

XV CURSO DE FORMACIÓN DE
DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA
MADRID, 11-14 DE SEPTIEMBRE DE 2006



«DEUS CARITAS EST»: LA MANIFESTAZIONE DELL'AMORE TRINITARIO E LA DOTTRINA SOCIALE DELLA CHIESA.

Mario Toso, sdb

Premessa

Da tempo la comunità ecclesiale ha preso coscienza di essere costituita come realtà al *servizio della carità di Cristo*. La Chiesa è chiamata ad essere sacramento del “Vangelo della carità” e a testimoniare nel mondo. È soprattutto mediante le encicliche di Giovanni Paolo II – *Redemptor hominis*, *Dives in misericordia*, *Redemptoris missio* – che cresce tale consapevolezza. Il “Vangelo della carità”, che la Chiesa deve annunciare e testimoniare – volendo precisare meglio un’espressione che può apparire generica o retorica – è la rivelazione da parte di Gesù Cristo dell’*amore misericordioso* del Padre che raggiunge *tutto* l’uomo, *ogni* uomo, storicamente concreto, specie il più povero e fragile. Inoltre, è l’effettiva riabilitazione della persona ad amare *come* Cristo, dando tutto se stessi, obbedendo a Dio e opponendosi al male con tutte le proprie forze.

Gesù Cristo incarnandosi, morendo sulla croce e risorgendo riconduce l’umanità alla comunione con Dio, dopo che con Adamo ed Eva si era allontanata da Lui¹.

In Cristo, con Cristo, l’umanità rivive in modo esemplare la propria vocazione originaria all’amore; risponde, finalmente all’amore del Padre². Il programma messianico di Gesù Cristo è il programma della Chiesa, comunione di vita, di verità e di carità (cf RH, n. 9): per *professare* e celebrare l’amore misericordioso di Dio verso l’uomo e verso il creato; per *introdurlo* e *incarnarlo*, mediante annuncio e testimonianza, nella vita sia dei suoi fedeli sia, per quanto possibile, in quella di tutti gli uomini di buona volontà; per *implorarlo* (cf DIM nn. 13-15).

¹ Cf GIOVANNI PAOLO II, *Dives in misericordia* (30.11.1980) (= DIM), con commento di G. Ravasi, Paoline, Roma 1981, nn. 7-8.

² Cf GIOVANNI PAOLO II, *Redemptor hominis* (04.03.1979) (= RH), con commento di B. Häring, Paoline, Roma 1979, nn. 9-10.

La carità di Cristo è fonte e criterio della vita e della missione della Chiesa³. La compagna come popolo in comunione con la carità di Dio; come comunità che, allo stesso tempo, è inviata ad annunciarla e a parteciparla ad ogni uomo e ad ogni società. Ciò importa l'impegno di professare e di celebrare l'amore-misericordia di Dio e di Cristo anche con riferimento alla *vita sociale*.

L'insegnamento sociale della Chiesa (= ISC) o dottrina sociale (= DSC) è «via» per annunciare e testimoniare il «Vangelo della carità» nelle realtà sociali⁴.

Con il *Compendio della dottrina sociale della Chiesa*⁵ tali prospettive appaiono maggiormente coniugate in termini *trinitari*. La Chiesa è mistero di comunione nel quale si rispecchia in qualche misura la stessa comunione infinita di amore della Trinità. Il comandamento dell'amore reciproco - «Come io vi ho amato, così amatevi anche voi gli uni gli altri» (Gv 13,34) – è il modo per vivere in Cristo la vita trinitaria nella Chiesa e nella società (cf *Compendio*, nn. 30-33). La DSC è espressione della comunità ecclesiale in vista della trasformazione del mondo e della società secondo il dinamismo dell'Amore trinitario, «che fonda il significato e il valore della persona, della società e dell'agire umano» (*Compendio*, n. 54).

La prima enciclica di Benedetto XVI *Deus caritas est*,⁶ presuppone il cammino di approfondimento che la coscienza ecclesiale ha compiuto nel percepire la dimensione agapica e trinitaria della comunità dei credenti e dell'ISC. Lo rafforza con il proprio contributo originale, che qui si vorrebbe illustrare. Ci si fermerà, da ultimo, ad enucleare, appoggiandosi soprattutto sul *Compendio*, la rivoluzione che può essere prodotta, a livello personale e sociale, dall'accoglienza e dalla testimonianza dell'Amore trinitario.

1. L'apporto della *Deus caritas est* al radicamento della Chiesa e della sua dottrina sociale nell'Amore trinitario.

Come appena detto, l'Enciclica di Benedetto XVI giunge a confermare e ad integrare un'ecclesiologia e una DSC già prefigurate, specie da Giovanni Paolo II, in termini trinitari. Lo attestano alcuni cenni sobri, reperibili all'inizio della seconda parte dell'Enciclica. In essi si legge che si intende parlare dell'esercizio della carità da parte della Chiesa come manifestazione dell'amore trinitario (cf DCE n.19). Al centro sta l'idea che la Chiesa è comunità d'amore. Lo spirito armonizza il cuore dei credenti col Cuore di Cristo e li muove ad amare i fratelli come li ha amati Lui; trasforma il cuore della stessa comunità ecclesiale «affinché sia nel mondo testimone dell'amore del Padre, che vuole fare dell'umanità, nel suo Figlio, un'unica famiglia.»

³ Cf GIOVANNI PAOLO II, *Redemptoris missio* (07.12.1990) (= RM), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1990, n. 60.

⁴ In questi aspetti relativi alla DS come espressione di una comunità che annuncia e testimonia il «Vangelo della carità», si veda M. TOSO, *Verso quale società? La dottrina sociale della Chiesa per una nuova progettualità*, LAS, Roma 2000, pp. 125-170.

⁵ PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Compendio della dottrina sociale della Chiesa* (=C), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2004.

⁶ BENEDETTO XVI, *Deus caritas est* (25.12.2005) (=DCE), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2006.

«Tutta l'attività della Chiesa è espressione di un amore che cerca il bene integrale dell'uomo» (ib.).

È su questo sfondo che si può cogliere il contributo di Benedetto XVI al nostro tema. Il Pontefice, mentre desidera parlare dell'amore «del quale Dio ci ricolma e che da noi deve essere comunicato agli altri» (DCE n. 1), è guidato innanzitutto da una *sollecitudine eminentemente pastorale e culturale insieme*. Egli desidera entrare in dialogo con la modernità e la post-modernità per mostrarne pregi e limiti. Tra gli obiettivi che Benedetto XVI si prefigge non c'è solo quello di affermare che il cristianesimo è, nella sua essenza, ben più che un'idea o una dottrina etica. Vi è, soprattutto, l'obiettivo di *evangelizzare la cultura odierna*, di annunciare – rendendolo maggiormente visibile – l'amore sconfinato di Dio per ogni uomo, evidenziando come esso, incarnato da Gesù, reso accessibile a tutti, rappresenti la *speranza del mondo*.

L'amore trinitario, offerto in modo gratuito e misterioso all'uomo, spiega il pontefice, non è in antitesi con le aspirazioni profonde del cuore umano. Non avvelena, come ha insinuato Friedrich Nietzsche, le sorgenti della vita. Nel disegno di Dio creatore e redentore esiste un intrinseco legame tra quell'Amore e l'amore-eros. L'amore trinitario, conquistato per ogni uomo da Gesù Cristo sulla croce e donato dal Suo Spirito, non lo destruttura radicalmente, sia nel suo moto di ricerca e di «possesso» dell'altro sia nell'«estasi» verso il Divino.

Grazie all'amore trinitario, l'amore-eros è purificato e trasformato. E' vissuto entro un sistema «aperto» di relazioni che ne potenziano le virtualità positive. Ne sono superati gli aspetti egoistici, di chiusura, di possessività dell'altro. Ne sono perfezionati gli aspetti di trascendenza. Più precisamente, sono irrobustiti il dinamismo e la «dialettica» dell'amore reciproco: chi si dona e si fa tutto a tutti riceve, a sua volta, amore disinteressato. E' posto in comunione con l'Amore di Dio, sorgente originaria e trascendente che, oltre a consentire all'amore umano una reciprocità scevra da tornaconti utilitaristici, lo fa diventare fonte dalla quale sgorgano fiumi di acqua viva (cf Gv 7,37-38).

1.1. *L'amore oblato e reciproco, un'etica dell'amore del prossimo «come se Dio ci fosse»*

E' proprio in questo punto che Benedetto XVI mostra la specificità e la grandezza dell'amore cristiano. Si tratta di un amore che non è disarticolato dalle fondamentali relazioni vitali dell'esistere delle persone, quasi fosse realtà sovrapposta ad un'altra, completamente estranea. L'amore-agape, che viene dall'alto, è alla portata di tutti, perché in ogni uomo ve ne sono state poste le radici da Dio, che l'ha creato a sua immagine somigliantissima.

Mentre alcuni pensatori, come Emmanuel Lévinas, intendono con merito riproporre alla cultura odierna l'amore oblato alla maniera di un imperativo categorico kantiano – devi amare l'altro incondizionatamente, l'altro non dev'essere mai mezzo bensì fine – o come un relazionarsi e un donarsi asimmetrici, senza reciprocazione, il pontefice non contrappone l'amore oblato all'amore reciproco.

Peraltro, non sembra nemmeno ritenere impossibile che l'uomo possa vivere esclusivamente con un amore che si dona senza ricevere. L'uomo è almeno reciprocato da Dio. Si attua così, in casi particolari, una reciprocità che si gioca prevalentemente su un piano sovranaturale. L'io che si dona incessantemente al proprio simile, che non è in grado di rispondere all'amore con l'amore, può trovarsi sfinito. Lo può sorreggere nel suo servizio solo Dio, col suo aiuto e col suo amore (cf DCE n. 8).

La trattazione del pontefice sull'amore giova al superamento delle aporie della modernità libertaria. Vi contribuisce soprattutto con l'affermazione scultorea che l'amore può essere «comandato» perché prima è donato (cf DCE n. 14).

Simile affermazione, infatti, aiuta a ricongiungere l'amore per il prossimo con l'amore per Dio, separati e contrapposti dalle culture e dalle etiche secolari contemporanee, eredi della mentalità per la quale tutto ciò che è dato a Dio è rubato all'uomo.

Per il cristianesimo, l'amore per il prossimo e l'amore di Dio non sono disgiungibili. Sono strettamente collegati. L'affermazione dell'amore di Dio diventa una menzogna, se l'uomo si chiude al prossimo o addirittura lo odia. Parimenti, l'amore al prossimo senza l'amore di Dio può degenerare facilmente in strumentalizzazione delle persone. Detto altrimenti, un'etica relativa all'amore del prossimo trova il suo fondamento granitico, nonché la garanzia della sua vitalità, *in* Dio, nell'amore di Lui. La trascendenza orizzontale ha bisogno della trascendenza verticale, dell'apertura alla legge morale, che rimanda al suo creatore.

Questo aspetto merita di essere approfondito, per meglio cogliere come consente di superare le cennate aporie moderne.

Secondo Benedetto XVI, l'etica dell'amore del prossimo è resa *retta* dall'amore di Dio. Infatti, amando *in* Dio, *con* Lui, le persone sono amate per se stesse, in maniera disinteressata, *come* Dio le ama.

Proponendo queste prospettive, il pontefice mostra la ragione principale della fragilità e dell'insuccesso delle figure contemporanee e secolari di etica, poggianti su un'autonomia assolutizzata, pensata *etsi Deus non daretur*. Parimenti, indica il punto di forza di una vera etica dell'amore del prossimo.

Ipotizzando etiche che mettono Dio tra parentesi e non attingono l'essere, si costruiscono mondi che poggiano su una ragione esposta al relativismo etico e su un politeismo conflittuale di valori. Le etiche frutto di una ragione che crea dal nulla un ordine morale soggettivistico sono destinate ad invecchiare e a svuotarsi. Le etiche possono, invece, ritrovare vigore e futuro qualora accettino il fondamento proposto dalla morale cristiana che consente di superare sia l'utilitarismo che il relativismo etico. Tale fondamento è rappresentato, secondo il pontefice, dal riferimento a *Dio-amore, Amore trinitario, Bene sommo da amare, Amore preveniente che ci ha amati per primo*.

Se amiamo in risposta ad un Amore che ama per primo, la *misura* etica del nostro agire, del nostro dono, non è creata ultimamente da noi come nelle morali secolari. Il *criterio supremo* del nostro amore è trovato come un *dato* già posto, *previo* alle nostre scelte che lo fanno proprio e lo specificano nella varie circostanze.

Il mutuo implicarsi dell'amore del prossimo e dell'amore di Dio, il loro vicendevole potenziamento, sono anch'essi dovuti al fatto che siamo stati preceduti dall'Amore trinitario. Creandoci, Dio ha impresso nel nostro essere il dinamismo che caratterizza la sua esistenza. Posso aprirmi all'amore di Dio, comprenderlo meglio, anzitutto perché, servendo il mio prossimo, scopro che Lui è ultimamente la fonte delle mie energie di dono. Il dono di me stesso è sorretto da Colui che nella parte più interiore del mio essere mi sospinge ad andare incontro all'altro. E poi, nel mio prossimo trovo ancora Lui, che ama ogni uomo e lo costituisce per amare. Ecco perché amore di Dio e amore del prossimo sono inseparabilmente un unico comandamento. «Entrambi – conclude coerentemente Benedetto XVI -, vivono dell'amore preveniente di Dio che ci ha amati per primo» (DCE n. 18).

In breve, la comunità ecclesiale e la sua dottrina sociale debbono annunciare e testimoniare un'etica dell'amore del prossimo «come se Dio ci fosse». Ciò va a vantaggio delle stesse etiche civili, delle comunità politiche. L'apertura alla Trascendenza salvaguarda la sana laicità statale, che non può essere vuota di contenuti morali, derivanti dall'amore al bene comune, bene relativo all'essere globale delle persone.

1.2. *Una nuova grande opera di educazione all'amore: la via della prevenzione*

L'emergenza da cui è attraversata l'Europa non è primariamente di tipo economico e politico, ma investe il campo dell'educazione. Infatti, sembra che non si sia più capaci di educare le nuove generazioni, le quali rimangono orfane di ideali, prive di padri e di maestri. Si tratta di una crisi anzitutto antropologica ed etica. Le moderne agenzie educative negli ultimi decenni hanno lavorato sul presupposto che la libertà è priva di legami e di storia, che si può crescere senza appartenenze, che in fondo solo il denaro, il potere e la posizione sociale hanno un valore. Alla base di un tale depotenziamento pedagogico stanno la sfiducia nelle capacità conoscitive dell'uomo e il conseguente relativismo etico, che gli rende inattuabile la realtà ontologica, perché di essa si conoscono solo interpretazioni parziali e soggettive. Si è condannati alla frammentarietà dei saperi e, come già accennato, al politeismo dei valori.

Proponendo una *nuova evangelizzazione dell'amore*, presentando un'etica non tanto fondata su precetti bensì su un amore suscitato da Colui che in Cristo ci ha amati per primo, l'Enciclica di Benedetto XVI invita tutti, ma specialmente i luoghi deputati alla formazione, ad una *grande opera di educazione*, basata principalmente sui pilastri di un *amore non inteso in senso meramente kantiano* e sulla *prevenzione*.

L'opera complessa dell'educazione – intesa non solo come conoscenza della verità e attingimento del senso della realtà, ma anche come opera che aiuta a condurre una *vita buona*, virtuosa -, per il pontefice, ha come obiettivo non l'autorealizzazione egoistica, come comunemente praticata oggi, bensì il compimento umano mediante *il dono disinteressato di sé agli altri per amore di Dio*.

La persona, pertanto, va aiutata a crescere come soggetto che non vive per se stessa, ma *per Dio e, con Dio, per gli altri*. Le persone vanno amate non tanto come

fini in sé, genericamente, kantianamente, bensì come soggetti *capaci* di vivere per Dio, *in* Gesù Cristo, il proprio compimento, la propria relazionalità. L'amore del prossimo si attua compiutamente quando si amano *in* Dio e *con* Dio, anche le persone che non gradiamo e non conosciamo (cf DCE n. 18).

Il messaggio dell'Enciclica DCE, che sollecita, sia pure indirettamente, una nuova opera di educazione all'amore – tenendo uniti l'amore del prossimo e l'amore di Dio; facendo leva sul bene che c'è in ogni uomo; investendo nella crescita di persone non autoreferenziali e chiuse nel proprio particolare, bensì capaci di vedere nell'altro un fratello di cui prendersi cura, riconoscendo in lui un figlio di Dio; creando ambienti in cui le persone collaborano e coltivano il mutuo potenziamento d'essere –, è naturale invito a prestare attenzione alle nostre società devastate da crescenti neoindividualismi e neoliberalismi. E' stimolo a reagire alla progressiva marginalizzazione dei più deboli, determinata dai duri colpi della *deregulation* dei mercati specie finanziari, dalla profonda mutazione degli *ethos* di fraternità e di solidarietà che sorreggevano lo Stato sociale e democratico del secolo scorso, dalla criminalizzazione dei problemi sociali, dalla crescita della violenza e della xenofobia. E' incoraggiamento ad apprezzare la bontà e la decisività della *prevenzione morale e sociale* in vista dello sviluppo dei popoli e del loro bene comune.

Oggi, rispetto a politiche di intervento *costitutivo* e *preventivo* che anticipano i mali e i conflitti sociali, sembra che si torni a privilegiare politiche che *riparano* i risultati negativi della libera esplicazione dell'attività economica o che *reintegrano* i cittadini nelle loro condizioni perdute. Se in alcuni casi, nell'organizzazione e nell'erogazione di servizi sociali, come anche nei processi educativi, si sta imponendo la prospettiva che pone al centro la persona, i suoi bisogni e le sue attitudini positive, in altri casi sembra che gli sforzi siano maggiormente assorbiti nella delineazione di percorsi formativi e di interventi sociali e politici secondo logiche repressive o reattive.⁷

Prevenire il sorgere di esperienze negative, che potrebbero compromettere le energie migliori dei giovani, delle famiglie, delle società civili e dei popoli, per privilegiare e rafforzare la libertà attiva e responsabile, la relazionalità solidale e di comunione, di modo che i cittadini sperimentino e sentano i valori della Trascendenza, non è strategicamente perdente. La prevenzione è pregiudiziale e insostituibile rispetto alla crescita globale delle persone, alla formazione di «comunità di persone» o, come diceva Alasdair MacIntyre, di «comunità di virtù», necessarie per accrescere la libertà e la giustizia sociale in tessuti relazionali ove dominano la logica del profitto, il conflitto, la sperequazione tra le persone e tra i gruppi.⁸

⁷ Cf Z. BAUMAN, *Vite di scarto*, Laterza, Roma-Bari 2005, pp. 84-115.

⁸ Circa la realizzabilità di comunità di virtù nella società moderna si veda A. MACIntyre, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, Notre Dame/IN 1981, tr. it.: *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Feltrinelli, Milano 1988. Il MacIntyre non propone l'etica delle virtù per il moderno Stato-nazione, bensì per le micro-comunità. È vero che il moderno Stato-nazione, democratico e pluralista, non può essere una comunità di virtù, e che l'etica delle virtù non può essere applicata alla società politica senza adattamenti realistici. Ciò, però, non significa che l'etica delle virtù non sia opportuna e che non possa più trovare alcuna espressione sociale. Su questo si veda il già menzionato G. Abbà, *Quale impostazione per la filosofia morale?*, LAS, Roma 1995, pp. 295-299.

Alla riscoperta della bontà della prevenzione può senz'altro concorrere l'Enciclica di Benedetto XVI DCE con la sua *impostazione antropologica ed etica di tipo trinitario ed agapico*. Le comunità ecclesiali e le persone, chiamate a vivere dell'amore di Dio e a comunicarlo agli altri, mediante l'evangelizzazione, mediante l'attività caritativa organizzata e l'impegno di formazione all'amore, contribuiscono ad un'azione sociale *eminentemente preventiva*. Compongono un popolo, che vive nella storia, col programma di essere «un cuore che vede» il bisogno d'amore delle persone (cf DCE n. 31), per rispondervi con la misura alta del Signore Gesù. Sollecitano, di conseguenza, le comunità civili ad organizzarsi non come luoghi ove le persone sono trattate come cose o mezzi, bensì come ambienti in cui gli individui possono proficuamente fare esperienza della propria trascendenza dedicandosi al bene comune.

L'educazione a vivere per Dio e per gli altri, più che per se stessi, rafforza gli *ethos* civili tramite coscienze che riconoscono in Dio la ragione ultima del proprio «perdere se stessi» per il bene altrui, per il bene comune. Aiuta a capire che Dio non è nemico delle civiltà, ma piuttosto il fondamento ultimo, perché consente la *rettitudine* della vita dei singoli e dei popoli.

1.3. *La carità della Chiesa come manifestazione dell'amore trinitario: una risposta all'annosa problematica del rapporto tra evangelizzazione e promozione umana*

Nella seconda parte dell'Enciclica il pontefice offre una risposta all'annosa problematica del rapporto tra evangelizzazione e promozione umana. La questione del rapporto era presente nell'*Ecclesiam suam* di Paolo VI. E' stata dibattuta nei Sinodi del 1971, *La giustizia nel mondo*, e del 1974, *Evangelii nuntiandi*. Così, è stata al centro della riflessione della teologia della liberazione. Sarà, poi, approfondita dalla *Commissione teologica internazionale*, che fin dal 1974 decise di studiare il fenomeno complesso della stessa teologia della liberazione. Verrà ripresa in considerazione, specie per sciogliere alcuni equivoci che perduravano sul rapporto suddetto, ad evitare gli estremi del terrenismo secolaristico e dell'escatologismo, in due *Istruzioni* della Congregazione per la Dottrina della Fede: l'*Istruzione su alcuni aspetti della teologia della liberazione* del 1984, e l'*Istruzione su libertà cristiana e liberazione* del 1986. Specie in quest'ultima si asserisce che il pronunciarsi della Chiesa in favore della promozione della giustizia nelle società umane e, inoltre, il suo sollecitare i fedeli del laicato a lavorarvi secondo la loro propria vocazione, non esorbitano dalla sua missione. Ma non possono però esaurirla tutta. Per tale motivo, la Chiesa «ha grande cura di mantenere chiaramente e fermamente l'unità e insieme la distinzione tra evangelizzazione e promozione umana: l'unità, perché essa cerca il

bene di tutto l'uomo; la distinzione, perché questi due compiti rientrano a titoli diversi nella sua missione».⁹

Nella riflessione sul rapporto tra evangelizzazione e promozione umana si è giunti ad individuare che quest'ultimo non è elemento primario dell'opera di evangelizzazione. Ne è elemento secondario, ma necessario e qualificante. La sua secondarietà, però, non equivale a marginalità o a estrinsecità rispetto all'opera di evangelizzazione della Chiesa. Pur non essendo centrale, ne è parte imprescindibile, che entra a costituirne nella sua fisionomia completa, pena il deperimento della missione della Chiesa e il suo stravolgimento.

Rispetto a questa lettura del rapporto non pochi rimanevano insoddisfatti. L'affermazione della primarietà dell'evangelizzazione e della secondarietà della promozione umana non sembrava mettere sufficientemente in luce l'*essenzialità* di quest'ultima nella missione della Chiesa. Infatti, se si pensasse la promozione umana nella sua fattispecie di amore del prossimo apparirebbe che essa, oltre che essere elemento «necessario», è anche elemento «essenziale» dell'evangelizzazione che proclama la Buona Novella dell'amore di Dio rivelato in Cristo.

Non a caso, Benedetto XVI, senza discutere sulla loro primarietà o secondarietà afferma che evangelizzazione e promozione umana sono *entrambi* espressione di un *unico* amore «che cerca il bene integrale dell'uomo» (DCE n. 19). Parlando, poco dopo, della promozione umana e del «servizio della carità» - quest'ultima riferita alla pratica dell'amore verso le vedove e gli orfani, verso i carcerati, i malati e i bisognosi di ogni genere - precisa che essi appartengono «all'*essenza* della Chiesa tanto quanto il servizio dei Sacramenti e l'annuncio del Vangelo» (DCE n. 22).

Per papa Benedetto, la promozione dell'uomo nei vari ambiti della vita e della sua attività, vissuta con *amore cristiano*, è elemento *costitutivo* dell'*essere* e dell'*agire* della Chiesa, comunità di amore in Cristo. L'impegno di amore per la promozione dell'uomo e il servizio della carità non sono per la comunità ecclesiale una specie di filantropia o di assistenza sociale che si potrebbero lasciare anche ad altri, ma appartengono alla sua *natura*, sono espressione irrinunciabile ed incomprimibile della sua stessa *essenza* (cf DCE n. 25).

La prospettiva adottata da Benedetto XVI non solo gli consente di ridefinire il volto della Chiesa in termini meno disincarnati, evitando di porre dualità tra redenzione e trasformazione del mondo, ma di ribadire la *specificità cristiana* dell'impegno di costruzione della società e dell'amore del prossimo. Il servizio dell'amore al prossimo, esercitato comunitariamente e in modo ordinato, sin dagli inizi della Chiesa, è venuto caratterizzandosi sia come servizio sociale «assolutamente concreto» sia come «servizio spirituale»: «[...] Era – sottolinea il pontefice, evidenziandone la dimensione divina, sovranaturale – un vero ufficio spirituale, che realizzava un compito essenziale della Chiesa» (DCE n. 21). Detto

⁹ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Istruzione su libertà cristiana e liberazione* n. 64, Tipografia Poliglotta Vaticana, Città del Vaticano 1986, p. 37.

altrimenti, l'amore del prossimo, vissuto dalla comunità e dai credenti, singoli o associati, è *sempre* un amore radicato nell'amore di Dio, vissuto *in* Cristo, in comunione col Suo amore.

1.4. *Il servizio della carità: sua specificità e rapporto con l'impegno per la giustizia*

In questo contesto, il pontefice tedesco, mentre definisce *tutta* l'attività della Chiesa in termini di amore – sicché anche la celebrazione dei Sacramenti e l'evangelizzazione sono da ritenersi un «servizio di amore», *diakonia* – si concentra sul servizio relativo all'aiuto dei bisognosi, all'attività assistenziale per i poveri e i sofferenti. Ne considera, in particolare, l'*essenzialità* nella missione della Chiesa, il rapporto con l'impegno di costruzione della società secondo giustizia, la situazione generale nel mondo odierno, il profilo specifico, i soggetti e la spiritualità connessa.

Si tratta di un aspetto relativamente nuovo, che viene ad aggiornare un capitolo importante della pastorale sociale e della DSC.

Le ultime encicliche dei pontefici e il *Compendio*, mentre ci hanno abituati alla prospettiva della Chiesa quale soggetto di evangelizzazione del sociale e, quindi, di pastorale sociale, si sono interessate – ad onore del vero - con una certa parsimonia del «servizio della carità». Il modo di approcciarlo di Benedetto XVI rende finalmente giustizia alla dignità di quest'attività ecclesiale, sovente sottostimata, non solo da parte della cultura marxista ma anche da ampi settori della comunità ecclesiale.

L'attività caritativa, *opus proprium* della Chiesa, mediante cui la comunità ecclesiale non collabora collateralmente, ma agisce come soggetto direttamente responsabile, facendo ciò che corrisponde alla propria natura, sarà sempre necessaria anche nella società più giusta. Non c'è nessun ordinamento sociale giusto – annota il pontefice – che possa rendere superfluo il servizio dell'amore caritativo. La ragione di tutto ciò sta nel fatto che l'istituzione statale, costituita a servizio della giustizia, è istituzione intrinsecamente limitata, avente compiti definiti e circoscritti. Può attuare la giustizia – che è una forma particolare di amore al prossimo – solo in una certa misura e in un certo modo. L'attua nella contingenza, nell'ordine delle relazioni esterne, non oltrepassando ciò che è dovuto ed esigibile per legge, utilizzando, se occorre, anche la coercizione.

Uno Stato, che abbia la pretesa di essere - come è avvenuto nel secolo scorso negli Stati del benessere ad impostazione assistenzialistica – l'unica istituzione capace di dare all'uomo tutto ciò di cui ha bisogno sul piano materiale e spirituale, è Stato che contraddice la propria essenza di realtà creaturale. È portatore di un tragico riduzionismo antropologico, che implica una visione materialistica della persona, privata del suo destino trascendente (cf DCE n. 28). Il cittadino è umiliato nella sua dignità e compresso nella sua soggettività.

Alla pluridimensionalità dell'essere umano, lo Stato risponde con la propria competenza e i propri mezzi. Sono quelli di una comunità politica che, secondo il

principio di sussidiarietà, deve riconoscere l'autonomia di altri soggetti sociali, compresa la Chiesa, valorizzandone competenze e specificità nel servizio alla persona. L'amore che pulsa nella comunità ecclesiale, infatti, spiega il pontefice, «non offre agli uomini solamente un aiuto materiale, ma anche ristoro e cura dell'anima, un aiuto spesso più necessario del sostegno materiale» (DCE n. 28).

La Chiesa, con le sue varie istanze di servizio caritativo, contribuisce al bene delle persone con un suo specifico contributo. Solo essa lo può dare. Le sue strutture, tradizionali o moderne, non solo collaborano con lo Stato nel rispondere ai molteplici bisogni delle persone. Possono, con la trasparenza del loro operare e la fedeltà al dovere di testimoniare l'amore, animare *cristianamente* le numerose istanze di solidarietà di cui si è popolata ultimamente la società civile, favorendo un coordinamento vicendevole che non mancherà di giovare all'efficacia dello stesso servizio caritativo (cf DCE n. 30).

La pluriforme attività caritativa della Chiesa può influire positivamente sia sul tessuto etico della comunità politica sia sulla tensione morale delle organizzazioni civili di solidarietà. Lo fa ridestando quell'imperativo dell'amore del prossimo, scritto dal Creatore nella stessa natura dell'uomo ed incarnato nelle varie organizzazioni di solidarietà (cf DCE n. 31). «È perciò molto importante – conclude il pontefice – che l'attività caritativa della Chiesa mantenga tutto il suo splendore e non si dissolva nella comune organizzazione assistenziale, diventandone una semplice variante» (*ib.*).

Occorre che l'«essenza della carità cristiana ed ecclesiale» sia particolarmente coltivata.

Anzitutto, mediante la *preparazione professionale* e la «*formazione del cuore*» degli operatori.

In secondo luogo, *perseguendo l'attività caritativa cristiana non ispirandosi alle ideologie del miglioramento del mondo ma facendosi «guidare dalla fede che nell'amore diventa operante» (cf Gal 5,6)*» (DCE n. 33). L'attività caritativa cristiana va vissuta indipendentemente da partiti. Non dev'essere al servizio delle loro strutture mondane. Va, invece, vissuta *per amore di Gesù Cristo*. È l'attualizzazione, qui ed ora, dell'amore di cui l'uomo ha sempre bisogno. Ciò non è rinunciare a migliorare il mondo, non è volere la conservazione dello *status quo*. «Ad un mondo migliore si contribuisce soltanto facendo il bene adesso ed in prima persona, con passione e ovunque ce ne sia la possibilità, indipendentemente da strategie e programmi di partito. Il programma del cristiano – il programma del buon Samaritano, il programma di Gesù – è un «cuore che vede». Questo cuore vede dove c'è bisogno di amore e agisce in modo conseguente» (DCE n. 31).

In terzo luogo, *divenendo testimoni credibili di Gesù Cristo, senza strumentalizzazioni della carità a fini di proselitismo*.

Quest'ultimo cenno potrebbe far pensare che per Benedetto XVI l'attività caritativa cristiana non sia luogo o strumento di evangelizzazione. In realtà, non è così. L'attività caritativa cristiana, secondo Benedetto, non contribuisce solo al consolidamento dell'*ethos* delle comunità politiche e delle società civili ma anche

all'evangelizzazione. Difatti, il pontefice riconosce che nelle antiche e nuove forme di attività caritativa «si riesce spesso a costituire un felice legame tra evangelizzazione ed opere di carità» (DCE n. 30). L'evangelizzazione avviene non mediante costrizione, bensì con l'esercizio normale di un amore gratuito che rimanda naturalmente alla sua fonte, l'amore di Cristo e di Dio: «Chi esercita la carità di Cristo in nome della Chiesa – scrive il pontefice - non cercherà mai di imporre agli altri la fede della Chiesa. Egli sa che l'amore nella sua purezza e nella sua gratuità è la migliore testimonianza del Dio nel quale crediamo e dal quale siamo spinti ad amare. Il cristiano sa quando è tempo di parlare di Dio e quando è giusto tacere di Lui e lasciar parlare solamente l'amore» (DCE n. 31).

Da ultimo, alcuni rilievi ed interrogativi emergenti dalla considerazione della visione di Benedetto XVI circa i rapporti tra comunità ecclesiale e comunità politica, tra gerarchia e laicato cattolico.

Parlando dell'annuncio e della testimonianza dell'amore, il pontefice non poteva esimersi dal considerarne il rapporto con l'impegno per la giustizia, che costituisce un capitolo classico della DSC. Lo stesso Giovanni Paolo II l'ha affrontato in modo magistrale ed elevato nella sua Enciclica DIM. Ciò che merita di essere sottolineato è che nella lettura di tale rapporto da parte di Benedetto la giustizia è definita *scopo* e *misura* intrinseca della politica. La Chiesa, con la sua dottrina sociale, aiuta lo Stato a realizzarla, contribuendovi con un apporto specifico. Più precisamente, vi contribuisce purificando e rendendo *retta* la ragione pratica con cui si accede al fondamento della stessa giustizia, ossia la legge morale naturale, imprescindibile per riconoscere e stabilire ciò che è giusto.

Nell'attuale contesto culturale che, per la realizzazione della società giusta, considera decisivo il primato della giustizia procedurale rispetto al bene, il richiamo di Benedetto è senz'altro provvidenziale. Di fronte ai limiti della ragione nella conoscenza della legge morale naturale, la Chiesa ha una missione redentrice e purificatrice nei confronti dell'uomo e della sua capacità di attingere la legge morale naturale (cf DCE nn. 28-29).¹⁰

La preoccupazione del necessario confronto tra carità e impegno per la giustizia – è questo un primo interrogativo – non lascia in ombra un'affermazione costante dei pontefici precedenti, e cioè che l'origine e lo scopo della politica prima che nella giustizia si trovano nel bene comune? La giustizia presuppone il bene comune. Senza di questo non si dà comunità politica e, per conseguenza, nemmeno uno Stato giusto.

Le precisazioni di Benedetto sul compito della Chiesa rispetto alla realizzazione del giusto ordine sociale e dello Stato risultano indubbiamente opportune. «La Chiesa – egli afferma perentoriamente – non può e non deve prendere nelle sue mani la battaglia politica per realizzare la società più giusta possibile. Non può e non deve mettersi al posto dello Stato». «[...] La società giusta non può essere opera della Chiesa, ma deve essere realizzata dalla politica» (DCE n. 28).

¹⁰ Su questo si veda anche M. TOSO, *Democrazia e libertà*, LAS, Roma 2006, pp. 220-222.

Se con simili affermazioni si dice che la Chiesa, in quanto società religiosa e specie come gerarchia, non può considerare lo Stato come uno strumento per far valere politicamente la sua visione della società, non si nega che essa abbia un compito da svolgere rispetto alla realizzazione della giustizia. La Chiesa, afferma Benedetto XVI, deve anzitutto «servire la formazione della coscienza nella politica e contribuire affinché cresca la percezione delle vere esigenze della giustizia e, insieme, la disponibilità ad agire in base ad esse, anche quando ciò contrastasse con situazioni di interesse personale» (DCE n. 28). Vi contribuisce, in modo particolare, con la sua dottrina sociale che può offrire a riguardo una progettualità germinale (cf DCE nn. 27-28).

Sarebbe certamente interessante specificare tale progettualità. Qui, però, ci domandiamo: le parole inequivocabili di Benedetto XVI sui compiti della comunità ecclesiale rispetto alla politica sono, forse, un monito per quelle situazioni in cui la Chiesa-gerarchia, dato che nessuno dei cattolici in politica ne esprime la posizione, si sente incoraggiata ad essere interlocutore diretto delle istituzioni e a svolgere un ruolo attivo nell'arena politica? A fronte di un'eccessiva sporgenza politica della gerarchia, sono un invito a riconoscere il legittimo ruolo del laicato organizzato e uno stimolo perché questo diventi maggiormente protagonista, uscendo da uno stato di passività e di minorità, accrescendo l'iniziativa non solo politica, ma ancor prima culturale e di opinione?

Alcuni passi dell'Enciclica sembra ci consentano di rispondere positivamente agli interrogativi posti. Infatti, in essa, tra l'altro, si legge: «Il compito immediato di operare per un giusto ordine nella società è invece proprio dei fedeli laici. Come cittadini dello Stato, essi sono chiamati a partecipare in prima persona alla vita pubblica. Non possono pertanto abdicare “alla molteplice e svariata azione economica, sociale, legislativa, amministrativa e culturale, destinata a promuovere organicamente e istituzionalmente il *bene comune*”. Missione dei fedeli laici è pertanto di configurare rettamente la vita sociale, rispettandone la legittima autonomia e cooperando con gli altri cittadini secondo le rispettive competenze e sotto la propria responsabilità» (DCE n. 29).

Più che i pontefici e i vescovi è il laicato organizzato – presente nei partiti, nei mass media, nella cultura e nella società civile – che si deve pronunciare e mobilitare per realizzare nel mondo la giustizia e la pace.

2. *La rivoluzione della Trinità nella storia*

Benedetto XVI, con la sua Enciclica, ha indicato la radicazione della comunità ecclesiale, della sua attività caritativa e della sua dottrina sociale nell'amore trinitario. Egli, tuttavia, l'ha fatto in modo sobrio, accennato.

In questo paragrafo, con l'aiuto del *Compendio*, che a riguardo contiene affermazioni più esplicite, si vuole far cogliere la vasta portata e la profondità della rivoluzione morale e culturale che può essere propiziata dalla comunità di amore che è la Chiesa e dall'impegno dei fedeli laici nelle realtà terrene.

Secondo il *Compendio*, l'epicentro della rivoluzione è la comunità nell'unità e nella diversità dei suoi soggetti. In essa, grazie all'Eucaristia, si vive in forma vertice sia la comunione con la Comunità della Trinità sia la relazionalità che sussiste in questa. Nella comunione infinita di Amore che è la Trinità, ogni Persona vive *con l'Altra, per l'Altra, nell'Altra, grazie all'Altra*; ogni Persona è se stessa facendo essere l'Altra. Facendo memoria della morte e risurrezione di Gesù Cristo, la comunità dei credenti partecipa all'Amore trinitario che il Figlio di Dio rivela e dona dall'alto della croce, effondendo il Suo Spirito sul mondo (cf DCE nn. 30-31).

Vivendo l'amore trinitario, la comunità ecclesiale viene costituita casa e scuola di comunione, soggetto di libertà responsabile e di amore reciproco, che li irradia attorno a sé (cf C nn. 52-55). Essa immette nel mondo un torrente di vita struttura a *tu*. Sollecita le varie forme di organizzazione sociale a non alienarsi, ad essere cioè ambienti in cui le persone possono fare esperienza della propria dimensione di trascendenza.

Per il *Compendio*, la vita comunitaria della Trinità – costituita come condivisione e comunicazione in pienezza del Vero, del Bene, del Bello, della Vita – è, sul piano della creazione e della redenzione, causa efficiente, esemplare e finale della vita delle persone e di ogni convivenza umana. La storia è così orientata verso la *civiltà dell'amore* (cf C n. 580), i cui semi sono stati collocati dall'iniziativa della stessa Trinità nella struttura d'essere di ogni persona e dell'intera umanità come *vocazione universale*. Essere rivoluzionari nella linea dell'amore è, dunque, possibile per ogni uomo e ogni popolo. E' possibile cambiare il mondo anche se non si possiede il potere politico. E' possibile perché in ognuno ne sussiste la capacità intrinseca, che non può essere tolta da nessuno. E' ancor più possibile se si vive in comunione con Gesù Cristo, che con il dono del Suo Spirito di amore perfeziona la nostra attitudine a vivere in comunione con Dio, tra noi e con gli altri. Infatti, si legge nel *Compendio*: « La realtà nuova che Gesù Cristo dona non s'innesta nella natura umana, non le si aggiunge dall'esterno: è invece quella realtà di comunione con il Dio trinitario verso la quale gli uomini sono da sempre orientati dal profondo del loro essere, grazie alla loro creaturale similitudine con Dio; ma si tratta anche di una realtà che essi non possono raggiungere con le loro sole forze» (C n. 122).

Le persone, le famiglie, le comunità politiche agiscono in senso trinitario, allorché vivono *con* le altre, *per* le altre, *nelle* altre e *grazie* alle altre. In tal modo, diventano fucine di persone che sanno trascendere se stesse e vivono l'esperienza del dono di sé per la formazione di un'autentica comunità umana, orientata al suo destino ultimo che è Dio.

Solo in società impostate in senso trinitario, dialogico e comunionale, l'uomo e la donna si relazionano in termini di reciprocità in cui ognuno può dare il massimo apporto peculiare perché mai strumentalizzato o svilito nella propria dignità e identità.

In una società in cui gli individui vivono in solitudine, nonostante la loro immersione in un reticolo infinito di comunicazioni, e in cui l'organizzazione

neocapitalistica e neoliberale della vita sociale ed economica produce «*vite di scarto*», rifiuti della globalizzazione irrimediabilmente emarginati,¹¹ la contemplazione del mistero della Trinità, la sua esperienza mediante la fede, l'approfondimento razionale della partecipazione della vita divina all'uomo, possono offrire respiro e vigore alle nostre speranze. È guardando alla Trascendenza che si rinnova la cultura odierna e si può ridonare slancio profetico all'azione sociale.

Per quanto detto, più in particolare:

- a) *La Trinità spinge le persone e i popoli a vivere la propria libertà in senso solidale e comunitario.* Il nostro essere trinitarioconformi e le sfide dell'oggi ci chiamano a *sapere*, a *saper fare*, a *essere* non in una maniera qualsiasi, bensì come persone che attivano, con determinazione ferma e perseverante, la propria dimensione di trascendenza, orizzontale (verso l'altro) e verticale (verso Dio). Non è difficile osservare che ai nostri giorni la libertà è assurta al rango di una moderna religione. La si vuole esportare con gli eserciti. La si proclama dai pulpiti internazionali, come è avvenuto a New York, dal 13 al 16 settembre 2005, in occasione dell'annuale Assemblea generale dell'ONU, nel 60° anniversario di quell'Organizzazione. I grandi della terra si sono premurati di auspicare per tutti i popoli la libertà *dalla fame, dalle malattie, dal terrorismo e dalle guerre*. Ma, come ci insegna un'antropologia letta in senso trinitario, si tratta di una libertà parziale, incompleta. Per vivere bene e in pace, i popoli hanno bisogno di una libertà più grande. Non si è ancora veramente liberi quando si vive unicamente senza coercizioni. E così, non basta la libertà neoliberale, secondo la quale si può fare tutto ciò che piace purché non si leda il diritto altrui. Simile libertà diventa facilmente libertà di potenza e di dominio, che si arroga la potestà di creare la verità e il bene, di disporre incondizionatamente della propria e dell'altrui esistenza, fino a dissociare la sessualità dall'identità delle persone. Le persone e i popoli, conformemente al loro essere icona di Dio-Trinità, sono fatti per una libertà che vive *per* la verità, *per* il bene umano e, quindi, *per* il bene comune e la giustizia sociale ad esso connessa, *per* il dono e la comunione, sul piano della trascendenza verso l'Alto e verso l'altro.¹² La libertà, dono di Dio all'uomo, è ultimamente *finalizzata a Dio*. Solo una libertà che si prende cura del bene proprio e altrui e sa amare l'altro anche nella sofferenza senza tenere conto di sé, consente di rendere reali i sogni di pace e di giustizia per tutti;
- b) *la Trinità, vita di comunione piena nel Vero, nel Bene e nel Bello, partecipata all'uomo, grazie allo Spirito di Gesù Cristo, riaccende e ravviva la capacità nativa – che il peccato originale ha ferito ma non distrutto – di ricercare il Vero e il Bene.* Grazie alla condivisione della vita trinitaria è possibile per ogni

¹¹ Cf Z. BAUMAN, *Vite di scarto*, Laterza, Roma- Bari 2005; ID., *Fiducia e paura nella città*, Mondadori, Milano 2005.

¹² Su questo si veda la visione della libertà proposta da Benedetto XVI nell'*Omelia* del 21 agosto 2005 durante la solenne Concelebrazione eucaristica nella spianata di Marienfeld, alla presenza di otto milioni di giovani: «... libertà non vuol dire godersi la vita, ritenersi assolutamente autonomi, ma orientarsi secondo la misura della verità e del bene» (BENEDETTO XVI, *La rivoluzione di Dio*, Libreria Editrice Vaticana – Edizioni San Paolo, Roma-Cinisello Balsamo [MI] 2005, p. 71).

uomo non solo accedere più facilmente alla conoscenza della legge morale universale, che costituisce *la* piattaforma comune per costruire la comunità politica mondiale, ma è soprattutto possibile giungere a possedere quelle forze morali con le quali si vincono gli egoismi e si attuano la giustizia e il diritto. Per le stesse ragioni, la vita trinitaria si pone come condizione che rafforza la laicità dello Stato. Infatti, questa è più solida quando poggia su fondamenti etici incontrovertibili la cui saldezza ha come garante ultimo Dio;

c) *la libertà vissuta in senso trinitario rivitalizza la dimensione antropologica ed etica della democrazia.* La crisi della democrazia odierna è complessa e profonda, tanto che, secondo alcuni studiosi, ci troviamo già in una fase di *postdemocrazia*. Rispetto alla forma democratica ideale, maturatasi nel secolo scorso, si notano aspetti di dissoluzione e di involuzione.¹³ Ciò è ravvisabile nelle minori opportunità di partecipazione della popolazione alla definizione delle priorità della vita politica; nella persistente prevaricazione degli aspetti finanziari ed economici sul bene comune; nella progressiva divaricazione tra rappresentanti e cittadini; nella disaffezione crescente nei confronti della politica. Ma la crisi odierna della democrazia non è dovuta soltanto a inadeguatezza strutturale, a incapacità rappresentativa, che la espongono ad esiti oligarchici e a tentazioni populiste. Essa è dovuta anzitutto alla perdita dei parametri antropologici ed etici che dovrebbero costituire il fondamento delle coscienze. In tale contesto le maggioranze, pur facendo professione di neutralità etica, pretendono spesso di determinare ciò che deve valere come universalmente vero e giusto. In non pochi casi, negando l'esistenza di valori universali, si arrogano il compito di creare o di abolire i diritti, attenendosi ad una criteriologia meramente statistica. L'arbitrio o il capriccio vengono legittimati come *diritto*, grazie al voto dei più. Si registrano così preoccupanti fenomeni di «tirannia della maggioranza», come la chiamava Alexis de Tocqueville. Ebbene, una libertà vissuta in senso trinitario, ossia in senso solidale e comunitario, consente alla democrazia di essere un insieme di regole guidato dal riferimento al bene comune e alla giustizia sociale. La democrazia ritrova così quell'anima etica che le è imprescindibile, perché ha come soggetto, fondamento e fine la persona, essere costitutivamente trascendente;

d) *la forza del dono infinito di sé, che alberga nella comunità di amore della Trinità rafforza la famiglia in quanto «istituzione», in un clima culturale che la vuole ridurre a insieme di sentimenti privati.* L'enfatizzazione odierna delle dimensioni psicologiche, intersoggettive, finisce per pregiudicare l'identità totale, la cittadinanza, la soggettività sociale, la rilevanza pubblica della famiglia. L'appiattimento delle sue relazioni strutturali su quelle soggettive, la sottovalutazione dei risvolti istituzionali e normativi, che la riducono a coppia di mera convivenza – in cui le relazioni interpersonali sono prive di

¹³ Cf ad esempio, R. DAHRENDORF, *Dopo la democrazia. Intervista a cura di Antonio Polito*, Laterza, Roma-Bari 2001; C. CROUCH, *Postdemocrazia*, Laterza, Roma-Bari 2003.

funzionalità intrinseca ed oggettiva, svincolata da obblighi e sanzioni di carattere pubblico e sociale – ne atrofizzano e ne impoveriscono la vita interna, rendendola insignificante per il bene delle altre società. Le famiglie, invece, che accolgono il dono dello Spirito Santo – Spirito del Padre e Spirito del Figlio, Spirito di amore –, si rinsaldano come ambiente di relazioni di mutuo potenziamento d'essere, di dono reciproco, disinteressato e permanente. Rendendo le relazioni interpersonali-coniugali *stabili* nell'amore, la Trinità diventa promotrice della famiglia come *istituzione*, ossia come insieme di relazioni che durano nel tempo, come soggetto sociale e pubblico non precario;

e) *la Trinità trasforma Babele, città dell'incomunicabilità, in «comunità di persone»*, in cui si vive in comunione mediante dialogo e dono *con* e *per* gli altri. L'uomo è fatto per comunicare e per amare: così Dio lo ha creato. Proprio per questo, c'è in ognuno un immenso anelito a comunicare profondamente e autenticamente. Ma la capacità comunicativa dell'uomo è costantemente posta in difficoltà nei singoli, nelle famiglie, nella società, nella stessa comunità ecclesiale. Si instaurano talora blocchi, che si pongono tra le persone come macigni. Il desiderio di comunicare con l'altro spesso fallisce perché si è mossi da una falsa idea della comunicazione, che si lascia corrodere dal tarlo della bramosia e della concupiscenza di *possedere l'altro*, quasi fosse una cosa nelle nostre mani da smontare e rimontare a piacere, obbedendo a voglie oscure di dominio.¹⁴ Ma come raddrizzare e guarire la concupiscenza profonda, insita in ogni uomo? Solo Dio amore, donato dallo Spirito a Pentecoste, riabilita la nostra capacità comunicativa, riapre i canali di comunicazione interrotti a Babele, ristabilisce la possibilità di una comunione più facile tra l'uomo e Dio, tra le persone.

¹⁴ Cf C. M. MARTINI, *Effatà, apriti. Lettera per il programma pastorale «Comunicare»*, Centro Ambrosiano di Documentazione e Studi religiosi, Milano 1990, p. 28.