

Nel Nome dell'Unico: per un'antropologia di pace

1. Il tema proposto alla nostra attenzione è ricco, provocatorio, promettente.

Ricco: perché fa riferimento alla rivelazione del Dio Unico al cui Nome si richiamano – nella loro diversa differenza – ebraismo, cristianesimo e islam.

Provocatorio: perché suggerisce che proprio dal riferimento a *questo* Dio, l'Unico, germogliano la responsabilità e l'immaginazione di un'antropologia di pace in cui non possono non essere irrevocabilmente impegnati ebraismo, cristianesimo e islam.

Promettente: e ciò urgentemente e risolutivamente, perché ci accomuna tutti – ebrei, cristiani e musulmani – in una compagnia decisa ad approssimarsi a ogni uomo e a ogni donna, di qualsivoglia credo e convinzione, nel cammino esigente, anzi oggi crucialmente drammatico e agonico, della costruzione di quella fraternità universale che, corrispondendo all'attestazione e alla promessa insita nel Nome dell'Unico, descrive le condizioni e la dinamica dell'avvento di una pace vera e duratura.

Articolo il mio contributo in tre momenti.

Nel primo cerco di rispondere a un'obiezione che spesso, oggi, si para innanzi a un discorso come questo, traendo dalla constatazione di alcuni fatti tragicamente intolleranti e violenti delle conseguenze teoriche di più vasta portata: non è proprio la fede in un Dio Unico e Uno – si insinua – il principio ideologico che, più d'ogni altro, fa scattare il fondamentalismo esclusivista, negatore della dignità, dei diritti e delle promesse dell'alterità?

Nel secondo momento vorrei dire qualcosa sullo specifico apporto che viene a un'antropologia di pace dalla fede nel Nome dell'Unico così com'è attestata da Gesù che nel quarto vangelo dice di Sé, rivolgendosi a Dio/Abbà: «Ho fatto conoscere loro il tuo Nome e lo farò conoscere, perché l'amore con il quale mi hai amato sia in essi e io in loro» (Gv 17,26).

Nel terzo, infine, cercherò di declinare alcuni connotati di un'antropologia di pace che discendono, in ottica cristiana, dalla fede nel Dio Unico.

2. Comincio con un cenno al travagliato *contesto* culturale e sociale entro cui si pone oggi il nostro tema¹.

La fede in un Dio Unico e Uno – si dice – porta per sé alla negazione dell'alterità. E la storia, antica e presente, lo sta a dimostrare con evidente copiosità d'esemplificazioni.

Ebbene, questa diffusa inclinazione interpretativa – che non va passata sotto gamba, ma va letta e decifrata con la massima attenzione – è destinata da subito a palesare la sua infondatezza non appena ci si pone seriamente la domanda circa l'intima ragione di tale supposta idiosincrasia della fede nel Dio Unico – il monoteismo – rispetto all'alterità.

Da un lato, infatti, si potrà ravvisare tale ragione, nell'eccesso d'identificazione narcisistica che il monoteismo favorisce in quanto ideologia forte ed esclusivista, quale la descrive Margherite Yourcenar per bocca dell'imperatore Adriano: «nessun popolo, fuorché Israele (ma ciò vale – io chioso –, *mutatis mutandis*, anche per il cristianesimo e l'islam), ha l'arroganza di racchiudere la verità tutt'intera nei limiti ristretti di un'unica concezione divina, insultando così la molteplicità del Dio che tutto contiene; nessun altro Dio ha ispirato ai suoi adoratori il disprezzo e l'odio di coloro che pregano ad altari diversi»².

D'altro lato, si potrà invece riconoscere la causa dell'inadeguatezza congenita del monoteismo a far spazio all'alterità nella sua endemica debolezza, frutto dell'impoverente astrazione dalla molteplicità vitale e cangiante del divino. È la posizione di Friedrich Nietzsche nell'*Anticristo*: «Questo pietoso Dio del “monotono-teismo” cristiano! Questo ibrido prodotto di decadenza, fatto di vuoto, di astrazioni e di contraddizioni»³. Il monoteismo impedirebbe la danza dell'alterità, impoverirebbe l'uomo, tradirebbe il divino: riducendo la realtà al minimo comun denominatore d'una rarefatta e costringente unità.

In realtà, queste due, tra loro contraddittorie, interpretazioni rinviano alla questione decisiva del *significato* e della *genesì della fede nel Dio Unico*.

¹ Mi permetto rinviare, in proposito, a quanto sviluppato nella Parte I del mio *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, Città Nuova, Roma 2012²: *I diversi significati del monoteismo*, pp. 27-42; e, sulla questione del dialogo tra le religioni, *Il Logos e il nulla. Trinità religioni mistica*, Città Nuova, Roma 2004².

² M. Yourcenar, *Mémoires d'Hadrien*, Gallimard, Paris 1974, p. 254.

³ F. Nietzsche, *Anticristo*, par. 19, 176.

Parlando di monoteismo, infatti, oltre a distinguere tra le sue varie forme, occorre discernere l'esperienza religiosa su cui esso si fonda e da cui si struttura la sua configurazione dottrinale, culturale ed etica, dalle mediazioni e interpretazioni che via via sopraggiungono, e che possono essere più o meno conformi all'ispirazione originaria. La quale, a sua volta, è senz'altro poi riproposta e approfondita di tempo in tempo. La storia della fede nel Dio Unico, in altre parole, è ricca e complessa: conosce lo sviluppo e la deriva, l'approfondimento e l'oscuramento, e persino il tradimento.

Questo basilare criterio acquista specifica rilevanza a proposito del monoteismo di radice abramitica. Esso – mi pongo dal punto di vista cristiano – nasce dall'attestazione di una storia di rivelazione e di fede: il che implica, appunto, il progressivo incontro tra la comunicazione che Dio fa di Sé e l'accoglienza intelligente e responsabile di chi l'accoglie, e, con ciò, la continua ri-comprensione e ri-espressione di quest'evento in rapporto alle diverse situazioni storiche e culturali.

A partire da questa precisazione, penso si possa delineare qualche tratto di quella che si potrebbe definire *la logica* della fede nel Dio Unico e Uno in riferimento all'alterità.

Innanzitutto – sul solido fondamento della santa radice ebraica – occorre sottolineare che si tratta d'un monoteismo di *alleanza* o *monogamico*. Il Dio Unico, che la fede d'Israele professa e in cui si riconoscono il cristianesimo e l'islam, è il Dio che si fa conoscere instaurando un rapporto d'elezione e di fedeltà. Ciò significa che si tratta d'un monoteismo caratterizzato non solo dalla volontà, da parte di Dio, di stringere una relazione con il suo partner umano; ma anche dal fatto che l'unicità di Dio può e di fatto viene progressivamente riconosciuta solo a partire e *da dentro* l'esperienza della singolarità della relazione che Dio così instaura. Abbiamo dunque a che fare con *un Dio vivente e personale*, ferma restando la sua straripante misteriosità – come la presenta, ad esempio, la tradizione del suo Nome a Mosé sul Monte Sinai (cfr. Es 3).

Ora, è proprio da questa originaria e inalienabile configurazione che prende origine la dialettica insita nella storia del monoteismo di rivelazione. Da un lato, infatti, c'è la possibilità d'intendere la relazione privilegiata di Dio col suo popolo, e viceversa, nel senso della possessività esclusiva. Dall'altro, c'è invece la possibilità d'intendere questa relazione nel senso dell'offerta inclusiva e aperta, e cioè dell'estensione universale del patto a tutti gli uomini.

Il pericolo della prima opzione è forte e, per certi versi, rappresenta la tentazione tipica del monoteismo profetico: anche il cristianesimo l'ha ampiamente sperimentata lungo il corso dei secoli. Ma quando ciò avviene non è imputabile, per sé, alla rivelazione e alla fede nel Dio Unico, bensì a una comprensione ideologica e proiettiva da parte dell'uomo e dell'identità etnica e/o religiosa che l'afferma.

Il monoteismo, in effetti, evolve nella direzione dell'esclusività, dell'intolleranza, della conflittualità, in una parola: nella direzione del misconoscimento dell'alterità, là dove prevale la logica dell'uomo centrato su se stesso e autoreferenziale, rispetto alla logica del Dio che si rivela, e dunque con gratuità si comunica ed entra in rapporto con l'uomo e il creato così invitandolo, a propria volta, a vivere nel dono e nella prossimità.

A conferma di ciò si stagliano due dati che, sin dall'inizio e con crescente consapevolezza, caratterizzano il monoteismo di rivelazione: *l'universalità* e *il principio etico dell'alterità*.

Circa l'universalità, occorre ricordare che l'affermazione teorica del monoteismo è collegata alla comprensione della presenza e azione di Dio in quanto non circoscritta etnocentricamente ma dilatata all'intera umanità. Si legge nel Salmo: «Come il tuo Nome, o Dio, così la tua lode si estende sino all'estremità della terra» (48, 11).

Circa il *profilo etico*, non a caso ho parlato di “principio di alterità”, ispirandomi alla lezione di E. Levinas. L'affermazione dell'unicità di Dio all'interno dell'irrevocabilità dell'alleanza ha una precisa e irrinunciabile conseguenza/manifestazione a livello etico: il comandamento espresso negativamente nella forma "non uccidere" e positivamente nella forma "ama il prossimo tuo come te stesso".

La relazione d'alleanza di Dio con il suo popolo si traduce, dunque, nell'intangibilità di ogni uomo – anzi nell'imperativo di ogni attiva cura nei suoi confronti. Si potrà obiettare che si tratta allora soltanto di quell'altro che è l'identico, in quanto membro della comunità d'alleanza. In realtà, la logica dell'universalizzazione insita nell'alleanza porta con sé la logica dell'estensione progressiva, ma non genericamente astratta, del comandamento della prossimità.

Quando, ad esempio, nel libro della *Genesi*, s'afferma l'unicità di Dio in quanto Creatore del cielo e della terra e di tutto ciò che essa contiene, dal punto di vista etico-antropologico si perviene alla corrispondente affermazione che

l'uomo e la donna, *ogni* uomo e *ogni* donna, sono creati "a immagine e somiglianza" di Dio, e come tali sono intangibili e degni d'essere presi in cura come Dio fa nei loro confronti – essendo peraltro essi stessi i luogotenenti di Dio nel mondo creato.

Il richiamo al libro della *Genesi* offre l'opportunità d'un'ultima riflessione circa il monoteismo di rivelazione, a partire da quello che è uno dei suoi frutti più rilevanti: *il principio di creazione*. Affermando che tutto è opera di Dio e di Dio soltanto, il monoteismo viene riconosciuto ed espresso nella sua forma più radicale e pura. E, proprio così, rappresenta la garanzia altrettanto radicale dell'alterità. Poiché Dio è Dio – e nulla gli può stare alla pari o può essere presupposto al suo volere e agire – la creazione è atto sovrano e gratuito con cui Egli pone un altro da Sé che tale veramente è. Il creato sta di fronte a Dio, ha per dono una consistenza ontologica sua propria ed è chiamato a relazionarsi in libertà – nell'uomo e nella donna – al suo unico Signore.

3. Ma veniamo al secondo momento: qualche rapida considerazione circa il nostro tema nell'orizzonte di quella peculiare forma di monoteismo che è – per usare la definizione di André Manaranche – il *monoteismo trinitario cristiano*.

La questione – nella rivelazione cristiana – diventa infatti questa: *il monoteismo è attraversato al suo interno stesso dal principio di alterità*.

La verità del Dio Unico che è al tempo stesso Trino – Padre, Figlio e Spirito Santo – lungi dal proporsi come una teoria oziosa e priva di conseguenze per la vita pratica, costituisce un evento spirituale, culturale e sociale d'immensa portata, e proprio in riferimento alla costruzione di un'antropologia della pace⁴.

Evento – è ovvio – indisgiungibile, nel suo originario significato, dalla figura storica di Gesù di Nazareth, riconosciuto nella fede cristiana come il Cristo e il Figlio del Padre che carne si è fatto, e che, partecipando universalmente il dono dello Spirito Santo, dice che l'Unico è in Se stesso Altro, e Altro, e Altro – *koinonia* libera e inesauribile di amore.

Dio – secondo l'attestazione dell'evento di Gesù – è l'Unico che dà la vita all'altro, il Figlio, nella sua unicità, di fronte a sé, e in e per Lui fa essere l'unicità d'ogni altro, che siamo ciascuno di noi, che sono anzi le creature tutte.

⁴ Cfr. il mio contributo *Se l'uno è anche il suo altro*, in P. Coda - M. Donà, *Pensare la Trinità. Filosofia europea e orizzonte trinitario*, Città Nuova, Roma 2013, pp. 9-96.

Ciò accade nello spazio trinitario istituito dalla reciproca libertà e dal reciproco e sempre nuovo dono di sé del Padre al Figlio, e viceversa, reso attuale e inesauribilmente riproposto nello Spirito Santo.

Per la fede cristiana, dunque, *l'unicità di Dio è la verità dell'alterità*⁵. Dio dice, da sempre, “è bene che l'altro sia!” (H.U. von Balthasar).

È ciò che, in questo periodo pasquale, contempliamo e riviviamo nella liturgia della Chiesa. Là dove essa ci ripropone il *kerigma* della comunità apostolica:

«E noi vi annunciamo che la promessa fatta ai padri si è realizzata, perché Dio l'ha compiuta per noi, loro figli, risuscitando Gesù, come anche sta scritto nel salmo secondo: “*Mio figlio sei tu, io oggi ti ho generato*”» (Atti 13,32-33).

Gesù di Nazareth, il Crocifisso, è riconosciuto e costituito da Dio, l'Unico, come il Figlio, e cioè l'espressione vera e insuperabile del “chi è” dell'Unico, il Dio «santo e misericordioso, lento all'ira e grande nell'amore» (cfr. Sal 86,15). L'alterità del Figlio esprime il mistero di Dio, la sua unicità, appunto perché Egli è il destinatario del dono di Sé che Dio stesso. Il Figlio, dunque, non è il doppio o la duplica dell'Unico ma il Nuovo, che proprio perciò è eguale all'Unico: essendo Altro rispetto a Lui. La novità è reale, perché è reale e irriducibile, in Dio, l'alterità.

La *ratio* della grammatica trinitaria che l'intelligenza della fede cristiana desume e articola dall'evento cristologico quale inveramento del destino dell'uomo consiste, in definitiva, *nella dinamica di alterità quale condizione e misura della reciprocità*. Così la verità dell'uomo è inscritta, nella sua reale alterità, nella libera destinazione alla forma umana dell'unicità del Figlio e nel dono, concesso all'uomo nel Figlio fatto carne, della relazione teologale della reciprocità aperta a tutti, con e in Dio, in virtù dello Spirito Santo. Ecco, in una parola, il “chi è” l'uomo nel suo accedere a se stesso insieme con l'altro da se stesso “nel” mistero di Dio che è Amore (= Trinità).

Si tratta di realtà che investe l'intero della persona, la quale non si produce se non nell'atto in cui l'accesso alla propria unicità si dà come inseparabile dall'accesso all'unicità di altri. Di qui l'esigenza insopprimibile, e

⁵ Su ciò scrive cose pertinenti e belle A. Bertuletti nel suo *Dio, il mistero dell'unico*, Queriniana, Brescia 2014.

denza d'implicazioni pratiche, d'inscrivere la relazione di reciprocità indefinitamente reciprocante, e cioè per principio aperta a tutti, che è vissuta in Cristo, a partire dal riconoscimento dell'alterità e nel gioco molteplice dei rapporti umani, a tutti i livelli: interpersonale, sociale, politico...

«*Mio Figlio sei tu, oggi ti ho generato*»: l'attestazione che sigilla il significato escatologico del messaggio e della prassi di Gesù nella sua qualità di segno e strumento della promessa di misericordia, di liberazione e di pace con cui Dio, l'Unico, si prende cura dell'uomo, di ogni uomo, a partire da chi è scartato ed escluso, è l'attestazione che riconosce in Gesù la libertà, la verità e la giustizia dei «figli del Dio della Pace». Così, nella sequela del Figlio sulla via della costruzione della pace, s'esprimono la libertà, la verità e la giustizia della confessione di fede nel Nome del Dio Unico e Vero: «Colui che ama – scrive il Nuovo Testamento – è generato da Dio e conosce Dio» (1Gv 4,7), densa sintesi in cui risuona il messaggio universale di Gesù:

«Ho avuto fame e mi avete dato da mangiare, ho avuto sete e mi avete dato da bere, ero straniero e mi avete accolto, nudo e mi avete vestito, malato e mi avete visitato, ero in carcere e siete venuti a trovarmi». Allora i giusti gli risponderanno: “Signore, quando ti abbiamo visto affamato e ti abbiamo dato da mangiare, o assetato e ti abbiamo dato da bere? (...) “In verità io vi dico: tutto quello che avete fatto a uno solo di questi miei fratelli più piccoli, l'avete fatto a me”» (Mt 25, 35-40).

La via è ardua, anzi crocifiggente – per riprendere la grande metafora realistica che campeggia nel racconto della vicenda di Gesù. È *martirio*: testimonianza della misericordia dell'Unico sino all'offerta della propria vita. È questa la testimonianza radicale che si staglia dal racconto della storia di Gesù, dal battesimo alla morte di croce: «Non bisognava che il Cristo patisse queste sofferenze per entrare nella sua gloria?» – chiede Gesù risorto ai discepoli di Emmaus (cfr. Lc 24,26). Nel racconto di Gesù la fede cristiana legge in filigrana il dipanarsi dello stile dell'agire di Dio che, in Lui, in Gesù, si propone come stile dell'agire dell'uomo.

Lo stile di Gesù – mi fermo solo a questo – si staglia in modo originante e inequivocabile a partire dall'opzione fondamentale che, sin dal battesimo al Giordano, indirizza la sua missione e dà forma a ogni sua espressione: l'*opzione*, nel servizio all'avvento del Regno di Dio tra gli uomini, del Servo sofferente vaticinato da Isaia (42,1). Opzione plasticamente illustrata nell'episodio delle

“prove messianiche nel deserto” (cfr. Mt 4,1-11). Sono le *tentazioni* che rincorrono l’esistenza di Gesù e che, di volta in volta, gli sono riproposte. Tentazioni contro un’autentica antropologia di pace.

Si tratta, nel deserto, di una disputa costruita con frasi bibliche, quasi a sottolineare che tutto sta nell’interpretazione che si deve dare della Parola dell’Unico per essere fedeli al suo disegno di salvezza e di pace, mentre il contenuto configura l’inganno di una prassi che è radicalmente alternativa a una prassi di fraternità e di pace vera: perché fondata su prodigi spettacolari, su di un successo assicurato e trionfale, sull’acquisizione del potere (anche religioso) a ogni costo.

L’opzione di Gesù è chiara e drastica. E viene riaffermata in un evento centrale, nella narrazione sinottica, come quello della “confessione di Cesarea di Filippo” (cfr. Mt 16,13-19). Qui l’apostolo Pietro riconosce in Gesù l’inviato di Dio nella forza dello Spirito per attuare escatologicamente il suo Regno. Ma Pietro entra in crisi quando Gesù comincia ad esplicitare lo stile del suo agire, descrivendo l’esito drammatico e fallimentare della sua missione: «Dio te ne scampi, Signore; questo non ti accadrà mai» (16,22). È il “tentatore” che torna alla carica (“lungi da me, Satana” – lo apostrofa Gesù): «Tu mi sei di scandalo, perché non pensi secondo Dio, ma secondo gli uomini» (16,23). Ciò che sta per accadere, e cioè la conclusione tragica della missione di Gesù, non è un incidente di percorso. Proprio nel modo con cui Gesù affronta lo scacco, l’estrema e inaudita violenza che contro di Lui s’accanisce, Dio manifesta il volto della sua giustizia e misericordia e dona la salvezza e la pace.

La questione sta nel decifrare (e nell’accogliere) il segno di Dio che è trasmesso attraverso la morte infamante della croce. Per chi oltraggia Gesù essa è, all’evidenza, la smentita della sua pretesa, che, nelle parole stilizzate dei persecutori, conosce due irrefragabili ragioni: l’*impotenza* (cfr. 27,40.42) e il *non intervento* di Dio: «Ha posto la sua fiducia in Dio, lo liberi se gli vuol bene» (27,43).

Qui sta il punto.

Gesù che muore in croce – così lo comprende la Chiesa apostolica – non è “maledetto da Dio” (cfr. Dt 21,23) ma attraversa la prova del giusto sofferente, rispondendo con la piena adesione alla volontà di Dio al rifiuto, all’ingiustizia, all’oppressione.

Resta aperto, lacerante!, l'interrogativo circa il senso del non intervento di Dio. Certo, vien da rispondere, il non intervento è temporaneo: il Padre fa risorgere il Figlio il terzo giorno dando così la conferma escatologica della sua missione. Ma non bisogna sottovalutare il fatto, cui Matteo (in accordo con Marco) annette precipua importanza, che Gesù – prima di morire – grida a gran voce «*Eli, Eli, lemà sabactáni*: Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?» (27,46).

C'è qui qualcosa che supera intenzionalmente l'interpretazione del suo stile di vita nella prospettiva del giusto sofferente. È vero che si tratta d'una citazione del *Sal 22*, ma la presenza di questo grido nel contesto della *passio justi* e, per di più, nel suo momento decisivo, è inattesa: il giusto infatti – come mostra la chiusa del Salmo – muore sicuro d'essere gradito a Dio.

La morte di Gesù trascende questa esperienza per acquistare la dimensione di un dramma teologico e di una svolta antropologica⁶. Il grido dell'abbandono – in cui risuona in mille echi, ciascuna unica e insostituibile, il grido d'ogni uomo e d'ogni donna – dischiude uno spiraglio di abissale profondità sull'amore di Dio per l'uomo: di cui l'uomo stesso è chiamato a farsi carico.

Gesù – così lo comprende la fede postpasquale – raggiunge la condizione di chi è escluso, scartato, rigettato. Il significato universale della sua morte è sottolineato dal fatto che è un centurione romano a proclamare: «*veramente quest'uomo era Figlio di Dio!*» (27,54). È nell'esperienza dell'abbandono che Egli si manifesta ed è riconosciuto come “il” Figlio. È la sua fedeltà a Dio nella prova fino al dono della vita nell'esperienza dell'impotenza e della sostituzione, che offre il volto della figliolanza di Gesù: la sua fiducia ostinata – benché angosciosa – in Dio, e la traversata a muso duro di questo terribile deserto per dare il dono della pace all'uomo.

4. Di qui, dalla fede del Figlio fatto carne nel Nome dell'Unico che Egli così rivela, scaturisce *la profezia di pace del Vangelo di Gesù*.

Certo, ciò che decide il ricostituirsi della comunità apostolica, dopo la pasqua, è l'esperienza del Risorto che si manifesta in mezzo ai suoi. Senza di ciò

⁶ Cfr. G. Rossé, *Il grido di Gesù in croce. Approccio biblico*, in “Sophia”, I (2008/0), pp. 47-60; Id., *La paradossale Sapienza di Dio rivelata dal Crocifisso*, in “Sophia”, I (2009/1), pp. 13-17; Id., «*Maledizione di Dio l'appeso al legno*». *Questioni attorno a Dt 21,22-23*, in “Sophia”, IV (2012/1), pp. 34-42.

nulla si spiega: «Se Cristo non è risorto – afferma l’apostolo Paolo –, vana è la nostra predicazione e vana la nostra fede» (1 Cor15,14.17). Ma dal Nuovo Testamento si percepisce con chiarezza che l’esistenza del discepolo nasce dalla croce e che la sua prassi è tutta da essa segnata. Le parole della sequela: «Se qualcuno vuol venire dietro a me rinneghi se stesso, prenda la sua croce e mi segua. Perché chi vorrà salvare la propria vita, la perderà; ma chi perderà la propria vita per causa mia, la troverà» (16,24-25); così come quelle del discorso della montagna: «avete inteso che fu detto: “occhio per occhio e dente per dente”; ma io vi dico di non contrapporvi al malvagio; anzi se uno ti percuote la guancia destra, tu porgigli anche l’altra...» (5,38-39), non si comprendono se non in questa luce. È il Crocifisso – attesta Paolo nella *1 Cor* –, il criterio e la misura della sapienza e della potenza di Dio che chiedono d’essere attestate nella prassi di misericordia, di riconciliazione e di pace dei discepoli.

Mi limito anche qui ad alcune rapide annotazioni. Intanto, la prima esperienza che il Figlio propizia e il primo dono che da Lui viene è la *libertà dell’amore*. L’opzione di Gesù e il suo culmine nella croce fanno sperimentare la fede in Dio non come una capitolazione imposta da segni grandiosi, né come la certezza d’un successo assicurato. Di fronte all’uomo s’ergono, austeri e luminosi, l’impotenza e l’abbandono del Crocifisso. I “puri di cuore” vi scorgono il segno d’un Dio che è tenace misericordia e indefettibile promessa di pace per il povero. Per questo, Egli agisce in modo paradossale e sconcertante: per trasformare da dentro e da sotto la storia dell’uomo. La fede e la prassi di pace che ne vengono sono risposta di libertà e di amore: «*noi abbiamo creduto all’amore di Dio per noi*» (cfr. 1 Gv 4,16). Ogni altra immagine dell’Unico non corrisponde all’esperienza di Gesù. Può trasformarsi, anzi, nel definitivo capitolare di fronte alla tentazione demoniaca che Gesù ha vinto una volta per sempre. Come scrive, con acuta lucidità, F. Dostoevskij nella “leggenda del grande Inquisitore”:

«Tu non scendesti dalla croce quando con atroci offese ti gridavano: “Scendi dalla croce e crederemo che sei Tu”. Non discendesti perché non volevi guadagnarti il favore degli uomini mediante il miracolo, e avevi sete di fede libera, non di quella che il miracolo concilia. Avevi sete d’amore fondato nella libertà...»⁷.

⁷ F. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, EDIPEM, Novara 1974, p. 249.

Chi sperimenta d'essere amato così da Dio, non può non agire di conseguenza – con lo stesso amore di libertà. La sua prassi non violenta, non impositiva (di sé, delle proprie idee e volontà...) non è semplice resistenza passiva, ma tende a suscitare, attraverso l'efficacia dell'amore, la risposta gratuita della reciprocità.

L'evento del Crocifisso dona un occhio nuovo sulla realtà, perché Gesù, nel suo abbandono, ama e raggiunge dal di sotto e dal di dentro l'esistenza d'ogni uomo, superando qualunque barriera. «Egli – scrive la *Lettera agli Efesini* – è la nostra pace, colui che ha fatto dei due un popolo solo, abbattendo il muro di separazione che era frammezzo, cioè l'inimicizia (...), per creare in se stesso, dei due, un solo uomo nuovo, facendo la pace» (2,14-15).

L'essere-uno-in Cristo è profezia di una prassi di reciprocità aperta che riconcilia le differenze nella convivialità dello scambio dei doni. L'apostolo Paolo lo esprime con straordinaria efficacia:

«Tutti voi siete figli di Dio mediante la fede in Cristo Gesù, poiché quanti siete stati battezzati in Cristo, vi siete rivestiti di Cristo. Non c'è Giudeo né Greco; non c'è schiavo né libero; non c'è maschio e femmina, perché tutti voi siete uno in Cristo Gesù» (Gal 3,25-28).

Tutti, e ciascuno, sono raggiunti dall'amore personale di Dio. Tutti, e ciascuno, sono da Lui già accolti nell'attesa paziente dello sbocciare della loro libera risposta d'amore.

Il Crocifisso che spinge il suo amore fino ad attraversare il deserto dell'abbandono del Padre offre il metodo e la misura di una realistica al tempo stesso che profetica prassi di riconciliazione e di pace. Egli s'è spogliato di tutto – scrive Paolo ai *Filippesi* –, non ha considerato un tesoro geloso neppure la sua eguaglianza con Dio (cfr. Fil 2,5-7) per identificarsi con l'escluso. Da ricco che era, s'è fatto povero per arricchirci attraverso la sua povertà (cfr. 2 Cor 8,9). È questo lo stile radicale di un'autentica prassi di pace! «Mi sono fatto debole con i deboli (...); mi sono fatto tutto a tutti» (1 Cor 9,22): testimonia l'apostolo Paolo.

La fraternità fiorisce solo *dal basso, dal farsi uno* con gli ultimi e gli scartati. È illusorio, e storicamente fallace, voler stabilire una fraternità

prescindendo da *questa* misura, sempre di nuovo misurata sulla concretezza del volto di chi soffre.

Così è definitivamente superata la categoria del nemico nella definizione politica dei rapporti interumani. In Cristo sulla croce, che perdona chi lo rigetta, prende volto il comandamento dell'amore al nemico ch'egli aveva formulato (cfr. Mt 5,38-48). I suoi discepoli sono chiamati ad amare senza sperare d'essere ricambiati, prestare anche quando sanno che non ci sarà restituzione, dare senza riserve e senza limiti. Sono chiamati, dunque, ad accollarsi il pesante fardello dell'ostilità (Lc 6,28), anzi a beneficiare chi odia, ricambiare le maledizioni con benedizioni e pregare per i propri persecutori (Lc 6,27ss; Mt 5,44). Gesù parla positivamente di *agápe* verso i nemici: il che significa che l'amore da Lui predicato è una determinazione della libertà che decide di *volere il bene dell'altro*, costi quel che costi, implicando una strategia che mira a modificare in positivo la posizione dell'avversario.

L'amore al nemico è ricreatore: se amare è generare un figlio, perdonare è risuscitare un morto.

5. Concludo. Che cosa ci è chiesto per dare gambe ed ali a un'antropologia di pace che scaturisca dalla nostra fede – declinata nella sua peculiarità da ognuna delle nostre tradizioni – nel Nome del Dio Unico?

Oggi – la drammaticità dell'ora lo impone – ci è chiesto di vivere il dialogo fraterno tra noi e con tutti nella sua verità più profonda e realistica: come esercizio esigente di umanità e – per chi aderisce a una fede religiosa – come comandamento liberante di Dio.

Gli avvenimenti incalzanti e tragici di cui siamo testimoni e attori, insieme all'intollerabile situazione di miseria e sofferenza di milioni e milioni di persone nel mondo, c'invitano con urgenza a un deciso passo in avanti, a un vero e proprio salto di qualità. Dobbiamo entrare ciascuno, ricchi della nostra identità e in virtù di essa, nella via di una *cultura dell'incontro* – così come ci propone Papa Francesco.

Ciò non è semplice né è esente da rischi.

Perché il dialogo vero, il dialogo che costruisce la pace in cui siamo chiamati a vivere nella libertà, nella giustizia e nella solidarietà, non è quello che si gioca ai margini delle nostre identità. Ma quello che scaturisce ed esprime e

promuove la sorgente viva di essa, la sua preziosa originalità, il suo insostituibile apporto.

Dobbiamo *imparare a dialogare*. Il dialogo non è un fatto scontato. È esigente.

Dobbiamo, dunque, educarci all'esercizio del dialogo.

Dobbiamo imparare a essere sinceri.

Dobbiamo imparare a dar credito alla sincerità dell'altro.

Dobbiamo imparare a offrire, con umiltà e gratuità, i doni di cui siamo portatori, chiedendo a Dio occhi puri e penetranti per scorgere, e stupirci, e accogliere, e ringraziare per i doni nascosti nel cuore dell'altro.

Sapremo forse così, guidati dallo Spirito di Dio e con un'intelligenza più acuta e determinata, imparare a discernere che cosa in noi, nei modi e nelle forme d'interpretare e vivere le nostre tradizioni, è conforme all'umanità dell'uomo e alla volontà di pace di Dio e che cosa, invece, è proiezione delle nostre chiusure o anche solo delle nostre debolezze e fragilità.

Il dialogo si propone oggi come ineludibile scuola di conversione e di formazione spirituale e culturale. Se le nostre comunità religiose sono chiamate a essere scuole del dialogo con Dio – nell'ascolto della Sua parola e nella preghiera – oggi più che mai sono chiamate a diventare, per ciò stesso, scuole del dialogo tra le persone, tra le culture, tra i popoli.

Se le religioni cercano di captare e instaurare, con significativa incidenza storica, il legame con Dio e, in derivazione ed espressione di esso, quello tra gli uomini e il cosmo, è evidente che esse costituiscono uno straordinario lievito d'invenzione culturale e sociale. Perché questo legame, per quanto tentativamente e provvisoriamente istituito, le proietta in uno scavo della coscienza umana e in una conseguente configurazione degli assetti sociali e politici che sono misurati da una misura che da dentro e incessantemente le e li trascende, le e li incalza.

Nella società civile, è necessario una consapevole presa d'atto della risorsa che per sé le religioni possono costituire quale principio dinamico di universalizzazione della coscienza e di configurazione ulteriore e altra degli assetti istituzionali⁸. Esse, infatti, ognuna per la sua parte e a suo modo, possono

⁸ Cfr. P. Ferrara, *Religioni e relazioni internazionale. Atlante teopolitico*, Città Nuova, Roma 2014.

e debbono esplicitare un'intenzionalità che travalica qualsivoglia identità geopolitica e mira ad abbracciare per vocazione l'intero della famiglia umana.

Le religioni non vanno interpretate e trattate come grandezze immutabili, definitive e monolitiche. Perché – spiegava Papa Ratzinger – «quel che conduce le religioni l'una verso l'altra e porta gli uomini sulla via verso Dio è la dinamica della coscienza e della silenziosa presenza di Dio in essa e non la canonizzazione dell'esistente di volta in volta incontrato, che esime gli uomini da una ricerca più profonda»⁹.

Papa Francesco, rivolgendosi il 25 novembre scorso al Consiglio d'Europa a Strasburgo, ci ha invitato tutti ad assumere la sfida del «cammino di comunicazione trasversale» come «metodologia storica di crescita». Perché – ha detto – «la storia oggi chiede la capacità di uscire per l'incontro dalle strutture che “contengono” la propria identità al fine di renderla più forte e più feconda nel confronto fraterno della trasversalità».

Prof. Piero Coda
Preside dell'Istituto Universitario Sophia
Perugia, 8 maggio 2015

⁹ J. Ratzinger, *Fede Verità Tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, Edizioni Cantagalli, Siena 2003, p. 55.