare che non è più soltanto in prima persona, trova il suo vero nome nel desiderio di sfamare la fame dell’altro - nome della responsabilità per chi ancora non mangia. Nutrire chi ha fame porta con sé un comando. Il passo a non uccidere è breve. Se nutrire chi ha fame fa prendere coscienza che sfamare e salvare camminano insieme, che il bisogno dell’altro è già di per sé un comando che contraddice, per me stesso, l’indiscutibile egoismo del bisogno di mangiare, da parte sua il comandamento di non uccidere

sancisce al modo imperativo il fatto che una vita veramente umana è esattamente il contrario di assimilare e di annientare gli altri. Nutrire chi ha fame e non uccidere sono contestuali”. Ne consegue che “sfamare e salvare non sono separati. Il cammino spirituale dell’uomo non sta oltre, né prima, né dopo il rispetto all’atto di cibarsi e al nutrire chi ha fame. Se sfamarsi e salvarsi non sono più in contrasto, se nutrire chi ha fame è già un comandamento, non uccidere trova un’estensione ben più ampia che non il gesto esplicito e assassino di Caino. Si uccide anche senza nutrire, lasciando affamati, rubando e non pagando il cibo. Si uccide dando il cibo cattivo, poco importa perché egoista, ladro, ingiusto, eccessivo, sbagliato, malsano, inquinato”. Allora, “non è più possibile mangiare senza dar da mangiare, Vivere senza lavorare e rispettare, Mangiare e affamare. Nutrirsi e uccidere. Salvarsi senza sfamare”. E “non ci si salva ogni volta che non si nutre chi ha fame”.

6. Per un umanesimo conviviale

A questo punto - per concludere - vorrei tornare a riferirmi ad una filosofa, che alla cucina aveva già dedicato un originale interesse e che, recentemente, ha richiamato l’attenzione sul cibo, elaborando un *manifesto del cibo liscio* (2015), dove la qualificazione del cibo fa chiaramente intendere la necessità di distinguere tra diversi tipi di cibo, tra cui si segnala quello cosiddetto “striato” e quello cosiddetto “liscio”. Vediamo di chiarire sinteticamente la proposta della Rigotti, a partire dall’intento che muove questa pensatrice, vale a dire la “costruzione di una scienza minore, la disciplina della “*gastro-noetica*”, intesa come “*gastro-noetica*”, ossia come “una lettura filosofica delle cose del ventre” (p. 37), ma che potrebbe essere

intesa anche come “*gastro-etica*” (p. 93), per cui si potrebbe parlare di “*gastrofilosofia*” (p. 85).

In questo contesto si colloca la distinzione fra “*cibo liscio*” e “*cibo striato*”, una distinzione che può suonare manichea (positivo uno e negativo l’altro), ma così non è, perché la concezione della Rigotti è più articolata, nel senso che “i due principi di liscio e striato lavorano in coppia e in alternanza, sono antitetici e complementari, l’uno per l’altro necessari. Entrambi concorrono alla definizione del *modello alimentare* liberatorio e positivo, liscio nella misura in cui questo valore si impone e prevale sull’altro, senza cancellarlo” (p. 48). In altre parole, quella che la Rigotti auspica è una “rivoluzione che va nella direzione del liscio senza abbandonare completamente lo striato” (p. 75), per cui il suo *manifesto del cibo liscio* si caratterizza più precisamente come *manifesto del cibo prevalentemente liscio*, il nuovo modello alimentare nasce “dalla combinazione tra liscio e striato” (p. 7), “un modello alimentare di compresenza di liscio e striato con una prevalenza del liscio e dei suoi effetti liberatori” (p. 40).

Dunque, “il cibo liscio è un modello alimentare”, perché “nel liscio nasce la possibilità di alimentarsi di cibo sano, che nutre senza provocare disagi e malattie” (p. 7). Si badi (e la Rigotti ci tiene a precisarlo): “il cibo liscio non è una dieta, è una non dieta, è nessuna dieta” (p. 92). Infatti, “una alimentazione liscia è una alimentazione “ordinata” (nel tempo e nello spazio) e “genuina” (cioè non adulterata né sofisticata) (p. 99). Il cibo liscio è distribuito in “porzioni moderate”, è preparato “in casa” con “ingredienti semplici e poco trattati”, consumati a “orari regolari”, sedendo “a tavola”, possibilmente “in compagnia” e senza produrre “disagi di vario tipo e malattie vere e proprie (dettate dal sovrappeso e adiposità)”.

Una tale alimentazione non ha solo un carattere *nutrizionale* ma - com’è evidente - veicola anche una concezione *valoriale*: della vita

e della società. E torniamo così alla questione iniziale, per ribadire che la *commensalità* se positiva può aprire a una *convivialità* che non riguarda più solo la tavola, ma dischiude nuovi orizzonti esistenziali e sociali. Pertanto, l'invito a esercitare il "gusto" (e non la "ghiottoneria") e a essere dei "buongustai" (e non dei golosi") non è solo un invito gastronomico, ma più ampiamente "gastro-noetico" e "gastro-etico": ne va cioè del modo di vivere.

Si tratta di un vero e proprio *stile di vita* che, dal punto di vista della convivenza è caratterizzato sia da un ritorno all'idea di "*bene comune*", sia da una proposta incentrata sui "*beni comuni*", tali sono il cibo, l'acqua, l'aria, le risorse naturali, oggetto di altrettanti diritti, che dovrebbero essere dati per scontati, e che, invece, a tutt'oggi non lo sono affatto. Da qui il dibattito in corso sui cosiddetti "beni comuni", concetto che non dovrebbe prendere il posto del tradizionale "bene comune", ma collocarsi nel contesto di questo.

Ciò richiede - come ha ben visto papa Francesco - una *rivoluzione ecologica*, una *conversione ecologica* e una *educazione ecologica*. Sono, queste, le condizioni per restituire al *convivio* la sua valenza positiva come uno dei luoghi privilegiati dello stare insieme; il convivio come simbolo di una convivenza all'insegna della *convivialità*, ma nella consapevolezza che non c'è convivialità senza *condivisione*. Si potrebbe allora parlare di un *umanesimo conviviale*, per indicare un umanesimo che fa della convivialità un progetto di convivenza all'insegna della condivisione, rispondente all'imperativo di un *mangiare per tutti* e di un *mangiare con tutti*.

Nel contesto di questa visione conviviale si pone la questione del cibo. Al riguardo facciamo nostra la convinzione espressa recentemente da Franco Riva in *Filosofia del cibo* (2015), secondo cui "il cibo non è solo mezzo e materia. È lavoro, parola, pensiero, gioco, umanità, libertà, esistenza, responsabilità, salute, giustizia. Un *essere*

con gli altri da non confondere con un *banchetto*”, per cui bisogna guardarsi da “elogi generici e retorici di qualche banchetto come sinonimo di condivisione”. Certamente, sinonimi (banchetto e condivisione) non sono, ma altrettanto certamente possono coniugarsi insieme, se il banchetto è dialogico, altruistico, aperto, includente, amicale: quindi la logica sottesa a un vero banchetto, cioè condiviso e non diviso, è la logica della ospitalità. Per questo non esito a dire che il banchetto senza condivisione si riduce a *commensalità*, mentre solo il banchetto caratterizzato da condivisione è espressione di *convivialità*. Una distinzione che risalta nella nostra epoca caratterizzata da un significativo *paradosso*, vale a dire che proprio quando trionfa il *consumismo*, si accentua la commensalità, ma si perde il senso della *convivialità*. La cosa dà a pensare, e apre a una visione *gastrofilosofica*. C’è infatti bisogno di essere consapevoli che il cibo e il convivio sono espressioni *dell’anima* perché, come scrive il filosofo Salvatore Natoli (2013), “nel *mangiare da soli* si nasce, nel *mangiare insieme* si conversa e il cibo materiale diventa l’occasione per nutrirsi della parola degli altri”. Pertanto all’interrogativo posto dal teologo Gianfranco Ravasi: *Siamo quel che mangiamo?* (2015), si può rispondere positivamente, e quindi si dovrà portare attenzione al cibo, alla alimentazione, al nutrimento nelle sue varie forme ed espressioni, in vista di attuare banchetti (reali o metaforici che siano) come espressioni non di mera commensalità, ma di autentica convivialità.

Bibliografia

Papa Francesco, *Laudato si' Sulla cura della casa comune*, lettera enciclica, 2015; Id., *Messaggio all'incontro "Expo delle idee" a Milano*, in "Famiglia Cristiana", 7/2/2015; Id., *Discorso ai delegati della FAO per la 39^a Conferenza della FAO*, in "R.it" 11/6/2015; Id. *Discorso alla Fondazione Banco Alimentare*, 3/10/2015; Id., *Discorso nella sede romana del Programma Alimentare Mondiale dell'ONU*, 13/6/2016.

Andrea Tornielli - Giacomo Galeazzi, *Questa economia uccide*, Piemme, Milano 2015; Giacomo Galeazzi, *Il Concilio di Papa Francesco. La nuova primavera della Chiesa*, Elledici, Leumann 2016.

Ivan Illich, *La convivialità*, Mondadori, Milano 1973; Boroli, Milano 2005; Michel Onfray, *I filosofi in cucina. Critica della ragione dietetica*, Ponte alle Grazie, Milano 2011; Peter Singer - Jim Mason, *Come mangiamo. Le conseguenze etiche delle nostre scelte alimentari*, Il Saggiatore, Milano 2011; Michel Pollan, *In difesa del cibo*, Adelphi, Milano 2009.

Paolo Rossi, *Mangiare: bisogno, desiderio, ossessione*, Il Mulino, Bologna 2011; Salvatore Natoli, *Il cibo dell'anima*, Albo Versorio, Milano 2013; Francesca Rigotti, *Manifesto del cibo liscio: per una nuova filosofia in cucina*, Interlinea, Novara 2015; Ead., *La filosofia in cucina. Piccola critica della ragione culinaria*, Il Mulino, Bologna 2012; Ead., *Gola. La passione dell'ingordigia*, Il Mulino, Bologna 2008; Umberto Galimberti, *I vizi capitali e i nuovi vizi*, Feltrinelli, Milano 2015; Franco Riva, *Filosofia del cibo*, Castelvecchi, Roma 2015; Id., "Tu non ucciderai". *Cibo e comandamenti*, in "Vita e Pensiero", 2015, n. 3, pp. 88-95.

Massimo Recalcati, *Il corpo ostaggio. Teoria e clinica dell'anoressia-bulimia*, Boringhieri, Roma 1998; Id., *Clinica del vuoto. Anoressia, dipendenza, psicosi*, Angeli Milano 2004; Id., *L'ultima cena. Anoressia e bulimia*, B. Mondadori, Milano 2007; Id., *Elogio del fallimento. Conversazioni su anoressia e disagio della giovinezza*, Erikson, Trento 2011; Id. e Umberto Zuccardi Merli, *Anoressia, bulimia, obesità*, Bollati Boringhieri, Torino 2006.

Carlo Petrini, *Terra madre. Come non farsi mangiare dal cibo*, Giunti, Firenze 2010; Id., *Buono, pulito e giusto. Principi di nuova gastronomia*, Einaudi, Torino 2005; Aa. Vv., *Carlo Petrini. La coscienza del cibo*, Giunti, Firenze 2014.

Gianfranco Marrone, *Gastromania*, Bompiani, Milano 2014; Id., *Buono da pensare. Cultura e comunicazione del gusto*, Carocci, Roma 2015; Id. e Alice Giannitrapani, *Mangiare. Istruzioni per l'uso. Indagini semiotiche*, Nuova Cultura 2013; Id. e Ead. (a c. di), *La cucina del senso. Gusto, significazione, testualità*. Mimesis, Milano 2012.

Piercarlo Grimaldi, *Cibo e rito. Il gesto e la parola nell'alimentazione tradizionale*, Sellerio, Palermo 2012; Rosalia Cavalieri, *Gusto. L'intelligenza del palato*, Laterza, Roma-Bari 2011; Marino Niola, *Homo dieteticus. Viaggio nelle tribù alimentari*, Il Mulino, Bologna 2015; Laura Bolgeri, *La memoria del gusto. Conversazioni sull'im-*

pronta del cibo, Cinque Sensi, Lucca 2015.

Paolo Del Castro, *Cibo. La sfida globale*, Donzelli, Roma 2015; Simona Berretta - Sara Balestri, *Contro la fame. Diritto al cibo, accesso alla terra*, EMI, Bologna 2015

Gianfranco Ravasi, *Siamo quel che mangiamo? Un lessico del cibo tra Scrittura e cultura*, EMI, Bologna 2015; Id., *Le porte del peccato. I sette vizi capitali*, Mondadori, Milano 2009; Id., *Ritorno alle virtù. La riscoperta di uno stile di vita*, Mondadori, Milano 2009; Enzo Bianchi, *Ingordigia. Il rapporto deformato con il cibo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2013.

Pierluigi Malavasi, *Pedagogia verde: Educare tra ecologia dell'ambiente ed ecologia umana*, La Scuola Brescia 2008; Id., *Expo education Milano 2015. La città gentile*, Vita e Pensiero, Milano 2013; Id. (ed.), *L'impresa della sostenibilità: tra pedagogia dell'ambiente e responsabilità sociale*, Vita e Pensiero, Milano 2007; Id. (ed.), *Progettazione educativa sostenibile: la pedagogia dell'ambiente per lo sviluppo umano integrale*, Educatt, Milano 2010.

Roberto Mancini, *Esistenza e gratuità. Antropologia della condivisione*, Cittadella, Assisi 1966.

Margalit Avishai, *La società decente*, Guerini, Milano 1998; Moises Naim, *La fine del potere*, Mondadori, Milano 2013.

Jacques Maritain *Umanesimo integrale*, Borla, Roma 1968.

LAUDATO SI' E LA DOTTRINA SOCIALE DELLA CHIESA

1. La Dottrina sociale della Chiesa

La questione ecologica è centrale nel magistero di Papa Francesco, e ha caratteristiche talmente innovative da inaugurare (a me pare) un terzo filone nella Dottrina Sociale della Chiesa.

Il Magistero sociale è un insegnamento che - com'è noto - ha preso avvio con l'enciclica *Rerum Novarum* di Leone XIII che è stata la prima enciclica a essere celebrata con successivi testi magisteriali: tra cui l'enciclica *Quadragesimo Anno* di Pio XI per il quarantesimo, il *Radiomessaggio del Natale* 1951 di Pio XII per il sessantesimo, l'enciclica *Mater et Magistra* di Giovanni XXIII per il settantesimo, la lettera *Octogesima adveniens* di Paolo VI per l'ottantesimo, l'enciclica *Laborem exercens* per il novantesimo e, infine, l'enciclica *Centesimus Annus* per il centenario: è, questo il *primo filone*.

Intanto, però, accanto al filone celebrativo della *Rerum Novarum* si andava enucleando un *secondo filone*, che era stato anticipato dalla enciclica *Pacem in Terris* di Giovanni XXIII e dalla costituzione pastorale *Gaudium et Spes* del Concilio Ecumenico Vaticano II. Questo secondo filone trova espressione formale a partire dalla enciclica *Populorum Progressio* di Paolo VI, tant'è che Giovanni Paolo II la celebra nel ventennale con l'enciclica *Sollicitudo Rei socialis* e Benedetto XVI per il quarantesimo con l'enciclica *Caritas in Veritate*. Così, oltre la *Rerum Novarum*, anche la *Populorum Progressio* viene celebrata al fine di evidenziarne il carattere fondante.

Mentre il primo filone è incentrato sulla questione sociale della produzione, privilegiando il tema del lavoro e dei rapporti di classe, il secondo filone è incentrato sulla questione sociale del sviluppo, mettendo l'accento sul tema della pace e sui rapporti tra tecnica ed etica.

Da notare che *i due filoni* finiscono anche per intrecciarsi aprendo a un terzo filone come mostrano alcuni testi di Giovanni Paolo II e di Benedetto XVI, in particolare il messaggio di Giovanni Paolo II per la celebrazione della XXIII Giornata mondiale della pace: *Pace con Dio creatore Pace con tutto il creato* (1990), oltre alla citata enciclica *Caritas in Veritate* (specialmente nn. 48-52), ma è da tenere presente anche il *Compendio della Dottrina sociale della Chiesa* a cura del Pontificio Consiglio per la Giustizia e la Pace (specialmente il capitolo decimo: "Salvaguardare l'ambiente": nn. 451-486).

2. Tre paradigmi del Magistero sociale

Anche se non mancavano nei testi più recenti di questi due filoni alcuni riferimenti alla dimensione ecologica, in particolare (abbiamo detto) in Giovanni Paolo II e in Benedetto XVI, ritengo legittimo affermare che l'enciclica *Laudato si'* di Papa Francesco inaugura un *terzo filone*, per almeno due ordini di ragioni: che è tutta dedicata alla ecologia, e che la configura come ecologia integrale, in quanto "la cura della casa comune" che è la terra pone problemi ambientali e umani, individuali e sociali e finisce per connotare la ecologia come nuovo paradigma dell'antropologia.

Quando ho avanzato questa ipotesi (alle "Giornate di spiritualità di Fonte Avellana" nell'estate del 2015) non era ancora stato pubblicato il saggio di Fulvio De Giorgi su *Educare a una ecologia*

integrale, stampato nel dicembre 2015 nella rivista “Quaderni Biblioteca Balestrieri” n. 20 dedicato a “*Laudato si*”: un’enciclica ecologica che mi è stata inviata a metà 2016 dal direttore Piero Antonio Carnemolla. La convergenza di interpretazione mi ha rafforzato nella convinzione, che De Giorgi ha chiaramente articolato nel suo articolo e che ora sintetizzo con le sue stesse parole.

“Con la sua enciclica, Papa Francesco inaugura un terzo fondamentale paradigma nell’insegnamento sociale della Chiesa”. Più precisamente, “il **primo paradigma** è quello formulato da Leone XIII nel 1891 con l’enciclica *Rerum Novarum*”, incentrato sulla giustizia sociale, poi sviluppato da Pio XI (*Quadragesimo Anno*), Pio XII (*radiomessaggi sociali*) e Giovanni XXIII (*Mater et Magistra*). “Ma lentamente si maturava un cambiamento di paradigma” con Benedetto XV (*Pacem Dei Munus*), Pio XII (*appelli alla pace*), Giovanni XXIII (*Pacem in Terris*) e Vaticano II (*Gaudium et Spes*). “Ecco allora il **secondo paradigma**: quello formulato da Paolo VI nel 1967 con l’enciclica *Populorum Progressio* all’insegna del binomio “giustizia e pace”. Precisa De Giorgi: “chiaramente il secondo paradigma sussumeva al suo interno il primo. Ma dagli anni ’70 ancora con Paolo VI (*Octogesima Adveniens*) e con il III Sinodo mondiale dei vescovi (1971) si profilavano nuove esigenze, che nell’immediato tendevano ad allargare il paradigma montiniano”. Ecco allora il trinomio “pace, giustizia e salvaguardia del creato” con Giovanni Paolo II (*Sollicitudo Rei Socialis* del 1987 e *Centesimus Annus* del 1991). “Anche Benedetto XVI nella *Caritas in Veritate* (2009) affrontava, con una certa ampiezza, le tematiche ecologiche”: questo “rendeva ormai maturo il passaggio ad un nuovo paradigma, che certo ricapitolasse al suo interno i primi due”. Ebbene, “il **terzo paradigma** è, appunto, quello formulato da Francesco nel 2015 con l’enciclica *Laudato si*” che “riprende strettamente, integra e ricapitola in sé anche i due paradigmi precedenti” (pp. 16-22).

3. La svolta di Papa Francesco

Dunque, con Papa Francesco siamo di fronte a un *nuovo umanesimo*, che va al di là dell'antropocentrismo moderno e del bio-centrismo postmoderno: è un umanesimo che dilata il suo carattere solidale dalla società all'intera natura, di cui si riconosce che l'uomo è parte, ma si riconosce pure che in essa non si esaurisce. Questa "eccedenza" dell'umano, per cui si parla di "eccezione" umana, di "differenza" umana, legittima la riproposta dell'umanesimo, ma in un orizzonte cosmico.

Da qui la necessità di un *rinnovamento* della Dottrina sociale della Chiesa: dopo la *Rerum Novarum* e la *Populorum Progressio* ecco la *Laudato si'* a reclamare una rivisitazione dell'antropologia, che nel primo filone aveva messo in luce il carattere umano (tecnico ed etico) del lavoro, e nel secondo filone aveva evidenziato il carattere umano (tecnico ed etico) dello sviluppo; ora l'esigenza di coniugare insieme tecnica ed etica viene avanzata in nome del carattere umano della custodia del creato. Così le categorie di produttività, solidarietà e responsabilità acquistano nuovo significato in quanto si contestualizzano alla casa comune che è la terra, di cui occorre aver cura, riscoprendo il senso della fratellanza.

Quello della *fratellanza*, che è stato un principio "dimenticato" o "emarginato", va riproposto in collegamento non solo ai principi di *libertà* e di *eguaglianza*, che sono peraltro da "disideologizzare", ma anche ad altri due principi: quello di *figliolanza* e quello di *paternità*, principi che hanno la loro legittimazione nelle religioni monoteistiche, mentre non trovano accoglienza nella cultura laica, per cui c'è bisogno di tradurli in termini che non siano sacrali.

Ebbene, può servire al riguardo appellarsi al "principio misericordia". rivendicato in senso religioso e laico, sacrale e secolare, teo-

logico e antropologico, per cui si connette al “principio prossimità”: senza astrattezze universalistiche, ma nella sua concreta operosità. Quanto hanno detto riguardo al “principio misericordia” il teologo Sobrino e riguardo al “farsi prossimo” il biblista Martini ha una valenza - ecco il punto - oltre che religiosa (cristiana) anche umana (laica).

Una “chiesa samaritana” e una “società samaritana” costituiscono scenari inediti che mettono in discussione non semplicemente alcune impostazioni politiche ed economiche, ma proprio gli stili di vita: prima che ad interrogativi sul come governare e come produrre, rispondono alla domanda fondamentale: *come essere all’altezza della propria umanità*. Non, dunque, che cosa l’uomo può fare, bensì chi l’uomo vuole essere, e sulla base della risposta che si dà a tale interrogativo si possono porre coerentemente le altre domande e cercare risposte adeguate.

Bibliografia

Aa. Vv., *Curare madre terra. Commento all’enciclica Laudato si’ di Papa Francesco*, EMI, Bologna 2015; Aa. Vv., *Cura della casa comune. Introduzione a “Laudato si’” e prospettive per la sostenibilità*, a c. di J. I. Kureethadam, LAS, Roma 2015; Aa. Vv., *Laudato si’: un’enciclica ecologica*, in “Quaderni Biblioteca Balestreri”, n. 20, 2015, n. 2; Aa. Vv., *Laudato si’. Un aiuto alla lettura*, LEV, Città del Vaticano 2016.

Simone Morandini, “*Laudato si’*”. *Un’enciclica per la terra*, Cittadella, Assisi 2015; Ugo Sartorio, *Tutto è connesso. Percorsi e temi di ecologia integrale nella “Laudato si’”*, EMI, Bologna 2015; Luciano Valle, *Papa Francesco e l’ambiente. Percorsi sulla teologia della creazione dai Padri della Chiesa alla “Laudato si’”*, Ibis 2015; Antonio Panico - Paola Casella, *La vocazione dell’uomo alla custodia del creato. Fedeltà, tradimenti e misericordia*, LEV, Città del Vaticano 2015; Leonardo Boff, *Liberare la terra. Un’eco-teologia per un domani possibile*, EMI, Bologna 2015.

Aa. Vv., “*Laudato si’*”. *Niente di questo mondo ci è indifferente, Le sfide dell’enciclica*, a c. di Pierluigi Malavasi e Walter Magnoni, Centro Ambrosiano, Milano 2015; Aa. Vv., *Ecologia integrale. “Laudato si’”: ricerca, formazione, conversione*, a c. di Claudio Giuliodori e Pierluigi Malavasi, intr. di Franco Anelli, Vita e Pensiero, Milano 2016; Aa. Vv., *L’uomo e la natura: sostenibilità sociale e ambientale*, Studium, Roma 2016.

ECOLOGIA

L'ECOLOGIA INTEGRALE COME NUOVO UMANESIMO INTEGRALE

1. Da Maritain a Paolo VI

Di “*umanesimo integrale*” parlava Jacques Maritain nell’omonimo volume del 1936; di “*umanesimo plenario*” parlava Paolo VI nell’enciclica *Populorum Progressio* del 1967; di “*ecologia integrale*” parla Papa Francesco nell’enciclica *Laudato si’* del 2015. La questione che poniamo è che esista una ideale continuità fra queste forme di antropologia, una continuità che tuttavia fa i conti con le *res novae*, per cui si potrebbe dire che siamo in presenza di significative articolazioni di un “umanesimo dell’incarnazione” (tale era il titolo che Maritain aveva in un primo tempo pensato per il suo libro del ’36), un umanesimo che in Maritain si configura come “personalismo comunitario”, in Paolo VI come “umanesimo trascendente” e, infine, in Papa Francesco come “umanesimo cosmico” o “ecologia integrale”.

Il legame tra l’umanesimo di Paolo VI e quello di Maritain è evidente per ammissione dello stesso pontefice, il quale esplicitamente cita *Umanesimo integrale* del pensatore tomista, di cui era stato estimatore fin dagli anni Venti traducendone *Tre riformatori* e facendone negli anni Quaranta tradurre lo stesso *Umanesimo integrale*; per non dire poi della richiesta di consulenza, che Paolo VI avanzò a Maritain durante il Concilio ecumenico Vaticano II riguardo ad alcune questioni (i cosiddetti *memoranda*, tra cui quello sulla libertà

religiosa), e della consegna di Paolo VI a Maritain del “messaggio degli intellettuali” da parte dei Padri conciliari alla chiusura del Vaticano II, e infine della definizione di “maestro dell’arte di pregare, di vivere e di pensare” che Paolo VI diede di Maritain all’indomani della morte del Filosofo. Tant’è che si potrebbe arrivare a definire Paolo VI un “papa maritainiano”: sia sul versante ecclesiale, per far superare alla Chiesa l’arroccamento preconciare (un superamento che Maritain aveva preparato con volumi come *Religione e cultura* del 1930, *Umanesimo integrale* del 1936 e *Cristianesimo e democrazia* del 1944), e per far evitare alla Chiesa l’ingnocchiamento di fronte al mondo (che Maritain aveva paventato ne *Il contadino della Garonna* del 1966); sia sul versante civile con la difesa e la promozione dei diritti umani (che Maritain aveva invitato a coniugare con la legge naturale nel libro del 1943) e della democrazia (su cui Maritain aveva insistito non solo in alcune opere già citate, ma soprattutto nel libro *L’uomo e lo Stato* del 1951).

Dunque, l’*umanesimo integrale* di Jacques Maritain può essere considerato all’origine dell’*umanesimo plenario* di Paolo VI, il quale peraltro colloca l’umanesimo in un nuovo contesto, quello dello “sviluppo dei popoli” identificato con la pace, uno scenario che solo in parte Maritain aveva ipotizzato in *Umanesimo integrale* che è del ’36 (ma alcune anticipazioni erano contenute in saggi di qualche anno prima) e ne *L’uomo e lo Stato* del ’51 (ma le lezioni che vi sono contenute risalgono al 1949): facciamo riferimento a questi due volumi, perché il primo è il suo libro più noto, tanto da far rischiare a Maritain di essere considerato “unius libri auctor”, e il secondo è il suo capolavoro di filosofia politica, ed è opera caratterizzata da una laicizzazione della riflessione, per cui la filosofia della democrazia che vi viene proposta è individuata attraverso due coordinate che prescindono da connotazioni religiose; infatti, da una parte,

Maritain insiste sulla distinzione tra “razionalizzazione tecnica” e “razionalizzazione etica” della convivenza civile, attribuendo a questa il senso dell’autentica democrazia, e, dall’altra parte, Maritain insiste sulla interdipendenza tra i popoli quale “necessità” da vivere come una “scelta”, per dire che il perseguimento della pace non può prescindere da considerazioni di carattere mondiale che chiamano in causa l’etica delle relazioni internazionali.

Sono, queste, alcune delle premesse per la riflessione che Paolo VI svilupperà nella *Populorum Progressio*, dove senza mezzi termini la pace viene identificata con lo sviluppo dei popoli e questo è tale se è sintesi di progresso materiale e di crescita spirituale e la dimensione economica è condizionante non meno di quella morale. Da qui tutta una serie di imperativi per promuovere effettive e effettuali condizioni di pace.

Sotto questo profilo la proposta montiniana è posteriore al Concilio, più precisamente alla costituzione pastorale *Gaudium et Spes*, che aveva fatto tesoro di alcune indicazioni maritainiane, ma era andata oltre Maritain; infatti, aveva riconosciuto la “legittima autonomia delle realtà terrene” (Maritain le aveva considerate come caratterizzate da “fini infravalenti”) ma in un rapporto chiesa-mondo che aveva posto fine all’alternativa *Chiesa o mondo* (che già Maritain aveva denunciato come arroccamento), e superato il binomio *Chiesa e mondo* (che Maritain aveva proposto) per arrivare ad affermare l’idea della *chiesa nel mondo contemporaneo* (così suona la intitolazione della *Gaudium et Spes*), cioè in un atteggiamento di coinvolgimento com’era detto nell’*incipit* della stessa costituzione, parlando di una chiesa che partecipava delle gioie e delle speranze, dei dolori e delle angosce dell’umanità intera.

Con questa umanità - di cui Paolo VI considerava la chiesa “esperta” - papa Montini aveva dichiarato di voler dialogare fin dalla

sua prima enciclica, *Ecclesiam suam*, che ha un carattere programmatico del pontificato montiniano e che anticipa le conclusioni del Concilio. Infatti, muovendo dalla rivendicazione della libertà religiosa come madre di tutte le libertà conseguente alla originaria dignità umana (così nella *Dignitatis hominis*), il Vaticano II auspica il dialogo interconfessionale nell'ambito del cristianesimo (così nella *Unitatis Redintegratio*), il dialogo interreligioso nell'ambito dei monoteismi e con le religioni universali (così in *Nostra Aetate*) e il dialogo con il mondo contemporaneo (così nella *Gaudium et Spes*).

Forme dialogiche a livelli diversi, ma accomunati dalla convinzione, di cui si era fatto paladino Maritain, secondo cui occorre distinguere tra piano teoretico (o dottrinale) in cui il dialogo s'ispira alla "giustizia intellettuale" e produce reciproche conoscenze, e piano pratico (o operativo) in cui il dialogo s'ispira alla amicizia fraterna e produce forme di cooperazione. Così Maritain in molteplici scritti, in particolare nel discorso del 1948 all'UNESCO intitolato *La via della pace* e successivamente riproposto con il titolo *Possibilità di cooperazione in un mondo diviso* nel volume *Il filosofo nella società*, in cui è pubblicato anche un altro saggio *Verità e tolleranza* in cui ribadisce la convinzione secondo cui il dialogo non può compromettere la verità e, nello stesso tempo, non può rinunciare alla tolleranza.

Dunque, tenendo fermi questi punti, l'umanesimo di Maritain, quello del Vaticano II e quello di Papa Montini hanno in comune il carattere *dialogico*, che in Paolo VI diventa addirittura primario e prioritario. Detto questo occorre ribadire che l'orizzonte dell'umanesimo "integrale" o "plenario" si colloca in un tempo "ideologico" che negli anni Trenta si pone in alternativa al liberalismo individualista e al socialismo collettivista e negli anni Sessanta si pone in alternativa al mondo in croce tra Est e Ovest, tra Nord e Sud.

2. Da Giovanni Paolo II a Benedetto XVI

Ottant'anni dopo *Umanesimo integrale* e cinquant'anni dopo la *Populorum Progressio*, lo scenario è profondamente mutato: nell'età della globalizzazione (o glocalizzazione) la fa da padrona l'economia, e, dopo il tramonto delle ideologie politiche assistiamo all'avvento del pensiero unico, sedicente "postideologico" ma in realtà "neoideologico": tale è l'economia imperante, che accentua il divario Nord e Sud, anche come categorie all'interno di uno stesso paese. Così l'individualismo egoista e cinico, il consumismo inesauribile e inestinguibile si coniugano con la cultura del nichilismo intellettuale ed esistenziale, elitario e di massa, e con lo sviluppo inarrestabile della tecnologia, dando luogo a una miscela distruttiva della convivenza che abbia caratteri umani.

È nel contesto di dittature come quelle del relativismo, del consumismo e dell'economicismo che si pongono nuovi problemi, a cominciare dalla sopravvivenza dell'umanità come valore relazionale o addirittura come specie biologica. Così alla "disumanizzazione" etica e alla "deumanizzazione" tecnologica si accompagna il rischio dell'annientamento, paventato dal pensiero ecologico più o meno radicale. Nel contesto in cui si contrappongono apocalittici e integrati, la Chiesa si trova a denunciare le idolatrie del potere (politico), del profitto (economico) e del prestigio (individuale) e ad annunciare il vangelo dell'uomo nuovo. Di contro alla "econocrazia", alla "tecnocrazia", alla "mediacrazia", l'appello è a un umanesimo che abbia il senso del limite (dei limiti) e della responsabilità (delle responsabilità).

Questa denuncia si trova preannunciata nel 1987 da Giovanni Paolo II nella *Sollicitudo Rei Socialis* (a vent'anni dalla *Populorum Progressio*) e ribadita nel 2009 da Benedetto XVI nella *Caritas in Veritate* a poco più di quarant'anni dalla stessa enciclica. Dunque, l'esigenza di fare i conti con l'ecologia si affaccia anche nel magi-

stero sociale, come il *Compendio della Dottrina sociale della Chiesa* mostra chiaramente, e non è una concessione al pensiero verde, ma è una presa di coscienza, che peraltro prende le distanze dalla cosiddetta “ecologia profonda”, cioè dal naturalismo, che all’”antropocentrismo” tende a sostituire il “biocentrismo”. Appare allora di tutta urgenza ripensare l’umanesimo da parte della Chiesa.

3. Papa Francesco fra ecologia e antropologia

Ebbene, è con Papa Francesco che avviene la *svolta*, per cui quanto era stato anticipato da Giovanni Paolo II e da Benedetto XVI (che già avevano invitato a prestare attenzione alla ecologia e a considerarla non solo dal punto di vista ambientale, ma anche sociale) finisce per configurarsi non come “un” problema, bensì come “il” problema, e l’ecologia diventa il modo di ripensare l’antropologia: ecco la “rivoluzione copernicana” operata da Papa Francesco: non l’ecologia letta nel contesto dell’antropologia, bensì l’antropologia letta nel contesto della ecologia, per dire che questa rappresenta l’orizzonte entro cui va posta la questione antropologica, la cui specificità è irrinunciabile ma senza decontestualizzarla.

Detto in altri termini: non è l’antropologia a dettare le modalità di lettura della ecologia, ma è in questa che si pone correttamente quella, anche in ciò che essa presenta di peculiare, che potrà essere adeguatamente apprezzato proprio se (francescanamente) l’uomo è visto nell’ambito di madre terra e nell’impegno a curare sorella terra. È la rivendicazione del naturale, ma senza cedimenti al naturalismo; è la rivendicazione dell’ecologico, ma in chiave ambientale, umana e sociale. Da qui la necessità di *un umanesimo nuovo*, che è *integrale* proprio perché *integrato* nella ecologia, la quale pertanto è integrale in un duplice senso: perché fornisce integralmente l’oriz-

zonte complessivo, e perché permette di rileggere integralmente il compito dell'uomo.

Dunque, per sottolineare il senso nuovo da attribuire alla ecologia Papa Francesco parla di "ecologia integrale", e questa potrebbe essere considerata una nuova forma di "umanesimo integrale": la novità sta nel fatto che, mentre l'umanesimo integrale aveva insistito sulla persona e sulla comunità in opposizione alle versioni liberali e socialiste (nella prima metà del '900) e - se si vuole - alle versioni individualiste e comunitariste (della seconda metà del '900), l'ecologia integrale veicola un umanesimo incentrato su una relazionalità più articolata, in quanto impegna l'uomo nella cura della casa comune che è la terra. In altre parole, si scopre una relazionalità umana più ampia e profonda, per cui il neoumanesimo può essere aggettivato in diversi modi, ma tutti in una dimensione cosmica.

Così può essere definito *umanesimo creaturale*, e non solo perché l'uomo deve essere consapevole di essere creatura, ma anche perché è chiamato a rapportarsi alle altre creature e a farlo all'insegna del rispetto. Fin dall'inizio della sua enciclica, Papa Francesco invita al riconoscimento della dignità di tutti gli esseri in quanto sono: così si può parlare di dignità cosmica propria di tutte le creature, e di dignità specifica delle creature umane.

Può essere definito anche *umanesimo solidale*, e non solo perché l'uomo è chiamato alla solidarietà intraumana (fino agli estranei), ma anche perché deve sentirsi solidale con tutti gli altri esseri. Fin dall'inizio della sua enciclica, Papa Francesco invita a riconoscere che tutti gli esseri costituiscono come una grande famiglia, per cui si può parlare di famiglia universale (che comprende tutte le creature), all'interno della quale si specifica la famiglia umana.

Ebbene, questo senso universale e cosmico dell'idea di dignità e della metafora della famiglia non annulla la dignità umana e la

famiglia umana, ma attribuiscono all'uomo il compito di condividere, pur in modo specifico, la dignità con tutte le altre creature, e sentirsi in modo specifico parte di una famiglia formata da tutte le creature. Questa consapevolezza modifica il senso dell'umanesimo, impegnandolo ad evitare tanto l'antropocentrismo storicista, quanto il biocentrismo ecologista.

In breve, per dirla con Mario Toso, Papa Francesco, intende offrire “un metodo di discernimento indispensabile, qualora si intenda veramente risolvere la crisi ecologica, divenendo protagonisti di una nuova evangelizzazione dell'ecologia e di un nuovo umanesimo integrale, sociale, anch'esso ecologico, capace di integrare storia, cultura, economia, architettura, vita quotidiana nella città e nelle aree rurali”.

4. Continuità e novità nell'umanesimo cristiano

È pertanto un *umanesimo esodale*, per dire la necessità di fuoriuscire dall'io (egocentrico ed egoista), ma è anche un *umanesimo vocazionale*, perché non dimentica la specifica vocazione umana, per cui l'uomo è un essere *obbedienziale* e insieme *responsoriale*, perché è in ascolto e all'ascolto, e ha risposte e responsabilità. Una tale impostazione dilata il senso dell'umanesimo, in quanto la centralità dell'uomo nel mondo non ha carattere di padroneggiamento o, peggio, di spadroneggiamento, bensì di “specificità”, di “differenza”, di “*proprium*”, per dire la “eccedenza dell'uomo”, per cui si può parlare di “eccezione umana”.

Da quanto detto dovrebbero emergere due aspetti. *Primo*: che la *continuità* fra *Umanesimo integrale*, la *Populorum Progressio* e la *Laudato si'* è da rintracciare nella richiesta di “integralità” e nel ri-

fiuto degli integralismi (ciò porta alla rivendicazione della dignità della persona e della sua libertà, al riconoscimento della relazionalità sociale e dell'aspirazione alla pace). Secondo: che la *diversità* delle tre impostazioni è data dalla traduzione di queste istanze in rapporto alle *novità* che di volta in volta caratterizzano un'epoca, per cui *Umanesimo integrale* si misura con le concezioni politiche, la *Populorum Progressio* con le concezioni politiche ed economiche, e la *Laudato si'* con le concezioni politiche, economiche ed ecologiche: c'è quindi una crescente dilatazione di responsabilità, che fa riferimento a tre diverse categorie: quella di *fratellanza* in Maritain, quella di *solidarietà* in Paolo VI e quella della *misericordia* in Papa Francesco.

A ben vedere, di queste tre categorie, le prime due sono state fatte proprie anche dalla modernità, la quale ha giocato la carta della *fratellanza* cedendo però a un universalismo astratto e la carta della *solidarietà* cadendo però in un un assistenzialismo paternalista. Pertanto è la *misericordia* il principio nuovo, che è in grado di rinnovare anche il senso della fratellanza (coniugandola con i principi di figliolanza e paternità) e della solidarietà (coniugandola con i principi di condivisione e comunione). Dunque, la misericordia è il *novum* di Papa Francesco, il quale la lega per un verso alla condizione di miseria e per altro verso alla esigenza di prossimità che caratterizzano l'uomo in quanto uomo, cioè fragile e prezioso nello stesso tempo; *fragile* per la sua condizione strutturale, che può essere acuita da particolari congiunture, e *prezioso* per la sua dignità inalienabile, che non viene meno neanche per una condotta indegna. È per questa preziosità e fragilità che la misericordia appare il nuovo orizzonte etico e antropologico, nel senso che la misericordia non è semplicemente compassione e soccorso più o meno contingenti, ma è presa di coscienza che la persona è costitutivamente “bisogno di ricevere e bisogno di dare” per usare il linguaggio di Maritain.

Si badi: il richiamo a Jacques Maritain (1882-1973) ha un carattere teoretico e non storico, nel senso che non si dispone di documentazione di rapporti intellettuali tra il cardinale argentino e il filosofo francese; certo è che Maritain è stato presente nella cultura latino-americana fin dagli anni Venti e in particolare in quella argentina. Quanto sia stato compreso o incompreso, seguito o osteggiato, qui non interessa, e per questo il collegamento Maritain-Bergoglio ha qui un carattere solo teoretico, relativo cioè alle loro ideali convergenze su certi temi (quelli dell'umanesimo) e su certe impostazioni (quelle della integralità).

Invece, documentata è la consonanza tra il cardinale Bergoglio e il pensatore Alberto Methol Ferré (1929-2009); anzi si è proprio parlato di una influenza del filosofo uruguayano nei confronti dell'arcivescovo di Buenos Aires; basti la testimonianza di Guzman Carriquiry Lecour (uruguayano, segretario della pontificia commissione per l'America latina, il laico di più alto grado in Vaticano) che, in una lettera recente scritta al figlio, afferma: "So bene quanto (Bergoglio) apprezzava e ammirava Methol Ferré. Seguiva con molto interesse e profitto tutti i suoi scritti, soprattutto quelli della rivista Nexo"; tra l'altro il cardinale Bergoglio ebbe a presentare nel 2009 il libro del "geniale pensatore del Rio de la Plata" (così lo definiva): *L'America Latina del XXI secolo*.

Mi sembra di poter aggiungere che non mancano tracce di questa influenza anche in documenti magisteriali, in particolare nella esortazione postsinodale *Evangelii Gaudium* e nella lettera enciclica *Laudato si'*, almeno a livello di denuncia della crisi contemporanea e della sua cultura (come ha messo in luce Alver Metalli nel saggio *Il filosofo che ispira il papa. Rapporti e influenze tra l'uruguayano Methol Ferré e Bergoglio*, in "Terre d'America", 31/5/2013). Bergoglio condivide con Methol Ferré la denuncia della nuova ideologia

dominante, per cui, dopo la caduta degli ateismi messianici d'ispirazione marxista, siamo in presenza di una nuova ideologia, quella che l'uruguayano chiamava "ateismo libertino", e che Bergoglio così descriveva: "l'ateismo edonista e i suoi supplementi d'anima neo gnostici sono diventati cultura dominante, con proiezione e diffusione globali. Costituiscono l'atmosfera del tempo in cui viviamo, il nuovo oppio del popolo. Il 'pensiero unico', oltre a essere socialmente e politicamente totalitario, ha strutture gnostiche: non è umano, ripropone le diverse forme di razionalismo assolutista con le quali si esprime l'edonismo nichilista".

Dalla *Evangelii Gaudium* alla *Laudato si'* è facile rintracciare temi e toni ispirati a questa visione, che Papa Francesco ritiene disumana e disumanizzante, per cui in alternativa propone una visione umana e umanizzante, ma senza cedere a tentazioni utopistiche, e l'antidoto per evitare l'ideologia nella religione (la mondanità spirituale) e l'ideologia nella società (la violenza prevaricatrice) è l'appello alla misericordia: ecco il valore principale di Papa Francesco, il quale lo considera non in alternativa al pensiero, ma suo complemento, per cui si evitano le astrattezze delle ricorrenti ideologie: così il pensiero di Papa Francesco è tutto nell'impegno di coniugare logos ed eleos: un binomio tanto inedito quanto paradossale.

Bibliografia

Pontificio Consiglio della giustizia e della pace, *Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, LEV, Città del Vaticano 2005; Aa. Vv., *Dizionario di dottrina sociale della Chiesa. Scienze sociali e Magistero*, Vita e Pensiero, Milano 2004; Bartolomeo Sorge, *Introduzione alla dottrina sociale della Chiesa*, Queriniana, Brescia 2011.

Paolo VI, *Ecclesiam Suam*, 1964; Id., *Populorum Progressio*, 1967; Id. *Octogesima adveniens*, 1971; Giovanni Paolo II, *Sollicitudo Rei Socialis*, 1987; *Centesimus Annus*, 1991; Benedetto XVI, *Caritas In Veritate*, 2009.

Sergio Paronetto, *Pace Nuovo umanesimo. Dal Concilio Vaticano II a Papa Francesco*, Cittadella, Assisi 2015; Aa. Vv., *L'umanesimo di Papa Francesco per una cultura*

dell'incontro, Vita e Pensiero, Milano 2015; Raniero La Valle, *Ho visto la miseria del mio popolo. Un papa per l'unità umana*, Pazzini, Rimini 2016.

Jacques Maritain, *Umanesimo integrale*, Borla, Roma 1968; Aa. Vv., *Il pensiero politico di Jacques Maritain*, a c. di Giancarlo Galeazzi, Massimo, Milano 1978; Philippe Cheneaux, *L'umanesimo integrale di Jacques Maritain*, Jaca Book, Milano 2005.

Pio Colonnello, *Itinerari di filosofia ispano-americana*, Armando, Roma 2007; Id. (a c. di), *Filosofia e politica in America Latina*, Armando, Roma 2005; Albert Mathol Ferré con Alver Metalli, *Il Papa e il filosofo*, Cantagalli, Siena 2014; Alver Metalli, *Il filosofo che ispira il papa. Rapporti e influenze tra l'uruguayano Methol Ferré e Bergoglio*, in "Terre d'America", 21/5/2013.

Ugo Sartorio, *Tutto e connesso. Percorsi e temi di ecologia integrale nella "Laudato si"*, EMI, Bologna 2015; Simone Morandini, *"Laudato si". Un'enciclica per la terra*, Cittadella, Assisi 2015; Antonio Panico - Paolo Casella, *La vocazione dell'uomo alla custodia del creato. Fedeltà, tradizione e misericordia*, LEV, Città del Vaticano 2015.

PARTE TERZA

“La nostra epoca è un *kairòs* di misericordia,
un tempo opportuno.”

Papa Francesco, *Il nome di Dio è misericordia*
Piemme, Milano 2016, p. 22

LA MISERICORDIA, UN PRINCIPIO ISPIRATORE

Due i testi riportati in questa sezione: sono le relazioni tenute direttamente o indirettamente sulla misericordia: la prima, che prende in considerazione la misericordia come fattore di umanizzazione, è stata tenuta all'Assemblea regionale dei Gruppi vincenziani a Loreto; la seconda che considera la misericordia come alternativa alla violenza nell'ambito della religione, è stata tenuta a Marina di Montemarciano per iniziativa del Rotary Club di Falconara Marittima.

Per iniziativa dei Gruppi di Volontariato Vincenziano delle Marche il 17 aprile 2016 a Loreto in occasione dell'Assemblea annuale è stato invitato il prof. Giancarlo Galeazzi a tenere una conversazione sul tema "Esercitare la misericordia per umanizzare le persone e la società". Il relatore, che è stato presentato dalla responsabile regionale Maria Letizia Patti, ha affrontato anzitutto la complessità della misericordia, mettendo in luce il valore sacro e quello laico della misericordia; dopo aver guardato alla misericordia dal punto di vista religioso e umano, ha privilegiato la misericordia evangelica, evidenziandone una duplice valenza: di mediazione e innovazione, come risulta evidente da alcune parabole (quelle del padre misericordioso e del samaritano misericordioso), che portano a collocare la misericordia "tra paternità, figliolanza e fratellanza" e ad "agire da prossimo". Su questa base è possibile muovere in direzione di una "cultura della misericordia"; così l'impegno a essere misericordiosi si traduce nel praticare e ricevere la misericordia, umanizzando le persone in senso individuale e comunitario, per cui occorre puntare su un'opera di sensibilizzazione e di formazione, che configuri la misericordia non solo in chiave teologica come proprietà di Dio e comandamento all'uomo, ma anche in ottica antropologica come virtù umana, da

porre a fondamento di un nuovo umanesimo, antidoto alla odierna disumanità e fattore di concreta umanizzazione.

Per iniziativa del Club di Falconara Marittima del Rotary International Distretto 2090 Italia si è tenuta una Tavola Rotonda su "Religioni a confronto per costruire una strada di pace". Così al Ristorante delle Rose di Marina di Montemarciano giovedì 23 aprile 2015 un folto numero di rotariani sono convenuti per riflettere e discutere su un tema che è di stretta attualità e pone gravi problemi per il futuro. Ha introdotto il presidente del Rotary di Falconara dott. Massimo Fonti, il quale ha presentato i relatori: il dott. Daniele Tagliacozzo, vice presidente della Comunità ebraica delle Marche, il prof. Giancarlo Galeazzi, direttore emerito dell'Istituto superiore di scienze religiose di Ancona, e il dott. Mohamed Nour Dachan, presidente emerito della Unione delle comunità e organizzazioni islamiche italiane. Hanno condotto l'incontro il vice presidente del Rotary di Falconara dott. Luigi Dal Cerè, il quale ha posto specifiche questioni agli ospiti, e il responsabile della cultura del Rotary di Falconara prof. Gilberto Piccinini, il quale ha operato utili sottolineature in merito alle relazioni. Interventi si sono avuti anche da parte del pubblico presente, il che ha permesso ai relatori di approfondire alcuni aspetti delle questioni affrontate: dal dott. Tagliacozzo in merito all'ebraismo e allo stato israeliano, dal prof. Galeazzi riguardo ai rapporti interreligiosi secondo la Chiesa cattolica nell'ultimo cinquantennio, e dal dott. Dachan a proposito della situazione interreligiosa nei paesi medio-orientali. Nella diversità di taglio - più storico quello di Tagliacozzo, più teoretico quello di Galeazzi, e più di attualità quello di Dachan - i relatori si sono trovati d'accordo nel rivendicare l'esigenza del dialogo religioso come strada maestra per costruire alternative di pace all'odierna conflittualità.

ESERCITARE LA MISERICORDIA
PER UMANIZZARE LE PERSONE E LA SOCIETÀ

1. Il nuovo paradigma di Papa Francesco

La presente riflessione si articola in quattro parti. Nella *prima parte* (introduttiva), presento la necessità di *ripensare la misericordia* nel suo duplice valore: sacro e profano, secondo cui è rispettivamente peculiarità di Dio (ottica teologica) e compito dell'uomo (ottica antropologica). Nella *seconda parte*, mostro come una concezione laica della misericordia, in sintonia peraltro con il cristianesimo, possa indicare *forme di umanizzazione della misericordia*, nel senso che questa può portare a compimento due percorsi della modernità che si sono interrotti, producendo l'odierno deficit di umanità: nel primo percorso si tratta di integrare i tre "diritti fondamentali" (libertà, eguaglianza e fratellanza) con la misericordia; nel secondo percorso si tratta di integrare le tre "virtù difficili" (tolleranza, rispetto e solidarietà) con la misericordia. Nella *terza parte*, accenno alla necessità di una *etica della misericordia* che chiarisca il rapporto con la verità e la giustizia, e apra alla abitualità della misericordia come virtù, che si accompagna all'esercizio delle "virtù deboli" (fra cui la mitezza, la tenerezza, l'umiltà, la generosità). Nella *quarta parte* (conclusiva) auspico conseguentemente una *cultura della misericordia* in un duplice senso: che la cultura si riappropri della misericordia come esigenza della condizione umana, e che della misericordia si faccia una cultura della quotidianità come ethos di umanità.

Nei diversi momenti della riflessione costante rimane *l'intento*: di mostrare, alla luce del Magistero di Papa Francesco, *come e perché l'esercizio della misericordia possa contribuire a umanizzare le persone e la società*, configurando la misericordia: quale *fondamento di un nuovo umanesimo* (“una civiltà e un umanesimo che abbiano come base la misericordia” auspicava il Premio Nobel per la pace Albert Schweitzer, e “il Vangelo della misericordia per un nuovo sviluppo globale” il teologo Lorenzo Leuzzi), quale *antidoto alla odierna disumanizzazione* (della misericordia come “amore che nutre e risana” parla la teologa Anna Maria Corallo, e “come risorsa per la società e per la famiglia” parlano i due pensatori Giulia Paola di Nicola e Attilio Danese) e quale *fattore di possibile umanizzazione* (“via di umanizzazione” definisce la misericordia il teologo Giancarlo Bruni, e “coltivazione dell’umano” la teologa Cettina Militello).

2. Ripensare la misericordia

Il verbo “*esercitare*”, posto nel titolo di questa riflessione, ne indica esplicitamente il taglio, eppure ha bisogno di alcune precisazioni. Infatti, se è evidente che intendo non tanto parlare astrattamente della misericordia, quanto coglierla nella sua concretezza pratica, è tuttavia da aggiungere che non mi propongo di soffermarmi specificamente sulle opere di misericordia, bensì di individuare le condizioni che rendono possibile *l'esercizio della misericordia*, tanto più necessario oggi di fronte a una crescente *disumanità*, che non è solo quella che si manifesta in modo eclatante nelle forme dell'*orrore* e dell'*orrorismo* (l'espressione è della filosofa Adriana Cavarero), ma anche quella che si annida nelle pieghe del quotidiano in atteggiamenti di *indifferenza* e di *disinteresse*. Aggiungo che,

in presenza di questa situazione, l'esercizio della misericordia può costituire non solo un *argine alla diffusa disumanità odierna*, ma anche una *strada per umanizzare le persone e la società*, in quanto favorisce il superamento dell'*egocentrismo* e dell'*egoismo*, delle *chiusure* e delle *esclusioni*.

Affinché questo appello alla misericordia possa dare i suoi frutti, ritengo necessario il superamento di *due pregiudizi*: anzi tutto la convinzione che la misericordia sia una categoria tipica (o esclusiva) dei credenti delle religioni monoteistiche, da lasciare quindi in diverso modo e misura ai credenti ebrei, cristiani e musulmani; inoltre la convinzione che la misericordia sia una virtù tipica dei deboli e quindi incompatibile con personalità forti. Il rifiuto di questo duplice pregiudizio comporta una *dilatazione del significato della misericordia*, nel senso che occorre considerarla oltre che *categoria teologica* (di cui molto parlano le religioni), anche *categoria antropologica* (seppure ancora poco ne parli l'etica). Ciò pone la necessità di valorizzare la misericordia non solo attraverso la teologia, ma anche attraverso la morale, la filosofia e la scienza, per mostrare che la misericordia è un *bisogno della condizione umana*, ed è virtù che può ascriversi alle *virtù deboli*, ma non dei deboli, perché a ben vedere richiede grande forza d'animo la capacità di nutrire la *compassione* e di tradurre la *benevolenza* in concreti atteggiamenti di vicinanza.

Dunque, la mia convinzione è che la categoria di misericordia non abbia una connotazione solo religiosa, ma pure etica, nel senso che la misericordia - oltre ad essere categoria tipica delle tre religioni monoteistiche, secondo le quali la misericordia è una *peculiarità di Dio* e un *comandamento per l'uomo* - è categoria che può ben valere anche al di fuori dell'orizzonte religioso, cioè su un piano laicamente umano che prescinde dalle appartenenze confessionali e riguarda le *relazioni interpersonali*. Si tratta, però, non di una sem-

plice trasposizione dal piano religioso a quello etico, bensì del riconoscimento della misericordia come *valore umano* richiesto tanto dalla persona umana, quanto dalla convivenza civile, in particolare quando quella è riconosciuta nella sua dignità e questa nella sua democraticità.

Occorre precisare che, come *dimensione personale e comunitaria intrinseca alla esistenza umana* la misericordia è stata finora trascurata o, addirittura, considerata negativamente. Emblematica al riguardo la posizione della filosofia. Infatti, nella storia della filosofia sono prevalenti le posizioni critiche (da Platone ad Aristotele agli stoici, da La Rochefoucauld a Kant a, soprattutto, Nietzsche) pur se non mancano le posizioni positive (da Rousseau a Lessing da Hegel a Schopenhauer, da Scheler a Levinas). Ma le diverse posizioni filosofiche (antiche e moderne) appaiono datate in presenza delle molteplici forme di *antiumanesimo* contemporaneo e della crescente richiesta di *umanità* da parte delle persone e della società, per cui si rende urgente “*ripensare la misericordia*”, per estenderne le ragioni di validità dal campo religioso al campo etico, dal campo teologico al campo antropologico come risposta all’odierno *degrado etico*, prodotto per un verso da forme di *egocentrismo e narcisismo* e per altro verso da forme di *individualismo e massificazione*: alla base di tali atteggiamenti si trovano *egoismo e indifferenza*: la chiusura in se stessi e la chiusura verso gli altri.

Non interessa, in questa sede, chiarire quanto tutto ciò sia conseguente a una mentalità economicistica, che appiattisce l’uomo sulla sola dimensione produttivistico-consumistica; certo è che stiamo assistendo a una crisi etico-antropologica, che sta determinando una “*anestetizzazione*” *individuale e collettiva*, per cui siamo sempre meno “sensibili” alla miseria (nostra e altrui) o, quand’anche la prendiamo in considerazione, la liquidiamo in modo “razionale”:

dissolvendo il problema come irresolubile, o risolvendo il problema in termini di *welfare*. In ogni caso, non si verifica un vero e proprio “coinvolgimento” con chi si trova in una condizione di miseria materiale o morale, anzi: dal coinvolgimento si tende a prendere le distanze, perché accettare un atteggiamento “viscerale” appare disdicevole o cedevole.

In breve, quand’anche si verifica una “partecipazione”, essa è ben lontana dall’essere una “condivisione”, per dire che manca, a ben vedere, l’amore, quell’amore per cui la condizione dell’altro ci “provoca”, ci “interpella”, e possiamo quindi essere soggetti o oggetti di misericordia. Come aprire a questo sentimento, che può alimentare una *rinnovata antropologia* sotto il segno della *vocazione* per un verso e della *responsabilità* per l’altro? Ritengo che non basti appellarsi astrattamente alla misericordia, ma occorra avvertirla come una *modalità esistenziale* propria del nostro essere umani e capace di umanizzarci.

Che cosa, dunque, della condizione umana, rinvia necessariamente, universalmente e liberamente alla misericordia? Direi che due aspetti importa qui mettere in evidenza, vale a dire la fragilità e la relazionalità dell’uomo. *Fragilità*, per dire *precarietà*, caducità, vulnerabilità; fragilità collegata alla finitezza e creaturalità dell’uomo. Si badi: fragilità significa tutto questo, ma significa anche *preziosità* della persona, nel senso che questa ha dignità, ossia è sempre fine mai puro mezzo, per cui merita attenzione e rispetto, esige accoglienza e benevolenza. Insieme con la fragilità va tenuta presente la sua *relazionalità*, nel senso che nessuno è autosufficiente, ognuno ha bisogno di avere e bisogno di dare e tale relazionalità non si aggiunge alla *individualità*, ma fa tutt’uno con essa e non può prescindere da essa, per cui la persona è unica, originale, irripetibile e, nel contempo, è in rapporto, in collegamento, in comunicazione.

Tutto ciò sottolinea la complessità dell'essere umano: *fragile e prezioso, individuale e relazionale*. Con tale complessità occorre misurarsi, scoprendo che proprio la misericordia permette di rispettare l'ambivalente connotazione della persona. Infatti, se la condizione umana configura paradossalmente la persona, per un verso, come un *valore assoluto* (ha dignità) e per altro verso come un *valore relativo* (è in relazione), proprio questa duplice peculiarità dell'uomo reclama una *continua e reciproca misericordia tra gli uomini*. Si potrebbe allora dire che la misericordia risponde a un *bisogno naturale all'uomo*. Certo, possiamo sottrarci dall'esercitare la misericordia (atto squisitamente libero), ma, quando ciò accade, si determina un calo di umanità, una diminuzione dell'umano, mentre l'esercizio della misericordia costituisce un sicuro arricchimento di umanità: emblematici sono al riguardo l'atteggiamento di Fabrizio Maramaldo contro Francesco Ferrucci (tanto che la mancanza di misericordia si definisce "maramaldesca" per dire disumana) e l'atteggiamento di Achille nei confronti di Priamo (quando la misericordia vince sulla crudeltà e apre all'umanità).

Per tutto questo ritengo che la misericordia contribuisca a elaborare una *rinnovata antropologia*, che integra certe concezioni antiche e moderne, mostrando la complessità umana, e il pensiero femminile (o, meglio, il pensiero di alcune filosofe) sotto questo profilo ha dato e dà un apporto significativo per evitare riduzionismi e unilateralità; penso, solo per fare un esempio, al senso metaforico della postura retta e di quella inclinata: vi ha richiamato l'attenzione Adriana Cavarero nel suo libro *Inclinazioni* dove "critica la rettitudine", cioè la posizione "verticale" anziché "inclinata" del pensiero. Ecco, perché mi sembra che ci sia bisogno di rivedere certi percorsi di umanizzazione che la modernità ha operato e che non hanno sortito gli esiti sperati (o non completamente). Si tratta al-

lora di portare avanti questi percorsi conclusi troppo presto, si tratta di svilupparli, di portarli a compimento. Pertanto prenderò in considerazione due percorsi, e utilizzerò due parabole evangeliche per chiarire che la misericordia pare essere il tassello mancante per il completamento di questi processi di umanizzazione dell'uomo.

3. Forme di umanizzazione: due percorsi da completare

La *prima parabola* (Luca 15, 11-32) conosciuta come la “parabola del *figlio prodigo*”, o “parabola del *padre buono*”, ma meglio sarebbe definirla “parabola del *buon padre con due figli*”, perché in tal modo si evidenzia fin dalla denominazione il rapporto di paternità e figliolanza per un verso, e il rapporto di fratellanza per l'altro, e sono, proprio queste, le coordinate per individuare il senso della misericordia evangelica.

Tutto ciò è stato rappresentato artisticamente in maniera magistrale nella *tela di Rembrandt* dedicata alla parabola; in questo quadro va evidenziata una duplice caratteristica: in primo luogo, è da osservare che le due *mani* del padre che abbraccia il figlio pentito sono diverse: una è maschile e l'altra è femminile; in secondo luogo, è da osservare che gli *occhi* del padre sono occhi di cieco, in quanto il padre li ha consumati per scrutare se il figlio tornasse. Ebbene, al di là del notevole valore propriamente artistico, l'opera di Rembrandt interpreta bene la parabola evangelica, in quanto sottolinea che la misericordia è paterna e materna, e che non viene mai meno: per quanto il genitore abbia da aspettare, la sua capacità di pazientare e di perdonare è illimitata.

Non solo: la parabola evangelica collega la misericordia per un verso con il sentimento di paternità e con il corrispettivo sentimen-

to di figliolanza (verso il figlio pentito il padre è misericordioso), e con il sentimento di fratellanza: al fratello rimasto con il padre non è chiesto solo di essere figlio, cioè obbediente (lo era stato), ma anche di essere fratello, cioè comprensivo (e non seppe esserlo); non riuscì ad essere misericordioso: rimase estraneo, anzi si eresse a giudice del fratello e pure del padre. Invece la misericordia reclama figliolanza e fratellanza che rinviano alla paternità: questa triangolazione connota la misericordia evangelica, che ha un duplice carattere: teologico e antropologico, per cui aiuta a riconoscere la misericordia in senso specificamente religioso e, insieme, la misericordia in senso più strettamente umano.

Dunque, la logica, cui richiama è quella “relazionale” di tipo familiare, e le tre categorie (di *“fratellanza”*, *“figliolanza”* e *“paternità”*) su cui si fonda si traducono nel pentimento del figlio che si era allontanato dal padre, nell’atteggiamento misericordioso del padre nei confronti del figlio ritornato, e nella condivisione della misericordia da parte del figlio che era restato, il quale invece nella parabola non comprende l’atteggiamento del padre e del fratello riconciliati. Appare chiaro che un buon padre è quello che perdona; che un buon figlio è quello che si pente; che buon figlio è in prima battuta quello che non ha errato, ma questo non basta, se poi non sa “essere misericordioso come il padre”, se si fa giudice del fratello “prodigo” materialmente e del padre “prodigo” spiritualmente. Proprio la misericordia paterna porta alla luce il fatto che, per essere un buon figlio, occorre essere un buon fratello, e il figlio buono non lo è effettivamente quando non riesce a essere misericordioso verso il fratello pentito, e a condividere la misericordia del padre.

Così la fratellanza diventa il banco di prova della figliolanza ed evidenzia il nesso tra le due condizioni. In una qualche maniera si potrebbe parlare di un paradossale primato della fratellanza sulla

figliolanza, perché non si può amare veramente il padre se non si ama concretamente il fratello. Il Vangelo su questo è incentrato, e le opere di misericordia ne sono la traduzione pratica.

Del *principio di fratellanza* anche la modernità si è fatta sostenitrice, seppure in tono minore: inizialmente in modo un po' strumentale: così per la *fraternité* sbandierata dalla Rivoluzione francese, poi in modo un po' generico: così lo "spirito fraterno" rivendicato dalla *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo*. La minore convinzione riguardo al principio di fratellanza rispetto agli altri due principi di libertà e di eguaglianza appare evidente: mentre questi due principi hanno avuto una ricca storia, che giunge addirittura alla loro enfaticizzazione e ideologizzazione, l'idea di fratellanza è rimasta sempre piuttosto in ombra, tanto da far parlare di "principio dimenticato", e forse proprio per tale dimenticanza è mancata la conciliazione tra gli altri due; il che ha portato alla loro radicalizzazione ed assolutizzazione con esiti tutt'altro che umani (quanti delitti si sono commessi in nome della libertà, è stato detto; e la stessa cosa si può ripetere per l'eguaglianza).

Per questo, dopo "il secolo breve", che è stato anche il "secolo più sanguinario", occorre interrogarsi su come la fratellanza possa diventare concretamente un criterio ispiratore della convivenza civile. E qui ci troviamo di fronte ad un problema: come essere fratelli senza riconoscersi figli? senza riconoscere di avere un padre? Appellarsi alla natura nella sua impersonalità risolve solo astrattamente il problema; infatti la natura può essere configurata come madre o come matrigna, e in ogni caso non si pone in rapporto interpersonale con l'uomo. Ecco perché le religioni monoteistiche con l'idea personale di Dio paterno e materno offrono il modo di dare concretezza alla fratellanza delle persone, traducendola nella misericordia in chiave religiosa e umana. Ecco perché mi sembra legittimo affer-

mare che i tre principi ideali, in particolare la fratellanza, devono aprirsi alla misericordia operosa: la mancanza di questa ha reso la fratellanza “il principio dimenticato” e ha interrotto il percorso di umanizzazione della modernità: fintanto che la misericordia sarà il principio omesso o rifiutato permane il conflitto dei principi di libertà ed eguaglianza e permane la dimenticanza della fratellanza.

Tuttavia, anche in presenza di una condizione di orfanatezza e di solitudine come nella contemporaneità, la misericordia appare di tutta attualità nella sua inattualità, e la si può considerare addirittura come la condizione imprescindibile e improcrastinabile per cercare di uscire dalla crisi del nostro tempo, tanto che, per esempio, il teologo Anselm Grun parla delle *Sette opere di misericordia perché il mondo sia cambiato* (nel libro omonimo), e il filosofo Roberto Mancini ha intitolato un suo recente libro: *Dalla disperazione alla misericordia: uscire insieme dalla crisi globale*.

La *seconda parabola*, cui voglio fare riferimento, è quella del *buon samaritano* (Luca 10, 25-37); essa esemplifica la condizione umana: ognuno può trovarsi nelle condizioni dell'ebreo malridotto sul ciglio della strada ovvero del samaritano che si ferma per raccogliarlo. Mentre nel *Talmud* si racconta di un ebreo che trova per strada un samaritano e un pagano feriti e non è tenuto a prestare loro soccorso (mentre lo avrebbe prestato, se si fosse trattato di un ebreo), nel Vangelo, si racconta di un ebreo che ferito sul ciglio della strada non viene soccorso né da un sacerdote né da un levita, che sono ebrei, ma da un samaritano, che è suo nemico religioso e politico.

È allora evidente che la misericordia evangelica va oltre le appartenenze confessionali e oltre ai formalismi religiosi, per connotarsi come atteggiamento che può essere esercitato da tutti e può essere rivolto a tutti. Dunque, la dimensione umana caratterizza la misericordia cristiana, che si configura come un *atteggiamento* a carattere

non confessionale, bensì universale: la sua dimensione religiosa ne costituisce il *fondamento*, ma in primo piano si pone il “fare” come risposta al *comandamento*.

Ebbene, questa parabola segnala una *svolta* fondamentale nell’antropologia e nell’etica, in quanto porta ad una vera e propria rivoluzione relazionale e morale; infatti comporta un cambiamento di paradigma sul tema della “*prossimità*”: da “*chi è il prossimo*” si passa a “*chi agisce da prossimo*”. Ed è un cambiamento all’insegna della “*operosità*”: la misericordia o è operosa o non è. In altre parole, la misericordia evangelica (come ha ben sintetizzato Gianfranco Ravasi) produce un ribaltamento: “invece di interessarsi *oggettivamente* alla definizione di prossimo”, invita a “comportarsi *soggettivamente* da prossimo”, e questo concretamente significa *curare, aver cura, prendersi cura*.

Così misericordia e cura appaiono un binomio inscindibile, e la cura è avere a cuore, è sentire visceralmente la vicinanza con chi è a diverso titolo misero, è agire conseguentemente: è un darsi da fare che non si perde in una risposta concettuale all’interrogativo “chi è il mio prossimo?” ma impegna a comportarsi concretamente come prossimo, per cui alla domanda si risponde operativamente: “prossimo è chi agisce da prossimo”, e tutti sono chiamati a sentirsi “prossimo” e a comportarsi conseguentemente.

Anche in questo caso c’è allora necessità di *ripensare alcune categorie*, che hanno segnato il percorso dell’antropologia moderna, fondandola sul riconoscimento della persona umana, dei suoi diritti come inerenti all’essere persona; mi riferisco a tre categorie che segnano un preciso percorso della modernità che dalla *tolleranza*, teorizzata da John Locke si apre al *rispetto*, teorizzato da Immanuel Kant, e giunge alla *solidarietà*, teorizzata da Auguste Comte. Si tratta di un percorso che ha permesso alla modernità di essere

effettivamente “l’età dei diritti” (secondo la definizione di Norberto Bobbio), e (come annotava Italo Mancini) i diritti costituiscono “il vero portento dell’età moderna”.

Tuttavia, la triplice conquista (della tolleranza, del rispetto e della solidarietà) rischia di essere oggi compromessa, dal momento che la *tolleranza*, quando non è malcelata sopportazione, è disinvolta indifferenza; il *rispetto* poi rischia di cedere al formalismo nominalista o al disinteresse pratico; e infine la *solidarietà* tende a configurarsi come astratta filantropia o demagogico assistenzialismo; tutto ciò -in presenza della società multiculturale- finisce per mettere in discussione quella triplice conquista moderna, snaturandola o, addirittura, provocando reazioni caratterizzate da intolleranza (integralistica o fondamentalistica), da disprezzo (per l’altro e per gli altri), da egoismo (egocentrico o cinico).

Come tornare a rendere virtuoso il percorso che dalla tolleranza della diversità ha portato al rispetto della dignità ed è giunto alla solidarietà con gli estranei? Forse aggiungendo un quarto momento da identificare con la *misericordia*, che apre ad un nuovo orizzonte, qualitativamente nuovo in quanto le tre “virtù difficili” (della tolleranza, del rispetto e della solidarietà) erano tutte e tre legittimate sul piano intellettuale (dell’empirismo, dell’illuminismo e del positivismo), mentre la misericordia introduce un nuovo paradigma: viscerale anziché concettuale; in tal modo il razionale riconosce i suoi limiti e si apre alla possibilità (per così dire) non di “com-prendere”, bensì di “ap-prossimarsi”; in una qualche maniera torna la rivendicazione della doppia logica pascaliana: della ragione e del cuore.

In questa ottica è *metaforicamente* richiesta una “*porta*”, una porta aperta o da aprire, socchiusa o spalancata. Ebbene, la metaforica porta della misericordia può rinnovare il senso di ciascun momento del percorso e rinnovarlo incessantemente. Infatti, la misericordia

- che significa “avere il proprio cuore nel misero” (Tommaso d’Aquino), avere a cuore il misero, essere nel cuore del misero - è incentrata sul “cuore”, che si apre alla miseria (propria o altrui) in termini di vicinanza: è un “farsi prossimo” (per usare l’espressione cara al cardinale Carlo M. Martini) a chi si trova in situazione misera e chiede quindi misericordia: non è atteggiamento teorico o astratto ma sempre e solo pratico e concreto (*operosità della misericordia*), e tutti possono donarla o riceverla (*universalità della misericordia*).

4. Per un’etica della misericordia

A questo punto si potrebbe dire filosoficamente che (della prosimità) ad una impostazione “sostanzialistica” si preferisce una impostazione “funzionalistica” o “operazionale”, non tanto “assertiva”, quanto “performativa”. Evangelicamente è il *primato della carità*: una impostazione che non si trova in difficoltà di fronte alla richiesta di chiarire quali siano i rapporti della carità con la verità e con la giustizia: una logica astratta risolve il problema, denunciando la inconciliabilità dei termini; altra logica invece dissolve il problema, dichiarando che la carità è vera, e che la carità è giusta.

Si rende allora evidente che la misericordia non è in contrasto né con la giustizia né con la verità. Come scrive papa Francesco *giustizia e misericordia* “non sono due aspetti in contrasto tra di loro, ma due dimensioni di un’unica realtà, che si sviluppa progressivamente fino a raggiungere il suo apice nella pienezza dell’amore” (n. 20); e contrasto non c’è nemmeno tra *verità e misericordia*, perché - dice ancora papa Francesco - “la misericordia è vera”.

Sono puntualizzazioni importanti, in quanto in nome della giustizia ovvero della verità, c’è chi nega valore alla misericordia, pro-

prio perché sarebbe in contraddizione con l'una e con l'altra o in nome dell'una o dell'altra sarebbe insostenibile. E invece così non è. Infatti, in antitesi alla misericordia sono non la verità né la giustizia, bensì (per usare alcune efficaci espressioni di papa Francesco) la cultura dello scarto, la cultura del rifiuto, la cultura del disprezzo, mentre in continuità con la misericordia sono la cultura della condivisione, la cultura della cooperazione, la cultura della comunione.

Allora a voler utilizzare una espressione che Paul Ricoeur usa a proposito del simbolo, potremmo dire che *la misericordia "dà a pensare"*, e a voler utilizzare un'altra espressione che Paul Ricoeur usa a proposito del male, potremmo dire che *la misericordia invita a "pensare altrimenti"*, un pensare che non si appella tanto alla riflessione (o in essa si esaurisce), quanto all'azione e ai sentimenti. La misericordia è infatti "avere nel cuore i miseri", "avere a cuore i miseri", "avere cuore per i miseri".

Pertanto ritengo che un'etica della misericordia debba collegare la misericordia ad altre *virtù*, che la possono preparare: certamente alle virtù cosiddette *cardinali*, che formano l'uomo e lo possono predisporre anche alla misericordia, ma soprattutto ad alcune virtù specifiche che, meglio di altre, inclinano alla misericordia, cioè alle virtù cosiddette "*deboli*" che però (com'è stato ricordato) non sono per i deboli.

Mi riferisco in particolare a virtù (alcune particolarmente care a papa Francesco): come la *mitezza* (che non è naturale mansuetudine), la *tenerezza* (che non è dolciastro sentimentalismo), la *gentilezza* (che non è distaccata affettazione), la *cortesìa* (che non è correttezza formale), l'*umiltà* (che non è nascosta mediocrità) e la *generosità* (che non è sconsiderata estroversione). Queste virtù bene intese creano una mentalità caratterizzata da attenzione, apertura, accettazione, altruismo, e quindi predispongono all'esercizio della

misericordia come paradigma relazionale a connotazione per tutti antropologica (cioè etica, laica: l'agire dell'uomo verso il prossimo) e per i credenti anche teologica (cioè religiosa, sacra: l'agire di Dio verso di noi): questa non elimina quella, ma la porta a compimento.

Tutto ciò vale tanto sul piano *individuale*, quanto sul piano *sociale*. Su questa duplice strada (dell'etica personale e dell'etica politica) troviamo oltre alle segnalate indicazioni da parte della riflessione filosofica, non meno preziose indicazioni da parte della Dottrina sociale della Chiesa. A volerci limitare a un solo documento, riterrei sufficiente fare riferimento alla esortazione apostolica di papa Francesco *Evangelii Gaudium*, dove la denuncia per un verso e l'annuncio per l'altro sono di esemplare chiarezza, e costituiscono una impostazione che necessariamente apre alla misericordia, rassicurando sulla misericordia di Dio verso gli uomini e invitando alla misericordia degli uomini verso gli altri uomini (così in *Misericordiae Vultus*).

5. Avviare una cultura della misericordia

È con questo spirito che va affrontato il tema della misericordia: non lo scopriamo oggi, ma proprio oggi acquista un significato più stringente, per cui è da auspicare una vera e propria *cultura della misericordia*. Da sempre le religioni *predicano la misericordia*, da sempre delle persone *praticano la misericordia* a prescindere da un credo religioso, ma oggi (ecco la tesi che intendo sostenere) c'è bisogno di rivendicare la misericordia come *prerogativa squisitamente umana*, che non si lega necessariamente a una religione né ha un carattere straordinario o elitario, ma si connota come un vero e proprio *costume* quotidiano e universale; per questo penso che ci sia bisogno di una *cultura diffusa della misericordia*, in modo che (para-

frasando papa Francesco) tutti avvertano come possibile esercitare la misericordia nella realtà di ogni giorno.

La situazione attuale con la sua disumanità nelle piccole cose e nei grandi eventi reclama un cambiamento di rotta. Si badi: senza cedere al “buonismo” o al “perdonismo”, perché la misericordia non è *lassismo*, bensì *compassione*, soccorso e perdono e, come tale, è virtù dei forti, tale da rendere possibile un radicale cambiamento di vita di fronte all’egoismo montante e all’indifferenza globale che caratterizzano il modo di vivere odierno significativamente definito “capitalismo tecno-nichilista”.

In questo contesto la misericordia può rappresentare una “*sfida*” (per usare un’espressione di Walter Kasper), che non può essere disattesa, se si vuole provare ad uscire dal clima in cui siamo immersi che vede gli uomini o chiusi in se stessi (per egoismo, egocentrismo, narcisismo, individualismo, cinismo) o colpevoli verso gli altri (per violenza, crudeltà, fanatismo, intransigenza, intolleranza): una situazione che rischia di produrre assuefazione: è la *globalizzazione della disumanità*. Ciò è intollerabile dal punto di vista religioso e prima ancora dal punto di vista umano, anche se proprio i fondamentalismi religionistici e gli ideologismi laicisti possono essere all’origine di tali situazioni disumane. Pertanto si rende necessario disinnquinare idee e ideali di quanto di spurio vi si possa annidare.

Da qui l’imperativo di *umanizzare le persone e la società*: vi possono concorrere la religione e la politica, la filosofia e la scienza, l’educazione e l’arte a condizione che sappiano assumere come criterio di formazione e di sviluppo lo *spirito misericordioso* di chi “*non scaglia pietre*” ma “*assembla pietre*”, ovvero “*impila mattoni*”, ma non per alzare muri; in breve, di chi non offende la dignità, ma la esalta. Al riguardo è da ricordare con Piero Stefani che la misericordia rappresenta un tentativo di rispondere a situazioni negative

che la precedono: quelle della sofferenza e della colpa; ebbene, la misericordia è contraddistinta da una carenza connessa al fatto che le due parti non si pongono sul piano di parità: un conto è aiutare e perdonare, altro essere aiutati e perdonati: perché non scompaia il senso dell'uguaglianza diviene allora indispensabile appellarsi alla dignità umana. *La dignità*: ecco ciò che deve motivare e indirizzare la misericordia, la quale potrebbe allora essere definita come “*il coraggio di essere uomini*” e come “*aiuto a essere uomini*”.

Al riguardo si potrebbe precisare che - prima ancora di “*fare opera di misericordia*” o di “*avere bisogno di misericordia*” - è necessario “*essere misericordiosi*”, cioè entrare nell'orizzonte della misericordia, affinché la misericordia non sia semplicemente un atto o un fatto, ma si configuri come un vero e proprio *modus essendi*, uno stile esistenziale che vede soggetti o oggetti di misericordia tutti, perché tutti possono essere operatori di misericordia, tutti possono essere (anzi sono) bisognosi di misericordia, e anche chi fa misericordia ha bisogno di misericordia, per cui è legittimo affermare che la misericordia evidenzia la *pariteticità degli uomini*, dovuta alla loro condizione naturale: fragile e preziosa.

Pertanto la misericordia va oltre le appartenenze confessionali e sociali, permette di riscoprire l'uomo, per cui *l'umanità* non è solo una indicazione “naturale” di specie (umana) o di genere (umano), ma è anche una indicazione “valoriale”: di opzione comportamentale o scelta morale. Allora l'umanità costituisce non solo un dato biologico, ma anche una espressione biografica, per dire che appartenere alla “razza umana” e “coltivare l'umano” in sé e negli altri devono essere considerate facce della stessa medaglia.

Ne consegue che, per una *visione integrale della persona umana*, occorre mettere nel conto la sua capacità di misericordia, precisando che è duplice: si tratta sia di “*praticarla*”, sia di “*riceverla*”. Ri-

chiamo l'attenzione su questi due verbi, per ricordare che l'esercizio della misericordia può avere due coniugazioni: all'attivo (*praticare misericordia*) cioè essere soggetto di misericordia, e al passivo (*ricevere misericordia*) cioè essere oggetto di misericordia. Questa seconda modalità non è meno impegnativa della prima, anzi per certi aspetti può essere più difficile, in quanto (qualche volta o per qualcuno) la riconoscenza è più impegnativa delle benevolenza e della beneficenza, nel senso che è più facile la gratificazione che non la gratitudine, è più facile "dare" (ed essere ringraziati) piuttosto che "accettare" (e ringraziare).

Per questo le opere di *misericordia corporali* dovrebbero essere intese come "*dare*" e come "*ricevere*" (dare o ricevere da mangiare, dare o ricevere da bere, dare o ricevere da vestirsi, dare o ricevere cura, dare o ricevere tempo, dare o ricevere ospitalità, dare o ricevere onoranza). Questo duplice volto della misericordia si rende più evidente con le opere di *misericordia spirituale*, perché la situazione di miseria *materiale* può non riguardare tutti, mentre la miseria *spirituale* riguarda tutti, e potrebbe accadere che chi dona misericordia non ne abbia bisogno materialmente ma spiritualmente.

Ne consegue che le *opere di misericordia* corporale e spirituale debbono essere collegate: si tratta di una *unità* importante. Non meno importante è rivendicare un altro tipo di *unità*, quella per cui le opere di misericordia materiali sono non solo materiali ma anche spirituali, così come le opere di misericordia spirituali sono non solo spirituali, ma anche materiali. È l'unità della persona (donante o ricevente) a reclamare che la distinzione tra le due tipologie di misericordia rimanga solo una specificazione distintiva e non finisca per essere divisiva.

Vorrei allora terminare con le parole di Giovanni Paolo II nell'enciclica *Dives in misericordia*: "La *mentalità contemporanea*,

forse più di quella dell'uomo del passato, sembra opporsi al Dio di misericordia e tende altresì ad emarginare dalla vita e distogliere dal cuore umano l'idea stessa di misericordia" (n. 2); eppure, della misericordia v'è *assoluto bisogno*, in quanto "essa è dettata dall'amore verso l'uomo, verso tutto ciò che è umano e che secondo l'intuizione di gran parte dei contemporanei, è minacciato da un pericolo immenso" (n. 15).

Bibliografia

Per orientarsi nella vasta produzione libraria relativa al tema della misericordia e all'evento che vi si collega del giubileo straordinario, presentiamo una rassegna bibliografica ragionata, tralasciando le pubblicazioni più strettamente legate al giubileo da un punto di vista pratico come le guide, i sussidi, i percorsi, gli strumenti e materiali vari. Per un primo approccio alla misericordia indichiamo alcuni *contributi di carattere teologico* che sono precedenti alla indizione dell'anno santo della Misericordia.

Anzitutto è da ricordare che, dal punto di vista magisteriale, la misericordia è stata fatta oggetto di riflessione da parte di papa Wojtyła nella sua seconda enciclica: *Dives in misericordia* (1980); se ne può vedere un commento nel volume del cardinale José Saraiva Martins (che ad Ancona è stato per l'inaugurazione di un anno accademico dell'Istituto teologico marchigiano): *Dives in misericordia. Commento all'enciclica di Giovanni Paolo II* pubblicato nel 1981 dalla Urbaniana University Press. Altre *Riflessioni sulla "Dives in misericordia"* erano state fatte dal vescovo Domenico Cancian (l'Amore Misericordioso, 1980). Da tenere sempre presenti gli scritti del Carlo M. Martini: *Farsi prossimo* (Centro Ambrosiano, 1986). Fondamentale è il libro del cardinale Walter Kasper pubblicato dall'editrice Queriniana nel 2013; è intitolato *Misericordia*, che viene definita *concetto fondamentale del Vangelo, chiave della vita cristiana*: è il testo che è stato citato da Papa Francesco nel suo primo Angelus in piazza San Pietro, domenica 17 marzo 2013. Kasper - che è teologo eminente, fedele collaboratore del pontefice e ispiratore del tema della misericordia, che è il vero fulcro dell'intero magistero di Bergoglio - è anche autore del libro intitolato *Testimone della misericordia. Il mio viaggio con Francesco* che raccoglie le conversazioni con il vaticanista Raffaele Luise (Garzanti, 2015).

Segnaliamo inoltre il libro del biblista Bruno Maggioni dal titolo: *Dio ci aspetta sempre. Il peccato, la misericordia, la conversione*, pubblicato dalle edizioni San Paolo nel 2014; la raccolta di scritti del vescovo Giovanni Volta: *Il dialogo, epifania della misericordia su la svolta della Chiesa conciliare*, edita da Pazzini nel 2015; e il libro di

Robert Cheaib pubblicato dall'editrice Tau nel 2015 e intitolato *Nelle viscere di Dio* dove offre saporite *briciole di una teologia della misericordia*.

A carattere antologico sono i volumi curati da Donatella Pagliacci (docente di filosofia all'Università di Macerata e direttrice dell'Istituto superiore di scienze religiose di Arezzo): *Misericordia, un infinito stupore*, e dal vescovo Domenico Cancian: *Nelle luce della misericordia*; entrambi questi volumi sono stati pubblicati dall'editrice Ancora rispettivamente nel 2012 e nel 2014. A carattere enciclopedico è il III volume del *Dizionario di spiritualità biblico-patristica*, curato dal biblista Salvatore A. Panimolle: è dedicato a *Amore, Carità, Misericordia*, ed è stato pubblicato da Borla nel 1993. Ha carattere monografico sulla *Misericordia* il fascicolo n. 131 della rivista internazionale "Communio" del 1983. Infine, raccoglie gli Atti della 65ª Settimana Liturgica Nazionale tenutasi a Orvieto nel 2014 il volume intitolato *Euarestia e misericordia* (CLV, 2015).

Dopo la bolla di indizione per il Giubileo speciale della Misericordia da parte di papa Bergoglio *Misericordiae vultus*, è fiorita una estesa pubblicistica e bibliografia. Ci limitiamo a segnalare alcuni testi fondamentali di diversa impostazione, pubblicati tutti nel 2015. Dello stesso papa Francesco è il volume curato dal gesuita Antonio Spadaro e pubblicato da Rizzoli: è significativamente intitolato *La misericordia è una carezza* e invita a *vivere il Giubileo nella realtà di ogni giorno*. Ancora di papa Francesco è il volume da Piemme con il titolo *Il nome di Dio è misericordia*, dove Andrea Tornielli, vaticanista del quotidiano "La Stampa", intervista papa Bergoglio.

Vanno poi tenuti presenti alcuni libri fondamentali a cominciare da quelli di tre cardinali: Walter Kasper (Queriniana) con il volume *Misericordia*, che viene definita *concetto fondamentale del Vangelo, chiave della vita cristiana, e La sfida della misericordia* (Qiqajon); Gianfranco Ravasi con le *12 riflessioni per vivere il Giubileo* scritte mese per mese e raccolte nel volume *Misericordia* (ECRA); Dionigi Tettamanzi in collaborazione con Paolo Rodari con il *Giubileo di papa Francesco* dal titolo *Misericordia* (Einaudi).

In ottica teologica sono le seguenti opere: del vescovo Lorenzo Leuzzi: *Il Vangelo della misericordia: per un nuovo sviluppo globale*, del servita e monaco di Bose p. Giancarlo Bruni: *Misericordia e compassione, considerate vie di umanizzazione* (Cittadella), e del biblista Piero Stefani: *I volti della misericordia* (Carocci); del teologo morale Giannino Piana: *La casa sulla roccia* dove viene presentata *l'etica evangelica tra radicalità e misericordia* (Cittadella); del teologo sistematico Pierangelo Sequeri in: *Beati i misericordiosi perché troveranno misericordia* (Lindau). Segnaliamo inoltre i libri di tre teologhe: Stella Morra ricorda che *Dio non si stanca* e riflette su *La misericordia come forma ecclesiale* (EDB); Adriana Valerio tratta della *Misericordia andando nel cuore della riconciliazione* (Gabrielli); e Anna Maria Corallo offre *la ricetta della misericordia*, proponendo *un percorso biblico sugli ingredienti dell'amore che nutre e risana* (EDB).

In ottica filosofica sono le seguenti opere: il volume di Duccio Demetrio in: *Beati i misericordiosi perché troveranno misericordia* (Lindau); il libro di Roberto Mancini, filosofo dell'Università di Macerata: *Dalla disperazione alla misericordia*, finalizzato a mostrare come *uscire insieme dalla crisi globale* (EDB); il libro dei coniugi: Giulia Paola di Nicola e Attilio Danese intitolato: *Perdono...per dono: Quale risorsa per la società e per la famiglia* (Effatà).

Sulle opere di misericordia si possono anzi tutto vedere i libri di alcuni autori marchigiani, a partire dal volume del bibliista Giuseppe Crocetti; il padre sacramentino ha dedicato a *Le opere di misericordia* un volume (San Paolo); anche di un volume su *Amare anima e corpo* (Centro Ambrosiano) è autrice un'altra bibliista Rosanna Virgili, la quale (con Bortolo Uberti) presenta *le Opere di misericordia qui e oggi*; infine il cappuccino Raniero Cantalamessa ha pubblicato un *Piccolo trattato sulla divina e sulla umana misericordia* intitolato *Il volto della misericordia* (San Paolo). Altri libri da citare sono quelli della teologa, Cettina Militello, autrice di un volume su *Le opere di misericordia* (San Paolo) con un bel sottotitolo che ne sintetizza il significato: *Compassione coltivazione dell'umano*. Sul versante "laico" lo storico della medicina Giorgio Cosmacini nel libro *Compassione* (Il Mulino) presenta *Le opere di misericordia ieri e oggi*, mostrando la necessità di attualizzare il Discorso della montagna. Specificamente dedicati alle *Opere di misericordia spirituale* sono il volume curato dal filosofo Giovanni Ventimiglia, e quello a cura della storica Lucetta Scaraffia (EMP).

Su alcune virtù "deboli" si vedano: Norberto Bobbio, *Elogio della mitezza e altri scritti morali* (Il Saggiatore); Eugenio Borgna, *La mitezza come apertura all'altro*, in Id., *La dignità ferita* (Feltrinelli); Gustavo Zagrebelsky, *Il diritto mite. Leggi, diritto, giustizia* (Einaudi); Barbara Spinelli, *Il soffio del mite. Beati i miti* (Qiqajon); Remo Bodei e Sergio Givone, *Beati i miti* (Lindau); Eugenio Borgna, *La gentilezza come forma di vita*, in Id., *La dignità ferita* (Feltrinelli); Piero Ferrucci, *La forza della gentilezza. Pensare e agire con il cuore fa bene al corpo e allo spirito* (Mondadori); Adam Philips e Barbara Taylor, *Elogio della gentilezza* (Ponte alle Grazie); Giovanna Axia, *Elogio della cortesia* (Il Mulino).

Altre opere da tenere presenti sono quelle di Adriana Cavarero: *Orrorismo ovvero della violenza sull'inerte* (Feltrinelli); Ead., *Inclinazioni, Critica della rettitudine* (Cortina).

Infine è da tenere presente il fascicolo monografico della rivista "Firmanà" n. 61 (2015, n. 2) dedicato a La teologia di Papa Francesco, in particolare il saggio di Giordano Trapasso: "La chiave della misericordia" (pp. 89-106).

MISERICORDIA

LE RELIGIONI TRA IDEOLOGIA E MISERICORDIA

1. Un'ipotesi di lettura

Nell'attuale momento di conflittualità internazionale, anche le religioni, anzi soprattutto le religioni vi sono coinvolte, tanto che lo "scontro di civiltà" - che sembrava dovesse venir meno con la caduta del "socialismo reale" e l'avvento del "pensiero unico" - continua ad avvenire, e spesso in nome delle religioni; così alla contrapposizione di ieri tra le ideologie sembra sostituirsi la contrapposizione di oggi tra le religioni. Ciò ripropone la *vexata quaestio* del rapporto tra le religioni e le guerre: prima le religioni sacrali, poi le religioni secolarizzate (tali potrebbero essere considerate le ideologie moderne), e oggi nuovamente le religioni almeno nei loro fondamentalismi, sembrano indurre a pensare che ci sia un rapporto inscindibile tra religione e violenza. Ma così non è, come cercheremo di mostrare.

A tal fine, anzitutto presento (nella *prima parte*) quattro interpretazioni del rapporto religione e violenza, ossia l'illuminismo teoretico, il realismo politico, il purismo teologico e il bipolarismo religioso; quest'ultima impostazione mi sembra che permetta di fuoriuscire da tradizionali e inadeguate spiegazioni delle cosiddette guerre di religione. Ebbene, la interpretazione che vede la religione sempre al bivio tra guerra e pace mi pare che trovi riscontro in particolare nella storia dei monoteismi (cui faccio riferimento nella *seconda parte*) da sempre chiamati a scegliere tra conflitto e dialogo, e specialmente il cristianesimo risulta essere emblematico di questa

duplice tendenza, con cui peraltro ogni religione deve fare i conti. Tuttavia, risulta abbastanza evidente come la scelta dialogica si stia imponendo a partire dalla metà del '900 in particolare nella Chiesa Cattolica attraverso il magistero pontificio e conciliare; siamo dunque in presenza di un rinnovamento che è in corso (*terza parte*) e che vede la Chiesa impegnata con molteplici testi e iniziative a favore del dialogo nelle sue diverse forme: ecumeniche e interreligiose, culturali ed etiche: così, per un verso la Chiesa denuncia errori commessi e, per altro verso, annuncia il bisogno di una radicale coerenza con il Vangelo.

Dalla *Pacem in terris* di Giovanni XXIII alla *Gaudium et Spes* del Vaticano II, dalla *Ecclesiam suam* alla *Populorum Progressio* di Paolo VI, dalla *Sollicitudo Rei Socialis* di Giovanni Paolo II alla *Caritas in Veritate* di Benedetto XVI alla *Laudato si'* di Francesco, dalle Giornate Mondiali della Pace avviate da Paolo VI alle Giornate Mondiali della Gioventù avviate da Giovanni Paolo II, a alle iniziative di Giovanni Paolo II, Benedetto XVI e Francesco c'è una straordinaria presa di coscienza da parte della Chiesa Cattolica di dover offrire una testimonianza di pace e di dover dare un contributo alla pace religiosa e civile. Sotto questo duplice profilo con *Papa Francesco* si giunge con chiarezza estrema a *separare religione e ideologia* (un connubio che porta alla violenza), e a *unire religione e misericordia* (una identificazione in grado di dare nuovo senso a giustizia e verità).

2. Il rapporto religioni e violenza

La questione delle “*guerre di religione*” o dello “scontro (religioso) di civiltà” è stata ed è diversamente interpretata, ma due possono essere considerati gli orientamenti ermeneutici principali: uno che lega la religione alla lotta in modo strutturale o strumentale, e

un altro che invece nega ogni legame della religione con la guerra: tanto il primo orientamento trova riscontro nella storia, quanto il secondo appare smentito dalla storia. Il primo orientamento può essere esemplificato con due impostazioni: quella dell'*illuminismo ideologico* e quella del *realismo politico*: in entrambi i casi la religione è ritenuta *instrumentum belli*: in un caso direttamente e nell'altro caso indirettamente. Il secondo orientamento può essere esemplificato con due impostazioni, quella del *purismo teologico*, secondo cui alla religione è estranea la dimensione guerresca o conflittuale e quella del *bipolarismo teologico* secondo cui la non violenza è vocazione e opzione delle religioni, cioè una scelta che ogni religione è chiamata ad operare pativamente; con ciò voglio dire che sono presenti nella religione *due tendenze*; una la inclina alla intolleranza, l'altra invece alla tolleranza, e che si realizzi l'una o l'altra tendenza non è una necessità, ma una scelta sulla base della quale una religione potrà configurarsi violenta o meno. Ma vediamo più da vicino le quattro interpretazioni accennate.

La *prima concezione* ritiene che la violenza sia strutturale alle religioni, in particolare alle cosiddette "religioni rivelate" o "religioni del Libro", perché, proprio in nome della "rivelazione divina", esse sono caratterizzate da una pretesa veritativa, che porta al dogmatismo, producendo prima o poi intolleranza e fanatismo, che si traducono in fondamentalismo e, in certi casi, in proselitismo anche violento; tutti atteggiamenti considerati costitutivi della religione, anche quando non fossero manifesti.

Da qui l'identificazione della religione con l'integralismo, che comporta la inevitabilità delle cosiddette "guerre di religione" come guerre che possono avere molteplici configurazioni, ma in realtà sono motivate sostanzialmente dall'assolutismo religioso; questo produce discriminazione ed esclusione e conseguentemente violenza, che viene praticata sia *ad intra* sia *ad extra*, per cui la lotta contro

gli “eretici” per un verso, e la lotta contro gli “infedeli” per l’altro costituiscono modalità che la religione può nascondere, ma da cui non può liberarsi, essendo conseguenze della sua pretesa di possedere la verità. In tale ottica, le “guerre di religione” sono inevitabili, e, anche quando non sono apertamente combattute, la conflittualità è presente sotto altre forme, magari in modo sotterraneo. Quindi, per questa concezione, le religioni sono intrinsecamente belliciste o, quanto meno, persecutorie nei confronti di quanti si pongono al di fuori di esse o le criticano o le contrastano.

È, questa, la tesi dell’*illuminismo ideologico*, secondo cui pertanto lo smascheramento delle religioni e la loro scomparsa costituiscono le condizioni per evitare tanti conflitti. A questo tipo di considerazioni sono giunti nel tempo numerosi critici della religione: infatti - dall’illuminismo al materialismo, dal positivismo al nichilismo - il giudizio sulla religione è stato negativo anche sulla base del carattere divisivo e violento attribuito ad essa, per cui solo il superamento della religione, denunciata pure nel suo carattere illusorio e alienante, aiuta a tagliare le unghie al gatto della violenza di religione. Per i sostenitori di questa impostazione, la religione può non essere l’unica causa delle cosiddette “guerre di religione”, ma certamente ne è una delle maggiori, per cui liberarsi dalla religione significa eliminare una motivazione di tante guerre.

La *seconda concezione*, pur ritenendo che le religioni non siano estranee alle guerre, sostiene però che la responsabilità non sia tanto delle religioni, quanto degli Stati che usano le religioni, mascherando - come guerre “religiose” - guerre che in realtà hanno tutt’altra natura. Pertanto, le guerre di religione sono, a ben vedere, guerre con ragioni economiche e politiche, pur ammantate da motivazioni religiose.

Per i sostenitori di questa interpretazione, le religioni sono utilizzate dal potere in modo strumentale, come *istrumentum regni*: più

precisamente, servono al potere per tenere sotto controllo i costumi oppure per giustificare guerre; in entrambi i casi le religioni sono usate come copertura per legittimare il potere e le sue iniziative in tempo di pace e in tempo di guerra; così anche le cosiddette “guerre di religione” non sono altro che guerre dettate dal potere, dal profitto o dal prestigio e sono contrabbandate come “religiose” per nobilitare ragioni tutt’altro che nobili.

In tale ottica, si ritiene che la religione si presti (consapevolmente o no) ad essere utilizzata dalla politica e dalla economia, le quali sventolano le bandiere della fede per combattere meglio il loro nemico di turno. Ne consegue che la causa delle cosiddette “guerre religiose” non è la religione, bensì la strumentalizzazione e ideologizzazione che ne viene fatta, per cui, enfatizzando il carattere identitario delle religioni, si perviene a contrapposizioni finalizzate alla violenza, fino alla guerra. Non interessa qui, stabilire quanto le religioni siano o meno consenzienti o concorrenti a tale disegno; certo è che, a causa della politica e dell’economia, la religione si trova coinvolta in lotte e guerre, e la situazione appare caratterizzata da una più o meno evidente mondanità religiosa.

Secondo questa lettura, si ritiene che le religioni siano strumenti del “machiavellismo” del potere, che le fa deviare dalla loro vera natura o porta allo scoperto la loro vera natura, facendole diventare delle vere e proprie “macchine da guerra”, tanto più efficaci in quanto permettono di giustificare la guerra con ragioni “ideali” e “spirituali” (tali sono quelle che possono essere addotte dalle religioni), sulla base delle quali si opera una legittimazione delle guerre in cui le religioni sono coinvolte o a cui sono volte. Se così stanno le cose, si potrebbe allora dire che le religioni si fanno guerra, perché “altri” vogliono che si facciano guerra.

Ciò significa che, per tale concezione, le religioni, quand’anche

non abbiano una struttura violenta, possono costituire strumenti per motivare e legittimare la violenza. È, questa, la tesi di un certo *realismo politico*, secondo cui la religione serve per finalità tutt'altro che religiose: o in senso apparentemente positivo per "addomesticare" il popolo, ovvero in senso esplicitamente negativo per "giustificare" delle guerre o delle violenze.

Ecco, dunque, due concezioni antitetiche: per una le religioni inducono alla guerra, per l'altra sono indotte alla guerra; per la prima interpretazione, la religione è per sua natura bellicosa e bellicista (anche quando in teoria lo nega), per la seconda interpretazione le religioni possono assumere tale connotazione se la politica e l'economia le strumentalizzano o ideologizzano. Ma per entrambe queste concezioni la religione si configura direttamente o indirettamente come *instrumentum regni* o *instrumentum belli*: o per la natura assolutista attribuita alla religione o per la utilizzazione che altri possono fare della religione. Queste impostazioni, per quanto antitetiche, non sono tuttavia alternative, in quanto in un modo o in un altro considerano la religione in termini non positivi in quanto la collegano direttamente o indirettamente alla violenza.

Di fronte a tali valutazioni della religione, c'è chi ritiene che sarebbe necessaria la loro "cassazione" o, quanto meno, la loro "privatizzazione": senza una dimensione pubblica la religione risulta ininfluenza sulla società, e si evita in tal modo che provochino guerre o possano prestarsi a provocarle.

3. Le religioni tra via dialogica e via ideologica

In alternativa alle teorie dell'illuminismo e del realismo, si pone la *terza concezione*, quella di chi sostiene che la religione non ha nul-

la a che vedere con la violenza, per cui le “guerre di religione” non sono “guerre religiose”, bensì “guerre ideologiche”, nel senso che la religione che fa la guerra o si lascia coinvolgere nella guerra non è religione, perché alla religione è estranea ogni forma di violenza.

Che le religioni non abbiano una natura violenta né alcuna disponibilità alla violenza è la tesi del *purismo teologico*, per cui non è certo la eliminazione della religione che si deve auspicare, anzi proprio la religione può aiutare a evitare guerre e violenze.

Di fatto, però, la stessa storia mostra in modo inequivocabile che le religioni possono attraversare momenti in cui cedono alla violenza.

Pertanto le tre le concezioni *dell'illuminismo, del realismo, del purismo* mi pare che pongano il problema della violenza in modo unilaterale, in quanto la considerano inevitabile per la struttura stessa della religione ovvero la ritengono strumentalmente compatibile in una qualche maniera con essa, ovvero la considerano astrattamente incompatibile con essa.

Ritengo invece che occorra partire non dalle “guerre di religione” per spiegarle con ragioni direttamente o indirettamente religiose o per liquidarle semplicemente come “guerre non religiose”; ma che si debba spostare l'attenzione sulla *religione in sé*, e dire che in ogni religione convivono *due anime*: a seconda del prevalere dell'una o dell'altra, si avrà una religione che accetta o che rifiuta la violenza e la guerra. Detto in altri termini, vorrei affermare che la religione può essere *instrumentum pacis* oppure *instrumentum belli*, e dipende dalla religione stessa essere una o l'altra. Per questo direi che prima delle *guerre tra religioni* si combatte (per così dire) una *guerra nella religione* tra la sua dimensione “celeste” e la sua dimensione “terrestre”: uso questi termini nel significato loro attribuito da Jean-Luc Nancy (nella “piccola conferenza su Dio” intitolata *In cielo e in*

terra), secondo cui “celeste” vuol dire apertura e “terrestre” invece chiusura.

Di fronte a questo *bidirezionalità* con cui deve misurarsi ogni religione, l'interrogativo è “perché le religioni optano per la guerra anziché per la pace?”, e il verbo “optare” esprime chiaramente il fatto che si è di fronte a una scelta, cui le religioni sono chiamate e che devono rinnovare continuamente. Ciò significa che non si può parlare della religione in termini solo negativi, come struttura o strumento di violenza, per cui se ne auspica il superamento, ovvero in termini solo positivi, cioè sempre e solo non violenta, per cui la si accetta pregiudizialmente; si deve invece parlare della religione in termini che possono essere positivi o negativi, a seconda delle scelte che fa e dei comportamenti che tiene. E ogni religione ha la responsabilità delle scelte (violenta o non violenta) che opera, ed è scelta che non avviene una volta per sempre, ma che impegna costantemente, perché è costante in ogni religione il richiamo della logica di servizio e di confronto ovvero della logica di potere e di dominio.

Pertanto, una riflessione sul rapporto *religioni-violenza* deve rilevare che *storicamente* il confronto tra religioni si è tradotto per lo più in uno scontro; *recentemente* si è assistito a maggiori aperture, ma nel contempo a nuove chiusure, per cui si pone *teoreticamente* l'interrogativo: “le religioni possono incontrarsi e dialogare o necessariamente sono destinate a scontrarsi e a combattersi?”. Per rispondere a tale interrogativo, ritengo che la questione non debba essere incentrata sulle “*guerre tra religioni*”, ma prima di interrogarsi sulle *guerre “tra” le religioni*, occorre chiedersi se esse non siano precedute da *guerre “nelle” religioni*, nel senso che in ogni religione sono in lotta due tendenze: se prevale quella della chiusura e della intolleranza, la guerra è la scontata conseguenza; se invece prevale la tendenza all'apertura e alla tolleranza, allora è il *dialogo* che s'im-

pone e produce confronto e collaborazione. In questo caso, come hanno rilevato diversi pensatori, il dialogo è *possibile* (Maritain), è *indispensabile* (Panikkar), è *obbligato* (Küng), o addirittura è *inedito* (Dupuis), anche perché le religioni hanno un ruolo fondamentale anche nella costruzione sociale: avendo una valenza identitaria, sono fattori che concorrono alla formazione delle civiltà, e quindi possono favorire o ostacolare il perseguimento della *pace*. E la pace va intesa come convivenza civile all'insegna della *interazione solidale* tra le sue componenti; una convivenza che, pur non priva di *conflitti*, s'impegna a risolverli in modo *non-violento*; una convivenza che è rispettosa delle *differenze*, e nel contempo attenta a non trasformarle in *diseguaglianze o disparità*; una convivenza che è all'insegna dell'*incontro* e del *confronto* nella consapevolezza che "lo scontro di civiltà o nelle civiltà" e, a ben vedere, uno scontro di inciviltà ovvero di intolleranze. Oggi, almeno teoricamente, è diffusa la convinzione che il *dialogo* è *necessario* ma che pure deve essere *scelto*, ed è scelta cui sono chiamate tanto le società, quanto le religioni, e queste non meno di quelle debbono sapere che l'opzione va continuamente rinnovata, liberandosi dalla logica del potere e del dominio: un compito, dunque, che spetta tanto alla società quanto alla religione, e che ciascuna deve perseguire *juxta propria principia*.

Sulla base di questa concezione, secondo cui le religioni sono sempre al *bivio*, le cosiddette guerre di religione non possono essere considerate come una "necessità" strutturale o strumentale; ritengo, infatti, che le religioni possano battere strade diverse (della pace o della guerra), e, per non prendere la strada della violenza (persecutoria o bellicista), occorre che esse non si chiudano in se stesse, ma entrino tra loro in relazione, trovino cioè modo di realizzare confronti: solo a questa condizione le religioni possono essere efficaci fattori di "civiltà dell'incontro". Se così è, il *dialogo* appare come

la scelta religiosa per eccellenza, quella che salvaguarda la religione in quanto le consente di essere espressione non di “religionismo”, bensì di “religiosità”, cioè espressione di spiritualità rigorosa e responsabile, esigente e includente. In tale prospettiva, il dialogo non è solo strada privilegiata per entrare in comunicazione, ma è anche - anzitutto e soprattutto - luogo di autoriflessione, nel senso che consente di prendere coscienza che l'autentica identità non chiude nell'appartenenza, ma apre alla conoscenza (teorica) e alla collaborazione (pratica), e che l'autentica relazione non chiude nella dialettica delle dispute, ma apre al confronto del dialogo. Questa apertura, frutto della scelta dialogica, è ciò che, a mio parere, permette alla religione di essere religiosa e non ideologica, e di esserlo in base ad una propria scelta.

Pertanto, mi sembra legittimo affermare che, secondo la concezione della *opzione dialogica*, le religioni si fanno la guerra quando in loro prevale lo spirito di esclusione, quando hanno scelto di chiudersi in se stesse, diventando autoreferenziali e autosufficienti. Si potrebbe anche dire che ogni religione è sempre al *bivio fra trascendenza e immanenza*, dove i due termini non vanno letti in senso metafisico, ma in senso relazionale per indicare rispettivamente la dimensione “celeste” di apertura, che si traduce nella vocazione al servizio, e la dimensione “terrestre” di chiusura, che si traduce nella ricerca del potere.

4. Motivazioni e modalità del dialogo interreligioso

Bisogna, tuttavia, intendersi sul significato da attribuire al *dialogo*, che ha una lunga storia, e che oggi va ripensato. Infatti, accanto alla sua caratterizzazione *razionale*, per cui procede secondo una

logica *bivalente* e in modo *confutatorio* nel contesto di una società culturalmente *omogenea*, il dialogo ha un'altra caratterizzazione: di tipo *esistenziale*, per cui procede secondo una logica *polivalente* e in modo *fenomenologico* nel contesto di una società multiculturale o culturalmente *eterogenea*. Di conseguenza, il dialogo "classico" non va considerato come l'unica forma di dialogo, bensì come una specifica forma di dialogo a carattere cognitivo e argomentativo, accanto alla quale se ne collocano altre a carattere esistenziale e narrativo: mentre quella ha un'applicazione nel campo della logica, queste risultano più rispondenti alle esigenze concrete della convivenza umana.

Qui interessa il dialogo interreligioso sia in riferimento a confessioni di una stessa religione, e allora ha un carattere *interconfessionale* (ovvero intrareligioso: in campo cristiano è il cosiddetto "ecumenismo" o *dialogo ecumenico*), sia in riferimento a religioni diverse (monoteistiche e mondiali) attraverso il vero e proprio *dialogo interreligioso*. Ebbene, anche in campo religioso, il dialogo richiede, prima ancora di "interlocutori", degli "interascoltatori", e proprio questo comporta che tra i dialoganti ci sia una *base comune*; non solo: oltre a qualcosa che accomuna, è necessario che si riconosca la *pariteticità* dei dialoganti; a queste condizioni, ferme restando le differenze che possono essere tante e rilevanti, il dialogo è possibile. Questo è sempre vero, e lo è anche nel caso del *dialogo tra religioni*, anche se, proprio in questo caso (più che nel dialogo tra persone a livello di individui e di culture), il mettersi in ascolto (nel senso di sintonizzarsi) può da qualcuno essere ritenuto un cedimento, e quindi essere considerato inaccettabile. In tal caso, l'intransigenza e l'intolleranza sono presentate come espressioni di coerenza, mentre, a ben vedere è solo *integralismo*; un atteggiamento, questo, legittimato da chi lo sostiene in nome della verità, ma che, a ben vedere,

fa torto alla verità (come hanno denunciato Jacques Maritain e Italo Mancini): un tema, questo, su cui ha richiamato l'attenzione a più riprese *Papa Francesco*, in modo diretto o in modo indiretto, ma sempre in termini inequivocabili.

Pertanto il *dialogo religioso* dovrebbe essere - almeno nelle religioni monoteistiche - luogo privilegiato, in quanto quella dialogica è dimensione tipica dei monoteismi (per le idee di creazione e rivelazione) in particolare il cristianesimo per la concezione della divinità stessa (cioè per il mistero trinitario), per il rapporto di Dio con l'uomo (cioè per la creazione, la rivelazione, la incarnazione) e dell'uomo con Dio (cioè per la preghiera e la liturgia). Altrettanto deve dirsi dell'ascolto che si traduce nell'ascoltare Dio, nell'ascoltare il prossimo, e nell'ascoltare le altre creature; in tutti i casi appare chiaro l'esercizio di responsabilità cui è chiamato l'uomo nei confronti di Dio, nei confronti del prossimo, nei confronti degli altri esseri. Sotto questo profilo l'ascolto è il senso dell'apertura, è la scoperta dell'altro, a partire (occorre aggiungere) dall'altro che è in noi. Ecco perché occorre "imparare ad ascoltare", e ciò vale in particolare in campo religioso, dove invece può essere meno praticato per una mala intesa idea di fedeltà.

Dunque, l'idea di dialogo va correlata alla connotazione plurale, *strutturalmente plurale*, della persona e della comunità e *congiunturalmente plurale* della società contemporanea; il che tocca da vicino le religioni, le quali di fronte al bivio in cui si trovano costituzionalmente, sono chiamate a scegliere il dialogo; quando questo non è avvenuto, si sono avute guerre di religione, e il fatto che a tutt'oggi la cosa si ripeta, mostra che sia tutt'altro che scontato il binomio religione-pace: esso appare una vera e propria conquista da rinnovare costantemente.

Occorre aggiungere che la scelta dialogica comporta un duplice

impegno della religione: il dialogo con la ragione e il dialogo con le religioni. Grazie al *dialogo con la ragione*, la religione si purifica della *superstizione* e del *fanatismo*, e, dal canto suo, la religione contribuisce a che la ragione sia non ristretta ma allargata, per cui la ragione si purifica dello *scientismo* e del *riduzionismo*. Questo confronto con la ragione è essenziale come antidoto alle ricorrenti tentazioni di *illibertà* e di *intolleranza*: attraversare la *modernità* significa immunizzarsi in una certa misura dalla propensione che nella religione si annida di possedere la verità, di possedere tutta la verità, di volere che tutti lo riconoscano e vi si adeguino; la modernità, attraverso la secolarizzazione prima e la postsecolarizzazione poi, permette di prendere le distanze dal *sacralismo* come anche dal *secolarismo*. Non solo: grazie al *dialogo tra le religioni*, le religioni si purificano dal dommatismo e dall'esclusivismo, riescono a evitare la sclerotizzazione e lo spirito di sopraffazione, la volontà di imporsi o di sovrapporsi. Con questo duplice dialogo torna rinnovato il ruolo che le religioni possono e debbono svolgere nella società; tale riconoscimento non ha nulla di "regressivo", quasi che si voglia tornare indietro, cioè rifiutare la modernità, per rifugiarsi in un ipotetico "premoderno" di tipo medioevale (neosacralismo) o antico (neopaganesimo). Invece, superata la identificazione di *modernità* e *secolarizzazione*, come ha mostrato Charles Taylor ne *L'età secolare*, Feltrinelli 2009), questa è da considerare solo un aspetto di quella, per cui oggi con la cosiddetta "desecolarizzazione" o "postsecolarizzazione" si apre una nuova fase dell'età moderna, una fase che può far suoi i "guadagni storici" della modernità, prendendo le distanze dalle sue "verità impazzite".

Certo, esiste il rischio che il rinnovato *ruolo pubblico* delle religioni possa tornare ad assumere dimensioni sacrali, ma può altrettanto certamente configurarsi in termini che non sono più sacrali.

Ebbene, è in questa seconda ottica che le religioni possono costituire fattori *identitari* sì, ma relazionali e *dialogici*. Da questo punto di vista, comunque si valuti la modernità, l'*Illuminismo* moderno appare un grande momento di crescita per guadagnare quella idea di *laicità*, che certamente ha il suo fondamento nel cristianesimo (*date a Cesare quel che è di Cesare, date a Dio quel che è di Dio*), ma che altrettanto certamente è stata la bandiera della modernità. Il problema è dato piuttosto dal fatto che la laicità è stata radicalizzata nel cosiddetto “secolarismo” o “laicismo”, che è antitetico e simmetrico al cosiddetto “sacralismo” o “clericalismo”. Ne consegue la necessità di prendere le distanze dall’uno e dall’altro, che a ben vedere si alimentano vicendevolmente. Si potrebbe pertanto affermare che il problema è, per chi ha vissuto l’*Illuminismo*, di oltrepassarlo, e per chi non l’ha vissuto, di attraversarlo secondo modalità che non necessariamente sono quelle già sperimentate, ma pure altre: magari inedite, purché adeguate alla situazione attuale.

Da qui la necessità di *ripensare alcune categorie*, a cominciare da quella di *tolleranza*, che è stata la grande rivendicazione della modernità fin dal suo inizio e che si è configurata come una grande conquista. Infatti, da Locke a Voltaire, per limitarci ai due nomi più noti sul tema, la tolleranza è considerata come la *conditio sine qua non* della convivenza civile e si configura come espressione di *libertà*, a cominciare dalla *libertà religiosa*, che ha trovato in Spinoza il suo antesignano. Ebbene, queste conquiste tutte moderne hanno subito nel tempo delle metamorfosi, per cui la laicità ha portato ad attribuire alla religione un carattere sempre più privato, e la tolleranza religiosa ha finito per identificarsi con l’indifferenza. Ecco perché c’è bisogno di ripensare questa categoria e con essa la libertà religiosa.

La libertà religiosa va vista nella sua duplice dimensione: positi-

va e negativa. La *libertà religiosa in senso positivo* si configura come libertà “di religione”, cioè di scelta da parte degli individui, “della religione”, cioè di culto da parte delle diverse confessioni, e “nella religione”, cioè di opinione pubblica all’interno della comunità confessionale. E, quella religiosa, è libertà che non ha solo valenza religiosa, dal momento che le tre accezioni indicate possono essere tradotte in termini non confessionali, cioè rispettivamente come libertà di pensiero o di coscienza, come libertà di associazione o di riunione, e come libertà di parola o di espressione. Infine, per *libertà religiosa in senso negativo* s’intende la libertà “dalla religione” secondo le diverse ottiche dell’ateismo, dell’agnosticismo e dell’indifferentismo.

Si rende allora chiaro che libertà, laicità e tolleranza in campo religioso hanno un connotazione coerente con una *società plurale e globale* com’è quella attuale; tuttavia tale connotazione non è da ridurre a mera conseguenza di una contingenza storica; è, invece, da considerare come condizione propria della persona umana e di una società a misura d’uomo. Da qui la necessità di salvaguardare libertà, laicità e tolleranza religiose attraverso un metodologia adeguata: tale appare essere il *dialogo*, per cui le religioni, al fine di contribuire a un mondo di pace, sono chiamate ad esercitare il dialogo: *ad intra* e *ad extra*, cioè ad aprire al dialogo al proprio interno, e ad entrare in dialogo tra di loro.

In questo contesto vanno rilette la *laicità*, da intendere non come *ideologia* divisiva, bensì come *metodologia* compositiva, e la *tolleranza* da intendere non come *sopportazione* o *indifferenza*, bensì come *rispetto*, un rispetto che, all’insegna della criticità e reciprocità, muove dal *riconoscimento* e approda alla *responsabilità*: non dunque acquiescenza o connivenza, bensì apertura e confronto. Pertanto (e siamo di nuovo al centro della questione) si potrebbe ribadire che

in ogni religione si annida il rischio della *intolleranza* e del *fanatismo* e che nessuna religione è immune dal virus della *violenza*; ma da tutto questo le religioni possono liberarsi, e devono farlo da se stesse, nel senso che dipende da loro stesse il prendere le distanze da tali comportamenti: sia *ad intra*, sia *ad extra*. Insomma, non basta dire *religione* per avere la pace; occorre invece precisare (ed è lo stile di papa Francesco) *come* la religione sappia optare per l'apertura, e quindi per il dialogo, e quindi per la pace.

Ecco allora il bivio di fronte al quale ogni religione si trova strutturalmente: essere *dialogiche* (con tendenza all'incontro) o essere *ideologiche* (con tendenze allo scontro).

5. Un rinnovamento in corso

In tema di dialogo, nella storia della Chiesa cattolica si ritrovano sia comportamenti *antidialogici* (inquisitori, persecutori, violenti), sia *dialogici* (di confronto, comprensione e collaborazione). Per quanto riguarda i primi, avranno pure avuto la loro giustificazione storica, ma non li si può trascurare: ci sono stati e hanno prodotto risultati nefasti, di cui la Chiesa Cattolica ha poi chiesto perdono; ha operato in questa direzione soprattutto Giovanni Paolo II, e sono al riguardo emblematici due atteggiamenti: quello tenuto nei confronti del processo a Galileo Galilei (la Chiesa ha riconosciuto gli "errori" commessi dal suo "personale") e quello tenuto nei confronti del processo a Giordano Bruno (la Chiesa si è limitata al "rammarico"). A parte ciò il documento che fa il punto della situazione è quello della Commissione teologica internazionale su *Memoria e riconciliazione. La Chiesa e le colpe del passato*, pubblicato nel 2000.

Certo è che la rivendicazione della libertà religiosa ha trovato crescente accoglienza nella Chiesa Cattolica, la quale a livello di Magistero ha pubblicato documenti fondamentali: dalla dichiarazione *Dignitatis Humanae* del 1965 da parte del Concilio Ecumenico Vaticano II al Messaggio di Benedetto XVI per la celebrazione della Giornata Mondiale della Pace 2011 sulla *Libertà religiosa, via per la pace*. Detto questo è da aggiungere che in radice il messaggio cristiano è un vangelo d'amore, e che attualmente la Chiesa è impegnata a teorizzare e praticare il dialogo a vari livelli. L'enciclica *Pacem in terris* di Giovanni XXIII indirizzata a "tutti gli uomini di buona volontà" ha inaugurato una nuova stagione in tema di pace e di dialogo. E proprio al dialogo è dedicata l'enciclica programmatica del pontificato di Paolo VI, *Ecclesiam Suam*, che specifica i diversi ambiti del dialogo. Dal canto suo, il Concilio Ecumenico Vaticano II ha dedicato ai diversi ambiti specifici documenti: così di dialogo ecumenico si occupa *Unitatis Redintegratio*, chiarendo i rapporti con le chiese ortodosse e le chiese evangeliche; di dialogo con gli altri due monoteismi e con le altre religioni mondiali si occupa *Nostra Aetate*; di dialogo con il mondo contemporaneo si occupa *Gaudium et Spes* e *Ad gentes*. Successivamente è stato Giovanni Paolo II a dare il suo contributo in questa direzione con documenti, tra cui: *Redemptoris Missio* e *Tertio Millennio Ineunte*. Attualmente è papa Francesco che, con stile inedito, va ponendo il tema del dialogo senza preclusioni e con una affabilità che rinnova profondamente le relazioni ecclesiali, sociali e religiose.

Ma l'impegno della Chiesa non è stato solo dottrinale con questi e altri documenti, ma anche pratico: infatti, sono stati creati *organismi ecumenici e dialogici*, che a loro volta hanno pubblicato documenti; uno su tutti: quello del Pontificio Consiglio per il dialogo interreligioso intitolato *Dialogo e Annuncio*, la cui portata storica

sta nel fatto che in modo esplicito si afferma che la evangelizzazione passa attraverso una duplice operazione: di dialogo e di annuncio. Inoltre, sono state realizzate delle *iniziative* che hanno segnato la storia e non solo dal punto di vista ecclesiale; pensiamo ai rapporti con gli Ortodossi e con i Protestanti, pensiamo ai rapporti con gli Ebrei e i Musulmani; pensiamo ai rapporti con le religioni orientali. Una iniziativa per tutte: l'incontro di Assisi, voluto da Giovanni Paolo II nel 1986 e che ha avviato il cosiddetto "spirito di Assisi", dove il dialogo si è concretizzato nella capacità di incontrarsi: che questo si traduca nello stare insieme per pregare ovvero nello stare a pregare insieme, è altra questione; ciò che qui interessa sottolineare è che l'incontro di Assisi ha mostrato concretamente come si possa attuare quello che è il presupposto di ogni dialogo: lo stare insieme all'insegna del reciproco rispetto e su un piano di pariteticità, che non dissolve le diversità identitarie, ma risolve le potenziali conflittualità.

Tutte questioni su cui occorre continuare a esercitare un confronto *ad intra* e *ad extra*, in quanto costituiscono questioni cruciali, che in passato sono state risolte in diversi modi, e che oggi reclamano inedite impostazioni e soluzioni, secondo uno stile relazionale che ha trovato in papa Francesco espressione sia in senso esistenziale che in senso ecclesiale: una "novità", una "sorpresa" che sicuramente inaugura una nuova stagione nell'etica del dialogo religioso e del dialogo *tout court*.

A parte ciò, il documento cattolico, cui vogliamo ora fare riferimento, perché evidenzia che il dialogo è una opzione e che la Chiesa intende impegnarsi a suo favore, è il testo della Commissione teologica internazionale intitolato *Dio Trinità, unità degli uomini. Il monoteismo cristiano contro la violenza*, che è stato pubblicato nel 2014 dopo un quinquennio di lavori. Si tratta di un testo di

riflessione teologica occasionata dalla “teoria, diversamente argomentata, secondo la quale esiste un rapporto necessario fra il monoteismo e le guerre di religione”. L’intento del documento è quello di mostrare “in quale modo la teologia cattolica può confrontarsi criticamente con l’opinione culturale e politica che stabilisce un intrinseco rapporto fra monoteismo e violenza?” e “in quale modo la purezza religiosa della fede nell’unico Dio può essere riconosciuta come principio e fonte dell’amore fra gli uomini”. Dopo aver sottolineato che “la fede cristiana riconosce nell’eccitazione alla violenza in nome di Dio, la massima corruzione della religione”, il Documento chiarisce preliminarmente il tema del *monoteismo*, in primo luogo precisando che la nozione di monoteismo rimane ancora troppo generica quando sia usata come cifra di equivalenza delle religioni storiche che confessano l’unicità di Dio (identificate come Ebraismo, Islam, Cristianesimo)”, e, in secondo luogo, formulando “una riserva critica nei confronti di una semplificazione culturale che riduce l’alternativa alla scelta fra un monoteismo necessariamente violento e un politeismo presuntivamente tollerante”. La convinzione, alla base del documento e condivisa da moltissimi contemporanei, credenti e non credenti, è che “le *guerre interreligiose*, come anche la *guerra alla religione*, siano semplicemente insensate”. Il documento poi illustra, “a partire dalla verità di Gesù Cristo, il rapporto fra rivelazione di Dio e *umanesimo non violento*” attraverso “l’autentica comprensione della confessione trinitaria del Dio unico, e l’apertura della rivelazione cristologica al riscatto del legame fra gli uomini”. Proprio “la rivelazione iscritta nell’evento di Gesù Cristo, che rende universalmente apprezzabile la manifestazione dell’amore di Dio, consente di neutralizzare la giustificazione religiosa della violenza sulla base della verità cristologica e trinitaria di Dio”. Infine, il Documento riassume “gli elementi della specifici-

tà cristiana che definiscono l'impegno della testimonianza ecclesiale per la riconciliazione degli uomini con Dio e fra di loro", per cui "la rivelazione cristiana purifica la religione, nel momento stesso in cui le restituisce il suo significato fondamentale per l'esperienza umana del senso".

6. Il contributo di Papa Francesco

C'è una espressione di Papa Francesco che sintetizza il senso della riflessione qui sviluppata, quando egli nelle sue conversazioni con il rabbino Abraham Skorka (*Il cielo e la terra*, Mondadori, 2015, p. 29) dice: "Uccidere in nome di Dio è ideologizzare l'esperienza religiosa. Quando questo accade, vengono alla luce i giochi politici e si fa strada la deificazione del potere in nome di Dio". *Ideologia religionistica e mondanità spirituale* sono le due tentazioni cui la religione deve far fronte. Da qui l'invito alla fratellanza di cui le religioni devono farsi nuove interpreti, dopo che la fratellanza è diventata con la modernità razionalistica un principio tanto universale quanto astratto. Occorre pertanto rinnovarne il significato in modo specifico e concreto.

È, questo, l'invito che proviene da papa Francesco; pensiamo per esempio ai suoi messaggi per la 47^a e la 48^a *Giornata Mondiale della Pace* dedicate nel 2014 alla "Fraternità: fondamento e via per la pace" e nel 2015 a "Non più schiavi ma fratelli", ed entrambi i messaggi insistono sulla duplice valenza della *fraternità*, cioè il senso di fratellanza e, insieme, quello di figliolanza. Infatti, nel *primo Messaggio* si dice: "una fraternità priva del riferimento ad un Padre comune, quale suo fondamento ultimo, non riesce a sussistere. Una vera fraternità tra gli uomini suppone ed esige una paternità tra-

scendente. A partire dal riconoscimento di questa paternità, si consolida la fraternità tra gli uomini, ovvero quel farsi *prossimo* che si prende cura dell'altro". L'affermazione, secondo cui "la radice della fraternità è contenuta nella paternità di Dio", va precisata, sottolineando che "non si tratta di una paternità generica, indistinta e storicamente inefficace, bensì dell'amore personale, puntuale e straordinariamente concreto di Dio per ciascun uomo".

Ebbene, se mancano di questo fondamento, per quanto siano sensibili alla questione, "le *etiche contemporanee* risultano incapaci di produrre vincoli autentici di fraternità". Da qui la necessità di approfondire il discorso nella direzione indicata, a partire dalla convinzione che "la fraternità è una dimensione essenziale dell'uomo": essa "sospinge verso la comunione con gli altri, nei quali troviamo non nemici o concorrenti, ma fratelli da accogliere ed abbracciare (...), prendendosi cura gli uni degli altri". E il papa aggiungeva: "tale vocazione è però ancor oggi spesso contrastata e smentita nei fatti". Ne deriva la denuncia della "*globalizzazione dell'indifferenza*", perché le "nuove ideologie, caratterizzate da diffuso individualismo, egocentrismo e consumismo materialistico, indeboliscono i legami sociali, alimentando quella *mentalità dello scarto*, che induce al disprezzo e all'abbandono dei più deboli, di coloro che vengono considerati inutili". Siamo dunque di fronte a una situazione caratterizzata "non solo da una profonda carenza di fraternità, ma anche dall'assenza di una cultura della solidarietà".

Il riconoscimento che "la fraternità è *fondamento e via* per la pace" comporta la convinzione che "la fraternità genera pace sociale perché crea un equilibrio fra libertà e giustizia, fra responsabilità personale e solidarietà, fra bene dei singoli e bene comune", e porta papa Francesco ad affermare il "diritto alla pace, quale diritto umano fondamentale, pre-condizione necessaria per l'esercizio di tutti

gli altri diritti”, e ad adempiere a un triplice dovere: di *solidarietà*, di *giustizia sociale*, e di *carità universale*, nella consapevolezza che “tutti abbiano qualcosa da dare e da ricevere, senza che il progresso degli uni costituisca un ostacolo allo sviluppo degli altri”. Pertanto, a conclusione del *Messaggio del 2014*, papa Francesco afferma con decisione che “la fraternità (che solo l’amore donato da Dio ci consente di accogliere e di vivere pienamente) ha bisogno di essere scoperta, amata, sperimentata, annunciata e testimoniata”.

Si tratta allora di conciliare le due dimensioni della fraternità, che papa Francesco (nel *Messaggio del 2015*) ha sintetizzato nella *molteplicità e differenza* che esiste tra i fratelli e nella stessa natura e dignità che li caratterizza. Un paradosso che porta a rifiutare ogni forma di asservimento e di schiavitù, fenomeni su cui è incentrato questo *secondo Messaggio*, che tra le cause che concorrono a spiegarli segnala -oltre alla causa ontologica, cioè il rifiuto dell’umanità nell’altro- anche la povertà, il sottosviluppo e l’esclusione, specialmente quando essi si combinano con il mancato accesso all’educazione o con una realtà caratterizzata da scarse, se non inesistenti, opportunità di lavoro”, nonché ovviamente la criminalità organizzata, la corruzione, le guerre, il terrorismo.

In alternativa alla globalizzazione della indifferenza, papa Francesco invita a diventare “artefici di una *globalizzazione della solidarietà e della fraternità*”. Ma - ecco il punto - queste categorie vanno riproposte attraverso due principi fondamentali: il *principio misericordia* e il *principio prossimità*, che sono stati rispettivamente richiamati dal teologo Jon Sobrino e dal biblista Carlo M. Martini, e che Papa Francesco rinnova con il suo stile tutto improntato a una cordialità relazionale, ad una schiettezza colloquiale, ad una simpatetica dialogicità che fanno del suo magistero non un insegnamento imperativo, bensì un invito alla ricerca veritativa basata sul confronto.

7. Le religioni tra pluralismo e collaborazione

Per *concludere*, possiamo dire che una riflessione sulle *religioni nella società* porta a rilevare che *storicamente* il confronto si è tradotto per lo più in uno scontro; *recentemente* si è assistito a maggiori aperture, ma nel contempo a nuove chiusure, per cui si pone l'interrogativo: le religioni possono incontrarsi e dialogare o necessariamente sono destinate a scontrarsi e a combattersi? Per rispondere c'è da chiedersi se le *guerre "tra" le religioni* non siano precedute da *guerre "nelle" religioni*, nel senso che in ogni religione sono in lotta due tendenze: se prevale quella della chiusura, la guerra è la logica conseguenza; se invece prevale la tendenza all'apertura, allora è il dialogo che s'impone e produce confronto e collaborazione. *Le religioni in dialogo per un mondo di pace* è tesi sostenuta con vigore e rigore da un crescente numero di pensatori, che hanno evidenziato come le religioni abbiano un ruolo fondamentale anche nella costruzione sociale, nel senso che, avendo una valenza identitaria, sono fattori che concorrono alla formazione delle civiltà, e quindi possono favorire o ostacolare il perseguimento della *pace*.

La scelta della pace è una scelta cui le religioni sono chiamate in proprio, e la pace va intesa come convivenza civile all'insegna della *interazione solidale* tra le sue componenti; una convivenza che, pur non priva di *conflitti*, s'impegna a risolverli in modo *non-violento*; una convivenza che è rispettosa delle *differenze*, e nel contempo attenta a non trasformarle in *diseguaglianze*; una convivenza che è all'insegna dell'*incontro* e del *confronto* nella consapevolezza che "lo scontro di civiltà o nelle civiltà" e, a ben vedere, uno "scontro di inciviltà"; una convivenza che è giunta alla convinzione che il *dialogo* è necessario ma deve essere scelto, ed è scelta cui sono chiamate tanto le società, quanto le religioni, e queste non meno di quelle debbono sapere che l'opzione va continuamente rinnovata.

Si può allora chiudere affermando che in una società caratterizzata dal pluralismo e finalizzata al bene comune le religioni possono dare un apporto significativo e insostituibile, ma ad una condizione: che esse siano per prime impegnate a ricercare ciò che le unisce, ciò che le accomuna, ferme restando le diversità, che pure le specificano. Per tutto ciò il *dialogo religioso* rappresenta la strada maestra per mettere le religioni in direzione della pace, per mostrare come concretamente si possa, pur nella diversità, essere ugualmente impegnati a trovare e attuare modalità di *conoscenza reciproca* (sul piano dottrinale) e di *vicendevole collaborazione* (sul piano operativo). Il che porta a evidenziare il senso della *condivisione* come condizione che fa appello al “principio persona”, al “principio dignità”, al “principio umanità”: modi diversi per dire la stessa cosa: che l’uomo è la strada della società e della religione, le quali sono chiamate a perseguire tale obiettivo, ciascuna *juxta propria principia*; solo così possono relazionarsi correttamente.

Per dirla con Papa Francesco le religioni devono guardarsi dal diventare ideologie, anzi devono rappresentare una riserva critica nei confronti di antiteticoe ideologie o di una ideologia unica.

In breve, la religione come anti-ideologia.

Bibliografia

E. Scognamiglio, *Il volto di Dio nelle religioni, una indagine storica, filosofica e teologica*, Paoline, Milano 2001; F. Gioia (ed.), *Il dialogo interreligioso nel magistero pontificio (Documenti 1963-1993)*, LEV, Città del Vaticano 1994; *Dialogo interreligioso nell’insegnamento ufficiale della Chiesa cattolica dal Concilio Vaticano II a Giovanni Paolo II (1963-2005)*, LEV, Città del Vaticano 2006.

Concilio Ecumenico Vaticano II, *Dignitatis humanae*, dichiarazione sulla libertà religiosa, 1965; Aa. Vv., *L’estremismo religioso e la libertà religiosa*, in “Coscienza e libertà”, n. 43, 2009; *Unitatis Redintegratio*, decreto sull’ecumenismo, 1964; *Orientalium Ecclesiarum*, decreto sulle Chiese orientali, 1964; *Nostra aetate*, dichiarazione sulle relazioni della Chiesa con le religioni non-cristiane, 1965; F. Capretti, *La Chie-*

sa italiana e gli ebrei. *La ricezione di Nostra Aetate dal Vaticano II ad oggi*, prefaz. di P. De Benedetti, postfaz. di P. Stefani, Piemme, Casale Monferrato; T. Federici, *Il concilio e i non cristiani. Declaratio, testo e commento*, AVE, Roma 1966; S. Mazzolini, *Religioni per la pace? La Dichiarazione Nostra Aetate: teologia delle religioni e dialogo interreligioso*, in "Reportata. Passato e presente della teologia", 18/7/2006; *Gaudium et spes*, costituzione pastorale sulla chiesa nel mondo contemporaneo, 1965; Aa. Vv., *Quarant'anni della Gaudium et spes. Un'eredità da onorare*, a cura di M. Vergottini, G. Turbanti e D. Tettamanzi, In dialogo, Milano 2005; C. Turbanti, *Un Concilio per il mondo moderno. La redazione della Costituzione pastorale "Gaudium et spes" del Vaticano II*, Il Mulino, Bologna 2012; *Ad Gentes*, decreto sull'attività missionaria, 1965.

Paolo VI, *Ecclesiam Suam*, lettera enciclica, 1964; *Evangelii Nuntiandi*, esortazione apostolica, 1975; A. Casaroli, *Paolo VI uomo del dialogo*, EDB, Bologna 2014; N. Currado, *Paolo VI papa del dialogo*, Armando, Roma 2014.

Giovanni Paolo II, *Redemptoris Missio; Christifideles laici; Ai rappresentanti delle varie religioni in occasione della giornata mondiale di preghiera per la pace*, in *Insegnamenti*, LEV, Città del Vaticano 1986, vol. IX / 2; Giovanni Paolo II, *Discorso alle grandi religioni non cristiane*, in *Insegnamenti*, LEV, Città del Vaticano 1987, vol. X / 1; *Redemptoris missio*, lettera enciclica, 1991; A. Mazur, *L'insegnamento di Giovanni Paolo II sulle altre religioni*, PUG, Roma 2004; M. Santerini, *Giovanni Paolo II e il card. Joseph Ratzinger tra inculturazione e dialogo interculturale*, in "Civitas", 2005, n. 2

Benedetto XVI, *Molte religioni un'unica alleanza. Il rapporto tra ebrei e cristiani. Il dialogo delle religioni*. San Paolo, Cinisello Balsamo 2007; *Verbum Domini*, esortazione apostolica postsinodale, LEV, Città del Vaticano 2011; *Pensieri sul dialogo interreligioso*, LEV, Città del Vaticano 2011; *Libertà religiosa, via della pace*, messaggio per la Giornata della pace, 2011; H. Kung, *Il dialogo obbligato. Scritti e interviste su Islam e Occidente e sul nuovo papato*, Datanews, Roma 2006.

Francesco, *Evangelii gaudium*, esortazione apostolica postsinodale, LEV, Città del Vaticano 2013; con Eugenio Scalfari, *Dialogo tra credenti e non credenti*, Einaudi, Torino 2013; Andrea Riccardi, *La sorpresa di Papa Francesco. Crisi e futuro della Chiesa*, Mondadori, Milano 2013; Roberto Rusconi, *Il governo della Chiesa. Cinque sfide per papa Francesco*, Morcelliana, Brescia 2013; Antonio Spadaro, *Il disegno di Papa Francesco. Il volto futuro della Chiesa*, EMI, Bologna; Diego Fares, *Papa Francesco è come un bambù. Alle radici della cultura dell'incontro*, prefaz. di Antonio Spadaro, Ancora, Milano 2014.

Segretariato per i non cristiani, *L'atteggiamento della Chiesa cattolica di fronte ai seguaci di altre religioni. Riflessioni e orientamenti su Dialogo e missione*, 1984; Commissione Pontificia *Justitia et Pax*, Assisi. *Giornata mondiale della preghiera per la pace*, 1986; Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso, *Il dialogo e l'annuncio. Riflessioni e orientamenti sul dialogo interreligioso e l'annuncio di Gesù Cristo*, 1991; Commissione teologica internazionale, *Il cristianesimo e le religioni*, 1997; *Memoria e*

riconciliazione. La Chiesa e le colpe del passato, 2000; *Alla ricerca di un'etica universale: nuovo sguardo sulla legge naturale*, 2009; *Dio Trinità, unità degli uomini. Il monoteismo cristiano contro la violenza*, 2013.

M. Fitzgerald, *Dialogo interreligioso. Il punto di vista cattolico*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2007; M. Fitzgerald - A. Laurent, *Dio sogna l'unità: i cattolici e le religioni*, Città Nuova, Roma 2007; A. Amato, *Dialogo interreligioso. Significato e valore*, LEV, Città del Vaticano 2011; B. Forte, *Dialogo e annuncio. L'evangelizzazione e l'incontro con l'altro. Scritti e discorsi 2010-2011*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2012; B. Salvarani, *Per amore di Babilonia. Religioni in dialogo alla fine della cristianità*, Diabasis, Reggio Emilia 2000; Id., *Il dialogo è finito?*, EDB, Bologna 2012; G. Canobbio, *Nessuna salvezza fuori della chiesa? Storia e senso di un controverso principio teologico*, Queriniana, Brescia 2009; C. Dotolo, *Cristianesimo e interculturalità. Dialogo, ospitalità, ethos*, Cittadella, Assisi 2011; E. Scognamiglio, *Dia-logos. Per una teologia del dialogo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2012.

Aa. Vv., *Cristianesimo e religioni in dialogo*, Brescia 1994; *Il dialogo nella vita cristiana*, Milano 1994; *Dialogo interreligioso*, Dossier CEM Mondialità, 1999 luglio-settembre; *Pluralismo religioso e convivenza multiculturale: un dialogo necessario*, a c. di R. De Vita e F. Berti, Angeli, Milano 2003; *Le ragioni del dialogo. Grammatica del rapporto tra le religioni*, a c. di S. Sorrentino e F. S. Festa, Aracne, Roma 2005 (in particolare: F. S. Festa, *Il pluralismo religioso e la grammatica del dialogo*; S. Sorrentino, *La grammatica del dialogo interreligioso: Per un approccio critico al rapporto tra le religioni*); *Multiculturalismo e pluralismo religioso fra illusione e realtà: un altro mondo è possibile*, a c. di Arnaldo Nesti, Firenze University Press, Firenze 2006; *Il dialogo interreligioso come fondamento della civiltà*, a c. di E. Bertoni, Marietti, Genova-Milano 2009; *Le religioni e la sfida del pluralismo. alla ricerca di orizzonti comuni*, a c. di A. Pacini, San Paolo, Cinisello Balsamo 2014.

La misericordia nelle religioni monoteistiche è evidenziata tra l'altro in diversi libri. Dal punto di vista ebraico, si può vedere il libro di Piero Stefani dal titolo *Le donnole del rabbi*, dove presenta "compassione e misericordia nell'ebraismo" (EDB, 2016). Dal punto di vista cristiano, si possono ricordare il volume del Pontificio Consiglio per la promozione della nuova evangelizzazione dedicato a *La misericordia nei Padri della Chiesa* (San Paolo, 2015) e il volume del francescano p. Paolo Ferrario: *L'abbraccio di misericordia* che presenta *Francesco d'Assisi e gli abbracci che cambiano la vita* (Biblioteca Francescana, 2010). Per il punto di vista musulmano, torna utile il volume del prof. Bartolomeo Pirone, il quale chiarisce *ciò che della misericordia si canta nel Corano: "In nome di Dio misericordioso"* (Terra Santa 2014).

PARTE QUARTA

“Non tutte le discussioni dottrinali, morali o pastorali
devono essere risolte con interventi del magistero.”

Papa Francesco, *Amoris Laetitia* n. 3

EVANGELIZZAZIONE E FAMIGLIA: DUE TEMI ATTUALI

Premesso che tutto il magistero di Papa Francesco ha un carattere pastorale, si può precisare che quattro sono i temi pastorali oggetto di altrettanti testi magisteriali: l'ecologia, la evangelizzazione, la famiglia e la misericordia ai quali ha dedicato rispettivamente l'enciclica Laudato si', le due esortazioni apostoliche Evangelii Gaudium e Amoris Laetitia, e la Bolla per l'indizione del Giubileo straordinario Misericordiae Vultus. In tutti e quattro i casi appare evidente il carattere innovativo del magistero bergogliano almeno in termini di stile. Ma si tratta anche di indicazioni che rinnovano la pastorale alla luce del novum evangelico e delle res novae sociali. Così, senza ledere la continuità con il magistero tradizionale, papa Francesco mette vino nuovo in vecchie otri, coniugando sapientemente nova et vetera.

Due gli scritti riportati in questa sezione che presentano nei loro aspetti essenziali le due esortazioni post-sinodali, messe quasi "in parallelo", evidenziando come la gioia dell'annuncio evangelico e la gioia dell'amore familiare vedano la Chiesa impegnata a condividere l'uno e l'altro, e la motivazione giustificativa si trova nell'esercizio della misericordia: nelle "opere" di misericordia e, prima ancora, nello "spirito" di misericordia, posto al centro del Giubileo straordinario e della relativa Bolla di indizione, non meno che nella vita ordinaria dei cristiani e di quanti hanno a cuore l'umanizzazione dell'uomo.

LA GIOIA DEL VANGELO NELLA SOCIETÀ ATTUALE

1. Il tema

Muoviamo dal *titolo* della prima esortazione apostolica post-sinodale *Evangelii Gaudium* (EG) del 24 novembre 2013, per osservare che un precedente dell'espressione "*evangelii gaudium*" si può ritrovare nella esortazione apostolica *Gaudete in domino* di Paolo VI (1975) sul tema della "gioia cristiana" (il cui *incipit* è: "Rallegratevi nel Signore, perché egli è vicino a quanti lo invocano"), piuttosto che nella costituzione pastorale *Gaudium et spes* del Concilio ecumenico Vaticano II (1965) (il cui *incipit* è: "Le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce degli uomini d'oggi, dei poveri soprattutto e di tutti coloro che soffrono, sono pure le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce dei discepoli di Cristo, e nulla vi è di genuinamente umano che non trovi eco nel loro cuore").

È inoltre da osservare che l'*intitolazione* dell'esortazione consiste (come per gli altri documenti magisteriali) nelle prime parole del documento, e poi viene la precisazione che riguarda "*l'annuncio del Vangelo nel mondo attuale*", ed è annuncio gioioso: per chi lo porta e per chi lo riceve.

Sul tema della *gioia* come disposizione cristiana insiste Papa Francesco fin dalla introduzione di EG (nn. 1-8), rilevando tra l'altro, però, che "ci sono cristiani che sembrano avere uno stile di Quaresima senza Pasqua" (n. 6). A parte ciò, viene precisato il "*movimento*" della *gioia* dell'evangelizzazione, nel senso che "la gioia

del Vangelo riempie il cuore e la vita intera di coloro che s'incontrano con Gesù" (n. 1); dunque, da Cristo all'uomo è il percorso improntato alla *gioia*, che quindi appare come categoria assunta a caratterizzare il comportamento del cristiano.

Il documento, come da tradizione, è *indirizzato* ai vescovi, ai presbiteri, ai diaconi, ai consacrati: a questi si aggiunge il riferimento ai "fedeli laici", i quali sono così denominati e non semplicemente "fedeli", perché "fedeli" sono tutti i componenti del popolo di Dio.

Infine è da rilevare che si tratta di un documento molto ampio, composto di 288 paragrafi, che, per un verso, insistono sulla denuncia e, per altro verso, sulle proposte.

2. Tra denuncia e annuncio

A livello di analisi della situazione, è da rilevare: *primo*, che esplicito e reiterato è il richiamo alla *contemporaneità*, vale a dire alle *res novae*, della società; *secondo*, che Papa Francesco non si sottrae dal misurarsi con la *odierna crisi*: ne accetta le sfide e le propone altre sfide; il tutto con un atteggiamento (ecco il punto fondamentale) che cerca di capire piuttosto che condannare, fino a individuare aspetti positivi anche in impostazioni discutibili, e fino a mettere a frutto la conoscenza della crisi, per definire meglio la identità cristiana.

Alla crisi del nostro tempo Papa Francesco fa riferimento fin dall'inizio della EG, quando afferma che "il grande rischio del mondo attuale, con la sua molteplice ed opprimente offerta di consumo, è una *tristezza* individualista che scaturisce dal cuore comodo e avaro, dalla ricerca malata di piaceri superficiali, dalla coscienza isolata" (n. 2). In particolare, la *denuncia* è presentata dettagliatamente nel

capitolo secondo, dove tra l'altro papa Francesco esprime un "no" preciso e deciso al alcune *sfide del mondo attuale* (nn. 52-75) - "no a un'economia dell'esclusione", "no alla nuova idolatria del denaro", "no a un denaro che governa invece di servire", "no all'inequità che genera violenza"- e ad alcune *tentazioni degli operatori pastorali* (nn. 76-109) - "no all'accidia egoista", "no al pessimismo sterile", "no alla mondanità spirituale", "no alla guerra tra di noi".

A livello di *proposta*, Papa Francesco afferma in via preliminare: "non credo che si debba attendere dal magistero papale una parola definita o completa su tutte le questioni che riguardano la Chiesa e il mondo" (n. 16). Questo *spirito aperto* (veritativo e sinodale insieme) costituisce la cifra del magistero di papa Francesco, che vorrebbe una Chiesa che sfida la cultura dello scarto (*passim*). Papa Francesco parla in termini dichiaratamente pastorali: infatti precisa che argomento della EG non è la *dottrina* della fede, è invece una riflessione sul *lavoro pastorale* finalizzato a far crescere fede e amore. E la cosa, secondo Papa Francesco, richiede un *rinnovamento pastorale*, nel senso che tutte le *res novae* devono essere tenute presenti dalla pastorale evangelizzatrice, che peraltro deve essere capace di coniugare *nova et vetera*. Dunque, il taglio della esortazione è essenzialmente *pastorale*: non solo quando lo è esplicitamente, ma proprio nel complesso del documento, che ha sempre sottesa la dimensione pastorale: sia come motivazione, sia come direzione.

Tuttavia, si pone il problema di quale sia il *rapporto con la dottrina*, e la preoccupazione di Papa Francesco è duplice: intende ribadire la dottrina, ed evidenziare nel contempo la necessità di tradurla in una innovazione pastorale. Ma -come è noto- ogni traduzione è a ben vedere un modo di esprimere la dottrina, che conseguentemente si caratterizza (o è percepita) inevitabilmente in modo più o meno nuovo; il che è avvertito da alcuni come un

segnale di pericolo, e per altri come segno di vitalità. A parte ciò, il “*tono*” *colloquiale* dato alla trattazione esemplifica un tipo di pastorale con carattere di “conversazione”, quasi a “sburocratizzare” la pastorale per renderla viva e tale da essere sentita come effettiva vicinanza a “gioie e speranze, tristezze e angosce degli uomini d’oggi”. Con questo spirito la pastorale deve essere essenzialmente *missionaria* è affermato nel capitolo primo intitolato “La trasformazione missionaria della Chiesa”, dove parla di “Chiesa in uscita” (n. 24), di “una Chiesa con le porte aperte” (n. 46).

3. Quale pastorale

Ma vediamo più da vicino le peculiarità della pastorale abbozzata da Papa Francesco: la possiamo caratterizzare come pastorale caratterizzata da quattro principi, da tre caratteri e da tre impegni.

È una pastorale all’insegna della *progettualità* conseguente ai *quattro principi* della convivenza sociale (nn. 221-237): il primo enuncia che “*il tempo è superiore allo spazio*”, nel senso che -anche nella pastorale- bisogna privilegiare i “tempi dei processi” anziché gli “spazi di potere”; il secondo enuncia che “*l’unità prevale sul conflitto*”, nel senso che -anche nella pastorale- è “possibile sviluppare una comunione nelle differenze”; il terzo enuncia che “*la realtà è più importante dell’idea*”, nel senso che -anche nella pastorale- “la realtà è superiore all’idea”; il quarto enuncia che “il tutto è superiore alla parte”, nel senso che - anche nella pastorale - “il tutto è più della parte, ed è anche più della loro semplice somma”.

È inoltre una pastorale connotata da *tre caratteri*, che la configurano come *propositiva, partecipata e paziente*; sono caratteri che si possono rintracciare con altra denominazione nel capitolo primo

(paragrafi III, IV e V), e portano ad “una Chiesa in uscita” che, come papa Francesco evidenzia fin dal capitolo primo, è caratterizzata dai verbi: “prendere l’iniziativa, coinvolgersi, accompagnare, fruttificare e festeggiare” (n. 24).

Infine è una pastorale dei *tre impegni*. Per chiarire il suo pensiero Papa Francesco afferma metaforicamente che “la Chiesa non è una dogana, è la *casa paterna* dove c’è posto per ciascuno con la sua vita faticosa (n. 47), esercitando il “discernimento evangelico” (n. 50) come disponibilità a imparare e come dedizione all’altro, e avendo “cura della fragilità” (n. 209). Per questo, si potrebbe dire con altra metafora che la nuova pastorale è un *cantiere aperto*, caratterizzato da una duplice capacità: quella di misurarsi con le *res novae* della storia e quella di rispettare la fragilità e preziosità dell’uomo: sono, queste, le due direzioni di marcia che convergono a mostrare che nel Vangelo si trova la risposta per affrontare le prime e per avere cura delle seconde.

Da qui la necessità di un deciso *rinnovamento pastorale*, di “un improrogabile rinnovamento ecclesiale” (n. 27), all’insegna della “*vicinanza*” o *prossimità*”; più precisamente Papa Francesco parla di “vicinanza reale e cordiale” (n. 199) e di “ritmo salutare della prossimità” (n. 184).

4. La tensione evangelizzatrice

Dunque, ad una “nuova tappa evangelizzatrice”, papa Francesco invita in *EG* l’Esortazione, che fa seguito alla XIII assemblea generale ordinaria del Sinodo dei Vescovi sul tema “La nuova evangelizzazione per la trasmissione della fede cristiana”. Papa Francesco non si stanca di avvertire che “il grande rischio del mondo attuale, con la sua molteplice ed opprimente offerta di consumo, è una tri-

stezza individualista che scaturisce dal cuore comodo e avaro, dalla ricerca malata di piaceri superficiali, dalla coscienza isolata”. Ed è un rischio (ribadiamolo) che “anche i credenti corrono”, per cui si trasformano in persone risentite, scontente, senza vita” (n. 2), “cristiani che sembrano avere uno stile di Quaresima senza Pasqua” (n. 6). In ogni caso, papa Francesco già all’indomani della sua elezione esortava: “Non siate mai uomini e donne tristi!” e ricordava che “la gioia dei cristiani non nasce dal possedere tante cose, ma dall’aver incontrato una Persona, Gesù, e dal sapere che con Lui non siamo mai soli, anche quando il cammino della vita si scontra con ostacoli che sembrano insormontabili”. È, questo, *Il Vangelo del sorriso* oggetto dell’omonimo volume edito da Piemme, per cui poi nella *EG* (n. 109) invitava ad essere “realisti, ma senza perdere l’allegria, l’audacia e la dedizione piena di speranza”. Da qui l’invito a incontrare Cristo o lasciarsi incontrare da lui, perché “il Vangelo, dove risplende gloriosa la Croce di Cristo, invita con insistenza alla gioia” (n. 5), a riguadagnare quella “gioia che si vive tra le piccole cose della vita quotidiana, come risposta all’invito affettuoso di Dio nostro Padre” (n. 4), una “gioia che non si vive allo stesso modo in tutte le tappe e circostanze della vita, a volte molto dure. Si adatta e si trasforma, e sempre rimane almeno come uno spiraglio di luce che nasce dalla certezza personale di essere infinitamente amato, al di là di tutto” (n. 6).

Più specificamente, “la gioia del Vangelo che riempie la vita della comunità dei discepoli è una gioia missionaria” (n. 21). Per questo è necessaria “*la Chiesa in uscita*” (n. 24) che cioè non sia all’insegna della autopreservazione e della autoreferenzialità, ma sappia “prendere l’iniziativa, coinvolgersi, accompagnare, fruttificare e festeggiare”; ne consegue che “la Chiesa in uscita è una Chiesa con le porte aperte” che cioè va “verso gli altri per giungere alle periferie umane”

(n. 46). Ma questo -precisa papa Francesco- “non vuol dire correre verso il mondo senza una direzione e senza senso”, vuol dire invece “guardare negli occhi e ascoltare” o “accompagnare chi è rimasto al bordo della strada” (n. 46). Si tratta allora di disporsi a “leggere nella realtà attuale i *segni dei tempi*”; a tal fine, in particolare “è opportuno ascoltare i giovani e gli anziani. Entrambi sono la speranza dei popoli”. Infatti, “gli *anziani* apportano la memoria e la saggezza dell’esperienza”, e “i *giovani* ci chiamano a risvegliare e accrescere la speranza” (n. 108).

5. L’attitudine dialogica

Il dialogo come scelta e come sfida può essere espressione che sintetizza efficacemente il modo in cui papa Francesco (prima ancora il cardinale Bergoglio) ha inteso impostare l’opera evangelizzatrice; infatti, più che un tema da trattare separatamente, il dialogo è l’atteggiamento che contraddistingue una impostazione di vita che persegue la verità e non l’ideologia. Se ne può avere un assaggio nel volume: Papa Francesco ed Eugenio Scalfari, *Dialogo tra credenti e non credenti* (Einaudi). In quanto scelta e sfida, il dialogo s’intreccia con tutta una serie di *parole-chiave* come apertura e umiltà, missione e testimonianza, misericordia e fraternità, fragilità e perdono, amore e dolore, solidarietà e speranza, giustizia e utopia, povertà e periferia, semplicità e servizio, tenerezza e pace: una ventina di parole, poche ma essenziali, quasi a ricordare la necessità di non moltiplicare le parole in una ricerca dispersiva e inconcludente, ma di puntare su parole che, in tutta coerenza, esprimano radicamento e coinvolgimento, perché il dialogo non è una tattica né una strategia, non è un artificio né uno stratagemma, non è un esercizio

retorico né un impegno intellettualistico, ma è atto che impegna tutta la persona, che mette in relazione le persone arricchendole, e che reclama una continua revisione interiore e coerenza ideale. Con questa caratterizzazione il dialogo rientra a pieno titolo nell'opera evangelizzatrice della Chiesa.

Nella *EG*, dove un paragrafo è dedicato a “Il dialogo sociale come contributo per la pace”, si chiarisce che, “per la Chiesa, in questo tempo, ci sono in modo particolare tre ambiti di dialogo nei quali deve essere presente per adempiere un servizio in favore del pieno sviluppo dell'essere umano e perseguire il bene comune: il dialogo con gli stati, con la società - che comprende il dialogo con le culture e le scienze - e quello con altri credenti che non fanno parte della Chiesa cattolica” (n. 238). Dunque, “*il dialogo come forma d'incontro*” ha una triplice configurazione: *politica*, che “esige una profonda umiltà sociale” (n. 240), *culturale*, che “apre nuovi orizzonti al pensiero e amplia le possibilità della ragione” (n. 242) e *religiosa*, per cui “bisogna affidare il cuore al compagno di strada, senza sospetti, senza diffidenze, e guardare anzitutto a quello che cerchiamo: la pace nel volto dell'unico Dio” (n. 244); “in questa luce, l'ecumenismo è un apporto all'unità della famiglia umana” (n. 245) ed essenziale è il vincolo tra “dialogo e annuncio” (n. 251). In ogni caso, è richiesta la consapevolezza di “quante cose possiamo imparare gli uni dagli altri” (n. 246), a partire dalla capacità di “accettare gli altri nel loro differente modo di essere, di pensare e di esprimersi” (n. 250). A queste condizioni, il dialogo, “sempre affabile e cordiale” (n. 251), è “autentico, pacifico e fruttuoso” (n. 243); “è un cammino di armonia e pacificazione” (n. 242); è “un processo in cui, mediante l'ascolto dell'altro, ambo le parti trovano purificazione e arricchimento” (n. 250) all'insegna di un “sano pluralismo” (n. 255).

6. La preoccupazione sociale

Alla *questione sociale* Bergoglio ha prestato attenzione da sempre, in particolare da arcivescovo di Buenos Aires, come testimoniano alcuni volumi: *Servire gli altri* che, apparso in italiano da Jaca Book, è incentrato sulla unione di tre termini: giustizia, solidarietà, speranza; *Noi come cittadini, noi come popolo*, che, edito sempre da Jaca Book, è corredato da una presentazione del vescovo Mario Toso; e *Dio nella città* che è pubblicato da San Paolo. Possono inoltre essere tenuti presenti il volume con Abraham Skorka: *Il cielo e la terra*, dove viene presentato “il pensiero di papa Francesco sulla famiglia, la fede e la missione della Chiesa nel XXI secolo” (uscito in originale nel 2010 e ora tradotto in italiano presso Mondadori). Si tratta di una articolata pastorale sociale svolta attraverso dei discorsi, che sottolineano il carattere pubblico degli interventi del cardinale Bergoglio. Da papa, poi, alla “dimensione sociale dell’evangelizzazione” ha dedicato l’omonimo capitolo (il quarto) della *EG*, dove esordisce affermando che “se questa dimensione non viene debitamente esplicitata si corre sempre il rischio di sfigurare il significato autentico e integrale della missione evangelizzatrice” (n. 176). Infatti, il suo contenuto “ha un’immediata ripercussione morale il cui centro è la carità” (n. 177), perché “una fede autentica - che non è mai comoda e individualista - implica sempre un profondo desiderio di cambiare il mondo, di trasmettere valori, di lasciare qualcosa di migliore dopo il nostro passaggio sulla terra” (n. 183). Anche se “non è un documento sociale” (n. 184), la *EG* presta attenzione alla questione sociale per due ordini di problemi: la “inclusione sociale dei poveri” e “la pace e il dialogo sociale” (n. 185).

Detto questo, è da aggiungere che da questi principi e dagli altri che caratterizzano la Dottrina sociale della Chiesa (soggettività,

socialità, solidarietà, sussidiarietà, sostenibilità) “bisogna ricavare le conseguenze pratiche”, perché “non possiamo evitare di essere concreti” (n. 182).

Bibliografia

Marcello Semeraro, *Introduzione a Papa Francesco, Evangelii gaudium. Esortazione apostolica*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2013; Angelo Scola, *Prefazione a Papa Francesco, Evangelii gaudium. Esortazione apostolica*, Centro Ambrosiano, Milano 2013; Ettore Malnati, *Introduzione a Papa Francesco, Esortazione apostolica Evangelii gaudium*, Cantagalli, Siena 2014; Giampaolo Crepaldi, *Postfazione a Papa Francesco, Esortazione apostolica Evangelii gaudium*, Cantagalli, Siena 2014.

Giuliano Vigni, *Papa Francesco. La Chiesa incontra il mondo*, Paoline, Milano 2014; Raffaele Luise, *Con le periferie nel cuore*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2014; Giuliano Ferrara - Alessandro Gnocchi - Mario Palmaro, *Questo papa piace troppo. Un'appassionata lettura critica*, Piemme, Segrate 2014; Victor Manuel Fernandez in dialogo con Paolo Rodari, *Il progetto di Francesco. Dove vuole portare la Chiesa*, Emi, Bologna 2014; Leonardo Boff, *Francesco d'Assisi Francesco di Roma. Una nuova primavera per la Chiesa*, Emi, Bologna 2013.

Marco Politi, *Francesco tra i lupi. Il segreto di una rivoluzione*, Laterza, Roma-Bari 2014; *Nello Scavo, I nemici di Francesco. Chi vuole screditare il Papa, chi vuole farlo tacere*, Piemme, Segrate 2015.

LA GIOIA DELL'AMORE NELLA FAMIGLIA

1. Il tema

Muoviamo dal titolo anche per la seconda esortazione apostolica postsinodale *Amoris Laetitia* (AL) del 19 marzo 2016, per dire che l'espressione “*amoris laetitia*” è ripresa dalla lettera apostolica *Porta Fidei* di Benedetto XVI (2011) quando si accenna alla “gioia dell'amore”, e si dice che “tutto trova compimento nel mistero di Gesù Cristo”. È evidente che la scelta dell'espressione “*amoris laetitia*” anziché di quella di “*amoris gaudium*”, pone una differenza tra “*gaudium*” e “*laetitia*”: viene da chiedersi se non ci sia nella espressione scelta un modo di richiamare la letizia francescana, quasi ad anticipare che nella vita matrimoniale ci sono gioie e dolori che vanno affrontati con la “letizia” cui faceva riferimento Francesco nei *Fioretti*. Scrive Papa Francesco: “la gioia matrimoniale, che si può vivere anche in mezzo al dolore, implica accettare che il matrimonio è una necessaria combinazione di gioie e di fatiche...” (n. 126).

A parte ciò, va precisato che il “*movimento*” dell'esortazione va dalla famiglia alla Chiesa: “la gioia dell'amore che si vive nella famiglia è anche il giubilo della Chiesa” (n. 1); così ancora una volta la *gioia* è categoria assunta a caratterizzare il comportamento del cristiano; su questo aspetto Papa Francesco insiste, perché l'ispirazione gioiosa è propria del cristiano.

È inoltre da osservare che l'*intitolazione* della esortazione consiste (come per gli altri documenti magisteriali) nelle prime parole del documento che poi vengono puntualizzate: la precisazione ri-

guarda la specificazione dell'amore: non è l'amore in generale, il tema dell'esortazione, ma "l'amore nella famiglia", cioè quello specifico amore che è anzitutto coniugale, ma poi anche genitoriale, filiale, fraterno, parentale, e come esso è vissuto a livello umano e cristiano.

Si tratta di un documento molto ampio: ben 325 paragrafi lo compongono. Forse qualcosa si poteva pure tagliare: il fatto è che la mancanza di qualcosa può essere letta come una omissione, per cui forse si è cercato di non tralasciare nulla, addirittura di attribuire alla famiglia ulteriori compiti, anche se è già in difficoltà ad assolvere quelli tradizionali e quelli nuovi.

Il documento, come da tradizione, è *rivolto* ai vescovi, ai presbiteri, ai diaconi, ai consacrati: a tutti questi si aggiunge il riferimento ai "fedeli laici" e, prima ancora agli "*sposi cristiani*". Al riguardo si potrebbe avanzare una duplice annotazione: non sarebbe stato bello se questi fossero stati indicati come i *primi destinatari* della esortazione? Al di là della collocazione, non sarebbe stato bello se si fosse fatto riferimento "agli sposi", a *tutti gli sposi di buona volontà*? Tanto più che (per quanto riguarda l'amore nella famiglia) le cose che AL dice riguardano certo (come lo stesso Papa Francesco puntualizza) il *matrimonio cristiano* (sacramentale), ma come completamento del *matrimonio naturale*, e tiene presente anche altre forme di progetto matrimoniale a carattere non istituzionale né formalizzato.

2. Gioia, bellezza e felicità del matrimonio

Ebbene, in riferimento a questa diversificata tipologia, se c'è un progetto non effimero, sempre di *gioia* dell'amore matrimoniale e familiare si tratta, seppure in gradi diversi, per cui AL indica un

crescente perfezionamento della vita matrimoniale fino alla compiutezza sacramentale. Sotto questo profilo AL potrebbe essere definita veramente un *inno all'amore* coniugale e genitoriale, e volutamente usiamo questa espressione, perché ci sembra appropriata, in particolare per l'esegesi dell'inno paolino alla carità che in AL è riproposto in chiave familiare. Riportando il passo di san Paolo (*I Cor. 13, 4-7*), Papa Francesco afferma che nel cosiddetto *inno alla carità* scritto da san Paolo, riscontriamo alcune caratteristiche del vero amore (...). Perciò è prezioso soffermarsi a precisare il senso delle espressioni di questo testo, per tentarne un'applicazione all'esistenza concreta di ogni famiglia" (n. 90). Ecco le 14 caratteristiche: 1) la *pazienza*, che "si mostra quando la persona non si lascia guidare dagli impulsi e evita di aggredire" (n. 91), perché "l'amore comporta sempre un senso di profonda compassione" (n. 92); 2) la *benevolenza*, perché amare "vuole dire fare il bene" (n. 94), e sperimentare la felicità di dare, la nobiltà e la grandezza di donarsi in modo sovrabbondante; quindi per il solo "gusto di dare e di servire" (ib.); 3) l'*apprezzamento*, nel senso che "il vero amore apprezza i successi degli altri, non li sente come una minaccia" (n. 95); 4) l'*umiltà*, perché chi ama è "centrato negli altri", "non pretende di stare al centro"; l'amore "comprende, cura e sostiene il debole" (n. 97); "nella vita familiare non può regnare la logica del dominio degli uni sugli altri" (n. 98); 5) l'*amabilità*, per cui "amare significa rendersi amabili" (n. 99), in quanto "per disporsi ad un vero incontro con l'altro, si richiede uno sguardo amabile su di lui" (n. 100); più precisamente, "l'amore amabile genera vincoli, coltiva legami, crea nuove reti di integrazione, costituisce una solida trama sociale" (ib.); 6) la *generosità*, nel senso che "bisogna evitare di attribuire priorità all'amore per se stessi" (n. 101); 7) la *calma*, nel senso di evitare di "reagire bruscamente di fronte alle debolezze e agli errori

degli altri” (n. 103); in ogni caso “non bisogna mai finire la giornata senza fare pace in famiglia” (n. 104); 8) il *perdono*, che è “fondato su un atteggiamento positivo, che tenta di comprendere la debolezza altrui” (n. 105), per cui la famiglia è “un luogo di comprensione, accompagnamento e stimolo” (n. 108); 9) la *condivisione*, cioè “la nostra capacità di godere del bene dell’altro” (n. 110); 10) la *delicatezza*, che “implica limitare il giudizio, contenere l’inclinazione a lanciare una condanna dura e implacabile” (n. 112), anzi: “l’amore convive con l’imperfezione, la scusa, e sa stare in silenzio davanti ai limiti della persona amata” (n. 113); 11) la *fiducia*, perché l’amore “lascia in libertà, rinuncia a controllare tutto, a possedere, a dominare” (n. 115); 12) la *speranza* di “chi sa che l’altro può cambiare” (n. 116); 13) la *resistenza* “dinamica e costante, capace di superare qualsiasi sfida”, “manifesta una dose di eroismo tenace, di potenza contro qualsiasi corrente negativa, una opzione per il bene che niente può rovesciare”, insomma l’atteggiamento proprio di chi “sopporta con spirito positivo tutte le contrarietà” (n. 118), in una parola: “è amore malgrado tutto” (n. 119); 14) il *dialogo* “è una modalità privilegiata e indispensabile per vivere, esprimere e maturare l’amore nella vita coniugale e familiare” (n. 136); il dialogo implica “darsi tempo, tempo di qualità, che consiste nell’ascoltare con pazienza e attenzione” (n. 137), implica anche “sviluppare l’abitudine di dare importanza reale all’altro” (n. 138); comporta inoltre “ampiezza mentale, per non rinchiudersi con ossessione su poche idee, e flessibilità per poter modificare o completare le proprie opinioni” (n. 139); comporta anche “avere gesti di attenzione per l’altro e dimostrazioni di affetto” (n. 140); comporta infine “avere qualcosa da dire e ciò richiede una ricchezza interiore”. Dunque: pazienza, non aggressività; benevolenza, non calcolo; apprezzamento, non invidia; umiltà, non arroganza; amabilità, non scortesia; generosità,

non egoismo; calma, non irritazione; perdono, non rancore; condivisione, non competizione; delicatezza non condanna; fiducia, non controllo; speranza, non perfezionismo; resistenza, non intolleranza; dialogo, non mutismo o chiacchiera.

In sintesi è necessario insistere, perché proprio questo si è perduto e va riconquistato: innamorare i giovani all'amore coniugale e genitoriale è esigenza urgente in presenza di una idea del matrimonio e della famiglia in termini che, invece, suonano soprattutto "contrattuali". È *la gioia, la bellezza e la felicità* del matrimonio e della famiglia ciò su cui va posto l'accento.

Pertanto il problema è "aiutare i giovani a scoprire *il valore* e la ricchezza del matrimonio. Devono poter cogliere *l'attrattiva* di una unione piena che eleva a perfezione la dimensione sociale dell'esistenza" (n. 205). Da qui l'invito a "far sperimentare che il Vangelo della famiglia è *gioia*", per cui le famiglie cristiane sono chiamate a offrire "la *testimonianza gioiosa* dei coniugi e della famiglia e delle famiglie" (n. 200); "con la testimonianza e anche con la parola le famiglie parlano di Gesù agli altri, trasmettono la fede, risvegliano il desiderio di Dio e mostrano la bellezza del Vangelo e dello stile di vita che ci propone" (n. 184).

Il problema è rendere "credibile la *bellezza del matrimonio* indissolubile e fedele per sempre" (n. 86); è rendere consapevoli che "*la bellezza del legame* fra gli esseri umani punta alla nostra anima, cerca la nostra libertà" (n. 172). Ecco: è fondamentale questo richiamo alla bellezza: "la *bellezza del dono* reciproco e gratuito" (n. 88), "la bellezza della paternità e della maternità" (n. 88), la bellezza della gravidanza, "un periodo difficile ma anche un tempo meraviglioso" (n. 168), caratterizzato da "gioia interiore", "felicità", entusiasmo" (n. 171). Certo: senza dimenticare che "istanti di *intensa gioia* (si vivono) in un intreccio con altri momenti..." (n. 148),

ma “la gioia si rinnova nel dolore” (n. 130), per cui si può anche parlare di “*drammatica bellezza* della famiglia” (n. 232) e di una felicità che è essenzialmente il bene essere di chi si realizza secondo vocazione e responsabilità.

Il problema è mostrare la *felicità* come possibilità reale del matrimonio e della famiglia. A tal fine, non bisogna dimenticare che “la Chiesa molte volte è stata rifiutata come se fosse nemica della felicità umana” (n. 147); Papa Francesco ci tiene a sottolineare che “la gioia dell’amore che si vive nella famiglia è anche il giubilo della Chiesa” (n. 1). È da ricordare sempre che “Dio ama la gioia dell’essere umano” (n. 149); che “Dio stesso ha creato la sessualità che è un regalo meraviglioso per le sue creature” (n. 150); che “la dimensione erotica dell’amore (...) come dono di Dio abbellisce l’incontro tra gli sposi” (n. 152). Questa “visione positiva della sessualità” (n. 153) è essenziale per capire il matrimonio in sé, e per farlo capire anche in senso cristiano, perché nulla toglie alla sua dimensione spirituale.

3. Di fronte alla crisi

Detto questo è da sottolineare come, nella Esortazione, sia esplicito o sottinteso il richiamo alla *contemporaneità*, vale a dire alle *res novae*, della società e della famiglia, e Papa Francesco non si sottrae dal misurarsi con la *odierna crisi*: di accettarne le sfide e di proporre altre sfide; il tutto con un atteggiamento che cerca di capire piuttosto che condannare, fino a individuare aspetti positivi anche in impostazioni che non sono condivisibili, e a mettere a frutto la conoscenza della crisi, per definire meglio la identità cristiana.

Della crisi contemporanea si prendono in considerazione alcuni

aspetti che hanno maggiore ricaduta su matrimonio e famiglia. Così viene denunciata, oltre la “*cultura dello scarto*” (n. 191), la “*cultura del provvisorio*” (n. 39) - “la cultura del provvisorio impedisce un processo costante di crescita” (n. 124), è “lo spirito velenoso dell’*usa e getta*” (n. 153) - e la “*cultura del rifiuto*” - con il suo “narcisismo” (n. 39) e “individualismo egoistico” (n. 174) -; non solo: “nella *società dei consumi* si impoverisce il senso estetico e così si spegne la gioia” (n. 127), si perde il senso della “bellezza”; dunque, proprio quegli aspetti su cui occorre insistere (come abbiamo sopra evidenziato) per coltivare l’umano nell’uomo.

Ma Papa Francesco non si ferma alla denuncia: l’accompagna con *proposte* volte a superare la crisi in atto e lo fa con uno *stile* improntato tanto alla libertà di riflessione quanto alla condivisione della ricerca. Infatti, fin dall’inizio della AL il papa indica la “necessità di continuare ad *approfondire con libertà* alcune questioni dottrinali, morali, spirituali e pastorali” (n. 2), affrontate in questa esortazione postsinodale, e avverte pure che “non tutte le discussioni dottrinali, morali o pastorali devono essere risolte con interventi del magistero” (n. 3).

Infatti (ecco il punto su cui richiamare l’attenzione) nella Chiesa può accadere che “esistano *diversi modi di interpretare* alcuni aspetti della dottrina o alcune conseguenze che da essa derivano. (...) Inoltre in ogni paese e regione si possono cercare *soluzioni più inculturate*: attente alle tradizioni e alle sfide locali” (n. 3). E più avanti ribadisce: “saranno le diverse comunità a dover elaborare proposte più pratiche ed efficaci, che tengano conto sia degli *insegnamenti della Chiesa*, sia dei bisogni e delle *sfide locali*” (n. 199); precisa Papa Francesco: “va espressa *con chiarezza la dottrina*”, ma “sono da evitare giudizi che non tengono conto della complessità delle *diverse situazioni*” (n. 79).

Questo *spirito aperto* viene da Papa Bergoglio applicato anche alla problematica familiare. Da qui la sua richiesta: “vorrei una Chiesa che sfida la cultura dello scarto - su cui aveva ripetutamente insistito nella precedente esortazione (*passim*) - con la gioia traboccante di un nuovo abbraccio tra i giovani e gli anziani” (n. 191), cogliendo così un’emergenza del nostro tempo: la rottura del *patto generazionale*; e, insieme, papa Francesco riconosce alle *madri* di essere “l’antidoto più forte al dilagare dell’individualismo egoistico. Sono esse a testimoniare la bellezza della vita” (n. 174). Per questo, secondo Francesco “dobbiamo insistere sui *diritti della famiglia* e non solo sui diritti individuali” (n. 44).

4. Rinnovare la pastorale

Tutte queste novità devono essere tenute presenti dalla pastorale familiare, e Papa Francesco sottolinea di parlare in termini pastorali: infatti precisa che argomento della AL non è la dottrina del matrimonio e della famiglia; è invece una riflessione sul *lavoro pastorale* finalizzato a far crescere fede e amore. E la cosa, secondo Bergoglio, richiede un *rinnovamento pastorale*. Dunque, un taglio essenzialmente *pastorale*: non solo quando esplicitamente vi si dedica una trattazione specifica (il capitolo sesto s’intitola “alcune prospettive pastorali”), ma nel complesso del documento è sempre sottesa la dimensione pastorale: come ispirazione e come orientamento.

Anche in questo caso si pone il problema di quale sia il *rapporto con la dottrina*, e la preoccupazione di papa Francesco è duplice: intende ribadire la dottrina, pur evidenziando nel contempo la necessità di tradurla in una innovazione pastorale; tuttavia, è noto che ogni traduzione è a ben vedere un modo di esprimere la dottrina,

che conseguentemente si caratterizza (o è percepita) inevitabilmente in modo in più o meno nuovo; il che peraltro è segno della sua validità e vitalità. A parte ciò, il “*tono colloquiale*” dato alla trattazione (a volte addirittura il Papa si rivolge direttamente, per esempio, ai fidanzati e alle madri) esemplifica il tipo di pastorale, che richiama la opportunità di rapporti interpersonali in termini soprattutto di “conversazione”, quasi a “sburocratizzare” la pastorale per renderla viva e tale da essere sentita come effettiva vicinanza a “gioie e speranze, tristezze e angosce degli uomini d’oggi”.

Con questo spirito la pastorale deve essere essenzialmente *missionaria*, cioè espressione di una chiesa “in prossimità” (per es. n. 230) e impegnata in una pastorale impegnata a presentare in modo “*attraente*” aspetti della famiglia contemporanea: significativa la finalità dichiarata in AL: “presentare le ragioni e le motivazioni per optare a favore del matrimonio e della famiglia, così che le persone siano più disposte a rispondere alla grazia che Dio offre loro” (n. 35); ma anche altre espressioni sono al riguardo significative, come quando si auspica che “il matrimonio sia più desiderabile e attraente” (n. 36) o quando si parla della “gioia di sposarsi” (n. 123).

Al riguardo viene da fare una *duplice annotazione*. Anzitutto, può suonare un po’ forte l’affermazione secondo cui “la pastorale prematrimoniale e la pastorale matrimoniale devono essere prima di tutto una *pastorale del vincolo*” (n. 211); infatti, il termine “vincolo” suggerisce immagini di “schiavitù”, per cui sarebbe preferibile parlare quanto meno di “*legame*” (metafora di ciò che unisce), di “*unione*” (di “bellezza dell’unione” si parla al n. 155). Anche un’altra espressione, quella che definisce l’amore coniugale come “*necessità di possesso*” (n. 161), può suonare un po’ forte, e ad essa andrebbe preferita l’altra espressione usata poco più avanti: “*reciproca appartenenza*” (n. 163).

A parte ciò, possiamo caratterizzare anche questa pastorale rinnovata come pastorale caratterizzata da quattro principi, da tre caratteri e da tre impegni.

Dei *quattro principi* enunciati nella *Evangelii Gaudium*, qui si fa diretto o indiretto riferimento, in particolare Papa Francesco insiste sul principio che riconosce il primato del tempo sullo spazio, nel senso che “si tratta di generare processi più che di dominare spazi” (n. 261), e sul principio che “la realtà è superiore all’idea”: questo richiamo al “realismo” (n. 135) non porta a facili accomodamenti, ma comporta impegnative prese di coscienza.

È inoltre una pastorale dei *tre caratteri*, in quanto è *propositiva, partecipata e paziente*, nel senso che, come scrive Papa Francesco, è “una pastorale positiva, accogliente, che rende positivo un approfondimento graduale delle esigenze del Vangelo” (n. 38). Più precisamente possiamo dire che è una pastorale all’insegna della *propositività* di atteggiamento di fronte alle situazioni: Papa Francesco riconosce che oggi la secolarizzazione ha offuscato il valore di un’unione per tutta la vita e ha sminuito la ricchezza della dedizione matrimoniale, e per questo ritiene che “occorre approfondire gli aspetti positivi dell’amore coniugale” (n. 162) anche alla luce delle molteplici forme che va assumendo, pure in considerazione dei cambiamenti sociali e legislativi. È inoltre una pastorale all’insegna della *partecipazione* nella individuazione e soluzione dei problemi, perché sono le stesse comunità particolari ad essere coinvolte, tenendo conto “sia degli *insegnamenti della Chiesa*, sia dei bisogni e delle *sfide locali*” (n. 199). Certo - aggiunge il Papa - “va espressa con chiarezza la dottrina”, ma altrettanto certamente “sono da evitare giudizi che non tengono conto della complessità delle *diverse situazioni*” (n. 79). È infine una pastorale all’insegna della *pazienza* nella pratica della misericordia (la misericordia è il grande principio

informatore di tutta la AL, in particolare si può vedere il paragrafo cinque del capitolo ottavo sulla "logica della misericordia pastorale" (nn. 307-312).

Infine, nella pastorale dei *tre impegni* (cui è dedicato un intero capitolo, l'ottavo), si usano tre verbi: "*accompagnare, discernere e integrare*" da coniugare sul paradigma della "fragilità", per cui l'invito o imperativo fondamentale è quello della misericordia, che porta ad "incoraggiare tutti ad essere segni di misericordia e di vicinanza" sempre, e specialmente "lì dove la vita familiare non si realizza perfettamente o non si svolge con pace e gioia" (n. 5). Per questo Papa Francesco dichiara: "il nostro insegnamento sul matrimonio e la famiglia non può cessare di ispirarsi e di trasfigurarsi alla luce di questo annuncio di amore e di tenerezza, per non diventare mera difesa di una dottrina fredda e senza vita" (n. 59). L'impegno a *discernere* e quello ad *integrare* costituiscono il presupposto e la finalità dell'impegno di *accompagnare* all'insegna della misericordia e della pazienza (n. 308). Al riguardo, sia consentita *una annotazione*: nel suo uso verbale (*accompagnare*) e nel suo uso sostantivale (*accompagnamento*), questo impegno può rischiare di configurarsi come forma di "tutoraggio" che mette qualcuno in stato di minorità o di minorazione? Per quanto mutilati da ferite di esperienze relazionali familiari difficili, è di "accompagnamento" che costoro hanno bisogno? Non sarebbe preferibile esprimere questa disponibilità con termini quali "*vicinanza*" o "*prossimità*", che pure sono usati nella esortazione? Non si tratta di una questione meramente lessicale, perché "accompagnamento" è termine utilizzato per condizioni (di minorità o disabilità) con le quali le situazioni familiari cosiddette irregolari non sono propriamente identificabili. Di fronte al fatto che "la maggioranza non ricorre all'accompagnamento pastorale" si dice: "perché non lo sente comprensivo, vicino, realistico, incarna-

to” (n. 234), ma forse anche l’idea di accompagnamento va rivista in modo che, pur nella asimmetria delle situazioni, sia salvaguardata la pariteticità delle persone. Non solo: l’accompagnamento ipotizzato è tale che si presenta in maniera (per così dire) pressante: dal fidanzamento (n. 207) alla preparazione al sacramento del matrimonio (n. 78), dalla celebrazione del matrimonio (n. 223) ai momenti di crisi (n. 217), dalle rotture e divorzi (nn. 241, 243, 246) ai lutti familiari (nn. 253, 294). Si ha quasi l’impressione che si voglia *condurre per mano*, quando semmai sarebbe preferibile *una stretta di mano*, per dire riconoscimento e incoraggiamento, o concretamente un *dare una mano*, per dire amicizia e disponibilità (solo in casi particolari può rendersi necessario *prendere per mano*).

Al di là di questo, è da dire che un tale “accompagnamento pastorale” presuppone un “responsabile *discernimento* personale e pastorale dei casi” (n. 300), ed è finalizzato alla “logica dell’*integrazione*” (n. 299): “si tratta di integrare tutti, si deve aiutare ciascuno a trovare il proprio modo di partecipare alla comunità ecclesiale” (n. 297), peraltro “evitando ogni occasione di scandalo” (n. 299). Anche al riguardo, può essere avanzata una preoccupazione, dal momento che il discernimento e l’integrazione sono tutt’altro che definiti o definibili, c’è una responsabilità di gestione dell’uno e dell’altra tutt’altro che facile, per cui si rendono necessarie esperienza e sensibilità perché possano essere praticate: il che reclama adeguata preparazione.

5. Chiesa al bivio

Dunque, misurarsi con le *res novae* della storia e con la fragilità e preziosità dell’uomo: sono, queste le due direzioni di marcia che

convergono a mostrare che nel Vangelo si trova la risposta per affrontare le prime e per rispettare le seconde. L'esortazione è animata da questo spirito, che impone un deciso *rinnovamento pastorale*, tale da configurare la Chiesa come “un ospedale da campo” (n. 291). Ciò porta la *Chiesa al bivio*, perché si tratta di scegliere tra due logiche: quella della condanna e quella misericordia, quella della emarginazione e quella della reintegrazione (n. 296), e l'opzione deve essere dettata da “fare il bene possibile” (n. 308).

Da qui, due diverse impostazioni: quella di “coloro che preferiscono una *pastorale più rigida* che non dia luogo ad alcuna confusione”, e quella di coloro che (per così dire) considerano la pastorale un *cantiere aperto*, in cui si lavora incessantemente a capire i problemi e a trovare soluzioni inedite, sempre all'insegna della misericordia, considerata non solo nelle pur meritorie specifiche *opere* corporali e spirituali, ma anche e soprattutto nel complessivo *spirito*, per cui la misericordia avvolge tutti e non si rivolge solo a qualcuno.

Allora la misericordia si configura come *orizzonte di senso*, entro il quale valori e virtù acquistano nuovo significato, per cui quello della misericordia appare non principio sostitutivo o alternativo ai principi moderni o postmoderni (quali la tolleranza, il rispetto e la solidarietà per un verso, e la libertà, l'eguaglianza e la fratellanza per l'altro), ma appare come *spirito* che rende possibile una loro più umana declinazione ed evoluzione. Per andare in questa direzione Papa Francesco afferma con decisione che, anche nella *pastorale familiare*, “vanno incoraggiati e sostenuti i *laici* che s'impegnano come cristiani in ambito culturale e socio politico” (n. 201).

Vorrei allora concludere applicando all'esortazione apostolica postsinodale di Papa Francesco la definizione che Andrea Grillo ha dato del Sinodo: “approssimato” è qualificazione positiva per indicare che la Chiesa “si approssima” alla storia dei soggetti legati dal

matrimonio, e interviene “per approssimazione” con uno stile di vicinanza partecipe. Ebbene, dopo il “sinodo approssimato”, abbiamo ora una esortazione apostolica postsinodale “approssimata”, per dire che continua la coraggiosa pratica di un “pensiero incompleto e aperto”, di un pensiero - quello di Papa Francesco - che con tale spirito non teme di confrontarsi con le *res novae*, e di affrontarle: sempre alla luce del Vangelo.

Bibliografia

Papa Francesco, *La famiglia. Messaggi, discorsi e omelie*, EDB, Bologna 2015
Aa. Vv., *La Chiesa di Papa Francesco e la famiglia*, a c. di Bruno Forte, La Scuola, Brescia 2015; Aa. Vv., *La famiglia ospedale da campo*. Dibattito biblico, teologico e pastorale sul matrimonio nei contributi degli scrittori de “La Civiltà Cattolica”, a c. di Antonio Spadaro, Queriniana, Brescia 2015.

Enrico Solmi, *Il disegno di Dio su matrimonio e famiglia. Uno sguardo al magistero della Chiesa*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2015; Aa. Vv., *Famiglia e Chiesa un legame indissolubile*, a c. di Vincenzo Paglia, LEV, Città del Vaticano 2015; Walter Kasper, *Il Vangelo della famiglia*, Queriniana, Brescia 2014; Fulvio De Giorgi, *Chiesa, famiglia e sessualità*, La Scuola, Brescia 2015.

Sinodo dei Vescovi, *La vocazione e la missione della famiglia nella Chiesa e nel mondo contemporaneo*, Relazione finale al Santo Padre Francesco, Paoline, Milano 2015; Aa. Vv., *Un sinodo straordinario sulla famiglia: nodi da sciogliere*, in “Quaderni Biblioteca Balestrieri”, n. 19, 2015, 1; Andrea Grillo, *Sinodo approssimato. Le gioie e le ferite delle famiglie*, Cittadella, Assisi 2015; Id., *Le cose nuove di “Amoris Laetitia”. Come Papa Francesco traduce il sentire cattolico*, Cittadella, Assisi 2016; Maurizio Gronchi, *Chiesa sinodo famiglia*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2016; Id., *“Amoris Laetitia”. Una lettura dell’esortazione apostolica postsinodale sull’amore nella famiglia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2016.

PARTE QUINTA

“Educare è di per sé un atto di speranza.”

Papa Francesco, *La bellezza educherà il mondo*
EMI, Bologna 2014, parte I

L'EDUCAZIONE, UNA SFIDA URGENTE

I testi riprodotti in questa sezione fanno parte di tre serie di articoli, che propongono una “lettura pedagogica” del pensiero di Papa Francesco. Qui non sono presi in considerazione i volumi propriamente educativi (tali sono i tre libri tradotti in italiano presso Bompiani di Milano nel 2013: Nel cuore dell'uomo. Utopia e impegno; Scegliere la vita. Proposte per tempi difficili; Disciplina e passione. Le sfide di oggi per chi deve educare), ma sono invece tenuti presenti i messaggi per diverse Giornate e scritti vari: di questi interventi si vuole evidenziare la valenza formativa in termini di educazione permanente, la cui connotazione cristiana non la restringe a un ambito confessionale, bensì la apre a un orizzonte integralmente umano.

Così le parole per educare (cioè cuore, dialogo, gioia, tenerezza e umiltà), i valori cui educare (cioè povertà, prossimità, sostenibilità, accoglienza e fraternità, riassumibili nella solidarietà) e il fondamento su cui educare (cioè la misericordia attraverso l'arte, le virtù, la conoscenza, le opere e la famiglia) costituiscono momenti di un unico discorso, e rivelano la compattezza della riflessione bergogliana, che reitera alcuni motivi di fondo riconducibili ad una convinzione principale, vale a dire che è a rischio l'umanità come valore relazionale e come specie biologica; a questa denuncia si accompagna in Papa Francesco l'annuncio del Vangelo volto alla umanizzazione ed elevazione dell'uomo.

PAROLE PER EDUCARE

1. Dal vocabolario di Papa Francesco

Per la nostra riflessione sull'educazione, intendiamo collegarci a Papa Francesco, ma non per esporne il pensiero pedagogico, bensì semplicemente per prendere spunto da alcune sue parole, scelte tra quelle tipiche del suo vocabolario, e svolgere alcune considerazioni di carattere formativo. Per chi voglia incontrarsi con le idee educative del cardinale Bergoglio, ci sono i tre volumi pubblicati da Bompiani: il primo s'intitola *Nel cuore dell'uomo. Utopia e impegno*; il secondo *Scegliere la vita. Proposte per tempi difficili*; il terzo *Disciplina e passione. Le sfide di oggi per chi deve educare*; inoltre possono essere tenuti presenti alcuni volumi incentrati sulla famiglia (quello curato da Paola Del Toso dal titolo *Papa Francesco e la famiglia* (Libreria Editrice Vaticana) e sulla scuola (quello curato da Fulvio De Giorgi con il titolo *La mia scuola*, La Scuola, Brescia 2014).

Ma non è della concezione pedagogica di papa Bergoglio che vogliamo qui interessarci; vogliamo invece lasciarci sollecitare da alcune parole che più frequentemente ricorrono nel suo linguaggio, per mostrare come esse, al di là del contesto religioso in cui sono usate, possono costituire una feconda sollecitazione per ripensare il problema dell'educazione, problema che si pone in termini di urgenza, tanto che Benedetto XVI ne aveva parlato a più riprese come della "grande emergenza", e la Conferenza Episcopale Italiana l'ha posta a programma degli *Orientamenti pastorali* per il prossimo decennio "Educare alla vita buona del Vangelo".

La convinzione alla base della nostra riflessione è che siano presenti nel lessico di Papa Francesco delle parole che possono configurare in modo rinnovato la questione educativa; inoltre il fatto che non siano parole specificamente pedagogiche aiuta ad aprire il discorso pedagogico alla *dimensione antropologica*; ed è, questo, l'orizzonte entro cui l'educazione deve collocarsi, se vuole fuoriuscire dalla emergenza, conseguente alla sua emarginazione; si tratta, cioè, di far riguadagnare all'educazione la sua centralità nel contesto dello sviluppo dell'uomo.

Le parole che prenderemo in considerazione sono: *cuore, dialogo, gioia, tenerezza e umiltà*; esse non solo contraddistinguono il magistero di papa Francesco, ma costituiscono pure una base terminologica e concettuale, che può ben essere condivisa al di là delle appartenenze ideali e ideologiche: sono infatti parole il cui valore è riconosciuto sul piano umano e a cui il cristianesimo conferisce ulteriore significato.

Pertanto questo *piccolo lessico educativo* può rappresentare un primo alfabeto per fornire un tavolo relazionale tra persone che, per quanto diversamente connotate dal punto di vista confessionale e culturale, siano tutte ugualmente preoccupate della “restaurazione della persona umana” (per utilizzare un'efficace espressione che don Carlo Gnocchi usò all'indomani della seconda guerra mondiale, e che può essere ripetuta oggi, quando la crisi attuale è vista come conseguenza di una metaforica guerra). Siamo dunque in presenza di una situazione che non può prescindere dall'educazione, avendo peraltro consapevolezza che questa riguarda non solo i soggetti in età evolutiva, ma l'uomo lungo tutte le stagioni della sua vita.

Non è stato facile individuare *cinque parole-chiave* di papa Bergoglio, al cui lessico sono state riservate molti dei libri usciti dopo la sua elezione a pontefice, perché rappresenta una metodologia ine-

dita, in quanto si appella ad alcuni termini programmatici, piuttosto che a grandi discorsi. Così, parole significative, pensieri incisivi, espressioni sollecitanti rappresentano *lo stile di papa Francesco*, il quale anche in tal modo richiama all'essenziale, liberandosi di tutto quanto appesantisce in senso retorico e moralistico il messaggio evangelico e l'impegno educativo.

Per questo è significativo il fatto che siano numerosi i libri che insistono su "le parole di papa Francesco", come si può vedere nella Appendice bibliografica di questo volume.

Ebbene, tenendo presente tale pubblicistica, presenteremo le cinque parole prescelte come *un possibile percorso pedagogico, che muove dal cuore e, all'insegna della umiltà e della tenerezza, inaugura un nuovo dialogo improntato alla gioia*. Parole antiche, se vogliamo, ma che, proposte nel contesto attuale, suonano in maniera inedita, in quanto aprono al *nuovo* in termini di speranza: un atteggiamento, questo, essenziale non solo per i giovani, ma per tutti: i giovani non devono lasciarsi rubare il futuro, e gli adulti non devono rinunciare a guardare avanti: in ogni caso senza disfattismo né cinismo, ma con disponibilità critica e creativa.

2. L'educazione e il cuore

"Il cuore, nella Bibbia, è il centro dell'uomo, dove s'intrecciano tutte le sue dimensioni: il corpo e lo spirito; l'interiorità della persona e la sua apertura al mondo e agli altri; l'intelletto, il volere, l'affettività": così papa Francesco in *Lumen fidei* (n. 26). E al "*cuore*", così inteso, il papa si appella, tra l'altro, in un'opera che fin dal titolo sintetizza bene la sua posizione: *Aprite la mente al vostro cuore* (pubblicata in italiano da Rizzoli). Non si tratta, semplicemente, di

aprire la mente *e* il cuore, bensì di aprire la mente *al* cuore, perché non si ceda a qualche forma di intellettualismo astratto o di riduttivismo sommatorio. Per dirla con il titolo di un altro libro di papa Bergoglio è *l'amore che apre gli occhi* (edito da Rizzoli): ecco perché Giuliano Vigni ha giustamente intitolato una antologia di papa Francesco *Pensieri dal cuore* (uscita presso l'editrice San Paolo).

Ebbene, l'appello al cuore è essenziale anche in *educazione*, ed è appello che reclama *l'unità*, senza la quale non c'è educazione. È ricorrente nei classici della pedagogia questo richiamo all'unità: tanto del soggetto educante, quanto del progetto educativo: ci limitiamo a ricordare, oltre a classici della pedagogia come Henrich Pestalozzi e Maria Montessori, alcuni educatori cattolici: Antonio Rosmini e Giovanni Bosco nell'800, Romano Guardini e Jacques Maritain nel '900; per questi autori, l'educazione deve evitare la dispersione e la frammentarietà, rischi oggi sempre più frequenti, e puntare invece a coltivare non solo la *scienza* nelle sue specializzazioni e la *saggezza* nelle sue scelte pratiche, ma anche la *sapienza*, che offre un orizzonte di senso alla molteplicità dei significati a livello teoretico ed etico.

Il richiamo al cuore è inoltre essenziale affinché l'istruzione scolastica e quella extrascolastica nelle loro diverse espressioni non scadano a mera erudizione o a superficiale informazione, occorre che la persona trasformi l'istruzione in cultura, un traguardo che si raggiunge e si rinnova continuamente a condizione che la nozione non sia fine a se stessa (così avviene nel *nozionismo*) ma sia finalizzata alla crescita della persona, nel senso che questa, attraverso le conoscenze che acquisisce, si umanizza (a questo porta la *cultura*).

Da qui l'invito (per usare i titoli di due libri della pensatrice statunitense Martha Nussbaum) a "coltivare l'umanità", avendo consapevolezza che, oltre le persone, pure "le democrazie hanno bisogno della cultura umanistica". Tutto ciò senza nascondersi le *novità*

del nostro tempo che rendono necessario (per dirla con i libri di un altro pensatore, il francese Edgar Morin) “educare per l’era planetaria” all’insegna della “sfida della complessità”, fermo restando l’imperativo della “testa ben fatta” anziché ben piena: ammonimento, questo, che risale ad un pensatore del 1500, Michele Montaigne, e affonda le sue radici nella civiltà classica: greca e latina.

Oggi è tornato di pressante attualità, acuita dal rischio mediatico, cioè dalla pleora di informazioni, che sono tali e tante da rischiare di riempire più che di formare. Ripartire dalla classicità e aprirsi alla contemporaneità appaiono allora due imperativi imprescindibili, e la sfida, pertanto, è coniugare insieme “*umanità*” e “*complessità*”, con la inedita consapevolezza che certe separazioni, frutto di dualismi antichi e moderni, debbono essere abbandonati per rivendicare una unità, che oggi è corroborata da tutta una serie di consapevolezze, tra cui l’idea di “intelligenza emotiva” (Daniel Goleman) o di “intelligenza delle emozioni” (Martha Nussbaum). È, peraltro, da osservare che nella nuova situazione sono paradossalmente presenti anche tendenze separatiste o settorialiste. Anche per questo, è tutt’altro che datato il richiamo al “cuore”, per dire il centro unitario dell’uomo, il senso più profondo della sua identità.

Pertanto l’appello di papa Francesco “aprite la mente al vostro cuore” costituisce un salutare invito, e non solo dal punto di vista individuale, ma anche da quello sociale. Infatti, il *primato del cuore* permette di ripensare anche alla modalità relazionale per eccellenza, cioè - come papa Francesco afferma nella *Evangelii gaudium* (n. 142) - il *dialogo* “è molto di più che la comunicazione di una verità. Si realizza per il piacere di parlare e per il bene concreto che si comunica tra coloro che si vogliono bene per mezzo delle parole. È un bene che non consiste in cose, ma nelle stesse persone che scambievolmente si donano nel dialogo”.

Siamo, quindi, in presenza di una vera propria *trasformazione culturale*: il dialogo non è solo di tipo concettuale e definitorio a valenza prevalentemente didattica, ma anche di tipo empatico ed esistenziale con ricadute sul piano propriamente pedagogico. Al riguardo, può tornare utile segnalare quanto il papa dice a proposito della *predicazione*, sapendo che l'omiletica è una forma pastorale di pedagogia. In merito, papa Francesco afferma chiaramente che essa deve essere “sempre rispettosa e gentile”, e il suo “primo momento consiste in un dialogo personale” e “solo dopo tale conversazione è possibile presentare la Parola” (n. 128), afferma il gesuita Bergoglio memore di un altro grande gesuita: il maceratese p. Matteo Ricci.

Si tratta di una metodologia che può essere applicata fruttuosamente nel campo generale della formazione, nel senso che le offerte educative devono essere ispirate a *rispetto, gentilezza e colloquio*: è, questo, il modo di “parlare con il cuore” (n. 144); solo in tale contesto, trovano efficace collocazione gli specifici aspetti di carattere formativo, e specificamente quelli cognitivi, affettivi, sociali e operativi.

Risulta allora chiaro che l'educazione non si esaurisce nella dimensione intellettuale, morale, artistica o fisica, ma tutte le abbraccia, riferendosi alla persona nella sua integralità e organicità, per cui la valenza spirituale ne costituisce non un aspetto tra gli altri, ma il senso unificante alla base della identità di ciascuno, e della sua apertura agli altri e all'Altro. Il riferimento al cuore è, a ben vedere, la rivendicazione della *dignità umana*, che è costitutiva della persona in quanto persona, talché può ben essere definita con Hanna Arendt come il “diritto ad avere diritti”. In breve, il richiamo al cuore sollecita verso una pedagogia personalista e dialogica, integrale e unitaria.

Torna quindi opportuno approfondire il tema della pedagogia del cuore, magari in compagnia di qualche libro come quelli di

Michele Giulio Masciarelli: *Il “grido” di Benedetto XVI. Dall’emergenza educativa alla pedagogia del cuore* (ISSRA, L’Aquila 2009) e *Il cuore. Spiritualità, cultura, educazione* (Tau, Todi 2008) o di Giuseppe Morante: *La via del cuore. Una segnaletica per educare* (LDC, Leuman 2013): testi accessibili e capaci di far riflettere.

3. L’educazione e l’umiltà

La strada verso Dio viene definita l’*umiltà* nel volume omonimo di papa Francesco (pubblicato dall’editrice EMI) e, non a caso, un libro a lui dedicato dalla giornalista Emanuela Pizziolo s’intitola *Papa Francesco, la forza dell’umiltà* (Ed. Quadratum). Nella esortazione apostolica *Evangelii gaudium*, e specialmente nel secondo capitolo si fa riferimento all’esercizio della *umiltà*, intesa come atteggiamento in alternativa alla presunzione e alla chiusura; mentre queste ci rendono incapaci di cogliere le *res novae*, quella ci rende capaci di individuare “alcune sfide del mondo attuale” (sfide sociali e culturali), oltre a far fronte ad alcune “tentazioni degli operatori pastorali” e a ulteriori sfide spirituali ed ecclesiali.

Appare qui quello che chiamerei il carattere *postmoderno* di papa Francesco, nel senso che non risolve né dissolve i problemi, ma li pone e li propone, avvertendone la novità e richiamando l’urgenza di affrontarli e la necessità di cercare loro soluzioni inedite. In concreto, si tratta di muovere da una analisi sulla realtà contemporanea (n. 51) - che dal papa è solo abbozzata, e che egli lascia alla comunità di “completare e arricchire” (108) - e di tenere ferma la convinzione che “le sfide esistono per essere superate” (n. 109), vivendo e partecipando la gioia del Vangelo.

Per questo, sono necessari cristiani che siano (per usare alcune efficaci immagini di Papa Francesco) *non doganieri né mummie da*

museo, ma “persone-anfore” (n. 86), perché danno da bere agli altri e *“viandanti della fede”* (n. 106), come sono soprattutto i giovani. Ebbene, questo, che è un programma di evangelizzazione, può essere letto anche in chiave *pedagogica*, in quanto consente di restituire al processo educativo la sua più autentica *vocazione e responsabilità*, che possiamo sintetizzare con parole dello stesso papa, dicendo che “giungiamo ad essere pienamente umani quando siamo più che umani” (n. 8), per cui “si rende necessaria un’educazione che insegni a pensare criticamente e che offra un percorso di maturazione nei valori” (n. 64).

A tal fine, è indispensabile l’umiltà, intesa come disponibilità ad avanzare incessantemente nel processo di umanizzazione, per la conquista della *libertà interiore* e dell’*etica dell’intelligenza*, come suonano i titoli dei libri rispettivamente di Jacques Philippe (San Paolo) e di Georges Cottier (Vita e Pensiero). Umiltà, dunque, come apertura che reclama di essere coniugata con tutta una serie di *virtù* comportamentali ed etiche quali la bontà d’animo o *mittezza* (di cui Norberto Bobbio ebbe a fare l’elogio in un volume ora riproposto da Il Saggiatore), la forza d’animo o *resilienza* (cui invita a educarsi Elena Malaguti in un volume della Erickson su “come affrontare crisi e difficoltà e migliorarsi”), la *magnanimità* o grandezza d’animo (alla quale ha dedicato un dossier la rivista “Catechisti parrocchiali”) e la *pazienza* o sopportazione d’animo (che, proprio perché non ha nulla di eroico, è la più eroica delle virtù, come acutamente scrisse Giacomo Leopardi nello *Zibaldone*).

Tra queste quattro virtù occorre richiamare l’attenzione in particolare sulla *magnanimità*, dal momento che, diversamente dalle altre (che facilmente sono collegabili alla umiltà), la magnanimità sembra in antitesi con l’umiltà. Ma così non è, e uno dei paradossi dell’educazione consiste proprio nella capacità di conciliare ciò che

apparentemente sembra in contrasto; così si tratta di coniugare insieme magnanimità e umiltà, proprio per evitare che la prima non sia confusa con la *presunzione* o l'*altezzosità*, e la seconda non sia confusa con la *pusillanimità* e la *meschinità*.

Dunque, *l'umiltà si configura come la più classica virtù debole, che però non è dei deboli*, giacché l'umiltà è consapevolezza dei propri *limiti* e, insieme, impegno a realizzare le proprie *potenzialità*. Pertanto l'umiltà non può essere disgiunta per un verso dal *coraggio* (su cui ha insistito Diego Fusaro nell'omonimo libro pubblicato da Raffaello Cortina) e per altro verso dalla *perseveranza* (su cui ha recentemente riflettuto Salvatore Natoli nell'omonimo volume edito da Il Mulino).

Tutto ciò richiede che l'educazione non abbia un carattere dispersivo, per cui occorrerà evitare di moltiplicare senza valide ragioni le educazioni settoriali e le istruzioni specializzate; in ogni caso, si dovrà fare attenzione a che non venga mai perduta di vista l'unità del soggetto, dell'oggetto e del progetto dell'educazione. Ecco perché un ruolo essenziale gioca l'insegnante, il quale alla umiltà educa a condizione che questa virtù sia da lui vissuta in prima persona e l'accompagni con l'esercizio delle altre virtù sopra ricordate.

Infatti, il modo migliore (specie nell'età evolutiva) di aprirsi alle virtù è quello di vederle incarnate in specifiche persone e in concrete situazioni, e l'insegnante e la classe costituiscono riferimenti importanti per i ragazzi, i quali tanto non sopportano le "prediche", quanto invece sono attratti da *personalità forti e, nello stesso tempo, umili*, perché - come scrive papa Francesco a conclusione della *Evangelii Gaudium* - l'umiltà (alla pari della tenerezza) non è "virtù dei deboli, ma dei forti, che non hanno bisogno di maltrattare gli altri per sentirsi importanti" (n. 288).

In tempi, in cui a scuola (e fuori di scuola) sono crescenti le forme di "*bullismo*" (di tipo maschile o femminile, a livello scola-

stico o sociale o mediale, di carattere sessista o razzista), risulta di particolare attualità l'invito alla umiltà. La gravità del fenomeno, attestata anche dalla crescente letteratura sul tema, porta ad affermare che il bullismo costituisce una vera e propria emergenza, che reclama efficaci *interventi anti-bullismo* (cui è dedicato il libro con questo titolo di Gianluca Gini e Tiziana Pozzoli edito da Carocci), soprattutto sul piano preventivo.

Per questo l'acquisizione del senso dell'umiltà è indispensabile in educazione: non solo come capacità di imparare e di correggersi, di relazionarsi e di perdonare, ma anche come antidoto a un disagio qual è appunto il bullismo. Insomma, l'umiltà come virtù personale e interpersonale, sociale ed ecclesiale, è necessaria all'educazione sia in senso strutturale sia in senso congiunturale: finora piuttosto trascurata, l'umiltà reclama di essere riconosciuta come condizione oltre che etica e ascetica, anche propriamente pedagogica.

4. L'educazione e la tenerezza

Non abbiate paura della tenerezza è espressione cara a papa Francesco e non a caso è stata posta a titolo di un volume di Giorgio Dell'Arti (pubblicato da Clichy), e "papa della tenerezza" è stato definito da Nicola Gori nel libro *Il papa della tenerezza di Dio* (pubblicato dall'editrice Tau), e da Barbara Baffetti nel libro *Francesco, il papa della tenerezza* (edito da Il Sicomoro e illustrato da Giusi Capizzi). In effetto, quello della *tenerezza* è forse il termine più reiterato e significativo del lessico di papa Bergoglio, e, al di là di specifiche connotazioni lessicali, ci sembra importante sottolineare come la sua vita sia stata e sia all'insegna della tenerezza, che ha trovato esemplare testimonianza nello *stile mariano*, di cui parla a

conclusione della *Evangelii gaudium* quando afferma che, guardando a Maria, si può meglio “credere nella forza rivoluzionaria della tenerezza e dell’affetto. In lei vediamo che l’umiltà e la tenerezza non sono virtù dei deboli, ma dei forti” (n. 288).

Alle *virtù deboli ma non dei deboli* - cui si appella continuamente papa Francesco, e il suo lessico lo rivela chiaramente, così come il suo agire - occorre che la pedagogia sempre più e sempre meglio presti attenzione, analogamente a quanto è avvenuto in teologia, dove va in particolare ricordata l’opera di Carlo Rocchetta, autore di libri fondamentali sull’argomento, a partire da *Teologia della tenerezza. Un “vangelo” da riscoprire* (EDB 2000) a *Abbracciamoci, Per una teologia della tenerezza* (EDB 2012). Questo autore ha inoltre dedicato specifici studi alla tenerezza nuziale, che ri-innamora, che perdona, che guarisce. Qui vorremmo segnalare il volume *Briciole di tenerezza, per educarsi allo stupore di essere* (EDB 2005), che bene orienta verso una pedagogia esistenziale e vitale.

Ebbene, anche la pedagogia ha cominciato negli ultimi tempi a misurarsi con il tema della tenerezza, scoprendo che questa parola ha anche un grande *valore pedagogico* in generale e specificamente in rapporto all’educazione scolastica e familiare. Su quest’ultima ha scritto un libro importante Massimiliano Stramaglia, dal titolo *I nuovi padri. Per una pedagogia della tenerezza* (Edizioni Universitarie Macerata, 2009). Secondo questo autore la tenerezza è la caratteristica peculiare e ancora inesplorata della paternità moderna, e si tratta di una caratteristica che può divenire risorsa propositiva sia per il consolidamento dei legami familiari, sia per la costruzione di una società più democratica; addirittura la *tenerezza paterna* costituisce la chiave epistemologica per elaborare una pedagogia che sia centrata sulla persona come elemento dinamico, aperto e relazionale della società futura. Lo stesso autore in un successivo

articolo su *I ruoli parentali e la pedagogia della tenerezza* (in “Rivista italiana di educazione familiare”, 2013, n. 1) non esita ad affermare che la pedagogia familiare è (o dovrebbe essere) essenzialmente una pedagogia della tenerezza. Infatti, è la tenerezza per la creaturalità del lattante a consentire lo sviluppo delle funzioni educative necessarie alla sopravvivenza del nuovo nato e ad attivare nella coppia, nel medesimo tempo, il corredo transgenerazionale di competenze affettive e la rete intergenerazionale di apprendimenti educanti. Si può pertanto affermare che la famiglia, in termini genealogici, è il luogo della tenerezza, e il suo permanere è un disvelarsi alla luce della tenerezza stanziale.

Non occorre aggiungere che la *pedagogia della tenerezza* non ha nulla di sentimentalistico o di sdolcinato: è sentimento che indica dedizione, reclama fedeltà e suscita fiducia, in una parola possiamo parlare di *cura*, nel senso di attenzione e interessamento, quindi il contrario della indifferenza e del disinteresse. Fu Don Lorenzo Milani, prete e educatore, ad adottare il motto “*I care*”, scritto su un cartello all’ingresso della scuola di Barbiana, per riassumere le finalità educative della scuola, tutta orientata alla presa di coscienza civile e sociale. L’espressione, che letteralmente significa *mi importa, mi interessa, ho a cuore* (in dichiarata contrapposizione - diceva don Milani - al “me ne frego” fascista), sarà in seguito fatta proprio da numerose organizzazioni e personalità religiose e politiche.

5. L’educazione e il dialogo

Il dialogo come scelta e come sfida può essere il binomio che sintetizza efficacemente il modo in cui papa Francesco (prima ancora il cardinale Bergoglio) ha inteso impostare l’opera evangelizzatrice; infatti, più che un tema da trattare separatamente, il *dialogo* è

l'atteggiamento che contraddistingue una impostazione di vita che persegue la verità e non l'ideologia, l'incontro e non lo scontro. Se ne può avere un assaggio nel volume di Papa Francesco ed Eugenio Scalfari, *Dialogo tra credenti e non credenti* (Einaudi).

Ebbene, in quanto scelta e sfida, il dialogo s'intreccia con tutta una serie di *parole-chiave* come apertura e pace, missione e testimonianza, misericordia e fraternità, fragilità e perdono, amore e dolore, solidarietà e speranza, giustizia e utopia, povertà e periferia, semplicità e servizio: poche parole, ma essenziali, quasi a ricordare la necessità di non moltiplicare le parole in una ricerca dispersiva e inconcludente, bensì di puntare su parole che, in tutta coerenza, esprimano radicamento e coinvolgimento, perché il dialogo non è una tattica né una strategia, non è un artificio né uno stratagemma, non è un esercizio retorico né un impegno intellettualistico; il dialogo è atto che impegna tutta la persona, che mette in relazione le persone arricchendole, e che reclama una continua revisione interiore non meno una intima coerenza ideale.

Con questa caratterizzazione il dialogo rientra a pieno titolo nell'opera evangelizzatrice della Chiesa. Nella *Evangelii gaudium*, dove un paragrafo è dedicato a "Il dialogo sociale come contributo per la pace", viene chiarito che, "per la Chiesa, in questo tempo, ci sono in modo particolare tre ambiti di dialogo nei quali deve essere presente per adempiere un servizio in favore del pieno sviluppo dell'essere umano e perseguire il bene comune: il dialogo con gli stati, con la società - che comprende il dialogo con le culture e le scienze - e quello con altri credenti che non fanno parte della Chiesa cattolica" (n. 238).

Dunque, "*il dialogo come forma d'incontro*" ha una triplice configurazione: *politica*, che "esige una profonda umiltà sociale" (n. 240), *culturale*, che "apre nuovi orizzonti al pensiero e amplia le

possibilità della ragione” (n. 242) e *religiosa*, per cui “bisogna affidare il cuore al compagno di strada, senza sospetti, senza diffidenze, e guardare anzitutto a quello che cerchiamo: la pace nel volto dell’unico Dio” (n. 244). Ne consegue che, “in questa luce, *l’ecumenismo* è un apporto all’unità della famiglia umana” (n. 245) ed essenziale è il vincolo tra “dialogo e annuncio” (n. 251), su cui si era cominciato a insistere dagli anni Novanta nell’omonimo documento del Pontificio consiglio per il Dialogo interreligioso.

In ogni caso, è richiesta la consapevolezza di “quante cose possiamo imparare gli uni dagli altri” (n. 246), a partire dalla capacità di “accettare gli altri nel loro differente modo di essere, di pensare e di esprimersi” (n. 250). A queste condizioni, il dialogo, “sempre *affabile e cordiale*” (n. 251), è “autentico, pacifico e fruttuoso” (n. 243); “è un cammino di armonia e pacificazione” (n. 242); è “un processo in cui, mediante l’ascolto dell’altro, ambo le parti trovano purificazione e arricchimento” (n. 250) all’insegna di un “sano pluralismo” (n. 255).

I tre *significati del dialogo* (politico, culturale e religioso) si ritrovano in ambito educativo, dove certe forme di dialogo privilegiano la dimensione intellettuale, altre quella relazionale, altre ancora quella partecipativa: una siffatta *pedagogia del dialogo* comporta quindi che l’educazione non venga ridotta a mera istruzione o socializzazione o informazione, ma si rivolga alla persona nella sua interezza, sviluppandone armonicamente i vari aspetti. Il che dal punto di vista del dialogo significa adottare il dialogo sia come *stile di vita*, e quindi trasversale ai vari apprendimenti e comportamenti, sia come *metodologia educativa* che si specifica nei diversi apprendimenti e comportamenti.

Ciò vuol dire che il dialogo può avere una dimensione propriamente *argomentativa*, in questo senso affonda le sue radici nella

cultura greca: da Socrate a Platone ad Aristotele, e si traduce nel procedimento *confutatorio*, che tende non a convincere bensì a persuadere, cioè non a imporre la propria convinzione, ma a mostrare se una convinzione cade in qualche contraddizione. Questa tipologia dialogica è una *educazione alla logica*, alla logica formale, in quanto prescinde dai contenuti e guarda esclusivamente alla forma del ragionamento: il rigore che richiede è estremamente educativo, perché educa a dare ragione delle proprie affermazioni e ad abbandonarle se dovessero rivelarsi contraddittorie e quindi insostenibili.

Questo modo di procedere, che conserva il suo valore dal punto di vista *intellettivo e concettuale*, non va tuttavia assolutizzato, perché nel campo emozionale e valoriale, ci si può ancora appellare al dialogo, ma a condizione di caratterizzarlo diversamente, nel senso che, in questo caso, anziché sul rigore occorre puntare sulla *empatia* o sulla *sinergia*: sono, queste, le condizioni richieste quando il dialogo diventa una metodologia relazionale di tipo *emotivo o sociale*. Il dialogo allora punta non alla verità delle definizioni, alla verità dell'astrazione e della universalità, ma mira alla verità della prossimità e della approssimazione, nel senso che interessa l'altro nella sua concretezza esistenziale, nella sua diversità situazionale.

Se in campo intellettuale vale l'affermazione, secondo cui Aristotele, per quanto amico di Platone, è pur sempre più amico della verità (*amicus Plato, sed magis veritas*), in campo esperienziale ed esistenziale la formula andrebbe rovesciata: *amica veritas, sed magis Plato*, per dire che la verità, che deve stare a cuore, non è quella che si può prendere (com-prendere), bensì quella che permette di avvicinarsi all'altro. non solo per ascoltarlo, ma proprio per mettersi all'ascolto di lui, per cui la verità non sta al di là o al di sopra degli interlocutori, ma si realizza nella relazione, che non pretende di possedere ma di approssimarsi, che non pretende di risolvere, ma

di condividere, per cui si potrebbe anche dire che questa forma di dialogo è all'insegna non della *verità* teoretica, bensì della *carità* etica, o, se si vuole, è all'insegna non della verità concettuale, bensì della verità esistenziale. Questa non fa torto a quella, non è di essa sostitutiva, è invece complementare, integrativa: quindi per l'educazione della persona si può (si deve) adottare il dialogo, ma commisurandolo alle varie dimensioni della personalità.

6. L'educazione e la gioia

Ad una “nuova tappa evangelizzatrice”, papa Francesco invita in *Evangelii gaudium*; questa Esortazione apostolica (da cui sono tratte le citazioni che facciamo) fa seguito alla XIII Assemblea generale ordinaria del Sinodo dei Vescovi sul tema “La nuova evangelizzazione per la trasmissione della fede cristiana”, e muove dalla convinzione che “il grande rischio del mondo attuale, con la sua molteplice ed opprimente offerta di consumo, è una *tristezza individualista* che scaturisce dal *cuore comodo e avaro*, dalla ricerca malata di *piaceri superficiali*, dalla *coscienza isolata*”. Abbiamo sottolineato alcuni aspetti che chi educa deve tenere ben presenti, per evitarli.

Ed è un rischio che “anche i credenti corrono”, per cui si trasformano in persone risentite, scontente, senza vita” (n. 2), “cristiani che sembrano avere uno stile di Quaresima senza Pasqua” (n. 6). Da qui l'invito a incontrare Cristo o lasciarsi incontrare da lui, perché “il Vangelo, dove risplende gloriosa la Croce di Cristo, invita con insistenza alla gioia” (n. 5), a riguadagnare quella “gioia che si vive tra le piccole cose della vita quotidiana, come risposta all'invito affettuoso di Dio nostro Padre” (n. 4).

Si badi: una “gioia che non si vive allo stesso modo in tutte le

tappe e circostanze della vita, a volte molto dure. Si adatta e si trasforma, e sempre rimane almeno come uno spiraglio di luce che nasce dalla certezza personale di essere infinitamente amato, al di là di tutto” (n. 6). Più specificamente, “la gioia del Vangelo che riempie la vita della comunità dei discepoli è una gioia missionaria” (n. 21). Per questo c’è bisogno di una “*Chiesa in uscita*” (n. 24) che cioè non sia all’insegna della autopreservazione e della autoreferenzialità, ma sappia “prendere l’iniziativa, coinvolgersi, accompagnare, fruttificare e festeggiare”; ne consegue che “la Chiesa in uscita è una Chiesa con le porte aperte”, cioè va “verso gli altri per giungere alle periferie umane” (n. 46): territoriali ed esistenziali che siano.

E l’invito all’apertura è essenziale non solo dal punto di vista *ecclesiale*, ma anche nell’ottica *pedagogica*, perché tanto in famiglia quanto a scuola il compito educativo significa prima di tutto formare non teste piene, bensì aperte: aperte alla ricerca e al confronto, all’interrogazione e alla relazione, aperte al nuovo in senso critico e creativo, dialogico e costruttivo.

Papa Francesco precisa pure che l’invito alla apertura “non vuol dire correre verso il mondo senza una direzione e senza senso”, vuol dire invece “guardare negli occhi e ascoltare” o “accompagnare chi è rimasto al bordo della strada” (n. 46); è, dunque, farsi prossimo, riconoscere la dignità di ogni persona, e portare ad essa pieno rispetto: sono queste le categorie di esercitare nella quotidianità, in modo tale che costituiscano un vero e proprio abito comportamentale. Siamo qui agli antipodi di quelle che Zygmunt Bauman ha chiamato *vite di scarto* (la modernizzazione produce non solo rifiuti di oggetti ma scarti di persone) e che papa Francesco chiama “*la cultura dello scarto*” cui contrappone “*la cultura dell’accoglienza*”.

Si tratta di un avvertimento pedagogicamente rilevante, perché chi si intristisce o si incupisce o si avvilitisce di fronte alla situazione presente, oppure si lascia irretire, avvolgere o travolgere dalle ten-

denze contemporanee non può educare, tutt'al più può addestrare o indottrinare o addomesticare. Chi vuole educare deve invece disporsi a “leggere nella realtà attuale i segni dei tempi”; a tal fine, in particolare, “è opportuno ascoltare i giovani e gli anziani. Entrambi sono la speranza dei popoli”. Infatti, “gli *anziani* apportano la memoria e la saggezza dell'esperienza”, e “i *giovani* ci chiamano a risvegliare e accrescere la speranza” (n. 108). Gli uni e gli altri, in modi diversi reclamano una disponibilità alla gioia: per gli uni e per gli altri il *sorriso* (parola cara a papa Francesco) è essenziale come segno di vicinanza per far fruttificare la memoria degli uni e la progettualità degli altri. Dunque, vale anche in campo educativo, l'esortazione che papa Francesco faceva all'indomani della sua elezione: “Non siate mai uomini e donne tristi!”.

Dal punto di vista religioso, questo ricorda che “la gioia dei cristiani non nasce dal possedere tante cose, ma dall'aver incontrato una Persona, Gesù, e dal sapere che con Lui non siamo mai soli, anche quando il cammino della vita si scontra con ostacoli che sembrano insormontabili”. È, questo, *il vangelo del sorriso* oggetto dell'omonimo volume edito da Piemme, per cui poi nella *Evangelii gaudium* (n. 109) papa Francesco invita ad essere “realisti, ma senza perdere l'allegria, l'audacia e la dedizione piena di speranza”. Ecco perché la parola “gioia” è ricorrente nel linguaggio di Bergoglio, il quale fin da cardinale invitava a *la gioia di ogni giorno* (Mondadori, 2014), e da papa insiste su *la gioia del vangelo* (LEV), su *la gioia di evangelizzare* (LEV 2013) su *la gioia di servire* (Paoline 2014).

Dal punto di vista educativo, si potrebbe parlare di *pedagogia del sorriso* che si articola in una educazione col sorriso e al sorriso, realizzando così un ambiente sereno che, per se stesso, può favorire la crescita, e che non va affatto a detrimento della serietà, ma la rende più accettabile. Non a caso una educatrice del '900, Maria Boschetti Alberti, è passata alla storia per la sua “Scuola serena”,

e forse tornerebbe utile leggere o rileggere le sue opere: *Il diario di Muzzano*, *La scuola serena di Agno* e *Il dono di sé nell'educazione* (pubblicate dall'editrice La Scuola).

A parte il clima generale, importante è anche educare alla *festa*, nel senso di educare alla festosità, laddove la società contemporanea tende invece a moltiplicare le feste, finendo col perdere il senso della festa, e col dar luogo a un consumismo festaiolo, dispersivo e diseducativo. Solo se il tempo impegnato col lavoro e il tempo libero dal lavoro sono vissuti con serenità, con gioia, saranno forme di tempo liberato e liberante, che apre alla speranza.

Bibliografia

Scritti di Papa Francesco

Evangelii gaudium, San Paolo, Cinisello Balsamo 2013; *Aprite la mente al vostro cuore*, Rizzoli, Milano 2013; *Pensieri dal cuore*, a c. di Giuliano Vigini, San Paolo, Cinisello Balsamo 2013; *Umiltà (La strada verso Dio)*, EMI, Bologna 2013; *Il vangelo del sorriso*, Piemme, Casale Monferrato 2014; *È l'amore che apre gli occhi*, Rizzoli, Milano 2013; *Dacci la grazia della tenerezza (sullo spirito del Natale)*, Interlinea, Novara 2013; *Siate forti nella tenerezza. Parole di coraggio e speranza per un anno da vivere insieme*, Rizzoli, Milano 2013; *Non abbiate paura della tenerezza*, Newton Compton, Roma 2013; Papa Francesco - Eugenio Scalfari, *Dialogo*, Einaudi, Torino 2013.

Scritti su Papa Francesco

Emanuela Pizziolo, *Papa Francesco, la forza dell'umiltà*, Quadratum, Roma 2013; Barbara Baffetti, *Francesco il papa della tenerezza*, ill. di Giusi Capizzi. Il Sicomoro, Trapani 2013; Nicola Gori, *Il papa della tenerezza di Dio*, Tau, Todi 2013; Giorgio Dell'Arti, *Papa Francesco: Non abbiate paura della tenerezza*, Clichy, Firenze 2013; Walter Kasper, *Papa Francesco. La rivoluzione della tenerezza e dell'amore. Radici teologiche e prospettive pastorali*, Queriniana, Brescia 2015.

EDUCAZIONE

VALORI A CUI EDUCARE

1. Una costante di Papa Francesco: la solidarietà

Per individuare alcuni *valori* cui educare, prenderemo spunto da papa Francesco, leggendone alcuni *Messaggi* in chiave educativa; più precisamente considereremo quelli relativi ad alcune *Giornate mondiali: della gioventù, delle comunicazioni sociali, dell'alimentazione, del migrante e della pace*. La scelta di questi *Messaggi* non è casuale, ma risponde a una logica pedagogica, nel senso che abbiamo selezionato testi che si prestano a una lettura anche formativa, in modo da offrire indicazioni per una educazione ad alcuni valori, che sono rispettivamente *la povertà, la prossimità, la sostenibilità, l'accoglienza e la fraternità*.

Riteniamo che siano cinque valori che aiutano a individuare le peculiarità di un *nuovo umanesimo*, per cui la loro indicazione può essere considerata un contributo alla questione dell'umanesimo messa a tema dal convegno ecclesiale nazionale di Firenze. Infatti, i cinque valori indicati hanno una validità *universale*, cioè sono condivisibili da parte di tutti gli uomini, e i cristiani possono testimoniare nella *specificità* nel loro discepolato di Gesù. Dunque, l'obiettivo è quello di fornire spunti di riflessione a carattere etico, in modo da evidenziare il nesso che esiste tra *etica e pedagogia*, sia nel senso che una pedagogia non può non fare riferimento all'etica: si può educare solo sulla base di un quadro valoriale; sia nel senso che un'etica non può non tradursi in una pedagogia: l'appello ai valori

chiede di concretizzarsi in comportamenti, cui educarsi. In questa ottica particolari responsabilità toccano alla famiglia e alla scuola, nelle quali s'imparano e si vivono questi (e altri) valori.

I Messaggi che prenderemo in considerazione sono i seguenti, scelti per l'attualità del tema. Anzi tutto, il Messaggio che avvia la riflessione sulle Beatitudini evangeliche in preparazione della 31^a *Giornata Mondiale della Gioventù* (Cracovia 2016) sul tema "Beati i misericordiosi"; il primo messaggio è sul tema "Beati i poveri in spirito" e prende in considerazione la *povertà* come libertà di essere e capacità di cogliere l'essenziale. In secondo luogo, il Messaggio per la 48^a *Giornata Mondiale delle Comunicazioni sociali* 2014 che, dedicata alla "Comunicazione al servizio di una autentica cultura dell'incontro", invita a riflettere sulla *prossimità*, cioè sulla capacità di essere "accanto" e "insieme" in una rete relazionale virtuale e reale. In terzo luogo, i Messaggi per la 33^a e 34^a *Giornata Mondiale dell'Alimentazione* che - indette annualmente dalla FAO e dedicate ai "Sistemi alimentari sostenibili per la sicurezza alimentare e la nutrizione" nel 2013, e alla "Agricoltura familiare: nutrire il mondo, preservare il pianeta" nel 2014 - pongono il problema della *sostenibilità* come paradigma socio-economico in grado di contrastare la fame e la denutrizione nel mondo. In quarto luogo, il Messaggio per la 100^a *Giornata Mondiale dell'Emigrante e del Rifugiato* 2014 che, dedicata a "Migranti e rifugiati: per un mondo migliore", induce a considerare l'*accoglienza* come l'atteggiamento fondamentale per una convivenza civile veramente umana. Infine i due messaggi per la 47^a e 48^a *Giornata Mondiale della Pace* dedicate nel 2014 alla "Fraternità: fondamento e via per la pace" e nel 2015 a "Non più schiavi ma fratelli": entrambi i messaggi portano a individuare le condizioni per una effettiva *fraternità*, cioè il senso di fratellanza e, insieme, quello di figliolanza.

Ebbene, ci sembra che queste cinque *categorie relazionali* (la po-

vertà, la prossimità, la sostenibilità, l'accoglienza e la fraternità) che si possono desumere dai citati Messaggi di papa Francesco, possono costituire altrettanti *obiettivi educativi*, cui genitori e insegnanti devono puntare nella educazione dei loro figli e dei loro studenti; avendo presente che *figli e studenti*, prima di essere tali, sono bambini e adolescenti, anzi più correttamente sono *persone* in quella età che si suole denominare "età evolutiva". Questa, pur caratterizzata da "minore età", non è da considerare una "età minore": "minorrenne" non significa "minorato". Ne consegue che i minori vanno rispettati, non dimenticando che (come diceva Maria Montessori) "il bambino è padre dell'adulto", per cui quello che sarà da "grande" dipenderà da come è stato considerato da "piccolo". Da qui l'imperativo della pedagogia moderna affinché gli adulti si relazionino ai ragazzi in termini paritetici seppure asimmetrici: *paritetici* perché pari è la loro dignità, e *asimmetrici* perché diversi sono i loro ruoli.

Rilevante è, quindi, la responsabilità degli educatori; per questo c'è necessità di ispirarsi a valori come quelli che abbiamo desunto dai citati Messaggi di papa Francesco, e che si possono ricondurre a un denominatore comune, quello della "*solidarietà*". Ecco la parola cara a papa Bergoglio, il quale nell'insistere sulla *solidarietà* non si nasconde di andare controcorrente, perché, al di là di ogni diversa apparenza, la solidarietà è oggi la grande assente nei rapporti umani e civili: si contrabbanda per solidarietà quella che è semplicemente elemosina, ovvero si giustifica l'assenza di solidarietà con la crisi del *welfare state*, o addirittura si rifiuta la solidarietà in nome della sicurezza; insomma siamo di fronte alla "svalutazione del principio solidarietà" ed è "crisi di un valore fondamentale per la democrazia" (Adriana Apostoli). Invece, come sottolinea papa Francesco, è proprio la solidarietà a garantire fecondi legami sociali, e a permettere lo sviluppo umano della persona e della società, in quanto permette

di coniugare eguaglianza e differenza, non limitandosi alla tolleranza né cadendo nell'indifferenza.

Al riguardo è significativo che alcuni pensatori di diversa impostazione hanno recentemente richiamato l'attenzione sulla *necessità della solidarietà*. Così Roberto Mancini nel volume intitolato *Scome solidarietà* (Cittadella, 2013), dopo aver rilevato che la solidarietà sembra ormai impossibile oppure, quando va bene, viene relegata nel tempo libero, mostra come essa sia invece un nucleo essenziale dell'umanità di ciascuno, per cui, se volge le spalle alla possibilità dell'esistenza solidale, l'uomo tradisce se stesso: ecco perché, secondo Mancini, riscoprire anzitutto l'emozione della solidarietà in noi è il primo passo per rinnovare la vita intera. Dal canto suo, Stefano Rodotà ha definito la *solidarietà* nell'omonimo volume (Laterza, 2014) "un'utopia necessaria", non dunque una pretesa anacronistica, un principio che appartiene al tempo delle grandi "narrazioni" cancellate dalla post-modernità, la solidarietà è invece un principio che è al centro di un nuovo concetto di cittadinanza, intesa come uguaglianza dei diritti, e di una logica inclusiva, paritaria, irriducibile al profitto e che permette la costruzione di legami sociali nella dimensione propria dell'universalismo.

Nei tempi difficili, poi, è la forza delle cose a far avvertire il *bisogno ineliminabile della solidarietà*, che permette legami sociali, propriamente fraterni. Non solo: la presenza effettiva dei segni della solidarietà consente di continuare a definire "democratico" un sistema politico. Parole del tutto condivisibili, cui il cristiano è chiamato a dare ulteriore senso nello spirito della sequela di Gesù, cui ha richiamato in particolare Dietrich Bonhoeffer nei volumi *Sequela e Vita comune* (Queriniana, 2008 e 2012); la sequela o discepolato è l'atteggiamento che si ispira alla condotta di Gesù Cristo, sul modello dei primi discepoli e degli apostoli.

Dunque, in senso umano e in senso cristiano, cioè come *virtù religiosa* (Giovanni Nervo) e *virtù civile* (Luigi Ciotti), *virtù individuale e sociale* (Franco Crespi), la solidarietà rappresenta “in tempi di soggettivismo” (Maurizio Ambrosini) una “sfida” (Carlo Bellieni). E tale è anche sul piano educativo, per cui si pone la necessità di una *pedagogia della solidarietà*, cioè di una *educazione alla solidarietà e con la solidarietà*, cui hanno richiamato studiosi come Cosimo Laneve, Daniele Novara, Luciano Corradini, Giorgio Chiosso, Matilde Callegari Galli, nonché il cardinale Carlo M. Martini. Ebbene, saper guardare all’essenziale, saper essere vicino al prossimo, saper accettare i limiti, sapersi aprire alle differenze, saper vivere fraternamente costituiscono (come vedremo) altrettante capacità, a cui educarsi e a cui educare.

2. Educazione e gioventù: il valore della povertà

La pedagogia di papa Francesco può essere definita la *pedagogia delle beatitudini evangeliche*: a tre di queste - la *povertà in spirito*, la *purezza di cuore* e la *misericordia nelle relazioni* - il papa ha dedicato annualmente una riflessione lungo il triennio della prima Giornata Mondiale della Gioventù (Cracovia 2016). E ha cominciato da quella beatitudine, che può rappresentare la condizione di tutte le altre, vale a dire l’essere “poveri in spirito” (a cui ha riservato il discorso tenuto il 21 gennaio 2014 per la 39^a GMG e da cui sono tratte le espressioni qui virgolettate).

La *povertà in spirito* rappresenta la *rivoluzione copernicana* cui il cosiddetto “Discorso della montagna” invita, dal momento che essa ribalta la tavola dei valori mondani, additando la via per la “vera felicità” che è la “via dell’amore, la sola che conduce alla vita eterna”.

In questo inedito modello di felicità sta “*la forza rivoluzionaria delle beatitudini*” che può costituire una “novità rivoluzionaria” anche in educazione. A voler usare una espressione, che fa da titolo a un noto libro del filosofo Jacques Maritain, potremmo parlare di *Educazione al bivio*, e questa volta l’alternativa è tra due culture: quella che esalta “il successo ad ogni costo, il benessere, l’arroganza del potere, l’affermazione di sé a scapito degli altri”, e quella, invece, che ha “un modello di felicità opposto”, perché felici (questo vuol dire “beati”) significa avere “il coraggio della felicità” intesa come “desiderio inestinguibile” di vivere in autenticità e responsabilità, guardando all’essenziale (ecco il senso della povertà evangelica), con la consapevolezza che è, questa la condizione per essere veramente liberi, e arrivare quindi alla “vera gioia”.

Con il suo linguaggio semplice e forte, papa Francesco afferma con decisione che, “quando cerchiamo il successo, il piacere, l’averne in modo egoistico e ne facciamo degli idoli, possiamo anche provare momenti di ebbrezza, un falso senso di appagamento; ma alla fine diventiamo schiavi, non siamo mai soddisfatti, siamo spinti a cercare sempre di più”. Per questo occorre dire “no alla cultura del provvisorio, della superficialità e dello scarto”, e dire sì, invece, alla cultura che invita ad “assumere responsabilità e affrontare le grandi sfide della vita”; occorre quindi “smascherare e respingere le tante offerte *a basso prezzo*” che vengono propinate soprattutto alla gioventù, rendendola “sazia”, ma “debole”.

Certo, è necessario “*il coraggio di andare contro corrente*”, e sotto questo profilo l’educazione può fare molto se, com’è suo compito, aiuta i ragazzi a ricercare *la novità di ognuno* (per dirla con il titolo di un libro della filosofa Roberta de Monticelli), coltivando criticità e creatività, e rifiutando conformismo e massificazione. Si badi: non si tratta di creare dei disadattati, si tratta invece di favorire

la formazione di personalità che dal proprio tempo sanno prendere quanto c'è di positivo e di valido, senza cedere alla passività e alla ripetitività. L'imperativo è, allora, quello di "far emergere le aspirazioni più profonde del vostro cuore", dice papa Francesco, rivolgendosi ai giovani, ricordando loro che "vivere non è vivacchiare", come scriveva il giovane Pier Giorgio Frassati, proclamato beato da Giovanni Paolo II.

Ne consegue che l'imperativo esistenziale e, pure, pedagogico è quello della *povertà in spirito* come *umiltà, consapevolezza dei propri limiti, senso della dipendenza, fiducia*; tutti atteggiamenti che solo apparentemente sono in contrasto con le peculiarità dei giovani, i quali per loro natura invece sanno guardare all'essenziale, quando non siano stati inquinati da una mentalità consumistica e edonistica: in loro c'è infatti un immenso *bisogno di assoluto, di infinito*, e per questo potrebbe loro applicarsi la definizione di "mendicanti del cielo" (espressione cara a Jacques Maritain). Ma proprio delle attese più proprie dei giovani la società tanto spesso si fa beffe, trasformandoli in individui satolli ma insoddisfatti (*Sazi da morire* s'intitola un recente libro di Claudio Risé), o, addirittura, in individui più o meno cinici: il che è un crimine contro la giovinezza.

Non dimentichiamo che la giovinezza, per sua natura, è esigente *richiesta di povertà* come spoliazione di tutto ciò che oscura la vocazione, e la rivoluzione di cui i giovani sono o si sentono portatori: tra chiamata e cambiamento essi esercitano la loro naturale apertura alla speranza, che invece il nichilismo - "l'ospite inquietante" della società contemporanea di cui ha parlato il filosofo Umberto Galimberti nel libro omonimo - corrode mortalmente. Da qui la richiesta - tutta educativa - che "questa *povertà in spirito* si trasformi in *stile di vita*", ossia "incida concretamente nella nostra esistenza" e, rivolto ai giovani, papa Francesco, dà loro una triplice indicazione.

In primo luogo, di “*essere liberi nei confronti delle cose*”, nel senso che “si tratta di cercare l’essenzialità, di imparare a spogliarci di tante cose superflue e inutili che ci soffocano. Distacciamoci dalla brama di avere, dal denaro idolatrato e poi sprecato”. A tal fine serve mettere “Gesù al primo posto. Lui ci può liberare dalle idolarie che ci rendono schiavi”. E non dovremmo poi dimenticare che, “anche per superare la crisi economica bisogna essere pronti a cambiare stile di vita, a evitare i tanti sprechi. Così come è necessario il coraggio della felicità, ci vuole anche il coraggio della sobrietà”, perché “il Signore ci chiama a uno stile di vita evangelico segnato dalla sobrietà, a non cedere alla cultura del consumo”.

In secondo luogo, di “*imparare a stare con i poveri*”, nel senso di “essere sensibili alle loro necessità spirituali e materiali”, per cui occorre “rimettere al centro della cultura umana la solidarietà”. Pertanto, “di fronte a vecchie e nuove forme di povertà - la disoccupazione, l’emigrazione, tante dipendenze di vario tipo (fino a “coloro che non si sentono amati, non hanno speranza per il futuro, rinunciano a impegnarsi nella vita perché sono scoraggiati, delusi, intimoriti”) -, abbiamo il dovere di essere vigilanti e consapevoli, vincendo la tentazione dell’indifferenza”.

In terzo luogo, di “*imparare dalla saggezza dei poveri*”, perché “i poveri non sono soltanto persone alle quali possiamo dare qualcosa. Anche loro *hanno tanto da offrirci, da insegnarci*”. Si potrebbe dire che “in un certo senso i poveri sono come maestri per noi. Ci insegnano che una persona non vale per quanto possiede”, ma per la dignità propria di ogni persona. Così, “un povero, una persona priva di beni materiali, conserva sempre la sua dignità. I poveri possono insegnarci tanto anche sull’umiltà e la fiducia in Dio”, e altrettanto sulla generosità verso il prossimo.

Sono, queste, tutte virtù indispensabili per una feconda *pedago-*

gia della persona non meno che per una *evangelizzazione nuova*, dal momento che “la Beatitudine dei poveri in spirito orienta il nostro rapporto con Dio, con i beni materiali e con i poveri. Davanti all’esempio e alle parole di Gesù, avvertiamo quanto abbiamo bisogno di conversione, di far sì che sulla logica dell’*avere di più* prevalga quella dell’*essere di più*”. Il che evidenzia ancora una volta come il messaggio evangelico porti a compimento la natura dell’uomo, rendendolo veramente umano, in quanto lo rende capace di superare l’avidità, la indifferenza e l’avarizia, per assumere uno stile di sobrietà, di attenzione e di generosità.

3. Educazione e comunicazione: il valore della prossimità

In un mondo contraddistinto da una globalizzazione caratterizzata paradossalmente da connessioni e da divisioni, da interdipendenza e da esclusioni, da comunicazioni e da conflitti, “i *media* possono aiutare a farci sentire più prossimi gli uni agli altri; a farci percepire un rinnovato senso di unità della famiglia umana che spinge alla solidarietà e all’impegno serio per una vita più dignitosa”. Così scriveva papa Francesco il 1° giugno 2014 nel Messaggio per la 48^a *Giornata Mondiale delle Comunicazioni sociali* (da cui sono tratte le espressioni qui citate). Sono orientamenti che hanno una sicura valenza pedagogica, cui gli educatori (genitori, insegnanti, animatori, sacerdoti) debbono prestare attenzione per educarsi e educare alla “*cultura dell’incontro*” che - precisa il Papa - “richiede che siamo disposti non soltanto a dare, ma anche a ricevere dagli altri”, che siamo “pronti ad ascoltarci e ad imparare gli uni dagli altri”: è, questo, il senso più profondo del *dialogo*, che richiede degli *interuditori*, prima ancora di *interlocutori*, cioè persone capaci di porsi *in ascolto*

e *all'ascolto*, perché, “se siamo veramente desiderosi di ascoltare gli altri, allora impareremo a guardare il mondo con occhi diversi e ad apprezzare l'esperienza umana come si manifesta nelle varie culture e tradizioni. Ma sapremo anche meglio apprezzare i grandi valori ispirati dal Cristianesimo”.

È da aggiungere che si tratta di un dialogo che assume *nuove forme*: oltre a quella tradizionale (di carattere intellettuale), quelle di tipo esistenziale che si traducono non in termini di definizione concettuale, bensì di vicinanza esistenziale: più che di *ragionare astrattamente*, c'è bisogno di essere *accanto a e insieme*: ciò permette di “crescere nella comprensione e nel rispetto”, di “comporre le differenze”. Allora il dialogo appare per quello che deve essere: luogo privilegiato della *generatività culturale*, in quanto è apertura e revisione continue.

Questo, dal punto di vista pedagogico, impegna a rendere consapevoli che “dialogare significa essere convinti che l'altro abbia qualcosa di buono da dire, fare spazio al suo punto di vista, alle sue proposte. Dialogare non significa rinunciare alle proprie idee e tradizioni, ma alla pretesa che siano uniche ed assolute”. Alla *pedagogia dialogica* invitano sempre più spesso pensatori del nostro tempo che rivendicano al dialogo un carattere strutturale per la persona umana e non semplicemente un carattere congiunturale, legato cioè alla società multiculturale; questa certamente accentua l'esigenza dialogica, che però è connaturata all'uomo. Dal canto suo, la 48ª Giornata, intitolata *Comunicazione al servizio di una autentica cultura dell'incontro*, ha inteso anzitutto evidenziare *le luci e le ombre dei media*. Certamente, “comunicare bene ci aiuta ad essere più vicini e a conoscerci meglio tra di noi, ad essere più uniti. In particolare *internet* può offrire maggiori possibilità di incontro e di solidarietà tra tutti”. Non vanno però trascurati quelli che

papa Francesco indica come “aspetti problematici”, vale a dire la “velocità dell’informazione” e la “varietà delle opinioni” che possono produrre disorientamento e isolamento. Ciò mostra il *carattere ambivalente della comunicazione mediale*, di fronte alla quale occorre pertanto evitare sia il rifiuto pregiudizievole, sia l’accettazione acritica. Da qui la necessità di concepire la comunicazione come una conquista non solo tecnologica, ma propriamente umana.

Dal punto di vista pedagogico si rende evidente che proprio il dialogo, come strada che porta alla *prossimità*, permette di contrastare la disumanizzazione e favorire la umanizzazione: “anche il mondo dei *media* non può essere alieno dalla cura per l’umanità”, afferma con decisione papa Bergoglio, il quale ritiene che torni allora necessario -nell’uso di questi media- “recuperare un certo senso di lentezza e di calma. Questo richiede tempo e capacità di fare silenzio per ascoltare. Abbiamo anche bisogno di essere pazienti se vogliamo capire chi è diverso da noi: la persona esprime pienamente se stessa non quando è semplicemente tollerata, ma quando sa di essere davvero accolta”.

Pertanto al centro di una *pedagogia della comunicazione* c’è un valore fondamentale, quello della *prossimità*, cioè la capacità di essere “accanto” e “insieme” in una rete relazionale virtuale e reale. Farsi prossimo è l’imperativo che reclama incontri veri, incontri all’insegna dell’amicizia e della solidarietà, o - per usare due parole ricorrenti nel lessico di papa Francesco - della tenerezza e della misericordia.

Alla domanda: “come si manifesta la “prossimità” nell’uso dei mezzi di comunicazione e nel nuovo ambiente creato dalle tecnologie digitali? papa Francesco risponde che chi comunica si fa prossimo, come nella *parabola del buon samaritano* riletta come quella del buon comunicatore: allora “non si tratta di riconoscere l’altro come un mio simile, ma della mia capacità di farmi simile all’altro”: ecco

il senso rivoluzionario della *prossimità*. Solo intendendo il potere della comunicazione come *prossimità*, “la comunicazione può essere a servizio di un’autentica cultura dell’incontro”, capace di renderci “cittadini dell’ambiente digitale”.

Si tratta di una *cittadinanza* cui occorre educare specialmente i cosiddetti “nativi digitali”, che, in quanto tali, possono sentirsi esentati, e quindi limitarsi a conoscere tecnicamente i media, senza però saperli valutare eticamente. Invece, bisogna avvertirli che la comunicazione può avere “il prevalente scopo di indurre al consumo” o di portare alla “manipolazione delle persone”; in tal caso, si corre “il rischio che alcuni *media* ci condizionino al punto da farci ignorare il nostro prossimo reale”, mentre la rete digitale può e deve essere “un luogo ricco di umanità, una rete di persone umane dove chi comunica, mettendo in gioco se stesso, può rappresentare un punto di riferimento. Il coinvolgimento personale è la radice stessa dell’affidabilità di un comunicatore”.

Dal punto di vista religioso, “comunicare significa prendere consapevolezza di essere umani, figli di Dio”, avvertendo che “la testimonianza cristiana non si fa con il bombardamento di messaggi religiosi, ma con la volontà di donare se stessi agli altri” e con ciò la testimonianza cristiana, grazie alla rete, può raggiungere le periferie esistenziali” e può inserirsi “nel dialogo con gli uomini e le donne di oggi”, e “offrire loro il Vangelo”. Quindi “è importante l’attenzione e la presenza della Chiesa nel mondo della comunicazione, per dialogare con l’uomo d’oggi e portarlo all’incontro con Cristo”. Pertanto la rivoluzione dei mezzi di comunicazione e dell’informazione è una grande e appassionante sfida, che richiede energie fresche e un’immaginazione nuova per trasmettere agli altri la bellezza di Dio”. Anche per questo occorre impegnarsi nella *educazione* delle nuove generazioni, rendendole capaci di assumere atteggiamenti critici non meno che creativi.

4. Educazione e alimentazione: il valore della sostenibilità

Il rapporto tra educazione e alimentazione ha assunto negli ultimi tempi una rilevanza crescente nel senso che il problema dell'alimentazione interpella l'educazione e coinvolge l'antropologia sul piano individuale e su quello sociale, come mostrano due bei libri: quello del filosofo Paolo Rossi dedicato a *Mangiare: bisogno, desideri, ossessione* (Il Mulino 2011) e quello della filosofa Francesca Rigotti intitolato *Manifesto del cibo liscio: per una nuova filosofia in cucina* (Interlinea 2015).

Dal punto di vista *individuale* il cibo interessa i processi formativi in primo luogo *sul piano simbolico* come *educazione alla convivialità*, vale a dire a uno stare insieme in modo condiviso (il dividere il pane è un condividere, compagno è proprio colui con il quale si mangia il pane), e come *educazione al nutrimento integrale*, per cui si deve alimentare il corpo non meno che lo spirito (abbiamo bisogno di mangiare materialmente e culturalmente, fisicamente e spiritualmente).

In secondo luogo, nel rapporto con il cibo si evidenziano forme di disagio *sul piano psicologico* - dalla *anoressia* alla *bulimia* - che devono essere affrontate non semplicemente come disturbi alimentari, bensì come disturbi di personalità, per cui occorre andare oltre il cibo per individuare le cause psicologiche all'origine del cattivo rapporto con il cibo. Al riguardo, sono fondamentali i libri di Massimo Recalcati: da *Il corpo ostaggio* (Borla 1998) a *Clinica del vuoto* (Angeli 2004), da *L'ultima cena* (B. Mondadori 2007) a *Elogio del fallimento* (Erikson 2011), .

Ma, anche quando non si giunga a tanto, occorre in terzo luogo prestare attenzione alla alimentazione in termini educativi *sul piano fisico*, in modo da evitare forme sempre più frequenti di *obesità*, la cui causa è una cattiva educazione alimentare; questa si configura

allora come una delle molteplici urgenze educative del nostro tempo, che almeno nei paesi sviluppati ha abbondanza di cibo, e la cultura consumistica incentiva un uso smodato di cibi (in particolare di certi cibi, che sono quelli che maggiormente incidono sul sovrappeso). Risulta pertanto evidente come una basilare *conoscenza nutrizionista* favorisca una corretta alimentazione. Per dirla con una efficace espressione posta a sottotitolo del libro *Terra madre* di Carlo Petrini (Giunti 2010) occorre imparare *come non farsi mangiare dal cibo* e quindi apprendere *principi di nuova gastronomia* (così si sottotitola un altro libro di Petrini: *Buono, pulito e giusto* (Einaudi 2005).

C'è, in quarto luogo, da tenere presente che *sul piano etico* il mangiare può dar luogo a uno dei sette vizi capitali: la "gola", e non è moralismo mettere sull'avviso dei pericoli della ingordigia: "la passione dell'ingordigia" definisce la *Gola* Francesca Rigotti nell'omonimo volumetto (Il Mulino 2008). Al riguardo è da dire che l'aver trascurato la tematica dei cosiddetti "vizi" ha favorito un *lassismo* anche sul piano alimentare: è allora legittimo che si vada loro prestando una rinnovata attenzione, come mostrano alcune pubblicazioni: dal volume su *Le porte del peccato. I sette vizi capitali* del teologo Gianfranco Ravasi (Oscar Mondadori) al volume sui *I vizi capitali e i nuovi vizi* del filosofo Umberto Galimberti (Universale Feltrinelli). Così il tema è stato riproposto in termini tradizionali e innovativi, mostrando come in gioco vi sia non un qualche prurito moralistico, ma il senso stesso della persona, del suo incessante perfezionamento.

In quinto luogo, un aspetto, che sta diventando tragico, riguarda non chi ha troppo da mangiare, bensì chi ha troppo poco; è il problema della fame e della sottonutrizione che mostra in modo inequivocabile *sul piano sociale* la inadeguatezza (per non dire peggio) dell'attuale modello economico di sviluppo che produce una sperequazione, che dovrebbe indignare e che, invece, sembra lasciare in-

differenti. Così accade che, da una parte, si moltiplicano le trasmissioni di cucina (tanto che si potrebbe parlare di “gastromania”, per usare il titolo di un libro di Gianfranco Marrone (Bompiani 2014) e, dall’altra parte, si moltiplicano gli appelli assistenziali per aiutare coloro che dal punto di vista dei beni comuni (tali sono l’acqua e il cibo) si trovano in una condizione di privazione o di carenza.

Infine, *sul piano pedagogico* il tema è stato affrontato in prospettiva pluridisciplinare: così nei volumi curati da Pierluigi Malavasi: *L’impresa della sostenibilità: tra pedagogia dell’ambiente e responsabilità sociale* (Vita e Pensiero, 2007) e *Progettazione educativa sostenibile: la pedagogia dell’ambiente per lo sviluppo umano integrale* (Educatt. 2010). In questo contesto simbolico, psicologico, etico, sociale e pedagogico dell’alimentazione, vanno poste le riflessioni che in materia papa Francesco ha svolto in occasione, per esempio, dei Messaggi per la 33^a e 34^a *Giornata Mondiale dell’Alimentazione* che - indette annualmente dalla FAO - sono state dedicate ai “Sistemi alimentari sostenibili per la sicurezza alimentare e la nutrizione” nel 2013, e alla “Agricoltura familiare: nutrire il mondo, preservare il pianeta” nel 2014.

L’aspetto privilegiato da Papa Francesco è quello della *fame e della sottonutrizione*, per cui, da una parte, egli denuncia la situazione conseguente all’adozione di un preciso modello di sviluppo e, dall’altra parte, indica un paradigma socio-economico in grado di contrastare la fame e la denutrizione nel mondo: con decisione afferma che si tratta di passare dalla logica dello *scarto* alla logica del *rispetto*, dalla logica della mera *produttività* alla logica della concreta *sostenibilità*. Infatti, la “cultura dello scarto” spesso porta a sacrificare uomini e donne agli idoli del profitto e del consumo; un triste segnale di quella “globalizzazione dell’indifferenza”, che ci fa lentamente “abituare” alla sofferenza dell’altro, quasi fosse normale.

La sfida della fame e della malnutrizione non ha solo una dimensione *economica o scientifica*, che riguarda gli aspetti quantitativi e qualitativi della filiera alimentare, ma ha anche e soprattutto una dimensione *etica ed antropologica*”.

Per questo “è uno scandalo che ci sia ancora fame e malnutrizione nel mondo!”, scrive papa Francesco nel messaggio del 2013 e avverte: “non si tratta solo di rispondere ad emergenze immediate, ma di affrontare insieme, a tutti i livelli, un problema che interpella la nostra coscienza personale e sociale, per giungere ad una soluzione giusta e duratura”, ed è posizione che ha trovato ora una articolata presentazione nella *enciclica sulla cura della casa comune: Laudato si'*. “Penso - scriveva nel già citato messaggio - che un passo importante sia abbattere con decisione le barriere dell'individualismo, della chiusura in se stessi, della schiavitù del profitto a tutti i costi e questo non solo nelle dinamiche delle relazioni umane, ma anche nelle dinamiche economico-finanziarie globali.”.

Da qui la convinzione che “sia necessario oggi più che mai *educarci alla solidarietà*”, scoprendo il *valore della sostenibilità*, un valore che finora è stato ignorato o trascurato dalla pedagogia, mentre costituisce oggi un cardine della formazione individuale e sociale, in quanto porta a configurare lo sviluppo della persona e della società come uno sviluppo limitato, nel senso di essere rispettoso e responsabile. “Educarci alla solidarietà significa allora *educarci all'umanità*: edificare una società che sia veramente umana vuol dire mettere al centro, sempre, la persona e la sua dignità, e mai svenderla alla logica del profitto”.

Insomma, si tratta di far passare la società dal modello “aziendale” al modello “familiare”, cioè dal modello della divisione produttivistica al modello della condivisione fraterna, da una idea di concorrenza sfrenata ad una nuova idea di cooperazione. Dunque,

“*condividere* vuol dire farsi prossimo di tutti gli esseri umani, riconoscerne la comune dignità, capirne le necessità e sostenerli nel porvi rimedio”; a tal fine, secondo papa Francesco, occorre ispirarsi allo stesso spirito di amore che si vive *in famiglia*”, avendo consapevolezza che una “profonda e reale *fraternità* non è esclusiva dei cristiani, ma include tutti i popoli”, e riguarda (come francescanamente è precisato in *Laudato si*) non solo gli uomini, ma tutte le creature.

5. Educazione e migrazione: il valore dell'accoglienza

Il Messaggio per la 100^a *Giornata Mondiale del Migrante e del Rifugiato* 2014 dedicata a “Migranti e rifugiati: per un mondo migliore”, e quello per la stessa *Giornata* 2015 intitolata “Chiesa senza frontiere, Madre di tutti” inducono a considerare l'*accoglienza* come l'atteggiamento fondamentale per una convivenza civile veramente umana e, proprio per questo, ha una valenza anche pedagogica: non solo in senso congiunturale (l'attuale momento storico lo reclama pressantemente), ma proprio in senso strutturale, in quanto la stessa educazione è prima di tutto e soprattutto “accoglienza”, un'accoglienza che richiede *cura, sollecitudine e responsabilità*.

Pertanto si può ben dire che quello dell'accoglienza è tema che interpella l'educazione, oltre che in modo estrinseco in riferimento a contingenze storiche come quelle attuali, pure in modo intrinseco, tanto da far dire che l'educazione o è accogliente o non è. In questa ottica, prima che problema da affrontare, l'accoglienza è una modalità di relazionarsi costitutiva del rapporto educativo e alla quale occorre educare. Nel contesto di un tale *stile educativo* si pone l'educazione all'accoglienza in riferimento a specifici pro-

blemi come quelli migratori, che caratterizzano il nostro tempo in termini drammatici e, addirittura, tragici.

Ebbene, per rispondere al comandamento di Gesù, che “invita tutti a prendersi cura delle persone più fragili e a riconoscere il suo volto sofferente, soprattutto nelle vittime delle nuove forme di povertà e di schiavitù”, “la Chiesa senza frontiere, madre di tutti” (come afferma l’omonimo *Messaggio*), diffonde nel mondo la cultura dell’accoglienza e della solidarietà, secondo la quale nessuno va considerato inutile, fuori posto o da scartare. Se vive effettivamente la sua maternità, la comunità cristiana nutre, orienta e indica la strada, accompagna con pazienza, si fa vicina nella preghiera e nelle opere di misericordia”. Tanto più che “oggi tutto questo assume un significato particolare”.

Infatti, “in un’epoca di così vaste *migrazioni*, un gran numero di persone lascia i luoghi d’origine e intraprende il rischioso viaggio della speranza con un bagaglio pieno di desideri e di paure, alla ricerca di condizioni di vita più umane”. Per questo Papa Francesco, che preferisce parlare di “migranti” piuttosto che di “emigranti” e di “immigrati”, non si nasconde che “non di rado, però, questi movimenti migratori suscitano diffidenze e ostilità, anche nelle comunità ecclesiali, prima ancora che si conoscano le storie di vita, di persecuzione o di miseria delle persone coinvolte. In tal caso, sospetti e pregiudizi si pongono in conflitto con il comandamento biblico di accogliere con rispetto e solidarietà lo straniero bisognoso”. Proprio “il carattere multiculturale delle società odierne incoraggia la Chiesa ad assumersi nuovi *impegni di solidarietà, di comunione e di evangelizzazione*. I movimenti migratori, infatti, sollecitano ad approfondire e a rafforzare i valori necessari a garantire la convivenza armonica tra persone e culture”.

Avverte papa Francesco che “a tal fine non può bastare la sem-

plice *tolleranza*, che apre la strada al rispetto delle diversità e avvia percorsi di condivisione tra persone di origini e culture differenti. Qui si innesta la vocazione della Chiesa a superare le frontiere e a favorire «il passaggio da un atteggiamento di difesa e di paura, di disinteresse o di emarginazione... ad un atteggiamento che abbia alla base la ‘*cultura dell’incontro*’, l’unica capace di costruire un mondo più giusto e fraterno” come aveva già sottolineato nel *Messaggio per la Giornata Mondiale del Migrante e del Rifugiato 2014*). In quello stesso Messaggio, papa Francesco aveva rilevato che “da una parte, le migrazioni denunciano spesso carenze e lacune degli Stati e della Comunità internazionale, dall’altra rivelano anche l’aspirazione dell’umanità a vivere l’unità nel *rispetto* delle differenze, l’*accoglienza* e l’*ospitalità* che permettano l’equa condivisione dei beni della terra, la tutela e la promozione della dignità e della centralità di ogni essere umano”. Tolleranza dunque non come sopportazione o indifferenza, bensì come rispetto e, appunto, accoglienza.

Ne consegue che “alla globalizzazione del fenomeno migratorio occorre rispondere con la *globalizzazione della carità e della cooperazione*, in modo da umanizzare le condizioni dei migranti. Nel medesimo tempo, occorre intensificare gli sforzi per creare le condizioni atte a garantire una progressiva diminuzione delle ragioni che spingono interi popoli a lasciare la loro terra natale a motivo di guerre e carestie, spesso l’una causa delle altre”. Non solo: “alla solidarietà verso i migranti ed i rifugiati occorre unire il coraggio e la creatività necessarie a sviluppare a livello mondiale un ordine economico-finanziario più giusto ed equo insieme ad un accresciuto impegno in favore della pace, condizione indispensabile di ogni autentico progresso”.

E la *pace* (come la guerra) nasce nella mente degli uomini: per questo alla pace bisogna educare, attraverso un duplice impegno:

di decondizionamento da pregiudizi e chiusure, e di promozione di apertura e comprensione. In questa ottica l'educazione è fattore che favorisce la creazione di un "mondo migliore": con questa espressione papa Francesco (per riprendere il *Messaggio* del 2014) "non allude ingenuamente a concezioni astratte o a realtà irraggiungibili, ma orienta piuttosto alla ricerca di uno sviluppo autentico e integrale, a operare perché vi siano condizioni di vita dignitose per tutti, perché trovino giuste risposte le esigenze delle persone e delle famiglie, perché sia rispettata, custodita e coltivata la creazione che Dio ci ha donato".

Per questo "non si può ridurre lo *sviluppo* alla mera *crescita* economica, conseguita, spesso, senza guardare alle persone più deboli e indifese. Il mondo può migliorare soltanto se l'attenzione primaria è rivolta alla persona, se la *promozione* della persona è integrale, in tutte le sue dimensioni, inclusa quella spirituale; se non viene trascurato nessuno, compresi i poveri, i malati, i carcerati, i bisognosi, i forestieri". Insomma, "se si è capaci di passare da una cultura dello scarto ad una cultura dell'incontro e dell'accoglienza".

Da qui la necessità (e l'urgenza) di "un cambio di atteggiamento verso i migranti e rifugiati da parte di tutti; il passaggio da un atteggiamento di difesa e di paura, di disinteresse o di emarginazione - che, alla fine, corrisponde proprio alla "cultura dello scarto" - ad un atteggiamento che abbia alla base la "*cultura dell'incontro*", l'unica capace di costruire un mondo più giusto e fraterno, un mondo migliore. Anche i mezzi di comunicazione sono chiamati ad entrare in questa "conversione di atteggiamenti" e a favorire questo cambio di comportamento verso i migranti e i rifugiati".

Si può legittimamente aggiungere che un apporto insostituibile può venire proprio dall'*impegno formativo* sia sul versante della *istruzione* che su quello della *educazione*. Con questo spirito, "si tratta, allora, di vedere noi per primi e di aiutare gli altri a vedere nel

migrante e nel rifugiato non solo un problema da affrontare, ma un fratello e una sorella da accogliere, rispettare e amare, un'occasione che la Provvidenza ci offre per contribuire alla costruzione di una società più giusta, una democrazia più compiuta, un Paese più solidale, un mondo più fraterno e una comunità cristiana più aperta, secondo il Vangelo”.

A tal fine occorre *prepararsi*, cioè rendersi sensibili per un verso e competenti per l'altro. La lettura di alcuni libri può servire; ci limitiamo a indicarne tre che guardano all'accoglienza in senso strutturale il primo, e congiunturale gli altri due. Si tratta delle riflessioni multidisciplinari svolte da vari autori nel volume intitolato *Accoglienza e autorità nella relazione educativa*: (Erickson); del manuale per l'accoglienza e l'integrazione di alunni stranieri intitolato *Una classe a colori*: ne sono autori Vinicio Ongini e Claudia Nosenghi (Vallardi), e, con riferimento ai ragazzi e ragazze stranieri nella scuola dell'obbligo, il volume di Raffaella Biagioli: *La pedagogia dell'accoglienza* (ETS).

Dunque, è importante incentivare una cultura dell'accoglienza nei suoi molteplici aspetti: non solo economici e turistici, cui presta attenzione la economia, ma anche umani e sociali, cui sono chiamate a interessarsi pedagogia e religione.

6. Educazione e pacificazione: il valore della fraternità

I tre ideali - *libertà, uguaglianza, fratellanza* - sbandierati dall'illuminismo hanno avuto diversa fortuna: quella maggiore è andata alla *libertà* e alle sue molteplici teorizzazioni: dal liberalismo al liberismo al libertarismo, fino ad approdare alle odierne forme di individualismo, anche esasperato come narcisismo; minore successo ha

avuto l'idea di *eguaglianza*, almeno dal punto di vista pratico (visto il perdurare di sperequazioni, ingiustizie e diseguaglianze), anche se dal punto di vista teorico hanno avuto diffusione ideologie ad essa ispirate: dal socialismo al comunismo all'anarchismo che, però, dal punto di vista concreto non hanno raggiunto i loro obiettivi (basti pensare al cosiddetto "socialismo reale").

Certamente, i due principi della libertà e della eguaglianza sono stati e sono importanti e, al di là di specifiche traduzioni, hanno avuto grande influenza nella dichiarazione e rivendicazione dei diritti fondamentali dell'uomo, rispettivamente dei diritti civili e dei diritti sociali; altrettanto certamente, però, si pongono oggi - relativamente a questi due ideali - alcuni problemi nuovi, come il rapporto libertà e sicurezza oppure il rapporto tra eguaglianza e meritocrazia; per cui c'è ancora tanto da fare, ma riconoscendo che si è imboccata la strada giusta, e che è urgente percorrerla, aprendosi a quello che è stata definita da Antonio M. Baggio *il principio dimenticato* (Ed. Città Nuova), cioè la *fratellanza*, fin dall'inizio sottovalutata e, nel tempo, addirittura accantonata.

Eppure, la fratellanza è principio fondamentale non meno degli altri due, ma - per quanto sia stato presente in ambiente precristiano, cristiano e postcristiano - non ha trovato pratica applicazione. È allora significativo che, negli ultimi tempi, le si stia dedicando una crescente attenzione, specificandolo come fratellanza-sorellanza (o fraternità-sororità che dir si voglia) e come condizione per la realizzazione degli altri due ideali, nel senso indicato dal filosofo Henri Bergson, secondo cui libertà ed eguaglianza sono come due sorelle, che litigano, e hanno quindi bisogno di qualcuno che le metta d'accordo: la fratellanza, appunto.

Questo principio, nel momento in cui torna alla ribalta, fa emergere la questione del suo fondamento, vale a dire che l'essere *fratelli*

comporta essere *figli*, cioè pone la questione della paternità come origine della fratellanza. In questa ottica, la configurazione che le ha dato il cristianesimo appare una risposta con cui occorre misurarsi. È questo l'invito che proviene da papa Francesco e dai suoi messaggi per la 47^a e la 48^a *Giornata Mondiale della Pace* dedicate nel 2014 alla “Fraternità: fondamento e via per la pace” e nel 2015 a “Non più schiavi ma fratelli”, ed entrambi i messaggi insistono sulla duplice valenza della *fraternità*, cioè il senso di fratellanza e, insieme, quello di figliolanza.

Infatti, nel *primo Messaggio* si dice: “una fraternità priva del riferimento ad un Padre comune, quale suo fondamento ultimo, non riesce a sussistere. Una vera fraternità tra gli uomini suppone ed esige una paternità trascendente. A partire dal riconoscimento di questa paternità, si consolida la fraternità tra gli uomini, ovvero quel farsi *prossimo* che si prende cura dell'altro”. L'affermazione, secondo cui “la radice della fraternità è contenuta nella paternità di Dio”, va precisata, sottolineando che “non si tratta di una paternità generica, indistinta e storicamente inefficace, bensì dell'amore personale, puntuale e straordinariamente concreto di Dio per ciascun uomo”.

Ebbene, se mancano di questo fondamento, per quanto siano sensibili alla questione, “le *etiche contemporanee* risultano incapaci di produrre vincoli autentici di fraternità”. Da qui la necessità di approfondire il discorso nella direzione indicata, a partire dalla convinzione che “la fraternità è una dimensione essenziale dell'uomo”: essa “sospinge verso la comunione con gli altri, nei quali troviamo non nemici o concorrenti, ma fratelli da accogliere ed abbracciare (...), prendendosi cura gli uni degli altri”. E il papa aggiungeva: “tale vocazione è però ancor oggi spesso contrastata e smentita nei fatti”.

Ne deriva la denuncia della “*globalizzazione dell'indifferenza*”, perché le “nuove ideologie, caratterizzate da diffuso individualismo,

egocentrismo e consumismo materialistico, indeboliscono i legami sociali, alimentando quella *mentalità dello scarto*, che induce al disprezzo e all'abbandono dei più deboli, di coloro che vengono considerati inutili". Siamo dunque di fronte a una situazione caratterizzata "non solo da una profonda carenza di fraternità, ma anche dall'assenza di una cultura della solidarietà".

Una cultura che, invece, viene richiesta (ed è significativo) da più parti, come mostra chiaramente anche la produzione editoriale recente: dai filosofi Roberto Mancini (Ed. Cittadella) e Franco Riva, il quale invita a *Ripensare la solidarietà* (Ed. Diabasis) a economisti come Riccardo Petrella, che ha tessuto *L'elogio della solidarietà* (Ed. Diabasis), da giuristi come Stefano Rodotà, il quale l'ha definita *L'utopia necessaria* (Ed. Laterza), a personalità della Chiesa come Luigi Ciotti e Carlo M. Martini; quest'ultimo, non solo è entrato in dialogo sul tema con pensatori come Massimo Cacciari (Ed. Esperienze) e Giulio Giorello (Ed. Longanesi), ma alla solidarietà ha dedicato particolare attenzione da arcivescovo di Milano, invitando a *Educare alla solidarietà sociale e politica* (Ed. Dehoniane).

Il riconoscimento che "la fraternità è *fondamento e via* per la pace" comporta la convinzione che "la fraternità genera pace sociale perché crea un equilibrio fra libertà e giustizia, fra responsabilità personale e solidarietà, fra bene dei singoli e bene comune", e porta papa Francesco ad affermare il "diritto alla pace, quale diritto umano fondamentale, pre-condizione necessaria per l'esercizio di tutti gli altri diritti", e ad adempiere a un triplice dovere: di *solidarietà*, di *giustizia sociale*, e di *carità universale*, nella consapevolezza che "tutti abbiano qualcosa da dare e da ricevere, senza che il progresso degli uni costituisca un ostacolo allo sviluppo degli altri". Pertanto, a conclusione del *Messaggio del 2014*, papa Francesco afferma con decisione che "la fraternità (che solo l'amore donato da Dio ci

consente di accogliere e di vivere pienamente) ha bisogno di essere scoperta, amata, sperimentata, annunciata e testimoniata”.

È in questa ottica che si pone una *pedagogia della fraternità*, cioè una *educazione alla fratellanza* che, per essere efficace, deve essere una educazione che si svolge in un clima fraterno, all’insegna della comprensione e della collaborazione reciproca: fra genitori e figli, insegnanti e allievi, e tra gli stessi educatori e tra gli stessi educandi. Una tale pedagogia deve conciliare le due dimensioni della fraternità, che papa Francesco (nel *Messaggio del 2015*) ha sintetizzato nella *molteplicità e differenza* che esistono tra i fratelli e nella stessa natura e dignità che li caratterizzano. Un paradosso che porta a rifiutare ogni forma di asservimento e di schiavitù, fenomeni su cui è incentrato questo *secondo Messaggio*, che tra le cause che concorrono a spiegarli segnala - oltre alla causa ontologica, cioè il rifiuto dell’umanità nell’altro - anche la povertà, il sottosviluppo e l’esclusione, specialmente quando essi si combinano con il mancato accesso all’educazione o con una realtà caratterizzata da scarse, se non inesistenti, opportunità di lavoro”, nonché ovviamente con la criminalità organizzata, la corruzione, le guerre, il terrorismo.

Nei confronti di tutto ciò, occorre *a livello istituzionale* “un triplice impegno: di prevenzione, di protezione delle vittime e di azione giudiziaria nei confronti dei responsabili”, e *a livello educativo* occorre che ciascuno s’impegni, “nel proprio ruolo e nelle proprie responsabilità particolari, a operare gesti di fraternità nei confronti di coloro che sono tenuti in stato di asservimento” e, per i cristiani, farlo con spirito evangelico. Dunque, alla fraternità si deve educare come via della pacificazione tra gli uomini, e quindi nella triplice accezione di “vincolo fondante della vita familiare”, di “basamento della vita sociale” e di “nuova nascita in Cristo”.

Con questo spirito papa Francesco invita -in alternativa alla glo-

balizzazione della indifferenza- a diventare “artefici di una *globalizzazione della solidarietà e della fraternità*”. Un apporto in questa direzione può indubbiamente venire dalla famiglia e dalla scuola, attraverso l’istruzione, la socializzazione e, soprattutto, l’educazione: ispirata alla filosofia della condivisione e incentrata su pratiche inclusive e solidali.

Bibliografia

Aa. Vv., *Dalla tolleranza alla solidarietà*, a c. dell’Università della Tuscia, F. Angeli, Milano 1990; Aa. Vv., *Teologia e solidarietà*, EGA, Torino 1993; Aa. Vv., *La democrazia in Italia tra liberismo e solidarismo*, a c. di G. Galeazzi, Massimo, Milano 1999

Marie Claire Blaise, *La solidarietà. Storia di un’idea*, tr.it., Giuffré, Milano 2012; Giovanni Sarpellon, *Solidarietà: confronto fra concezioni e modelli*, Fondazione Emanuela Zancan, Padova 2004.

Jurgens Habermas, *Solidarietà tra estranei*, tr.it., Guerini, Milano 1997, Peter Singer, *La cosa migliore che tu puoi fare. Cos’è l’altruismo efficace*, tr. it., Sonda, Torino 2016.

Roberto Mancini, *S come solidarietà*, Cittadella, Assisi 2013; Franco Riva (a c. di), *Ripensare la solidarietà*, Diabasis, Reggio Emilia 2009; Id., *Il bene e gli altri. Differenza. Universale, Solidarietà*, Vita e Pensiero, Milano 2012; Id., *Non solo pietà né pura interdipendenza. Tesi sulla solidarietà nell’era globale*, in Id., *Bene comune e lavoro sociale con la lettura dei codici etici mondiali*, Lavoro, Roma 2012.

Massimo Cacciari - Carlo M. Martini, *Dialogo sulla solidarietà*, Esperienze, Fossano 1999; Giulio Giorello - Carlo M. Martini, *Con intelligenza e amore. Ricerca e carità*, Longanesi, Milano 2015.

Carlo M. Martini, *Educare alla solidarietà sociale e politica. Discorsi, interventi e messaggi (1980-1990)*, a c. delle ACLI milanesi, EDB, Bologna 1990; Luigi Ciotti, *Solidarietà*, ASMEPA, Bentivoglio 2012.

Andrea Bassi, *Dono e fiducia. Le forme della solidarietà nelle società complesse*, Lavoro, Roma 2000; Kurt Bayertz - Michael Baumann, *L’interesse e il dono. Questioni di solidarietà*, tr.it., Einaudi, Torino 2002.

Idalgo Carrara, *L’alfabeto della solidarietà. Il piacere di pensare*, tr.it., Gabrielli, San Pietro in Cariano 2001; Rainer Zoll, *La solidarietà. Eguaglianza e differenza*, tr.it., Il Mulino, Bologna 2003.

Riccardo Petrella, *Il bene comune, Elogio della solidarietà*, Diabasis, Reggio Emilia 2003; Sergio Ricossa, *I pericoli della solidarietà*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2014

F. Crespi - S. Moscovici, *Solidarietà in questione. Contributi teorici e analisi em-*

piriche, Meltemi, Roma 2001; Natale Ammaturo, *La dimensione della solidarietà nella società globale*, F. Angeli, Milano 2007; Antonio Panico, *Coesione, integrazione, inclusione, La solidarietà nel pensiero sociologico*, Carocci, Roma 2007; Sabina Licursi, *Sociologia della solidarietà*, Carocci, Roma 2010.

Arianna Apostoli, *La svalutazione del principio di solidarietà. Crisi di un valore fondamentale per la democrazia*, Giuffré, Milano 2012; Stefano Rodotà, *Solidarietà. Un'utopia necessaria*, Laterza, Roma-Bari 2014.

Franco Di Maria - Alida Lococo, *Psicologia della solidarietà. Condividere nelle società multiculturali*, F. Angeli, Milano 2002.

Cosimo Laneve, *Educare alla solidarietà nella città multiculturale: il ruolo del privato sociale nel Mezzogiorno d'Italia*, Laterza, Roma-Bari 1995.

Emilio Baccarini, *La soggettività dialogica*, Aracne, 2002; Gian Luigi Brena, *Multiculturalismo dialogico?*, EMP, 2002; Giorgio Pasqualotto, *East & West, Identità e dialogo interculturale*, Marsilio, 2003.

Franco Ferrarotti, *L'identità dialogica*, ETS, 2007.

Brunetto Salvarani con il *Vocabolario minimo del dialogo interreligioso. Per un'educazione all'incontro tra le fedi*, EDB, Bologna 2003.

Paolo Rossi, *Mangiare: bisogno, desideri, ossessione*, Il Mulino, Bologna 2011; Francesca Rigotti intitolato *Manifesto del cibo liscio: per una nuova filosofia in cucina*, Interlinea Genova 2015; Umberto Galimberti, *I vizi capitali e i nuovi vizi*, Feltrinelli, Milano.

Massimo Recalcati, *Il corpo ostaggio*, Borla, Roma 1998; Id., *Clinica del vuoto*, Angeli, Milano 2004; Id., *L'ultima cena*, B. Mondadori, Milano 2007; Id., *Elogio del fallimento*, Erikson, Trento 2011.

Carlo Petrini, *Terra madre: come non farsi mangiare dal cibo* Giunti, Firenze 2010; Id., *Buono, pulito e giusto: principi di nuova gastronomia*, Einaudi, Torino 2005

Gianfranco Ravasi, *Le porte del peccato. I sette vizi capitali*, Oscar Mondadori, Milano.

Gianfranco Marrone, *Gastromania*, Bompiani, Milano 2014.

Pierluigi Malavasi, *L'impresa della sostenibilità: tra pedagogia dell'ambiente e responsabilità sociale*, Vita e Pensiero, Milano 2007; Id., *Progettazione educativa sostenibile: la pedagogia dell'ambiente per lo sviluppo umano integrale*, Educatt Milano 2010; Id., *Pedagogia verde: Educare tra ecologia dell'ambiente ed ecologia umana*, La Scuola, Brescia 2008; Id., *Expo education Milano 2015. La città gentile*, Vita e Pensiero, Milano 2013.

Accoglienza e autorità nella relazione educativa, Erikson, Trento; Vinicio Ongini e Claudia Nosenghi, *Una classe a colori*, Vallardi, Milano; Raffaella Biagioli: *La*

pedagogia dell'accoglienza, ragazze e ragazzi stranieri nella scuola dell'obbligo, ETS, Pisa 2008.

Antonio M. Baggio, *Il principio dimenticato (la fraternità nella dimensione politica contemporanea)*, Ed. Città Nuova, Roma; Giuseppe Riva, *Nativi digitali. Crescere e apprendere nel mondo dei nuovi media*, Il Mulino, Bologna 2014;

Vincenzo Varagona, *Comunicare Dio. Dalla creazione alla Chiesa di Papa Francesco*, prefaz. del card. Edoardo Menichelli, intr. di Giuseppe Rivetti, ECRA, Roma 2015; Aa. Vv., *Le sfide del giornalismo al tempo di Francesco*, in "DESK", 2016, nn. 1-2; Aa. Vv., *Comunicazione e misericordia. Un incontro fecondo*, a c. di Maria Emanuela Coscia e Teresa Doni, LAS, Roma 2016; Dario Edoardo Vigano, *Fratelli e sorelle, buonasera. Papa Francesco e la comunicazione*, Carocci, Roma 2016.

EDUCAZIONE

FONDAMENTO SU CUI EDUCARE

1. Pedagogia della misericordia in Papa Francesco

San Giovanni Paolo II nell'enciclica *Dives in misericordia* (1980) scrisse: “La mentalità contemporanea, forse più di quella dell'uomo del passato, sembra opporsi al Dio di misericordia e tende altresì ad emarginare dalla vita e distogliere dal cuore umano l'idea stessa di misericordia” (n. 2). Si tratta di parole del tutto condivisibili, che sintetizzano efficacemente la situazione odierna. Non meno condivisibile è la successiva affermazione che della misericordia v'è assoluto bisogno, in quanto “essa è dettata dall'amore verso l'uomo, verso tutto ciò che è umano e che secondo l'intuizione di gran parte dei contemporanei, è minacciato da un pericolo immenso” (n. 15).

Torna allora utile riflettere sulla misericordia, che può essere riguardata dal punto di vista divino e dal punto di vista umano, come ha chiarito papa Francesco nella bolla d'indizione dell'anno santo che ha intitolato *Misericordiae Vultus* (2015) dove precisa che cosa la misericordia “non è” e che cosa la misericordia “è”, dopo aver sottolineato che “il volto della misericordia del Padre è Gesù Cristo”, e che “il mistero della misericordia” costituisce la “sintesi del mistero della fede cristiana” (n. 1).

Ebbene, nei tre monoteismi - ebraismo, cristianesimo e islam - la misericordia si configura come *qualità di Dio*, e papa Francesco ne dà alcune significative definizioni. La misericordia divina non è “un segno di debolezza, ma piuttosto la qualità dell'onnipotenza di

Dio” (n. 6); non è “un’idea astratta, ma una realtà concreta con cui Egli svela il suo amore come quello di un padre e di una madre che si commuovono fino dal profondo delle proprie viscere per il proprio figlio” (n. 6); non è solo “l’agire del Padre ma diventa il criterio per capire chi sono i suoi veri figli” (n. 9). Pertanto, la misericordia divina è “la via che unisce Dio e l’uomo, perché apre il cuore alla speranza di essere amati per sempre nonostante il limite del nostro peccato” (n. 2); è “il segno del Regno di Dio già presente in mezzo a noi” (n. 5); è “condizione della nostra salvezza”; è “l’atto ultimo e supremo con il quale Dio ci viene incontro”; è “nella Sacra Scrittura la parola chiave per indicare l’agire di Dio verso di noi”, “la sua responsabilità per noi”; è “l’architrate che sorregge la vita della chiesa”(n. 9); è “cuore pulsante del Vangelo, che per mezzo suo deve raggiungere il cuore e la mente di ogni persona” (n. 12).

La misericordia si configura anche come una *virtù umana* che comprende giustizia e amore, e si articola nel momento “passivo” della pietà e nel momento “attivo” della beneficenza; pertanto la misericordia comporta condivisione e generosità, e reclama il senso della fratellanza e quello della figliolanza. Questi due principi non sono presenti nella società contemporanea: il primo è stato dimenticato, e il secondo cassato, e la dimenticanza è conseguente alla cassazione, invece, i due principi devono essere tenuti insieme, perché si chiariscono reciprocamente.

Può aiutare a comprendere questa complessità della misericordia una delle parabole evangeliche più note, vale a dire quella conosciuta come la *parabola del figlio prodigo* che meglio sarebbe definire parabola del *padre misericordioso* o, meglio ancora, parabola del *buon padre e i suoi due figli*, perché in tal modo si evidenzia fin dalla denominazione il rapporto di paternità e figliolanza per un verso, e il rapporto di fratellanza per l’altro. Tutto ciò stato rappresentato in

maniera magistrale nella tela di Rembrandt che si caratterizza per una duplice peculiarità: in primo luogo, è da osservare che le mani del padre che abbraccia il figlio pentito sono diverse: una è maschile e l'altra è femminile; in secondo luogo, è da osservare che gli occhi del padre sono occhi di cieco, in quanto il padre li ha consumati per scrutare l'orizzonte aspettando il ritorno del figlio.

Al di là del valore propriamente artistico, l'opera di Rembrandt interpreta bene la parabola evangelica, in quanto sottolinea che la misericordia è paterna e materna, e che non viene mai meno per quanto il genitore abbia da aspettare: si rende così evidente che la misericordia richiede la capacità di pazientare e di perdonare. Non solo, importante è anche il rilevare che in gioco, oltre il sentimento di paternità con il corrispettivo sentimento di figliolanza, c'è anche il sentimento di fratellanza, tant'è che al fratello rimasto con il padre non è chiesto solo di essere "figlio", cioè obbediente, ma anche di essere "fratello", cioè comprensivo.

Ne consegue che va rivendicata la triplice necessità - pedagogicamente significativa - di *paternità, figliolanza, fratellanza* e, nel contempo, va rilevato che tutte e tre nella nostra contemporaneità sono in crisi, essendo stata annunciata la "morte di Dio" (Friedrich Nietzsche), constatata la "morte dell'io" (Michel Foucault) e denunciata la "morte del prossimo" (Luigi Zoja). Proprio di fronte a questa condizione di orfanatezza e di solitudine, la misericordia appare di tutta attualità nella sua inattualità, e la si può considerare addirittura come la condizione imprescindibile e improcrastinabile per cercare di uscire dalla crisi del nostro tempo.

In tale ottica, si vorrebbe dire che la misericordia è metaforicamente, una "*porta*", prima che un "ponte"; una porta aperta o da aprire, socchiusa o spalancata, perché prima di costruire ponti, è necessario aprire porte. Fuori di metafora, a monte delle relazioni

solidali c'è bisogno di compassione e beneficenza, condivisione e generosità. Si rende allora evidente - come scrive papa Francesco - che giustizia e misericordia “non sono due aspetti in contrasto tra di loro, ma due dimensioni di un'unica realtà, che si sviluppa progressivamente fino a raggiungere il suo apice nella pienezza dell'amore” (n. 20).

È, questa, *la sfida della misericordia*, per usare il titolo di un libro del cardinale Walter Kasper (Ed. Qiqajon, 2015), già autore di un testo fondamentale come *Misericordia* (Ed. Queriniana, 2013) che definisce “concetto fondamentale del Vangelo” e “chiave della vita cristiana”. Ma la misericordia può essere considerata anche (come cercheremo di mostrare) una *categoria pedagogica*; si tratta di un aspetto che, peraltro, non è stato finora preso in considerazione; mancano infatti specifiche opere sull'argomento, se si esclude il recente volume di Emmanuele Balduzzi intitolato *La pedagogia alla prova della virtù* (Ed. Vita e Pensiero, 2015) che tratta di “emozioni, empatia e perdono nella pratica educativa”. Certamente, si tratta di rendere l'idea di misericordia (e quello che essa comporta) accessibile ai bambini e agli adolescenti, e il Giubileo straordinario indetto da papa Francesco può essere l'occasione giusta. Al riguardo è da ricordare che lo scrittore Paolo Curtaz ha pubblicato un libro proprio su *Il Giubileo spiegato ai ragazzi* (Ed. Paoline, 2015).

Pertanto, possiamo dire che genitori e insegnanti sono chiamati a vivere e far vivere *in famiglia e a scuola* lo spirito della misericordia che non è vuoto “buonismo”, bensì esercizio di reciproca “comprensione” nella consapevolezza che ciascuno è fragile, ma può contare su qualcuno che lo ama, e lo aiuta a riprendere ogni volta il cammino: in questo senso la misericordia è (come ha scritto papa Francesco) “fonte di gioia, di serenità e di pace”: tutte condizioni per favorire la crescita e rendere possibile l'educazione.

2. Educare alla misericordia con l'arte

Molteplici sono le modalità di educazione alla misericordia: ne possiamo individuare tre: teoretica, etica ed estetica, per dire che c'è la *via della conoscenza*, attraverso la quale si chiariscono le dimensioni della misericordia (divina e umana, religiosa e laica); c'è la *via della morale*, che interpella l'agire personale e sociale; c'è la *via dell'arte* che alla misericordia educa con la bellezza mediante la sua rappresentazione realistica o metaforica.

Per *l'ambito conoscitivo* segnaliamo il volume a due voci: quella del teologo Pierangelo Sequeri e quella del filosofo Duccio Demetrio, coautori di *Beati i misericordiosi perché troveranno misericordia* (ed. Lindau, 2012) e le conversazioni di Antonio Spadaro con Georges Cottier, Christoph Schonborn e Jean Miguel Gerrerigues nel volume intitolato *Verità e misericordia* (Ancora, 2015).

Per *l'ambito morale* segnaliamo: don Giannino Piana per il volume intitolato *La casa sulla roccia* (Ed. Cittadella, 2000) dove prende in considerazione “l'etica evangelica tra radicalità e misericordia”, e lo storico della medicina Giorgio Cosmacini su *Compassione* (Ed. Il Mulino, 2012) dove opera una lettura delle “opere di misericordia ieri e oggi”, proponendo una loro attualizzazione.

Per *l'ambito artistico* segnaliamo due pubblicazioni: quella di Vincenzo Pacelli su *Caravaggio: le sette opere di misericordia* (Ed. Artestudio Paparo, 2014) e quella di Corrado Benigni, Mauro Zanchi e Stefano Raimondi su *Contemporanea misericordia* (Ed. Lubrina, 2015).

Di queste tre vie, presentiamo subito l'approccio estetico, perché il tema della misericordia nel *campo artistico* è particolarmente sollecitante, dati i molteplici *approcci dell'arte alla misericordia*. A dimostrazione di quanto il tema sia sentito dagli artisti a partire dal cristianesimo, può tornare utile ricordare le diverse modalità

che l'arte ha adottato per tradurre in dipinti e sculture l'idea della "misericordia", che è al centro della rivoluzione evangelica, tant'è che il manifesto del messaggio cristiano può essere considerato il cosiddetto "Discorso della montagna" che (non dimentichiamolo) è pure il programma di una società autenticamente umana.

Possiamo distinguere le diverse espressioni artistiche della misericordia in *due tipologie* fondamentali: quella che mette a tema la misericordia in termini diretti, espliciti o illustrativi, e quella che alla misericordia fa riferimento in modo indiretto, implicito o metaforico: entrambe le modalità hanno una forte valenza educativa per ogni età, in particolare nella cosiddetta età evolutiva. Ma vediamo più da vicino le due tipologie.

Appartengono alla *prima tipologia* le opere che danno una *rap-presentazione* più o meno realistica della misericordia. Al riguardo vanno anzitutto segnalate le opere che hanno rappresentato le *opere di misericordia*: famosa è la tela del Caravaggio dedicata alle "opere di misericordia corporale" (1600). Vanno poi ricordate le opere che hanno illustrato le *parabole* contenute nel Vangelo di Luca sulla misericordia: per la parabola della "pecora smarrita" il riferimento obbligato è alla statua del *Buon pastore* che proviene dalle Catacombe di San Callisto; per la parabola della "moneta perduta" si può rinviare al quadro di Domenico Fetti (1618-22); per la parabola del "figlio prodigo": si tenga presente il capolavoro di Rembrandt (1668); per altre parabole, come quella del "Samaritano", di grande efficacia è l'opera di Vincent van Gogh (1890). Vanno infine ricordate le opere con rappresentazioni di *figure*; quella del *Cristo misericordioso*: un autore su tutti: Georges Rouault con alcune tavole del "Miserere" (1923); e quella della *Madonna della Misericordia*: basti citare il polittico di Piero della Francesca (1444-1464). In ogni caso, la misericordia viene colta nella sua essenza, vale a dire

come atteggiamento all'insegna della "preoccupazione" di ritrovare ciò che si era perduto, della "pietà" per aiutare il sofferente, e del "perdono" per festeggiare chi si è pentito: tutti atteggiamenti riconducibili ad una relazionalità attenta, aperta e accogliente sul piano umano oltre che religioso, e quindi fortemente formativa.

Appartengono alla *seconda tipologia* le opere d'arte che presentano *la misericordia come metafora*, per cui alla misericordia possono essere ricondotte non per loro specifici contenuti realistici, bensì per il modo di tradurre il senso della prossimità, colta nelle sue dimensioni di povertà, precarietà, perifericità: si tratta in questo caso di opere - ispirate o aperte allo spirito di misericordia - che hanno bisogno di essere decodificate per rivelare il loro significato legato alla misericordia. Così avviene, per esempio con un artista caro a papa Francesco, ossia l' argentino Alejandro Marmo, del quale alcune opere (2005-2014), tra cui quelle collocate nei Giardini Vaticani, costituiscono - come ha scritto papa Bergoglio - "un modo per aprire i nostri occhi e farci guardare le miserie del mondo, per tendere la mano verso chi ha bisogno".

Ebbene, mettere a contatto con opere che rappresentano realisticamente o metaforicamente la misericordia è una auspicabile operazione di vera e propria *educazione permanente*: efficace per tutti, ma specialmente per i ragazzi. Sotto questo profilo la scuola ha specifiche possibilità, al di là del fatto che vi si insegni o meno la storia dell'arte, dal momento che la capacità di avvicinare a opere d'arte può essere esercitata da molteplici insegnanti, che possono utilizzare tali incontri come momenti di riflessione tanto sull'arte quanto sulla misericordia.

Con le parole di papa Francesco, tratte dal suo volume *La mia idea di arte* (Mondadori, 2015), possiamo dire che l'arte è "un testimone credibile della bellezza del creato", e quindi "l'arte può essere

un veicolo straordinario per raccontare agli uomini e alle donne di tutto il mondo, con semplicità, la buona notizia di Dio che si fa uomo per noi”. Proprio in quanto “la bellezza rappresenta una via per incontrare il Signore”, papa Francesco invita alla *apertura*: sia in senso letterale che metaforico: apertura alla pluralità dei linguaggi e delle forme artistiche, apertura delle sedi che ospitano opere d’arte” e che devono essere aperte a tutti. Proprio in quanto “l’arte ha in sé una dimensione salvifica” essa “deve aprirsi a tutto e a tutti, e a ciascuno offrire consolazione e speranza”.

Da quanto detto si può comprendere *la portata pedagogica dell’arte*, che papa Francesco giunge a definire (nella bolla d’indizione del Giubileo straordinario *Misericordiae Vultus*, n. 12) una “*oasi di misericordia*”, in quanto è uno dei luoghi privilegiati della libertà, della creatività, della spiritualità e della gratuità, tutti caratteri che l’arte condivide con la misericordia. Ne consegue che l’arte è essa stessa spazio di misericordia: se non cede al cosiddetto “estetismo”, cioè all’arte per l’arte, ovvero alla cosiddetta “estetizzazione”, cioè all’arte per l’ideologia; l’arte è bellezza che ha in sé valore educativo, ossia di formazione umanistica: è, questa *l’arte per la persona*.

In particolare, l’arte che si rapporta alla misericordia, appare estremamente educativa, in quanto porta a coltivare l’umanità dell’uomo: per un verso favorendo la consapevolezza della fragilità di ogni uomo, che ha sempre bisogno di misericordia, e per altro verso incentivando in ciascuno la disponibilità ad esercitare la misericordia. Non a caso, il teologo Giancarlo Bruni nel suo libro su *Misericordia e compassione* (Ed. Cittadella, 2015) la configura come “via di umanizzazione”; e il vescovo Lorenzo Leuzzi nel suo libro su *Il vangelo della misericordia* (LEV, 2015) la prospetta “per un nuovo sviluppo globale”. Una riflessione complessiva su papa Francesco e la *missione dell’arte* è contenuta nell’omonimo volume di Rodolfo Papa (Cantagalli, 2016).

3. Educare alla misericordia con le virtù

Tre le vie (dicevamo) per educare alla misericordia: la *via della conoscenza*, attraverso la quale si chiariscono le dimensioni della misericordia (divina e umana, religiosa e laica); la *via della morale*, che considera la misericordia una virtù cui ispirare l'agire personale e sociale; e la *via dell'arte* che alla misericordia educa con la bellezza mediante la sua rappresentazione realistica o metaforica. Dopo aver accennato alla *via pulchritudinis*, presentiamo ora la misericordia nel contesto della *educazione morale* e lo facciamo da un duplice punto di vista: in primo luogo considerando la misericordia come virtù *in sé* e in secondo luogo mettendola *in relazione con altre virtù*.

Anzitutto, alla misericordia occorre educare come virtù di cui l'uomo ha bisogno per la sua stessa condizione umana, che, in quanto tale, è caratterizzata strutturalmente da fragilità e da relazionalità dell'uomo. *Fragilità*, significa *precarietà*, caducità, vulnerabilità, ma fragilità significa anche *preziosità* della persona, nel senso che questa ha dignità, per cui merita attenzione e rispetto, esige accoglienza e benevolenza. Insieme con la fragilità è costitutiva della persona la sua *relazionalità*, per dire che nessuna individualità è autosufficiente, cioè ognuno è sempre se stesso e, nel contempo, in relazione; per dirla con Jacques Maritain, ha bisogno di avere e bisogno di dare. Tutto ciò sottolinea la complessità dell'essere umano: *fragile e prezioso, individuale e relazionale*.

Con tale complessità occorre misurarsi, scoprendo così che proprio la misericordia permette di rispettare l'ambivalente connotazione della persona attraverso una *continua e reciproca misericordia tra gli uomini*. Si potrebbe allora dire (a mo' di slogan) che *la misericordia non è un lusso, non è un optional*, ma risponde a un *bisogno connaturale all'uomo*. Certo, possiamo sottrarci dall'esercitare la mi-

sericordia, che è atto squisitamente libero, ma, quando ciò accade, si determina un calo di umanità, una diminuzione dell'umano, mentre l'esercizio della misericordia costituisce un sicuro arricchimento di umanità che immunizza dalla tracotanza e dalla arroganza.

E veniamo al secondo punto. Ritengo che un'educazione della misericordia debba collegare la misericordia ad altre *virtù*, che la possono preparare e accompagnare. Certamente il riferimento corre alle virtù cosiddette *cardinali*, perché *fortezza*, *temperanza*, *prudenza* e *giustizia* sono abiti etici che rendono l'uomo buono e, pertanto, coerenti con l'uomo buono che è, per antonomasia, l'uomo misericordioso (il buon pastore, il buon padre, il buon samaritano). Tuttavia, è da porre il problema del rapporto tra queste virtù e la misericordia, perché potrebbero anche sembrare in contrasto con la misericordia.

In particolare, la questione si pone a proposito del rapporto tra *giustizia e misericordia*: la giustizia è in alternativa alla misericordia? ha un primato sulla misericordia? Insomma, la logica della giustizia e la logica della misericordia non sembrerebbero procedere secondo gli stessi principi, e quindi ci troveremmo di fronte a un *aut aut* o tutt'al più a un *et et*, cioè a una contrapposizione o almeno a una separazione. Addirittura, c'è chi, muovendo da questa impostazione, nega valore alla misericordia, proprio perché sarebbe in contraddizione con la giustizia o in nome della giustizia sarebbe insostenibile.

Invece così non è: la misericordia non contrasta con la giustizia, come ha chiarito papa Francesco in *Misericordiae vultus*, dove sostiene che giustizia e misericordia “non sono due aspetti in contrasto tra di loro, ma due dimensioni di un'unica realtà, che si sviluppa progressivamente fino a raggiungere il suo apice nella pienezza dell'amore”; in questo senso si potrebbe affermare che *la misericordia*

dia è giusta, per dire che occorre aprire la giustizia ad una dimensione anche più umana. Infatti, non bisogna dimenticare che la giustizia è a rischio, quando s'irrigidisce in se stessa.

Non è un caso che oggi sempre più si auspica una “giustizia giusta”, perché si avverte il pericolo di una giustizia che finisca per produrre disumanità. È quanto è stato denunciato in tanti campi: da quello giudiziario a quello sanitario, da quello scolastico a quello economico. Se così è, si dovrebbe sostenere che la giustizia ha bisogno di collegarsi alla misericordia, trovando in questa (per così dire) un antidoto alla sua astrattezza, come hanno mostrato Gustavo Zagrebelsky ne *Il diritto mite* (Einaudi); Stefano Rodotà ne *Il diritto di avere diritti* (Laterza), Roberto Mancini in *Dal capitalismo alla giustizia*”, dove presenta alcune “idee per costruire un'economia mite e democratica (Altraeconomia) nonché l'Associazione che si denomina proprio “Giustizia mite”.

Da qui l'imperativo di educare alla giustizia e insieme alla misericordia, avendo consapevolezza che in antitesi alla misericordia non è la giustizia, bensì (per usare alcune efficaci espressioni di papa Francesco, presenti per esempio nella *Evangelii Gaudium*) *la cultura dello scarto, la cultura del rifiuto, la cultura del disprezzo*, mentre in continuità con la misericordia è *la cultura della condivisione, la cultura della cooperazione, la cultura della comunione*: è, questa, la cultura che alla giustizia può ben ispirarsi, dilatandone la portata umana e umanizzante.

A questo punto dobbiamo aggiungere che l'educazione alla misericordia può essere favorita soprattutto dalla concomitante educazione alle *virtù cosiddette quotidiane* ovvero *virtù deboli*, che però (com'è stato ricordato) non sono per i deboli. Queste virtù possono efficacemente predisporre alla misericordia, a saper esercitare la misericordia sia in senso attivo (dare misericordia) sia in senso passivo

(ricevere misericordia). Si tratta di alcune virtù specifiche che, meglio di altre, inclinano alla misericordia; mi riferisco specialmente ad alcune che sono particolarmente care a Papa Francesco. la *mitezza*, che non è naturale mansuetudine, ma volontaria nonviolenza, la *tenerezza*, che non è vuoto sentimentalismo, ma cura e premura, l'*umiltà*, che non è nascosta mediocrità, ma denuncia delle proprie inadempienze. E ci fermiamo a queste, ma se ne potrebbero prendere in considerazione altre come la *gentilezza*, la *cortesìa*, l'*affabilità*, la *generosità*, ecc.

Limitandoci alle tre virtù richiamate, ritengo utile suggerire qualche lettura. Sulla *mitezza* - oltre alla meditazione di papa Francesco *Elogio della mitezza* (in "Osservatore Romano") - si possono leggere i volumi, *Elogio della mitezza* di Norberto Bobbio (Il Saggiatore); *La mitezza come apertura all'altro*, in *La dignità ferita* di Eugenio Borgna (Feltrinelli); *Il soffio del mite* di Barbara Spinelli, (Qiqajon); *Beati i miti* di Remo Bodei e Sergio Givone (Lindau). Sulla *tenerezza* si possono leggere - oltre i volumi di papa Francesco: *Siate forti nella tenerezza* (Rizzoli), *Dacci la grazia della tenerezza* (Interlinea) e *Non abbiate paura della tenerezza* (Newton Compton) - le opere del teologo Carlo Rocchetta (pubblicate dall'EDB) e le seguenti opere: *La rivoluzione della tenerezza e dell'amore* di Walter Kasper (Queriana); *La civiltà della tenerezza* di Giuliana Martirani (Paoline); *La tenerezza: espressione di forza e di determinazione* di Gian Maria Comolli (Lampi di stampa). Sulla *umiltà* si possono leggere - oltre i volumi di papa Francesco: *Umiltà. La strada verso Dio* (EMI) e *Il coraggio umile del perdono* (LEV) - anche le seguenti opere: *U come Umiltà* di Francesco Delicati (Cittadella); *Sull'umiltà* di Giulio Cittadini (Morcelliana); *L'umiltà* di André Lonf (Qiqajon); *L'umiltà* di Bernard Ducret (In Dialogo).

Ebbene, queste virtù bene intese creano una mentalità caratteriz-

zata da *attenzione, apertura, accettazione, altruismo*, tutti aspetti peculiari della vera educazione, e che, nella fattispecie, predispongono alla *educazione della misericordia* configurata come paradigma relazionale a connotazione umanistica: sia in senso *antropologico* (cioè etico, laico: l'agire dell'uomo verso il prossimo) sia in senso *teologico* (cioè religioso, sacro: l'agire di Dio verso l'uomo).

Tutto ciò (utilizzando i titoli di alcuni volumi di papa Francesco) vale sia sul piano *individuale* perché “la misericordia cambia il cuore”, sia sul piano *sociale* perché “la carità politica è un volto della misericordia”, sia sul piano *religioso* perché “la misericordia è il cuore del Vangelo”: Sulle strade dell'*etica* -personale e pubbliche possono essere opportunamente illuminate dalla misericordia troviamo oggi significative indicazioni da parte della filosofia (che invece ha in passato trascurato questo aspetto), non meno che preziose indicazioni da parte della Dottrina sociale della Chiesa che ora con papa Francesco, ne fa il *motivo conduttore* del suo insegnamento: rassicurando sulla misericordia di Dio verso gli uomini, e invitando alla misericordia degli uomini verso gli altri uomini.

4. Educare alla misericordia con la conoscenza

Dopo aver accennato all'educazione alla misericordia attraverso l'arte e la morale, prendiamo ora in considerazione una la via della *conoscenza*. Al riguardo va subito detto che - il tema della misericordia - non lo scopriamo oggi, ma oggi acquista un significato più stringente, specialmente dal punto di vista educativo, per cui è auspicabile che si elabori una vera e propria *pedagogia della misericordia*. Insieme con la consapevolezza che da sempre le religioni *predicano la misericordia*, e che da sempre delle persone e delle isti-

tuzioni *praticano la misericordia* a prescindere da un credo religioso, c'è bisogno oggi di attribuire alla misericordia una centralità educativa, perché il nostro tempo appare contrassegnato da crescente "disumanità": sia nei grandi eventi bellici o terroristici, sia nei piccoli fatti della quotidianità: infatti, tende a prevalere in ogni caso un atteggiamento di sostanziale distacco, caratterizzato da fredda solidarietà o da malcelata indifferenza.

Occorre pertanto fuoriuscire da questa situazione, sensibilizzando alla condizione umana; ecco allora l'invito pressante rivolto anche alla pedagogia: *educare alla misericordia* come *prerogativa squisitamente umana*, che non si lega necessariamente a una religione (anche se in essa può trovare fondamento e coronamento) né ha un carattere straordinario o elitario, ma si connota come un vero e proprio *costume* quotidiano e universale. A tal fine si rende necessaria un'opera educativa che, anzitutto, porti a riflettere sulla misericordia: a capirla nelle sue motivazioni e nei suoi esiti, in modo che (parafrasando papa Francesco) tutti avvertano come possibile esercitare la misericordia nella realtà di ogni giorno.

Dunque, la situazione attuale con la sua disumanità nelle piccole cose e nei grandi eventi reclama un cambiamento di rotta. Si badi: non si tratta di cedere al "buonismo" o al "perdonismo", perché la misericordia non è *lassismo*, bensì *compassione*, soccorso e perdono e, come tale, è virtù dei forti, di coloro che sanno esercitare la forza ed evitare tanto la violenza quanto l'indifferenza.

Con questa idea forte di misericordia è possibile un radicale cambiamento di vita di fronte all'egoismo montante e alla diffidenza diffusa che caratterizzano il modo di vivere odierno. Da qui la necessità che una pedagogia della misericordia si accompagni a una *cultura della misericordia*, una cultura a livello di genere, di generazioni e di genealogie, per dire a livello di persone, di relazioni e di tradizioni.

In questo contesto la misericordia rappresenta una “*sfida*” (per usare un’espressione del cardinale Walter Kasper), che non può essere disattesa, se si vuole provare ad uscire dal clima in cui siamo immersi e che vede gli uomini o chiusi in se stessi (per egoismo, egocentrismo, narcisismo, individualismo, cinismo) o colpevoli verso gli altri (per violenza, crudeltà, fanatismo, intransigenza, intolleranza): è una situazione che rischia di produrre assuefazione, ossia la cosiddetta *globalizzazione della disumanità*. Ciò è intollerabile, per cui bisogna mettere in guardia dai fondamentalismi e dagli ideologismi, e l’educazione può contribuire a disinquinare concezioni e impostazioni da quanto di spurio vi si annida, in particolare da quanto produca arroganza ovvero incapacità di donare e di perdonare.

Da qui l’imperativo di *umanizzare le persone e la società*: vi possono concorrere la religione e la politica, la filosofia e la scienza, la morale e l’arte. Certamente l’educazione è chiamata a operare attraverso queste vie, e quella della conoscenza è una condizione essenziale per assumere come criterio di formazione e di sviluppo lo *spirito misericordioso*. Tale è quello di chi “*non scaglia pietre*” per condannare, ma (per usare delle metafore in tema) “*assembla pietre*” in modo creativo, ovvero “*impila mattoni*” in modo razionale, e non per alzare muri escludenti, bensì per costruire luoghi includenti, non per creare barriere, ma per aprire strade, affinché si realizzino incontri e confronti, in cui la dignità di tutti e di ciascuno non sia mai offesa, ma sempre tutelata ed esaltata.

A tale scopo occorre far prendere coscienza (come ha avvertito Piero Stefani) che la dissimmetria tra aiutare e perdonare, per un verso, e essere aiutati e perdonati, per l’altro, non deve annullare il senso dell’uguaglianza; per questo diviene allora indispensabile appellarsi alla dignità umana. *La dignità*: ecco ciò che deve motivare

e indirizzare l'educazione alla misericordia, la quale potrebbe essere definita come *“il coraggio di essere uomini”* e come *“aiuto a essere uomini”*, e tutti abbiamo prima o poi bisogno di quel coraggio e di quell'aiuto, non solo in senso congiunturale (in riferimento a specifiche situazioni di difficoltà materiale o spirituale), ma in senso strutturale (vale a dire con riferimento alla condizione umana, che in se stessa è fragile, nel senso che è precaria e, nel contempo, preziosa, nel senso che è unica e irripetibile).

In questo contesto si pone il problema, che fa discutere, quello del *rapporto tra verità e misericordia*: sono compatibili? a chi deve andare il primato? Ebbene, alla richiesta di chiarire quali siano i rapporti della misericordia con la verità, va risposto che non serve una “logica astratta del pensiero”, che finisce col denunciare la inconciliabilità dei termini, ma una “logica concreta della prossimità”. Evangelicamente è il *primato della carità*, ed è una impostazione che restituisce all'uomo la sua umanità, per cui è primato che va affermato al di là delle appartenenze confessionali o culturali.

Allora l'educazione alla misericordia appare incentrata su questa consapevolezza di fondo: che la misericordia non è in contrasto con la verità. Come scrive Papa Francesco, non c'è contrasto tra *verità e misericordia*, perché “la misericordia è vera”, di quella verità che trova espressione nel “farsi prossimo”, e prossimo è chi “agisce da prossimo”.

Sono puntualizzazioni importanti, in quanto chiariscono che in antitesi alla misericordia non è la verità (e non lo è né la giustizia né la bellezza, come abbiamo visto in precedenza), bensì - per usare alcune efficaci espressioni di papa Francesco - *la cultura dello scarto, la cultura del rifiuto, la cultura del disprezzo*. Ne consegue che educare alla misericordia significa educare alla *cultura della condivisione, alla cultura della cooperazione, alla cultura della comunione*. La misericordia è infatti “avere nel cuore i miseri”, “avere a cuore i

miseri”, “avere cuore per i miseri”. A questa *apertura*, che è generata dall’*attenzione* e che genera *accoglienza*, occorre educare i bambini, gli adolescenti, i giovani sia con un costume educativo che queste virtù pratici nella quotidianità, sia con una riflessione che porti a comprendere il problema nei suoi molteplici aspetti.

A tal fine, alcune letture possono tornare utili agli educatori, per attrezzarli meglio ad affrontare il problema con i loro ragazzi; così, per esempio, il volume intitolato *Parole di misericordia* (ed. Ancora 2003) che comprende nove saggi di pensatori cristiani, e il volume a due voci - del teologo Pierangelo Sequeri e del filosofo Duccio Demetrio - su *Beati i misericordiosi perché troveranno misericordia* (ed. Lindau, 2012), che offrono interessanti spunti sul rapporto tra misericordia e verità dal punto di vista del credente e del non credente, che si trovano peraltro a convergere sulla esigenza di riconoscere che “questo fare così prezioso ci porta oltre la finitezza” (Demetrio) e, “finché la misericordia è onorata, per l’umano c’è storia” (Sequeri).

Viene così ribadito il valore sacro e profano, in ogni caso profondamente umano, della misericordia: per credenti e non credenti “nobilmente pensosi”. È in tale ottica che si pone l’esigenza di configurare *la misericordia come un compito educativo*, che si colloca nell’ambito della formazione intellettuale, e che interseca la formazione etica e quella estetica, costituendo così il denominatore comune della formazione umana integrale.

5. Educare alla misericordia con le opere

Sempre l’educazione - che sia veramente tale - è “coltivazione dell’umano” in chiave relazionale, in quanto la chiusura nel proprio “io” - come egocentrismo, egoismo, egotismo, egolatria - non forma

ma deforma la persona. Ebbene, nell'ottica della educazione come "umanizzazione", un ruolo significativo può giocare lo "*spirito*" di *misericordia* tradotto in concrete "*opere*" *corporali e spirituali* di misericordia a favore del prossimo, soprattutto di quello che versa in condizioni a diverso titolo misere. Pertanto, educare con le opere di misericordia significa operare a favore di una formazione aperta all'altro colto nelle differenti forme della indigenza.

Aiuta a fuoriuscire da uno spirito narcisistico o autistico, auto-referenziale o autosufficiente, *l'educazione al dialogo*, cioè a quella relazionalità che è *realizzazione di sé attraverso l'altro*; si tratta di una esigenza che è strutturale alla persona e, in certe situazioni congiunturali, si acuisce: così in tempo di multiculturalità e globalizzazione si accentua la necessità di relazioni dialogiche - di incontro e di confronto - tali cioè da incrementare l'umano, favorendo atteggiamenti di *apertura, attenzione, accettazione, accoglienza*. In tal modo si può vivere il senso della *pari dignità umana* nei termini di una socialità (sintesi di individualità e relazionalità) sempre più consapevole, che va dal *riconoscimento* dell'altro alla *solidarietà* con l'altro: sono, queste, le nuove modalità di traduzione della *tolleranza*, la quale diversamente rischia di diventare sopportazione o di generare indifferenza.

Educare alla misericordia è quindi operare per il superamento di questo duplice atteggiamento, e impegnarsi invece sul versante di una *operosa benevolenza e disponibilità*, che la Chiesa ha codificato nelle cosiddette *sette opere di misericordia corporale e sette opere di misericordia spirituale*, alle quali si può dare anche una traduzione laica. Infatti, le *opere misericordiose materiali* potrebbero identificarsi in altrettanti *diritti umani*: degli affamati (dare loro da mangiare), degli assetati (dar loro da bere), degli ignudi (dare loro indumenti), dei pellegrini (dare loro alloggio), degli infermi e dei carce-

rati (dare loro conforto), dei morti (dare loro onoranza). Le *opere misericordiose spirituali*, poi, potrebbero identificarsi in altrettanti interventi educativi nei confronti dei dubbiosi (dar loro consigli), degli ignoranti (dar loro istruzione), degli erranti (dar loro ammonimenti), degli afflitti (dal loro consolazione), degli offensivi (dare loro perdono), dei molesti (dar loro pazienza), di tutti (dare loro spazio nella preghiera).

Si potrebbe aggiungere che queste diverse forme di misericordia sono anche oggetto di molteplici forme di *volontariato* che costituiscono occasioni preziose per altrettante forme educative, il cui carattere è educativo quanto più non ha carattere episodico ed emozionale, ma si configurano come modalità esistenziali e comportamentali all'insegna di consapevolezza e progettualità.

Dunque, tutte queste *opere* - che, direttamente o indirettamente, sono all'insegna di uno *spirito* misericordioso - possono avere una connotazione specificamente *sacra* o religiosa, ma possono assumere anche una configurazione più latamente *profana* o laica, perché la misericordia, che è certamente una categoria *teologica* (tipica dei monoteismi: ebraico, islamico e soprattutto cristiano), è pure una categoria *antropologica*; in ogni caso apre ad una relazionalità caratterizzata da *donatività* libera e gratuita.

Anzi, proprio *nello spirito e nelle opere di misericordia* si possono incontrare credenti religiosi e diversamente credenti, come appunto le diversificate forme di volontariato testimoniano inequivocabilmente: si pensi all'azione della Caritas e ad altre forme di associazionismo, in particolare si pensi al mondo giovanile, che appare decisamente sensibile al volontariato organizzato o spontaneo.

In altre parole, quando la Chiesa (con riferimento al Vangelo di Matteo) indica le opere da fare nei confronti di *affamati, assetati, ignudi, pellegrini, infermi, carcerati e morti*, nei confronti di *dubbio-*

si, ignoranti, erranti, afflitti, offensivi, molesti e di tutti, ci troviamo di fronte ad azioni che possono costituire (almeno in gran parte) obiettivi validi universalmente, tant'è che, a prescindere dal loro carattere confessionale, sono opere a valore esistenziale e assistenziale, che oggi sono riconosciute nella società secolarizzata come un imperativo per tutti: rivolto ai cittadini in nome della democrazia e ai cristiani anche in nome del Vangelo: tutti ne avvertono il valore in nome della propria umanità, che è *filialità e fraternità*, per dire rispettivamente senso della *dipendenza (creaturalità)* e della *condivisione (cooperatività)*.

Da quanto detto consegue che le *opere di misericordia* non sono da confinare in ambito religioso o confessionale: sono invece da collegare all'idea stessa di *umanità*; sottrarsi a quegli imperativi significherebbe infatti andare verso la *disumanizzazione*, rischio da cui guardarsi sempre, ma in particolare oggi in presenza di un crescente *deficit di umanità* (come valore) e addirittura del rischio di *sopravvivenza della umanità* (come specie).

Di fronte a una tale situazione, l'educazione si identifica sempre più con la *umanizzazione dell'uomo*, e in tale contesto la misericordia si va rivelando sempre più una condizione necessaria per la convivenza. Se fino a ieri la misericordia era stata appannaggio delle religioni (come proprietà di Dio e come suo comandamento agli uomini), oggi essa appare come una virtù o un insieme di virtù o in collegamento con altre virtù quale condizione imprescindibile di una società multiculturale e globale, e le opere di misericordia conservano un loro specifico valore anche quando si realizzasse uno stato sociale, dal momento che la misericordia porta con sé uno spirito di fratellanza e sorellanza che si nutre di sentimenti di filialità (per dire dipendenza o creaturalità) in riferimento a una paternità (riconosciuta o meno).

A questo punto, è da dire che alcune pubblicazioni sulle opere di misericordia possono essere lette dagli educatori, per sensibilizzarsi al problema e impegnarsi nella sua educazione. Anzi tutto, si può vedere il volume del Pontificio Consiglio per la promozione della nuova evangelizzazione che s'intitola *Le opere di misericordia corporale e spirituale* (San Paolo 2015). Si possono poi vedere i libri di alcuni biblisti: del sacramentino Giuseppe Crocetti: *Le opere di misericordia* (San Paolo 1999); di Rosanna Virgili e Bortolo Uberti: *Amare anima e corpo* (Centro Ambrosiano 2015). Altri volumi di autori italiani sono quelli del dehoniano p. Aimone Gelardi: *“Lo avete fatto a me”* (EDB 2008); di p. Luciano Manicardi della Comunità ecumenica di Bose *La fatica della carità* (Qiqajon 2010); del giornalista d. Bruno Fasani: *Il bene del fare* (Lindau 2011); dello storico della medicina Giorgio Cosmacini: *Compassione* (Il Mulino 2012) del cappuccino Raniero Cantalamessa: *Il volto della misericordia* (San Paolo 2015). Anche da parte di teologhe sono venuti contributi importanti come quelli di Cettina Militello, autrice di un libro su *Le opere di misericordia*, (San Paolo 2012); e di Maria Cecilia Innocenzi autrice del volume: *Il tuo posto nel mio cuore* (San Paolo 2015). Altri volumi sono di autori stranieri tradotti in italiano: *Le opere di misericordia cuore del cristianesimo* di James F. Keenan (EDB 2010) e le *Sette opere di misericordia* del benedettino Anselm Grun (Queriniana 2015).

Proprio tenendo presenti questi volumi, potremmo evidenziare alcune indicazioni, e cioè che le opere di misericordia vanno realizzate con la consapevolezza di operare “in un mondo indifferente” e con l’impegno “perché il mondo sia trasformato”; il che reclama la “coltivazione dell’umano” e la “fatica della carità” insieme con la capacità di tradurre le tradizionali opere di misericordia per il nostro tempo, ossia “qui e oggi”, con conseguente “rivisitazione delle opere

di misericordia”, distinguendo “le opere di misericordia ieri e oggi”.

In breve, occorre continuamente dare nuova traduzione alla disponibilità di “avere il proprio cuore nel misero”, secondo la bella definizione della misericordia (da parte di san Tommaso d’Aquino) che va integrata con un’altra espressione come “*tenerezza*” o con un’immagine come “*carezza*”, che papa Francesco ha posto a titolo di due suoi volumi: *Non abbiate paura della tenerezza* (Newton Compton 2013) e *La misericordia è una carezza* (Rizzoli 2015), sottolineando ancora una volta che la misericordia trova nell’anno giubilare motivo speciale di esercizio, ma che l’invito a esercitarla va, ovviamente, oltre il Giubileo straordinario in corso: dunque, invito per sempre e per tutti.

6. Educare alla misericordia in famiglia

Nella conversazione di Andrea Tornielli con Papa Francesco dal titolo *Il nome di Dio è Misericordia* (Ed. Piemme 2016), il giornalista del quotidiano “La stampa” ad un certo punto (p. 98) gli chiede: “*Come si può insegnare la misericordia ai bambini?*”. La risposta del Pontefice è, come di consueto, breve e articolata: “Abituandoli ai racconti del Vangelo, alle parabole, Dialogando con loro e, soprattutto, facendo loro sperimentare la misericordia. Facendo loro capire che nella vita si può sbagliare, ma che l’importante è rialzarsi sempre”. Dunque sperimentare, dialogare e raccontare sono i verbi da tenere presenti affinché la famiglia - che (ricorda Papa Francesco) “è la prima scuola dei bambini, è il punto di riferimento imprescindibile per i giovani, è il miglior asilo per gli anziani” - possa essere “anche *la prima scuola della misericordia*”, dal momento che in essa “si è amati e si impara ad amare, si è perdonati e si impara a perdonare”.

Così, nella maniera più semplice, è indicata l'essenza della famiglia: luogo privilegiato delle relazioni interpersonali, luogo certamente non immune da comportamenti inadeguati, ma tuttavia luogo in cui più che altrove si può esercitare la misericordia nelle sue molteplici forme: dalla comprensione all'aiuto al perdono. Ecco il punto: occorre avere riguardo alla famiglia una duplice consapevolezza. *In primo luogo*, come ebbe a dire papa Francesco all'udienza generale del 24 giugno 2015, ricordarsi che "in nessuna storia familiare mancano i momenti in cui l'intimità degli affetti più cari viene offesa dal comportamento dei suoi membri. Parole, azioni (e omissioni!) che, invece di esprimere amore, lo sottraggono o, peggio ancora, lo mortificano". *In secondo luogo*, come papa Francesco ha evidenziato nella *Amoris Laetitia* (n. 274) ricordarsi che "la famiglia è la prima scuola dei valori umani, dove si impara il buon uso della libertà"; in particolare che, come ha aggiunto (n. 276), "nel contesto familiare si insegna a recuperare la prossimità, il prendersi cura, il saluto".

Ebbene, "lo stare insieme nella prossimità" è il contesto della misericordia, un contesto che nella famiglia ha un carattere di *quotidianità*, perché la misericordia si traduce in continui gesti non eclatanti ma significativi, e si traduce anche in espressioni semplici - come "per favore", "permesso", grazie" (n. 266) - che preludono a espressioni come "ti scuso", "ti perdono", "ti sono vicino" proprie del lessico della misericordia. A tal fine una condizione importante nel rapporto genitori-figli è che il figlio avverta che "i suoi genitori mantengono viva una paziente fiducia", presupposto di ogni gesto o parola di misericordia.

Da quanto detto dovrebbe risultare evidente che, anche in ambito familiare, la misericordia riveste un grande significato, ma è una consapevolezza che si fa strada ora con Papa Francesco, tant'è che sul tema della misericordia in rapporto alla educazione e alla

famiglia poche sono le pubblicazioni. Ricordiamo che il rapporto tra *misericordia e famiglia* è stato fatto oggetto di riflessione nel volume del teologo d. Paolo Martuccelli e del giurista Paolo Palumbo intitolato *Matrimonio e famiglia. Vie di verità e misericordia* (edizioni Passione Educativa, 2015) e nella rivista “Punto Famiglia” dal titolo: *Famiglia scuola di misericordia* (1° dicembre 2015).

Non occorre aggiungere che oggi le cose sono (o sembrano) tutte più difficili: la famiglia è segnata da nuove condizioni, tanto che Papa Francesco giunge ad affermare che il *cambiamento epocale* che stiamo attraversando non è una semplice *epoca di cambiamento*. Da qui l’affermazione in *Amoris Laetitia* (n. 260), secondo cui “la famiglia non può rinunciare ad essere luogo di sostegno, di accompagnamento, di guida, anche se deve reinventare i suoi metodi e trovare nuove risorse”.

La pluralità delle *forme familiari* obbliga a misurarsi con situazioni e relazioni inedite, che della famiglia devono avere il carattere di comprensione e reciprocità. Sotto questo profilo c’è tutto un *lavoro pastorale* che può essere fatto nei confronti delle diverse famiglie (normocostituite o allargate o allungate, famiglie separate, divise o ricostituite, famiglia bigenitoriali, monogenitoriali, plurigenitoriali, ecc.). Si tratta di una pastorale che non è l’applicazione deduttiva di una teologia astratta, ma è l’elaborazione induttiva di prassi misericordiose, che richiedono (come è stato detto) una “pastorale mirata” che risponda concretamente e individualmente alla specificità dei vissuti. Mai come oggi c’è bisogno - anche in campo educativo e soprattutto nei confronti dei figli - che nelle diverse situazioni si respiri un’aria ossigenata dalla misericordia, che non è un passare sopra a tutto; può accadere che non si possa passare sopra, allora è necessario che ciò avvenga senza avvelenare i rapporti, specialmente se vi sono coinvolti i figli.

Sotto questo profilo l'inquinamento familiare è un rischio che non necessariamente si accompagna alle separazioni, anche quando sono necessarie. Al riguardo Papa Francesco (nella citata udienza generale) ebbe a riconoscere che "ci sono casi in cui la separazione è inevitabile. A volte può diventare persino moralmente necessaria, quando appunto si tratta di sottrarre il coniuge più debole, o i figli piccoli, alle ferite più gravi causate dalla prepotenza e dalla violenza, dall'avvilimento e dallo sfruttamento, dall'estraneità e dall'indifferenza". Di fronte a queste situazioni, in cui inevitabile è la separazione, occorre sottrarsi a una logica di odio, di vendetta o di rivalsa, soprattutto per i figli.

Dunque, anche dal punto di vista educativo, alla misericordia - che per papa Francesco "rappresenta il messaggio più importante di Gesù" - bisogna riconoscere la "*centralità*" in ogni ambito (afferma nella citata intervista di Tornielli): non escluso quello familiare, non escluso quello educativo, dove può rivelare anche meglio che altrove la sua efficacia umanistica, un argine alla crescente disumanizzazione cui si sta assistendo impotenti, quando invece si dispone di uno strumento straordinario per operare una inversione di tendenza: la misericordia, appunto. Pertanto è da credere che il nostro è "il tempo della misericordia", come afferma Papa Francesco nella citata intervista, dove precisa che "la nostra epoca è un *kairòs* di misericordia, un tempo opportuno" che trova proprio nella famiglia il suo banco di prova.

Bibliografia

Dopo la bolla di indizione per il Giubileo speciale della Misericordia da parte di papa Bergoglio *Misericordiae vultus*, è fiorita una estesa pubblicistica e bibliografia.

Di papa Francesco è il volume curato dal gesuita Antonio Spadaro e pubblicato da Rizzoli: è significativamente intitolato *La misericordia è una carezza* e invita a *vivere il Giubileo nella realtà di ogni giorno*. Ancora di papa Francesco è il volume in uscita dall'editrice Piemme con il titolo *Il nome di Dio è misericordia*, dove Andrea Tornielli, vaticanista del quotidiano "La Stampa", intervista papa Bergoglio.

Ricordiamo poi il libro del giornalista Antonio Preziosi: *Il giubileo di papa Francesco: vivere e capire lo straordinario anno santo della misericordia*, pubblicato dall'editrice Newton Compton e arricchito da contributi dei vescovi Rino Fisichella (presidente del Pontificio consiglio per la promozione della nuova evangelizzazione) e Enrico del Covolo (rettore della Pontificia Università Lateranense), e i volumi: *La misericordia guarisce e salva; Ci è donata misericordia; Diventare misericordiosi; L'ultima parola è misericordia*, tutti editi dall'editrice Queriniana.

Volumi antologici sono quelli pubblicati dall'editrice Tau nel 2015 della prof. Cristiana Freni su *Inquietudini della misericordia* che presenta *pagine scelte di letteratura sulla misericordia*, e di don Fabio Ciollaro dal titolo *Oh, abisso di carità*, che presenta *pagine scelte di autori spirituali sulla misericordia*. Da ricordare anche il volume del Pontificio Consiglio per la promozione della nuova evangelizzazione dedicato a *La misericordia nei Padri della Chiesa* (edizioni San Paolo, 2015).

Concludiamo con alcune indicazioni che riguardano il campo dell'educazione e le comunità familiare e scolastica.

Sono temi su cui è stata richiamata l'attenzione a più riprese; in particolare alla famiglia è stato addirittura dedicato da papa Francesco il Sinodo straordinario, che si è recentemente concluso. Al Sinodo, cui ha partecipato anche il Cardinale Menichelli, sono stati dedicati la prolusione dell'anno accademico dell'Istituto teologico marchigiano, e il convegno annuale della diocesi di Ancona-Osimo. Alla scuola, infine, è stata riservata una reiterata attenzione a partire dalla questione della libertà di scuola da vari organismi ecclesiali. Da aggiungere che tutti e tre i temi sono cari a papa Bergoglio fin da quando era arcivescovo di Buenos Aires, e ad essi ha dedicato specifiche pubblicazioni disponibili anche in lingua italiana. Ebbene, rinnova la riflessione su questi temi il riguardarli nell'ottica della misericordia.

Sul rapporto tra misericordia e educazione, finora trascurato, si può vedere il volume di Emanuele Balduzzi su *La pedagogia alla prova della virtù* (editrice Vita e Pensiero, 2015), dove sono presi in considerazione *emozioni, empatia e perdono nella pratica educativa*.

Da segnalare che lo scrittore Paolo Curtaz ha pubblicato nel 2015 per l'editoriale Paoline un volumetto su *Il giubileo spiegato ai ragazzi*, e la scrittrice Maria Vago nello stesso anno e per la stessa editrice ha pubblicato il volumetto *Il giubileo della misericordia a misura di bambino*; i due libri sono adatti rispettivamente a ragazzi di 8-10 anni e a bambini di 4-8 anni. Da tenere presente anche, per bambini a partire dai 6 anni i volumetti: *Testimoni della misericordia*, e *Le opere di misericordia spiegate ai ragazzi* pubblicati dal Gruppo Il Sicomoro per le edizioni San Paolo (2015). Infine, è da ricordare il volume *Imparare la misericordia* (Il Pozzo di Giacobbe, 2015), di cui sono autori due scrittori per l'infanzia: il salesiano Bruno Ferrero e Anna Peiretti.

Il rapporto tra misericordia e famiglia è stato fatto oggetto di riflessione nel volume del teologo d. Paolo Martuccelli e del giurista Paolo Palumbo intitolato *Matrimonio e famiglia. Vie di verità e misericordia* (edizioni Passione Educativa, 2015) e nella rivista "Punto Famiglia" dal titolo: *Famiglia scuola di misericordia* (1° dicembre 2015). Da tenere presenti anche i seguenti volumi: *Amate come Dio fino al perdono. Esercizi spirituali agli sposi* di Giovanna Salderini (editrice Effatà 1999); presso la stessa editrice è uscito nel 2009 il libro di due pensatori coniugi: Giulia Paola di Nicola e Attilio Danese, s'intitola *Perdono...per dono: Quale risorsa per la società e per la famiglia*; infine il volume curato da due studiose della famiglia: Eugenia Scabini e Giovanna Rossi. dal titolo *Dono e perdono nelle relazioni familiari e sociali* (editrice Vita e Pensiero, 2000).

Infine segnaliamo il volume collettaneo curato da Luigi Alici (dell'Università di Macerata) e intitolato *La famiglia e il Vangelo della Misericordia* (editrice Ancora 2015), e il libro di Francesco Pesce: *Oltre la famiglia modello. La catechesi di Papa Francesco* (EDB 2016).

Conclusione

Pur nella diversità delle iniziative, che hanno occasionato i contributi raccolti in questo volume, una costante li attraversa e ci sembra che porti a parlare legittimamente di un “*pensiero di Papa Francesco*”. Infatti, l’impegno di questo Pontefice risulta, a ben vedere, incentrato su un nuovo progetto di chiesa e di società, un progetto di cui egli evidenzia la portata motivazionale più che la dimensione architettonica, in quanto non indica in modo definito e definitivo il nuovo modello, ma intende mostrarne l’esigenza e farne avvertire l’urgenza. Si potrebbe allora dire che il senso più profondo del pensiero bergogliano sta nella sua dimensione metodologica, nel senso che Papa Francesco chiama a raccolta quanti hanno a cuore le sorti dell’umanità per invitare tutti a prendere coscienza della situazione, caratterizzata da una profonda crisi etica, e a dare il proprio apporto per contribuire a uscirne. Così modernità e postmodernità costituiscono i riferimenti obbligati, giacché comportano tutta una serie di *res novae* da cui non si può prescindere, ma da cui non bisogna farsi fagocitare. Per questo Papa Francesco attraversa la modernità e la tardomodernità, per aprirsi a un “oltre” che, peraltro, nella sua struttura è tutto da precisare, nel costante richiamo al Vangelo come ispirazione e aspirazione. Nasce da qui il bisogno di una chiesa e di una società di stile samaritano che, cioè, si rivolgano a tutti, privilegiando coloro che si trovano in difficoltà.

Allora marginalità e perifericità costituiscono le coordinate per individuare le modalità d’intervento: queste possono essere pastorali ovvero sociali, ma in ogni caso devono avere il *principio misericordia* come criterio, perché tale principio risponde ad una antropologia adeguata e reclama un umanesimo rinnovato. Infatti, per un verso l’antropologia riconosce la *miseria* e, insieme, la preziosità

della persona umana, in quanto caratterizzata da creaturelità e dignità, e reclama la *misericordia*, di cui essere oggetti o di cui farsi soggetti. Coerentemente con tale impostazione, l'umanesimo si configura come essenzialmente *solidale*: non solo a livello umano, ma *cosmico*, in quanto connota la persona sempre in relazione: a livello di società e a livello di natura, superando tanto l'antropocentrismo, quanto il biocentrismo, tanto lo storicismo quanto il naturalismo. Quattro i criteri ispiratori dell'umanesimo bergogliano: in primo luogo, che "il tempo è superiore allo spazio", nel senso che bisogna privilegiare i "tempi dei processi" anziché gli "spazi di potere"; in secondo luogo, che "l'unità prevale sul conflitto", nel senso che è "possibile sviluppare una comunione nelle differenze"; in terzo luogo, che "la realtà è più importante dell'idea", nel senso che "la realtà è superiore all'idea"; in quarto luogo, che "il tutto è superiore alla parte", nel senso che "il tutto è più della parte, ed è anche più della loro semplice somma" (*Evangelii Gaudium*, dal n. 221 al n. 237).

Così, mentre le ideologie generano "universalità astratta, una metafisica incentrata sul "soggetto determinato e limitato apre le porte all'universale concreto", come aveva indicato il filosofo uruguayano Alberto Methol Ferré, del cui pensiero certamente Bergoglio ha risentito. Ebbene, il quadruplicato richiamo alla dimensione temporale, comunionale, realistica e sistemica è fatto valere per la costruzione della città dell'uomo e per la cura della casa comune, e l'una e l'altra vanno a costituire quella che Papa Francesco chiama "ecologia integrale", che non si riduce a un pensiero verde, in quanto nel problema ecologico è posta la questione antropologica in modo da pervenire a una visione umanistica rispettosa dell'uomo e del creato: un umanesimo che, per riprendere una espressione cara a Methol Ferré, è un umanesimo dei "nessi", cioè che sa evidenziare

e motivare la necessità dei nessi, che Papa Francesco pone non solo sul piano sociale (nazionale e internazionale) ma anche e soprattutto sul piano cosmico: della famiglia universale, di cui la famiglia umana fa parte in modo specifico, e della dignità universale, di cui la dignità dell'uomo è espressione elevata.

Dunque, dopo un papa “filosofo” (Giovanni Paolo II) e un papa “teologo” (Benedetto XVI), ecco un papa “pensatore” con un suo stile preciso, nel senso che Bergoglio ha una spiccata propensione al pensare come ricerca continua e collaborativa, come ricerca veritativa e sinodale. In quanto ricerca impegnativa e impegnata, il cercare è operazione rischiosa, ma i rischi (avverte Papa Francesco) bisogna avere il coraggio di correrli. Per questo egli afferma (da un punto di vista pastorale, ma l'avvertimento ha valore anche negli altri campi del conoscere e dell'agire): “più della paura di sbagliare, spero che ci muova la paura di rinchiuderci nelle strutture che ci danno una falsa protezione, nelle norme che ci trasformano in giudici implacabili, nelle abitudini in cui ci sentiamo tranquilli”, scrive (al n. 49) nella *Evangelii Gaudium*, dove più avanti (al n. 64) afferma: “si rende necessaria un'educazione che insegni a pensare criticamente e che offra un percorso di maturazione nei valori”.

E si tratta - occorre aggiungere - di operazione che coniuga insieme libertà e collaborazione. Infatti, riguardo al primo aspetto, Papa Francesco sostiene nella *Evangelii Gaudium* (al n. 184) che: “né il Papa né la Chiesa posseggono il monopolio dell'interpretazione della realtà sociale o della proposta di soluzioni per i problemi contemporanei”, e in precedenza (al n. 17) aveva scritto: “non credo che si debba attendere dal magistero papale una parola definitiva e completa su tutte le questioni che riguardano la Chiesa e il mondo”, e (al n. 51) aveva precisato: “non è compito del Papa offrire un'analisi dettagliata e completa sulla realtà contemporanea”. Infat-

ti - e siamo al secondo aspetto - vi devono essere impegnate “tutte le comunità”, chiamate, (per dirla con Paolo VI: *Ecclesiam Suam* n. 19) ad avere una “sempre vigile capacità di studiare i segni dei tempi”, ad esercitare quel dialogo che, prima di essere espressione di intellettualità, è esercizio di prossimità: è cioè (per usare ancora parole della *Evangelii Gaudium*) “il dialogo come forma d’incontro” (n. 239).

L'impostazione ritorna nella seconda esortazione postsinodale dove, di fronte alla crisi della famiglia, papa Francesco non si ferma alla denuncia, ma l'accompagna con proposte improntate tanto alla libertà di riflessione quanto alla condivisione della ricerca. Infatti, fin dall'inizio di *Amoris Laetitia* il Papa (al n. 2) indica la “necessità di continuare ad approfondire con libertà alcune questioni dottrinali, morali, spirituali e pastorali” affrontate, e (al n. 3) avverte pure che “non tutte le discussioni dottrinali, morali o pastorali devono essere risolte con interventi del magistero”; aggiunge peraltro (al n. 57): “naturalmente, nella Chiesa è necessaria una unità di dottrina e di prassi, ma ciò non impedisce che esistano diversi modi di interpretare alcuni aspetti della dottrina o alcune conseguenze che da essa derivano”; pertanto, di fronte alla “necessità di sviluppare nuove vie pastorali”, Papa Francesco (al n. 199) afferma: “saranno le diverse comunità a dover elaborare proposte più pratiche ed efficaci, che tengano conto sia degli insegnamenti della Chiesa sia dei bisogni e delle sfide locali”, nella consapevolezza (ribadisce al n. 304) che “le norme generali presentano un bene che non si deve mai disattendere né trascurare, ma nella loro formulazione non possono abbracciare assolutamente tutte le situazioni particolari. Nello stesso tempo occorre dire che, proprio per questa ragione, ciò che fa parte di un discernimento pratico davanti ad una situazione particolare non può essere elevato al livello di una norma”. In breve, precisa Papa Francesco (al n. 79): “va espressa con chiarezza la

dottrina”, ma “sono da evitare giudizi che non tengono conto della complessità delle diverse situazioni”.

Questo spirito aperto è applicato da papa Francesco oltre che alle problematiche della evangelizzazione e della famiglia, anche alle problematiche della ecologia caratterizzate da analisi e coinvolgimento: così nella enciclica *Laudato si'*, dopo aver riconosciuto (al n. 60) che “non c’è un’unica via di soluzione”, ma c’è spazio per “una varietà di apporti che potrebbero entrare in dialogo in vista di risposte integrali”, Papa Francesco esprime apertamente la convinzione (al n. 61) che “su molte questioni concrete la Chiesa non ha motivo di proporre una parola definitiva e capisce che deve ascoltare e promuovere il dibattito onesto fra gli scienziati, rispettando la diversità di opinione”, e più avanti ribadisce (al n. 188) che “la Chiesa non pretende di definire le questioni scientifiche, né di sostituirsi alla politica, ma invita a un dibattito onesto e trasparente, perché le necessità particolari o le ideologie non ledano il bene comune”. Dal canto suo, Papa Francesco non si sottrae dal denunciare (al n. 101) la “filosofia” sottesa alle questioni ambientali, vale a dire la logica del “modello tecnocratico”; riguardo al quale aggiunge che non solo è “dominante”, ma si presenta come necessario e inevitabile; il che non è assolutamente vero. Da tale consapevolezza Papa Bergoglio invita a ripartire, per proporre alternative al “paradigma tecnocratico”, ed egli stesso avanza delle proposte, sintetizzate nella espressione “ecologia integrale”, e, ancora una volta, invita alla collaborazione, in particolare ricordando ai cristiani le loro specifiche responsabilità.

Quanto è stato richiamato dovrebbe evidenziare come sia rintracciabile in Papa Francesco una originale riflessione caratterizzata da quattro impostazioni fondamentali: a) il rapporto *oikos e antropos*, cioè il nuovo collegamento fra ecologia e antropologia. Mentre in

passato, l'ecologia era presa in considerazione (quando ciò avveniva) nell'ambito dell'antropologia, con papa Francesco il rapporto viene rovesciato, in quanto è l'antropologia ad essere collocata nell'ambito dell'ecologia: ciò comporta che *non dall'umanesimo integrale si giunge all'impegno ecologico, bensì dall'ecologia integrale si perviene all'impegno umanistico*. Ne consegue che, per comprendere adeguatamente l'uomo, lo si deve collocare nell'ambito della natura, rilevando che l'uomo è parte della natura, ma ad essa non si riduce; b) il rapporto *antropos e bios*, cioè la *rinnovata connessione fra l'uomo e le altre creature*, operata attraverso tre categorie genesiache, quelle di dignità, di natura e di affidamento. La *dignità* è riconosciuta come propria di tutti gli esseri per il fatto stesso di essere; nell'ambito di questa *dignità universale*, va riconosciuta all'uomo una dignità speciale, che è "il diritto ad avere *diritti*" (Hanna Arendt). *Famiglia* può essere definita la natura, perché tutte le creature che la costituiscono hanno lo stesso padre; nell'ambito della *famiglia cosmica* ha una sua specificità la *famiglia umana*, contraddistinta da doveri che rispondono al "principio responsabilità" (Hans Jonas). L'*affidamento* del creato a quella creatura che è l'uomo va visto nei termini dell'*abitare* e del *custodire*, per cui la natura è "data" all'uomo, nel senso che è "donata", "affidata": il suo carattere di "datità" va letto quindi nel senso della "donazione" (Jean Luc Marion); c) il rapporto *cosmos e polis*, cioè la *novità della conciliazione di natura e società* conseguente al carattere integrale attribuito all'ecologia. Sta qui l'avvio di una terza impostazione della *Dottrina sociale della Chiesa*: dopo quella inaugurata dalla *Rerum novarum*, incentrata sul lavoro, e quella avviata dalla *Populorum progressio*, incentrata sullo sviluppo, mi sembra che la *Laudato si'* apra a una nuova visione, incentrata sulla ecologia, intesa come insieme di problemi naturali e sociali, relativi alla "*cura della casa comune*", per cui non l'econo-

mia è il fondamento della ecologia, bensì l'ecologia è il fondamento dell'economia. Da qui la necessità di un *umanesimo* che sia *cosmico* in quanto *ambientale* e, nello stesso tempo, *politico*, cioè rispettoso della *terra* (la natura) e del *territorio* (la comunità) perché duplice è il “grido” a cui deve rispondere: il “grido della terra” ferita e il “grido dei poveri” emarginati (Leonardo Boff), e le due cose si tengono insieme o non si tengono; d) il rapporto *logos ed eleos*, cioè la *inedita compatibilità fra ragione e misericordia* che inaugura un nuovo stile di pensiero e di convivenza, in quanto vede nella misericordia un valore principale che non va considerato in alternativa alla ragione, ma suo complemento e completamento. Questo binomio permette di evitare le astrattezze delle ricorrenti ideologie, e permette di incrementare ulteriormente il dialogo, mostrandone la fecondità in senso non solo concettuale (la definizione), ma anche esistenziale (la prossimità).

Se libertà e collaborazione, criticità e dialogicità costituiscono i fondamenti della riflessione di Papa Francesco il suo principio ispiratore fondamentale è pur sempre quello della *misericordia*, un criterio non nuovo, che affonda le sue radici nei tre monoteismi, in particolare nel Vangelo, e che Papa Francesco rinnova profondamente ponendolo alla base dell'antropologia e dell'umanesimo che devono nutrire la chiesa e la società. Certamente nel rispetto delle specificità di ciascuna, ma altrettanto certamente nella comune preoccupazione di superare quella che in *Evangelii Gaudium* (al n. 86) Papa Francesco chiama la “desertificazione spirituale”: la cosa è possibile, se la categoria di riferimento è “*prossimità*”: farsi prossimo è, quindi, imperativo che, pur in modo diverso, deve impegnare la religione e la politica: ciascuna *juxta propria principia* deve preoccuparsi di “giungere alle periferie umane” (n. 46) per esercitare la misericordia, che (per dirla con san Tommaso d'Aquino) “è in

se stessa la più grande delle virtù”, alla quale vorremmo applicare alcune significative parole della *Evangelii Gaudium* (al n. 244), dove si dice: “bisogna affidare il cuore al compagno di strada senza sospetti, senza diffidenze”, e questo “affidarsi all’altro è qualcosa di artigianale, la pace è artigianale” (n. 244).

Ebbene, il termine che si vorrebbe usare come definizione complessiva del pensiero di Papa Francesco: il suo è un *pensiero artigianale*: nulla di accademico nella sua riflessione, ma una *operosità pensata* che illumina il quotidiano e lo rende straordinario per l’esperienza di vicinanza che continuamente rinnova: un *pensiero in cammino* che invita a camminare (è il pensare della speranza) uno accanto all’altro, uno insieme con l’altro, uno per l’altro, per costruire (ecco le parole dette da Papa Francesco a conclusione della Giornata Mondiale della Gioventù del 2016) “una nuova umanità, che non accetta l’odio tra i popoli, non vede i confini dei Paesi come barriere, e custodisce le proprie tradizioni senza egoismi e risentimenti”, accettando la sfida del dialogo nella consapevolezza (come Papa Francesco aveva detto nel Messaggio per la Giornata Mondiale delle Comunicazioni sociali del 2014) che “dialogare significa essere convinti che l’altro abbia qualcosa di buono da dire, fare spazio al suo punto di vista, alle sue proposte. Dialogare non significa rinunciare alle proprie idee e tradizioni, ma alla pretesa che siano uniche e assolute”. Per altra via, un grande filosofo del ‘900, Maurice Merleau-Ponty, nel suo *Elogio della filosofia* del 1953 aveva scritto (e con le sue parole ci piace terminare): “La nostra relazione con la verità passa attraverso gli altri. O andiamo verso la verità con loro o non è verso la verità che andiamo”.

INDICAZIONI BIBLIOGRAFICHE PER CONOSCERE PAPA FRANCESCO

1. Leggere per apprezzare

Certamente il modo migliore per conoscere papa Francesco è quello di ascoltarne le parole e di seguirne i gesti; ma si può aggiungere che ne favorisce la conoscenza anche la lettura di suoi scritti e di libri a lui dedicati. Al riguardo è facile constatare che, nel giro di pochi mesi, la *pubblicistica* di e su papa Francesco si è infoltita a modo straordinario; infatti si sono moltiplicate le traduzioni di sue opere nonché le raccolte di sue omelie e meditazioni, di suoi discorsi e interventi; accanto a questa miriade di volumi e volumetti (oltre trenta), si è anche prodotta una crescente letteratura su Bergoglio relativamente alla sua vita e personalità, al suo pensiero e stile. *Come orientarsi in questa vasta produzione editoriale?* Lo scopo della presente rassegna è quello espresso nel titolo: “per conoscere papa Francesco”; a tal fine si segnaleranno i libri tra cui scegliere quelli che interessano maggiormente. Per favorire tali scelte, abbiamo ripartito le indicazioni in due gruppi. Nel *primo* prenderemo in considerazione i volumi a carattere biografico, antologico e metodologico, tenendo presenti i contributi di e su Bergoglio cardinale e papa, ed evidenziando la continuità del suo pensiero e della sua testimonianza, la compattezza del suo insegnamento episcopale e pontificio. Il *secondo* gruppo avrà carattere tematico, soffermandosi sull’attitudine dialogica, le idee educative, la questione sociale, il rinnovamento ecclesiale. In ogni caso, si cercherà di evidenziare le parole che formano il vocabolario di papa Francesco. In tal modo, ci si augura di invogliare alla lettura di scritti di e su papa Bergoglio nella convinzione che conoscerlo è un guadagno per tutti: credenti cristiani e diversamente credenti, purché abbiano a cuore il futuro dell’uomo: la sua umanità e la sua umanizzazione. In proposito l’imperativo che da papa Francesco viene è quello di *guarire dalla corruzione* (come suona il titolo di un libro pubblicato dalla EMI con postfazione di Piero Grasso, presidente del Senato), perché la corruzione riguarda l’integrità della persona, e può dar luogo ad una effettiva cultura per “capacità dottrinale, linguaggio proprio, modo di agire peculiare”: occorre quindi prestarvi attenzione in tutti gli ambiti e impegnarsi a preservare o curare l’animo, in modo che non sia intaccato dalla corruzione; e, quando ciò avvenisse, fare in modo di guarir-

ne: una esigenza che non è solo religiosa ma anche civile, capace quindi di accomunare in un processo di rinnovamento, che muove dalle coscienze e sulle coscienze è incentrato. È, questa, la condizione per *rinnovare la società*, affinché, non s'ispiri alla "cultura dello scarto", ma sia incentrata sulla dignità personale e sul bene comune, ed è anche la condizione per *rinnovare la Chiesa*, affinché non sia una "Chiesa mondana" (che vive in se stessa, di se stessa, per se stessa) ma sappia essere una "Chiesa evangelizzatrice" (che esce da se stessa per porsi al servizio e in dialogo con tutti).

2. Una metodologia inedita

Al *lessico di Bergoglio* sono stati riservati molti dei libri usciti dopo la sua elezione a pontefice, perché rappresenta una metodologia inedita quella che si appella ad alcuni termini programmatici, piuttosto che a grandi discorsi. Così, parole significative o pensieri incisivi o espressioni efficaci vanno a costituire *lo stile di papa Francesco*, il quale anche in tal modo richiama all'essenziale, liberandosi di tutto quanto appesantisce in senso retorico e moralistico il messaggio evangelico. Significativamente, la Libreria Editrice Vaticana ha intitolato "Le parole di papa Francesco" una collana a lui dedicata; ne sono finora usciti quattro volumi: *Vi chiedo di pregare per me, Omelie del mattino* (nella Cappella Domus Sanctae Marthae), *È bello per noi essere qui* (per la Giornata Mondiale della Gioventù a Rio de Janeiro), e *Percorriamo le vie della pace*. A parte ciò, molteplici sono i libri improntati a questo approccio lessicale, e che, quindi, possono servire ad avvicinare papa Bergoglio, secondo il suo stesso metodo. Si può partire dalla raccolta curata dallo studioso Giuliano Vigini: *Pensieri del cuore* (San Paolo) che contiene, in ordine alfabetico, le parole più usate dal papa argentino. A cura di F. Falconi è la silloge intitolata *Non abbiate paura della tenerezza* (Newton Compton) che raccoglie "le parole del papa che sta cambiando la Chiesa di Roma". "Parole di coraggio e speranza per un anno da vivere insieme" compongono il volume intitolato *Siate forti nella tenerezza* (in uscita da Rizzoli) dove l'ossimoro forza-tenerezza evidenzia un paradosso squisitamente cristiano. L'educatore salesiano Marco Pappalardo ha curato una raccolta di "365 pensieri di papa Francesco" sotto il titolo *Buonasera!* (Effatà). Il vaticanista del TG1, Fabio Zavattaro, ha scritto il libro intitolato *Fratelli sorelle, buona sera* (Editori Riuniti) che presenta "la vita, le parole e le scelte di papa Francesco". Un altro vaticanista Andrea Tornielli de "La Stampa" è autore del libro *Insieme* (Piemme) che presenta "la vita, le idee, le parole del

papa che cambierà la Chiesa”. La professoressa Lodovica Maria Zanet nel volume *Le parole di papa Francesco* (EDB) prende in considerazione tre verbi emblematici: camminare, edificare, confessare. Invece “una biografia in 80 parole” è quella scritta dal giornalista televisivo (che cura la rubrica religiosa “A sua immagine”), Rosario Carello, il quale l’ha intitolata *I racconti di papa Francesco* (San Paolo). Vanno infine segnalati *I messaggi del papa su twitter* (Libr. Ed. Vaticana) e *Non abbiate paura di sognare cose grandi. Le parole che il papa ha affidato a twitter* (Mondadori), a dimostrazione che anche le nuove forme di comunicazione possono essere utilizzate da parte della Chiesa, chiamata però (come si precisa in *Evangelii gaudium* n. 87) a “scoprire e trasmettere la mistica di vivere insieme”, in modo che “le maggiori possibilità di comunicazione si tradurranno in maggiori possibilità di incontro e di solidarietà fra tutti”, cioè “in una vera esperienza di fraternità, in una carovana solidale”.

3. Al servizio degli altri

Al servizio degli altri è espressione che può sintetizzare il senso della vita di Bergoglio. Al riguardo torna utile ricordare alcuni contributi, a cominciare da quelli di quando era *cardinale* e ora riproposti: sono incentrati su alcune parole che sono anche programmatiche del pontefice. Nel volume *Servire gli altri* (Libr. Ed. Vaticana e Jaca Book), in cui sono riunite tredici omelie dal 1999 al 2004, s’insiste su tre termini: giustizia, solidarietà, speranza che possono ben sintetizzare gli obiettivi di una vita al servizio degli altri. Ancora omelie (dal 1999 al 2013) sono presentate nel volume *Le parole della vita cristiana* (Mondadori). Al 2006 risalgono gli “esercizi spirituali ai vescovi spagnoli” pubblicati col titolo *In lui solo la speranza* (Jaca Book). Scritti e discorsi dal 2000 al 2013 sono raccolti sotto il titolo *Così pensa papa Francesco*; pubblicati da Francesco Mondadori (nei Libri della Comunità di Sant’Egidio) e introdotti da Andrea Riccardi, trattano di temi da sempre cari a Bergoglio, vale a dire: fragilità, speranza, povertà, tenerezza misericordia, preghiera, amore, dolore, perdono, periferie. Venti discorsi pronunciati dal 2005 al 2013 sono riuniti sotto il titolo *Solo l’amore ci può salvare* (Libr. Ed. Vaticana). Meditazione del 2005 è quella dedicata a *Umiltà*, che è considerata “la strada verso Dio” (EMI: con un testo di Enzo Bianchi, fondatore della Comunità di Bose). Nel volume *Non fatevi rubare la speranza* si prendono in considerazione temi legati a “la preghiera, il peccato, la filosofia e la politica pensati alla luce della speranza” (Mondadori). Cento interventi su

“misericordia, missione, testimonianza, vita” costituiscono le *Riflessioni di un pastore* pubblicate dalla Vaticana con prefazione di Federico Wals. Alcuni interventi incentrati “sullo spirito del Natale” sono stati pubblicati da Interlinea a cura di Marco Andreoli e Valerio Rossi: *Dacci la grazia della tenerezza*. S’intitola *Varcare la soglia della fede* la lettera all’arcidiocesi di Buenos Aires per l’Anno della Fede indetto da Benedetto XVI, e riproposta presso la Libreria Editrice Vaticana. Di carattere sociale sono i discorsi apparsi in due volumi: *Dio nella città* pubblicato da San Paolo, e *Noi come cittadini, noi come popolo*, edito da Jaca Book. Infine ricordiamo la preghiera del cardinale Bergoglio: *La preghiera sulla punta delle dita* (San Paolo), *Sulle dita di una mano* (Porziuncola), *La preghiera delle cinque dita con Papa Francesco* (Ancora), e ci piace riportare in sintesi questa *preghiera*: “Il pollice è il dito a te più vicino: comincia quindi col pregare per coloro che ti sono più vicini. Il dito successivo è l’indice: ti ricorda di pregare per coloro che insegnano, educano e curano. Il dito successivo è il più alto: ti ricorda di pregare per i governanti. Il quarto dito è l’anulare, il dito più debole: t’invita a pregare per i più deboli, nonché per le coppie sposate. Infine il dito mignolo, il più piccolo, come piccoli dobbiamo sentirci di fronte a Dio e al prossimo, ti ricorda di pregare per te stesso; dopo che avrai pregato per tutti gli altri, sarà allora che potrai capire meglio quali sono le tue necessità guardandole nella giusta prospettiva”.

4. Una vita per il Vangelo

Dal punto di vista *biografico*, si possono segnalare molteplici volumi di diversificata consistenza. Anzitutto quelli di alcune giornaliste. In primo luogo, l’argentina Evangelina Himitian intitolato *Francesco*, che, pubblicato da Rizzoli nella BUR, lo definisce “il papa della gente” e presenta “dall’infanzia all’elezione papale, la vita di Bergoglio nelle parole dei suoi cari”; questo libro della vaticanista della “Nacion” e amica della famiglia Bergoglio ha di peculiare il fatto che, attraverso le parole dei familiari, coglie il lato privato e meno conosciuto di papa Francesco. Altra giornalista argentina è Elisabetta Piqué, autrice del volume *Francesco*, sottotitolato “vita e rivoluzione” (Lindau). Ha carattere narrativo la biografia ricostruita da Emanuela Pizziolo in *Papa Francesco, la forza dell’umiltà* (per le edizioni Quadratum). Tra i giornalisti ricordiamo il vaticanista di “Famiglia cristiana” Saverio Gaeta con il volume *Papa Francesco*, che ne racconta “la vita e le sfide” (San Paolo); Stefano Filippi con *La vera storia di papa Francesco* che vuole essere “un libro per capire chi è Jorge Mario Bergoglio e chi sarà papa Francesco” (Bar-

bera); e Cristian Martini Grimaldi con *Ero Bergoglio, sono Francesco* che si presenta come “il primo reportage sul papa della fine del mondo” (Marsilio). Riguardano specificamente la vita di Bergoglio nel suo paese natale i libri di Francesco Strazzano: *In Argentina per conoscere papa Bergoglio* (EDB); di Nello Scavo: *La lista di Bergoglio*, presentato come “la storia mai raccontata” riguardo a “i salvati da Francesco durante la dittatura” (EMI). Ma, al di là di più specifiche connotazioni, ci sembra importante sottolineare come la sua vita sia stata e sia all’insegna di quello *stile mariano*, cui invita a conclusione della *Evangelii gaudium* quando ritiene necessario acquisire “uno stile mariano nell’attività evangelizzatrice”, nel senso che, guardando a Maria, occorre tornare a “credere nella forza rivoluzionaria della tenerezza e dell’affetto. In lei vediamo che l’umiltà e la tenerezza non sono virtù dei deboli, ma dei forti, che non hanno bisogno di maltrattare gli altri per sentirsi importanti” (n. 288). Alle virtù deboli ma non dei deboli si appella continuamente papa Francesco, e il suo lessico lo rivela chiaramente, così come il suo agire. Proprio questo atteggiamento suscita in alcune figure diversamente rappresentative il desiderio di comunicare con papa Francesco per contribuire al rinnovamento ecclesiale per il quale è stato eletto: così un prete di strada come don Andrea Gallo intitola il suo ultimo libro: *In cammino con Francesco* (Chiarelettere), ritenendo che “dopo il conclave”, che ha portato Bergoglio sul soglio pontificio, si possa puntare su una Chiesa basata su “povertà, giustizia, pace”; quattro secondo don Gallo le parole chiavi per quello che dovrà essere il cammino di Francesco: partecipazione attiva, sinodalità, ascolto e dialogo. In modo diverso anche un teologo come lo statunitense Fox Matthew, ex domenicano, ha ritenuto di scrivere otto *Lettere a papa Francesco* nell’omonimo volume pubblicato da Fazi per “ricostruire la Chiesa con giustizia e compassione”.

5. Un nome, un programma

Tra le diverse *definizioni* di Papa Francesco, ci pare che siano particolarmente centrate quella di Feliciano Innocenti, il quale ha intitolato un suo libro su *Papa Francesco. Il papa delle beatitudini* (Elledici), e quella di Nicola Gori, il quale lo chiama *Il papa della tenerezza di Dio* (Tau), e la definizione torna con Barbara Baffetti, autrice di *Francesco il papa della tenerezza* (Il Sicomoro). Ricordiamo poi i volumi in cui papa Francesco s’incontra: con il direttore de “La Civiltà Cattolica”: *La mia porta è sempre aperta* (Rizzoli): “una conversazione con Antonio Spadaro” estremamente illuminante; e con

il fondatore del quotidiano “La Repubblica”, Eugenio Scalfari: uno stimolante confronto sul *Dialogo tra credenti e non credenti* (Einaudi); e con due giornalisti, Sergio Rubin e Francesca Ambrogetti, nel volume *Il nuovo papa si racconta* (Salani), da cui emerge un personaggio sincero, mite, impavido. A riflettere sul nuovo pontefice sono inoltre numerosi autori, prevalentemente giornalisti, tra cui segnaliamo: Paolo Rodari de “La Repubblica”, che prende in considerazione il trapasso da Benedetto XVI a Francesco nel libro: *La Chiesa ferita. Papa Francesco e la sfida del futuro* (Giunti); il vaticanista de “La Stampa” Andrea Tornielli, che ha scritto *I Fioretti di Papa Francesco* (Piemme); il redattore dell’Agenzia “Fides” Gianni Valente, che in *Francesco. Un papa dalla fine del mondo* (EMI) ne presenta “la persona, le idee, lo stile”. Da tenere presente anche il volume *Papa Francesco* (Galassia Arte) delle giornaliste Rossella Monaco e Chiara Parenti, le quali individuano in “apertura, dialogo e umiltà” i caratteri che permettono di dire “ecco il pontefice della svolta”. Dunque la decisione di chiamarsi Francesco non è stata una semplice scelta onomastica, ma una vera e propria indicazione programmatica, le cui parole d’ordine sono, infatti, fraternità, povertà, misericordia, pace. Ed è questa essenzialità e semplicità, questa coerenza e compattezza che rende papa Francesco così vicino alle persone, al di là delle appartenenze confessionali, culturali e ideali. Papa Francesco sa (e lo ricorda nella *Evangelii gaudium*) che “l’amore per la gente è una forza spirituale che favorisce l’incontro in pienezza con Dio” (n. 272). La definizione di *uomo dell’anno 2013* da parte del “Time” diventa particolarmente significativa proprio per il fatto che il settimanale americano lo definisce “il Papa della gente”, sottolineando che “il leader della Chiesa cattolica è diventato una nuova voce della coscienza”. Così il primo papa latinoamericano, il primo papa gesuita, è soprattutto il papa che entra in dialogo con la contemporaneità e lo fa scaldando i cuori, suscitando speranze non effimere. Anche senza cedere a una lettura della “elezione del papa in chiave esoterica”, come fa Lamberto Gherpelli, si può con questo autore parlare de *La rivoluzione di Francesco* (Galassia Arte), e si tratta di una rivoluzione in senso letterale, cioè come ritorno alle origini, un ripartire esigente dal vangelo; si tratta di una proposta che può anche definirsi radicale, perché va alla radice del messaggio cristiano, a quel paradosso che identifica la forza con la debolezza.

6. La luce della fede

Al tema della fede, oggetto della *Lumen fidei*, papa Bergoglio aveva già

dedicato il testo *Varcare la soglia della fede* (Libr. Ed. Vaticana) scritto per l'Anno della Fede. L'enciclica iniziata da Benedetto XVI e portata a termine dal suo successore è finalizzata a “recuperare il carattere di luce proprio della fede”; essa costituisce il manifesto del cristianesimo come vero *illuminismo*. Di contro alle accuse di *oscurantismo* rivoltegli dal pensiero laicista, sostiene che “la luce della fede possiede infatti un carattere singolare, essendo capace di illuminare *tutta* l'esistenza dell'uomo. Perché una luce sia così potente, non può procedere da noi stessi, deve venire da una fonte più originaria, deve venire, in definitiva, da Dio” (n. 4). Dunque, non luce “illusoria” né “soggettiva”, bensì “luce grande, di una verità grande”, per cui non ci si accontenta delle “piccole luci che illuminano il breve istante” (n. 3). Più precisamente la fede cristiana è “rapporto personale con Gesù”, per cui è “*credere che* è vero ciò che Gesù ci dice”; è *credere a* Gesù, “quando accettiamo la sua parola, la sua testimonianza, perché egli è veritiero”; ed è *credere in* Gesù, “quando lo accogliamo personalmente nella nostra vita” (n. 18). In questa prospettiva, “la fede non è intransigente, ma cresce nella convivenza che rispetta l'altro. Il credente non è arrogante; al contrario, la verità lo fa umile, sapendo che più che possederla noi, è essa che ci abbraccia e ci possiede. Lungi dall'irrigidirci, la sicurezza della fede ci mette in cammino, e rende possibile la testimonianza e il dialogo con tutti” (n. 34). Pertanto “non c'è nessuna esperienza umana, nessun itinerario dell'uomo verso Dio che non possa essere accolto, illuminato, purificato da questa luce. Quanto più il cristiano s'immerge nel cerchio aperto dalla luce di Cristo, tanto più è capace di capire e di accompagnare la strada di ogni uomo verso Dio” (n. 35). A tal fine è essenziale il ruolo della Chiesa, e “i quattro elementi che riassumono il tesoro di memoria che la Chiesa trasmette (sono): la Confessione di fede, la celebrazione dei Sacramenti, il cammino del Decalogo, la preghiera” (n. 46). In questo contesto, è da precisare che “la saldezza della fede” si riferisce non solo all'uomo ma anche alla città: “il Dio affidabile dona agli uomini una città affidabile” (n. 50), perciò “la fede è un bene per tutti, è un bene comune”, nel senso che “essa ci aiuta a edificare le nostre società, in modo che camminino verso un futuro di speranza” (n. 51). Da qui il reiterato avvertimento: “non facciamoci rubare la speranza” (n. 57), che ritorna anche in *Evangelii gaudium*: “non lasciamoci rubare la speranza” (n. 86), a cui già richiamava il cardinale Bergoglio nel volume *Non fatevi rubare la speranza* (Mondadori). Pubblicata da diversi editori, tra cui San Paolo con introduzione di mons. Rino Fisichella, *Lumen Fidei. L'enciclica sulla fede* è anche oggetto di un libro pubblicato da La

Scuola in cui è commentata dai teologi Bruno Forte (che ne ha scritto l'introduzione) e Piero Stefani, dagli storici Fulvio De Giorgi e Roberto Rusconi, dai filosofi Dario Antiseri e Salvatore Natoli, e dal giornalista Giovanni Santambrogio, che aiutano a leggere l'enciclica da molteplici punti di vista.

7. Il rinnovamento ecclesiale

Centrale nel pensiero e nell'opera di papa Francesco è il *rinnovamento della Chiesa* (che è stato tra l'altro tra i motivi della sua elezione). Possono servire a capire questo orientamento di papa Bergoglio alcuni volumi a partire da quello curato da Joseph M. Kraus: *La nuova Chiesa di Papa Francesco* (Moralia). Diversamente importanti sono i libri di don Giuliano Vigini: *Il parroco del mondo* che presenta "gli inizi" di "papa Francesco e le nuove vie della Chiesa" (Paoline) e del gesuita Antonio Spadaro: *Il disegno di Papa Francesco. Il volto futuro della Chiesa* (EMI). Di differente impostazione sono i volumi del sociologo Massimo Introvigne: *Il segreto di papa Francesco* (Sugarco), di don Andrea Gallo: *In cammino con Francesco. Dopo il conclave. Povertà, giustizia, pace* (Chiarelettere) e dell'ex domenicano Fox Matthew che ha scritto otto *Lettere a papa Francesco*, per "ricostruire la Chiesa con giustizia e compassione" (Fazi). Opera di due storici sono i volumi di Roberto Rusconi che presenta le "cinque sfide per papa Francesco" riguardo a *Il governo della Chiesa* (Morcelliana) e di Andrea Riccardi con *La sorpresa di Papa Francesco. Crisi e futuro della Chiesa* (Mondadori). E la sorpresa ci sembra che stia soprattutto (come emerge dalla *Evangelii gaudium*) nel desiderio, continuamente reiterato da papa Francesco, di "una Chiesa povera per i poveri" e nella convinzione che "è necessario che tutti ci lasciamo evangelizzare da loro" (n. 198); il che comporta "una vicinanza reale e cordiale" per "accompagnarli adeguatamente nel loro cammino di liberazione" (n. 199). Sono pagine - queste dedicate alla "inequità" considerata come "la radice dei mali sociali" - che fanno discutere, e non sono infatti mancate critiche al riguardo; ci limitiamo a segnalare il volume di Francesco Cupello, *Chiesa povera non impoverita. Papa Francesco e i rischi del pauperismo*, pubblicato da "Fede e cultura". Ma papa Francesco non si è sottratto dal rispondere a critiche di questo tenore, e anche nella esortazione apostolica precisa che la richiesta di "una promozione integrale dei poveri che superi il mero assistenzialismo" (204) va correttamente intesa: "Lungi da me (scrive allo stesso numero) il proporre un populismo irresponsabile, ma (precisa) l'economia non può più ricorrere a rimedi che sono un nuovo veleno", e aggiunge: "se

qualcuno si sente offeso dalle mie parole, gli dico (...) (che) mi interessa unicamente fare in modo che quelli che sono schiavi di una mentalità individualista, indifferente ed egoista, possano liberarsi da quelle indegne catene” (n. 208). E da papa, Bergoglio ripete quanto diceva da vescovo: “preferisco una Chiesa accidentata, ferita e sporca per essere uscita per le strade, piuttosto che una Chiesa malata per la chiusura e la comodità di aggrapparsi alle proprie sicurezze” (n. 49). La Chiesa di papa Bergoglio è una Chiesa che (per dirla con alcune espressioni a lui care) non vuole farsi rubare l’entusiasmo missionario (n. 80), la gioia dell’evangelizzazione (n. 83), la speranza (n. 86), la comunità (n. 92), il Vangelo (n. 97), l’ideale dell’amore fraterno (n. 101), la forza missionaria (n. 109).

8. Lo stile evangelico

Volendo concludere questa ricognizione relativa alla produzione editoriale di e su Jorge Bergoglio - papa Francesco, si potrebbero evidenziare alcuni aspetti che mi paiono particolarmente significativi.

Per quanto riguarda i libri *di Bergoglio* da arcivescovo prima e da papa ora, mi sembra che emergano con indubbia evidenza *la continuità, la coerenza e la compattezza* del pensiero bergogliano, tanto da ritenere legittimo parlare di un vero e proprio “stile di papa Francesco”: uno stile che può certamente definirsi “evangelico”, ma in modo molto “esperienziale”, e penso che questo abbia contribuito alla fortuna di questo papa. Infatti, le sue parole non suonano solo come parole, bensì risultano essere espressione di una autenticità esistenziale, che trova in alcuni termini come tenerezza, e misericordia, periferia e povertà, apertura e confronto, gioia e semplicità gli indicatori essenziali di un comportamento.

Per quel che concerne poi i libri *su Bergoglio*, colpisce la cordialità, salvo poche eccezioni decisamente stonate, con cui i vari autori si sono avvicinati a questo papa quasi contagiati dal suo stile all’insegna della *semplicità, simpatia e serenità*. Ebbene, i libri su papa Francesco fanno respirare (quasi tutti) un tale clima. Molti degli autori sono dei noti vaticanisti o dei giornalisti religiosi; agli autori già citati, possiamo aggiungerne altri ancora, come i giornalisti de “La Stampa”: Giorgio Dell’Arti con *Francesco. Non abbiate paura della tenerezza* (Clichy) e Francesca Sforza, che ha curato il volumetto *Papa Francesco* (La Stampa) o come il vaticanista di Panorama Ignazio Ingrao, autore di *Il concilio segreto* in cui si occupa di “misteri, intrighi e giochi di potere dell’evento che ha cambiato il volto della Chiesa” (Piemme) o come il vati-

canista de “Il foglio quotidiano” Marco Politi: *Francesco tra i lupi* (Laterza) dove cerca di individuare “il segreto di una rivoluzione”, o come il vaticanista del “Corriere della sera” Massimo Franco: *Il Vaticano secondo Francesco. Da Buenos Aires a Santa Marta*, dove chiarisce “come Bergoglio sta cambiando la Chiesa e conquistando i fedeli di tutto il mondo” (secondo quanto ha spiegato anche nella presentazione del suo libro ad Ancona). Sotto questo profilo ai tanti libri citati, se ne possono aggiungere altri ancora, rappresentativi di diverse tendenze. Pur nella sua brevità, coglie bene il messaggio di papa Francesco il volumetto del vaticanista statunitense John L. Allen j, il quale individua dieci parole d’ordine e le chiama *Le dieci “encicliche” di papa Francesco* (Ancora). Un discorso a parte si dovrebbe fare per il noto scrittore e giornalista Vittorio Messori, che ha scritto *La Chiesa di Francesco. La sfida del cristianesimo fra crisi e speranza* (Corriere della sera). Il padre cappuccino Egidio Picucci è autore di due libri (pubblicati da Tau): *Dio ha fatto gol. Papa Francesco*, e *Il papa della gioia*. Uno storico è Aldo Giannuli, ricercatore universitario, autore del libro *Papa Francesco fra religione e politica* (Ponte alle Grazie), in cui cerca di rispondere a domande come: “chi è, quale Chiesa si trova a governare, quali sfide globali dovrà affrontare”. Va sottolineato che gli autori che si sono occupati di papa Francesco hanno in genere abbandonato per parlare di questo papa i toni salottieri ovvero edificanti o devozionali; e provocati, per così dire, da papa Francesco hanno liberato la loro scrittura dai consueti tecnicismi e vari orpelli; si potrebbe arrivare a dire che - credenti e non credenti - siamo tutti un po’ più evangelici, almeno nel senso che con papa Francesco riscopriamo nel Vangelo un duplice invito: a coltivare l’umano e, nel contempo, a trascenderlo.

Ringraziamenti

Ringrazio anzitutto il presidente dell'Assemblea legislativa delle Marche, il dott. Antonio Mastrovincenzo per aver accolto questo libro tra i Quaderni del Consiglio regionale delle Marche, una bella collana che nell'arco di venti anni ha superato i duecento volumi; ringrazio poi l'addetto stampa alla struttura Informazione e Comunicazione dell'Assemblea legislativa, il giornalista Maurizio Toccaceli, per la cura che ha messo nella redazione, composizione, grafica e realizzazione editoriale di questo Quaderno.

Ringrazio inoltre quanti con i loro inviti a tenere relazioni per diverse iniziative culturali mi hanno dato occasione di elaborare i testi ora raccolti in questo volume: S. E. il Cardinale Edoardo Menichelli, arcivescovo di Ancona-Osimo, per gli incontri osimani sul "pensiero di Papa Francesco" al Festival di cultura e spiritualità "Le giornate dell'anima"; il dott. Girolamo Valenza, responsabile del Movimento Ecclesiale di Impegno Culturale (MEIC) delle Marche, per il convegno sulla "ecologia" nell'ambito delle "Giornate di spiritualità di Fonte Avellana"; la sig.a Maria Letizia Patti, presidente regionale dei Gruppi di Volontariato Vincenziano delle Marche per il convegno sulla "misericordia" nell'ambito dell'Assemblea annuale di Loreto; il prof. Rodolfo Santilocchi, Gran Maestro dell'Accademia della Crescia di Offagna, per il convegno sulla "convivialità" nell'ambito delle "Feste Medievali" offagnanesi; il prof. Fabrizio Bartoli, presidente dell'Accademia della Crescia di Offagna e la sig.a Maria Antonietta Mattioli, presidente dell'Università delle Tre Età (UNITRE) di Osimo per il convegno sulla "ecologia integrale" di Osimo; il dott. Massimo Fonti, presidente del Rotary Club di Falconara Marittima e il prof. Gilberto Piccinini, responsabile culturale dell'Associazione, per il convegno interreligioso di Marina di Montemarciano su "religioni e pace".

Ringrazio anche p. Giancarlo Corsini, Ministro provinciale dei Frati Minori Conventuali delle Marche, e p. Aurelio Ercoli, redattore del bimestrale "Donare pace e bene", per la pubblicazione degli articoli in questa rivista su Papa Francesco dal punto di vista pedagogico; il dott. Marino Cesaroni, direttore del quindicinale "Presenza", per la pubblicazione di articoli sul periodico della Diocesi di Ancona-Osimo; il prof. Giuseppe Avarucci, direttore responsabile del semestrale "Sacramentaria & Scienze religiose", per la pubblicazione di articoli sulla rivista del Polo teologico marchigiano.

Ringrazio infine i miei studenti dell'Istituto teologico marchigiano e dell'Istituto superiore di scienze religiose di Ancona per l'attenzione che hanno sempre prestato alle mie lezioni, in particolare a quelle che ho dedicato al pensiero di Papa Francesco.

Nota sull'autore

Giancarlo Galeazzi è nato nel 1942 ad Ancona, dove risiede e opera. Da oltre quarant'anni è presente nel campo dell'insegnamento, degli studi e della cultura. Dal conseguimento della laurea all'Università di Roma (1964) e dell'abilitazione all'insegnamento a Firenze (1966), ha tenuto come vincitore di concorso (1968) la cattedra di filosofia e storia al Liceo scientifico statale "Savoia" di Ancona, e, per contratto, insegnamenti all'Università di Urbino (Facoltà di Scienze della formazione prima e Facoltà di Sociologia poi); ha anche tenuto seminari all'Università Politecnica della Marche (per i Dottorandi dell'Ateneo); è stato infine docente stabile (oggi docente invitato) di Filosofia all'Istituto teologico marchigiano prima e all'Istituto superiore di scienze religiose poi, rispettivamente aggregato e collegato alla Facoltà teologica della Pontificia Università Lateranense. *È stato direttore di istituti ecclesiali di Ancona:* Istituto superiore marchigiano di scienze religiose, e Istituto superiore di scienze religiose. È direttore della Scuola di alta formazione etico-politica di Ancona. È iscritto all'ordine dei giornalisti: prima (dal 1985) nell'elenco speciale dei direttori di periodici, poi (dal 1996) come giornalista pubblicista.

È stato fondatore, dirigente o socio di istituzioni filosofiche: presidente della Società Filosofica italiana di Ancona; v. segretario generale del Centro di filosofia preplatonica "Rodolfo Mondolfo" di Ancona; direttore del Centro di pedagogia dei diritti umani e della pace "Maria Montessori" di Ancona; da quarantacinque anni è socio della Società Filosofica Italiana (SFI), e da quindici della Associazione Italiana di Filosofia della Religione (AIFR). *È stato fondatore o socio di istituzioni pedagogiche:* membro del Centro Italiano per la Ricerca Storico-Educative (CIRSE), dell'Opera Nazionale Montessori, dell'Istituto superiore di ricerca e formazione, e membro del comitato scientifico della rivista "Vita dell'infanzia". È stato membro del comitato tecnico-scientifico dell'Istituto Regionale di Ricerca Educativa delle Marche e della rivista "Innovazione Scuola".

È stato dirigente di istituzioni culturali: membro del consiglio direttivo della Biblioteca comunale di Ancona; presidente della Società Dante Alighieri di Ancona, e della Association Européenne des Enseignants di Ancona; membro del Comitato per il Servizio radiotelevisivo delle Marche; membro del consiglio scientifico e direttivo dell'Istituto europeo di cultura germanica di Ancona; vice presidente dell'Editrice La Lucerna di Ancona. È stato dirigente di istituzioni artistiche: membro della giuria della Biennale d'arte "Premio Marche"; vice presidente del Premio "Letteratura ed età evolutiva"; membro della giuria del Premio letterario di Varano. È stato membro del consiglio di amministrazione della Fondazione "Le città del Teatro"; membro del consiglio direttivo della Galleria d'arte "Puccini" di Ancona e della Associazione Marchigiana Iniziative Artistiche. *È stato fondatore e dirigente di istituzioni maritainiane:* presidente del Circolo culturale "Jacques Maritain" di Ancona (di cui è oggi presidente onorario); segretario generale aggiunto dell'Istituto internazionale "Maritain" di Roma; membro del consiglio direttivo dell'Istituto italiano "Maritain" di Roma; segretario generale prima e vice presidente poi dell'Istituto marchigiano "Maritain" di Ancona; è stato membro dei consigli scientifici degli Istituti maritainiani: internazionale, italiano e marchigiano. È ideatore o collaboratore di festival

culturali: è direttore scientifico del Festival del “Pensiero plurale”; fa parte del consiglio scientifico del Festival “Cinematica. Immagine in movimento” e del Festival “Adriatico/Mediterraneo”; è coordinatore del Festival “Le giornate dell’anima”.

È dirigente di diverse istituzioni ecclesiali: membro del comitato scientifico del Centro studi lauretani di Loreto; vice presidente del Centro studi e documentazione “San Giuseppe da Copertino” di Osimo; è referente regionale per le Marche del Progetto culturale della Chiesa italiana. Ha fatto parte della Commissione regionale per l’Università della Conferenza Episcopale Marchigiana. È collaboratore di iniziative culturali di Francescani delle Marche (Fratelli Minori Conventuali, Fratelli Minori e Fratelli Minori Cappuccini). È stato presidente diocesano della Gioventù Italiana di Azione Cattolica (GIAC) di Ancona, e membro del consiglio direttivo del gruppo di Ancona del Movimento Ecclesiale di Impegno Culturale (MEIC), con cui ha collaborato anche a livello regionale (per le Giornate di Spiritualità di Fonte Avellana) e a livello nazionale (per la rivista “Coscienza”).

Ha al suo attivo la pubblicazione di oltre cinquanta volumi monografici e collettanei tra cui *Personalismo* (ed. Bibliografica) e *Maritain un filosofo per il nostro tempo* (ed. Massimo). Ha curato l’edizione italiana di opere di Jacques Maritain: *Cultura e libertà* (ed. Boni), *La persona umana e l’impegno nella storia* (ed. La Locusta), *Georges Rouault* (ed. La Locusta), *Per una filosofia dell’educazione* (ed. La Scuola). Ha collaborato a oltre cento riviste culturali e scientifiche, e ha tenuto o tiene la direzione o condirezione o redazione delle riviste “Notes et documents pour une recherche personaliste”, “La fede e i giorni”, “Quaderni marchigiani di cultura”, “Quaderni di scienze religiose”, “Sacramentaria e Scienze religiose”, “Studia Picena”, “Prospettiva Persona”.

Ha ricevuto molteplici riconoscimenti: nel 1970 il Ministro per i beni culturali e ambientali lo ha nominato Socio effettivo dell’Istituto marchigiano Accademia di scienze lettere e arti (di cui oggi è socio emerito); nel 1996 il Presidente della Repubblica italiana gli ha conferito il diploma di Benemerito della scuola, della cultura e dell’arte. Nel 2015 la Deputazione di Storia patria per le Marche lo ha nominato socio corrispondente. Nel 2006 è stato nominato membro del comitato d’onore del Centro studi e ricerche di Pedagogia sociale Istituto nazionale “Maritain” di Potenza. È stato nominato membro del comitato d’onore della rivista “Oltre il Chiostro”. Nel 2014 è stato nominato Presidente onorario della Società Filosofica Italiana di Ancona. Nel 2014 l’Accademia della Crescita di Offagna gli ha conferito l’onorificenza di Cavaliere. Nel 2010 gli è stato conferito l’attestato di Civica benemerita dal Comune di Ancona; nel 2011 gli è stato consegnato l’attestato di Merito dal Comune di Camerata Picena; nel 2011 gli è stata conferita la Cittadinanza onoraria dal Comune di Osimo. Ha vinto alcuni premi: nel 1997 gli è stato assegnato il Premio della cultura della Presidenza del Consiglio dei Ministri; è stato tra i vincitori del Premio “Silarus” (1973) e del Premio “Crocioni” per la saggistica (1991); il volume *I cattolici e la lotta all’antisemitismo*, da lui curato per l’Istituto italiano “Maritain”, ha vinto il Premio Capri (1993).

INDICE

Presentazione (Antonio Mastrovincenzo).....	5
Prefazione (Cardinale Edoardo Menichelli)	9

IL PENSIERO DI PAPA FRANCESCO

<i>Introduzione</i>	11
---------------------------	----

Parte prima

L'anima: una peculiarità antropologica	19
---	----

1. Antidoti ai mali dell'anima

Mali dell'anima e loro cura secondo Papa Francesco	23
La corruzione: il male e la cura	28
La inequità: il male e la cura	31
La tristezza: il male e la cura	35
Tre mali emblematici della nostra epoca	41
<i>Bibliografia</i>	49

2. L'anima e l'umanesimo trascendente

Quale antropologia in Papa Francesco	52
Una crisi globale.....	53
Un'antropologia adeguata.....	56
L'anima e la trascendenza.....	62
Per un umanesimo creaturale e custodiale.....	67
<i>Bibliografia</i>	71

3. La misericordia come bisogno dell'anima

I volti della misericordia per Papa Francesco	72
La misericordia fra teologia e antropologia	75
Bisogno di misericordia	81
La misericordia fra modernità e postmodernità.....	85
Misericordia e stili di vita	92
La misericordia fra persona e società.....	96
Prossimità e misericordia	100
Per un umanesimo esodale.....	107
<i>Bibliografia</i>	113

Parte seconda	
L'ecologia, una questione vitale	117

1. Per un'etica dell'abitare e del condividere nella città dell'uomo

Verso un umanesimo ecologico con Papa Francesco.....	119
Per un'etica dell'abitare.....	121
Per un'etica del condividere.....	124
Fra integralità e integrazione.....	127
Un discorso aperto.....	131
<i>Bibliografia</i>	133

2. Convivere e condividere: per un umanesimo fraterno

Complessità dell'idea di convivio.....	136
Il convivio come metafora sociale.....	141
Francesco: un papa ecologico.....	144
Convivialità e famiglia.....	147
Dalla mensa al cibo.....	149
Per un umanesimo conviviale.....	155
<i>Bibliografia</i>	159

3. Laudato si' e la Dottrina sociale

La Dottrina sociale della Chiesa.....	161
Tre paradigmi del Magistero sociale.....	162
La svolta di Papa Francesco.....	164
<i>Bibliografia</i>	165

4. Ecologia integrale come nuovo umanesimo integrale

Da Maritain a Paolo VI.....	166
Da Giovanni Paolo II a Benedetto XVI.....	170
Papa Francesco fra ecologia e antropologia.....	171
Continuità e novità nell'umanesimo cristiano.....	173
<i>Bibliografia</i>	176

Parte terza

La misericordia, un principio ispiratore	181
---	-----

1. Esercitare la misericordia per umanizzare le persone e la società

Il nuovo paradigma di Papa Francesco.....	183
Ripensare la misericordia.....	184
Forme di umanizzazione: due percorsi da completare.....	189

Per un'etica della misericordia.....	195
Avviare una cultura della misericordia.....	197
<i>Bibliografia</i>	201

2. Le religioni tra ideologia e misericordia

Un'ipotesi di lettura.....	204
Il rapporto religioni e violenza.....	205
Le religioni tra via dialogica e via ideologica	209
Motivazioni e modalità del dialogo interreligioso.....	213
Un rinnovamento in corso.....	219
Il contributo di Papa Francesco	223
Le religioni tra pluralismo e collaborazione.....	226
<i>Bibliografia</i>	227

Parte quarta

Evangelizzazione e Famiglia: due temi attuali.....	233
---	------------

1. La gioia del Vangelo nella società attuale

Il tema.....	234
Tra denuncia e annuncio	235
Quale pastorale.....	237
La tensione evangelizzatrice	238
L'attitudine dialogica	240
La preoccupazione sociale.....	242
<i>Bibliografia</i>	243

2. La gioia dell'amore nella famiglia

Il tema.....	244
Gioia, bellezza e felicità del matrimonio	245
Di fronte alla crisi.....	249
Rinnovare la pastorale	251
Chiesa al bivio.....	255
<i>Bibliografia</i>	257

Parte quinta

L'educazione, una sfida urgente	261
--	------------

1. Parole per educare

Dal vocabolario di Papa Francesco.....	262
L'educazione e il cuore.....	264

L'educazione e l'umiltà	268
L'educazione e la tenerezza.....	271
L'educazione e il dialogo.....	274
L'educazione e la gioia	277
<i>Bibliografia</i>	280

2. Valori a cui educare

Una costante di Papa Francesco: la solidarietà.....	281
Educazione e gioventù: il valore della povertà.....	285
Educazione e comunicazione: il valore della prossimità.....	287
Educazione e alimentazione: il valore della sostenibilità.....	293
Educazione e migrazione: il valore dell'accoglienza	297
Educazione e pacificazione: il valore della fraternità.....	302
<i>Bibliografia</i>	306

3. Fondamento su cui educare

Pedagogia della misericordia in Papa Francesco.....	309
Educare alla misericordia con l'arte.....	313
Educare alla misericordia con le virtù	317
Educare alla misericordia con la conoscenza	321
Educare alla misericordia con le opere	325
Educare alla misericordia in famiglia	330
<i>Bibliografia</i>	334

<i>Conclusione</i>	336
--------------------------	-----

Indicazioni bibliografiche

Per conoscere Papa Francesco	344
------------------------------------	-----

Ringraziamenti	355
----------------------	-----

Nota sull'Autore	356
------------------------	-----

QUADERNI DEL CONSIGLIO REGIONALE DELLE MARCHE

ANNO XXI - N. 215 - novembre 2016
Periodico mensile
Reg. Trib. Ancona n. 18/96 del 28/5/1996

Direttore

Antonio Mastrovincenzo

Comitato di direzione

*Marzia Malaigja
Renato Claudio Minardi
Mirco Carloni
Boris Rapa*

Direttore responsabile

Carlo Emanuele Bugatti

Redazione, grafica e realizzazione editoriale

Struttura Informazione e Comunicazione
dell'Assemblea legislativa
Maurizio Toccaceli

Piazza Cavour, 23, Ancona
Tel. 071/2298295
ufficio.stampa@consiglio.marche.it

Stampa

Centro Stampa digitale dell'Assemblea legislativa, Ancona

QUADERNI
DEL CONSIGLIO
REGIONALE
DELLE MARCHE

ANNO XXI - N. 215 novembre 2016
Periodico mensile
Reg. Trib. Ancona n. 18/96 del 28/5/1996
Spedizione in abb. post. 70%
Div. Corr. D.C.I. Ancona

ISSN 1721-5269

Direttore *Antonio Mastrovincenzo*

Comitato di direzione

Marzia Malaigia, Renato Claudio Minardi,

Mirco Carloni, Boris Rapa

Direttore responsabile

Carlo Emanuele Bugatti

Redazione *Piazza Cavour, 23*

Ancona Tel. 071/2298295

Stampa *Centro Stampa digitale
dell'Assemblea legislativa
delle Marche, Ancona*

215