

Gruppo 2

Custodire i legami: un'etica delle relazioni

F.Ferrario, S.Morandini, B.Segre

Il tempo di crisi che viviamo invita a ripensare in profondità le forme dell'individualismo moderno, ritrovando tutta la rilevanza delle *relazioni*, come realtà impegnative, anche sul piano etico. La riflessione del XX secolo ci lascia in eredità, in effetti la chiara affermazione che l'essere umano esiste sempre "in relazione": creato plurale egli/ella vive e fiorisce solo entro una rete di rapporti. La globalizzazione ha esteso la scala di tale relazionalità, rendendo così ancor più acuta l'esigenza di comprendere come viverla in forme positive, aldilà dei drammatici elementi di ambivalenza che talora essa manifesta.

Valorizzando le competenze dei tre consulenti – ma anche quelle che verranno messe a disposizione dai partecipanti – il percorso del gruppo attingerà a fonti diverse, tra le quali:

- le Scritture ebraico – cristiane (con un'attenzione per temi quali alleanza e comunione, peccato e perdono).
- alcune categorie che emergono dai percorsi di riflessione delle diverse comunità sul sociale e sul politico – con differenze e linee comuni tra di esse – così come dal percorso del movimento ecumenico.
- la riflessione filosofica, che nel 'Novecento ha dedicato un'attenzione particolare alla tematica ad esempio in pensatori come M.Buber, E.Levinas e P.Ricoeur.

La sfida è quella di comprendere come vivere in modo autentico la realtà della relazione, consci dell'ambiguità che talvolta la segna, ma anche della sua radicale portata umanizzante; di comprendere come contribuire ad articolare il legame sociale in forme sostenibili, liberanti e solidali assieme.

Integrazioni di Fulvio Ferrario

L'essere umano esiste "in relazione". Secondo una lettura di Gen. 1,27 molto popolare nel XX secolo, la struttura originaria dell'essere umano è duale e in tale dualità relazionale consiste, dal punto di vista teologico¹, la *famosa imago dei*. Il testo di Genesi non può, naturalmente, essere sovraccaricato in senso dogmatico, ad esempio traendone una dottrina articolata della relazionalità in Dio e dunque della Trinità. E' un fatto, tuttavia, il racconto sacerdotale della creazione (e, in termini diversi, anche l'altro) parla: a) della volontà di Dio di istituire una relazione; b) della struttura relazionale della creazione stessa e, in particolare, dell'essere umano; c) del rapporto ("immagine") tra tale struttura e l'identità di Dio stesso. Vediamo più in dettaglio.

- a) E' stato autorevolmente affermato che la creazione è "il fondamento esterno dell'Alleanza", cioè la sua condizione di possibilità, che consiste nella chiamata all'essere del polo relazionale (del "tu") di

¹ Oggi si fa notare che, da punto di vista storico-religioso, la rappresentazione alla base del testo è quella del re o imperatore che colloca la propria immagine scultorea nel territorio sottomesso. Non mi pare che questa acquisizione, o ipotesi, escluda la lettura teologica menzionata, che si colloca su altro piano. Il punto è che tale "statua vivente" è appunto duale e relazionale, a differenza delle statue di pietra.

Dio; l'Alleanza, per contro, sarebbe il fondamento interno della creazione, cioè la sua ragion d'essere dal punto di vista del progetto divino. Il merito di questa formulazione consiste nel mettere il rapporto profondo tra creazione e storia della salvezza o, detto altrimenti, tra i tre articoli del Credo, superando un modello di semplice successione o giustapposizione. La struttura teologica sia dell'Antico Testamento, sia del Nuovo, vede la creazione nel quadro della vicenda di Dio con Israele e, per i cristiani, della sua manifestazione in Gesù Cristo.

- b) La relazione, dunque, non ha carattere *derivato* (prima esistono gli individui, poi la relazione tra loro), bensì *originario*: l'identità individuale è *costituita* dal suo essere in relazione²: io sono l'integrale delle mie relazioni; l'identità è costituita dal rapporto con l'alterità.
- c) L'idea di "immagine" pone tutto ciò in rapporto con l'essere di Dio stesso: si tratta di un aspetto, ovviamente di decisiva importanza, che in questa sede non approfondiamo.

Gen. 1 è abbastanza unilaterale nel comprendere tale struttura originaria come benedizione. In questo canto di lode non vi è spazio per se o ma: Dio vede che tutto è buono, anzi, molto buono. Da questo punto di vista, appare assai suggestiva la proposta di diversi studi recenti, che considerano il racconto di Gen. 2-3 successivo e correttivo rispetto all'altro. Nella condizione umana, così come di fatto essa si presenta, la relazionalità (sia "verticale", con Dio, sia "orizzontale", con la creazione e tra gli esseri umani) è costitutivamente ambigua. Nell'intenzione di Dio, essa costituisce certamente una promessa: la creazione non è "neutra" rispetto al bene e al male³, ma appunto è buona, e così la condizione umana in essa. La visione biblica non può essere ridotta all'affermazione secondo la quale Dio è la "causa prima" (questo è un fraintendimento moderno, spesso associato al nome di Cartesio): la creazione non è semplicemente il "prodotto" dell'azione "soprannaturale" di Dio, bensì il luogo, la partner e lo spazio di una relazionalità buona, spesso indicata dalle due parti della Bibbia cristiana col termine "vita"⁴. L'esperienza, tuttavia, suggerisce a qualcuno di sottolineare anche l'*ambiguità* della relazionalità nel suo darsi concreto: essa non è collocata nella volontà di Dio (a differenza di quanto accade in molti miti delle origini, sia greci, sia vicino-orientali), bensì in quella umana, in uno spazio letteralmente in - concepibile (che cioè sfugge alla razionalizzazione, anche teologica) che la tradizione chiama "peccato"⁵. Il carattere in - concepibile di tale spazio è sottolineato dalla metaforica mediante la quale se ne parla. Esso è in relazione alla volontà umana, ma non si identifica semplicisticamente con essa. Gen. 2-3 ne evidenzia la radice in una *sfiducia in Dio*, espressa nel credito alla domanda del serpente, che è retorica. L'eziologia si ferma qui. Le metafore bibliche sul "male" (il serpente stesso, se così può essere interpretato; nel mediogiudaismo e nel Nuovo Testamento: il satana, il demonio e il demoniaco, la possessione) sono più descrittive che eziologiche (cioè: riproducono la realtà, più che pretendere di spiegarla). L'esito finale di questa sfiducia e che la relazionalità diviene ambigua e, anzi, sbilanciata sul versante negativo, anche se on privata della sua dimensione promettente). Per quanto riguarda la dimensione verticale, il rapporto con Dio diviene problematico; sul piano orizzontale, la dualità originaria, quella uomo donna, è condizionata dalla dimensione della forza; quella essere umano - natura vive un'ostilità di quest'ultima⁶; il tutto sotto l'ipoteca della realtà distruttiva e non integrabile nella dimensione promissoria, della morte. Questo intreccio è il terreno di coltura del risentimento e della

² Le filosofie e le teologie di tipo personalista contrappongono, a volte, individuo, che sarebbe astrattamente isolante, e persona, intrinsecamente relazionale. E' semplicemente una questione lessicale. Il punto è che l'uno non esiste isolato, ma solo nel rapporto.

³ Per inciso: l'obiezione realmente forte della visione del mondo offerta dalla scienza nei confronti della fede biblica nella creazione non riguarda né il divenire del cosmo (se fosse solo per questo, basterebbe Teilhard de Chardin), né "l'apporto" di Dio a tale divenire (Stephen Hawking: se Dio c'è, non ha nulla da fare), bensì il fatto che il mondo che la scienza ci presenta mostra un essere umano che «finalmente sa di essere solo nell'immensità *indifferente* dell'universo da cui è emerso *per caso*» (Jacques Monod, sottolineature mie).

⁴ E qui si potrebbe fare una serie di osservazioni sull'uso strampalatamente biologico di questo termine in molti discorsi ecclesiastici correnti.

⁵ Le righe che seguono riprendono elementi della dottrina cristiana tradizionale del peccato, compresa quella agostiniana del peccato "originale". E' ovvio che, con ciò, non si intende attribuire tale dottrina a Gen 2 - 3 e nemmeno al resto della Bibbia cristiana. Si tratta di un'interpretazione, la legittimità *esegetica* della quale non può essere discussa in questa sede. Bati dire che essa ritiene di individuare nei testi la collocazione dell'ambiguità della relazione nel comportamento umano e, in particolare, in un fatale fraintendimento della relazionalità umana con Dio.

⁶ Sbaglio, o il pensiero teoecologico si dimentica spesso e volentieri di questa dimensione, compresa la natura di (non in sé "legittima", ma) inevitabile difesa che la tecnica assume in questo contesto?

violenza, che si può radicare nel vissuto del rapporto con Dio, che genera relazioni conflittuali e mortifere tra gli umani (Gen. 4).

La relazionalità della creazione “reale” (nei termini della tradizione teologica: successiva al peccato, postlapsaria) è dunque ambigua: da un lato promettente, dall’altro pericolosa e anche mortifera. Lo è a tal punto che la stessa alleanza di Dio, per divenire operante, sembra dover assumere il “metodo” umano, cioè quello della gestione politica, utile, ma nella sostanza violenta, dei rapporti di forza (Gen. 9,1-18). Si tratta di un passaggio assai importante: il contenimento della violenza può solo essere violento: la sfiducia di fondo è la cifra decisiva della relazionalità. Non pare che, rispetto a questo, La Torah cambi significativamente i termini del problema rispetto all’Alleanza detta “noachica”. La benedizione di Dio è certamente presente e anche attiva. Essa è tuttavia costantemente contraddetta e la cifra fondamentale della relazionalità umana è costituita da un’infedeltà a Dio che si traduce nel deterioramento radicale dei rapporti interumani. La caratteristica costitutiva di questa degenerazione è che la relazionalità non è strutturata dalla fiducia bensì dall’esercizio del potere mediante la forza. Al di là della mitologia e della metafisica nelle quali si esprime la dottrina tradizionale del peccato originale, questo è il suo nucleo costitutivo. Tale struttura determina anche il rapporto con Dio, in modo tale che la “religione” diviene da un lato conseguenza, dall’altro rappresentazione e puntello ideologico, di una relazionalità organizzata in base ai rapporti di forza. Nella relazionalità umana, la dimensione di promessa è soverchiata da quella di minaccia.

Il circolo vizioso sfiducia – conflitto – potere – violenza può essere gestito (il che non è affatto banale o poco rilevante: è lo spazio della responsabilità politica⁷), ma non spezzato⁸.

Il perdono

La caratteristica della sfiducia di fondo, come abbiamo visto, è che essa si autoalimenta. La sua dinamica può essere interrotta solo da un intervento esterno, che introduca un elemento altro, cioè una nuova, incondizionata fiducia. L’aggettivo è non è rafforzativo, ma costitutivo, in quanto distingue la grazia dal diritto garantito dalla forza. Anche la politica può costruire una fiducia condizionata: le condizioni sono appunto quelle dettate da una gestione responsabile dei rapporti di forza, il che implica sempre dinamiche bi – o multilaterali. Il perdono è unilaterale⁹. Poiché, nella prospettiva biblica, la degenerazione della relazionalità accade in primo luogo nel rapporto con Dio, e poiché l’asimmetria di tale rapporto impedisce all’essere umano di ricostituirlo¹⁰, il perdono può essere solo iniziativa di Dio, come tale assolutamente indeducibile. Su questo, le due parti della Bibbia cristiana convergono. La seconda identifica in Gesù Cristo il perdono di Dio. In queste note, tale dimensione cristologica non è indagata, bensì presupposta. L’intento è mostrarne la caratteristica centrale per il nostro discorso, cioè la capacità di ri-creare relazionalità. Lo facciamo sulla base di una struttura importante del discorso biblico, la bene – dizione. Può essere utile un avvicinamento banalmente etimologico al tema. Si tratta di una parola buona. Il contenuto di tale parola è, secondo il Nuovo Testamento, precisamente il perdono, come l’integrale dell’azione di Dio in Gesù. In quanto parola di Dio, essa è efficace, più precisamente creatrice. La creazione genesiaca è interpretata alla luce della nuova creazione di Dio, inaugurata in Gesù Cristo da una apertura di fiducia. La forma letteraria della benedizione neotestamentaria costituisce una sintesi di questo messaggio. Esaminiamo un testo classico, II Cor. 13,13, nel quale il perdono è articolato in tre dimensioni: grazia, amore, comunione.

⁷ Il termine è qui inteso in senso lato e vale anche per i rapporti individuali: si tratta della gestione razionale dei conflitti.

⁸ Questa fenomenologia del peccato (“originale”: non in senso cronologico, dunque, ma strutturale) è declinata diversamente, come si sa, dalle tradizioni protestante e cattolica: la prima offre una lettura più radicale delle conseguenze del peccato originale. Ai fini che qui ci interessano, tuttavia, tale dissenso, per quanto rilevante, può essere messo tra parentesi: ciò che conta è che il superamento della sfiducia di fondo e dunque la ricostituzione di una relazionalità promissoria non rientrano nelle possibilità umane.

⁹ Secondo la quinta petizione del Padre nostro, Mt. 18, 12-35 e molti altri testi, esso è anche creatore di perdono, mantenendo però tale unilateralità.

¹⁰ La dottrina anselmiana della salvezza, spesso vituperata a motivo del suo schema giuridico-feudale, ha il merito non piccolo di tematizzare con rigore questo aspetto elementare e decisivo.

Paolo invoca, per la comunità, la *grazia* del Figlio. Una traduzione tedesca molto attenta al linguaggio odierno, rende il termine grazia con: dedizione (attenzione personale) liberatrice¹¹. La parola grazia, infatti, viene dal vocabolario giuridico: dopo una sentenza di condanna, la grazia ne modifica le conseguenze. Colui che doveva essere ucciso, è risparmiato; colei che doveva finire il carcere, è libera. Non perché sia innocente (grazia *non è* assoluzione), ma per una ragione ancora più profonda: la tua persona non è ridicibile alla tua colpa; tu *sei* più della tua colpa e io voglio che ciò abbia conseguenze pratiche. Per questo la parola “dedizione” è opportuna: l’oggettività (peraltro sempre parziale e precaria) del diritto lascia il posto alla dimensione della persona o, nel caso di Corinto, della comunità. Paolo dice: voi siete effettivamente del tutto inadeguati alla vostra vocazione. Considerati per quel che fate, non siete diversi dal club, dal partito, dall’associazione. Ma Gesù Cristo vi vuole con sé: questa è la grazia ed è essa *soltanto* che fa la chiesa. Si tratta, precisamente, di un’apertura incondizionata di fiducia. Unilateralmente, Dio ricostituisce, in Gesù Cristo, il rapporto precedentemente compromesso. Nel contesto, ciò accade appunto mediante la creazione (la parola appare del tutto pertinente) della chiesa, cioè di una comunità umana alla quale, per pura fiducia affettuosa, Iddio affida un compito. La chiesa è tale come il figliol prodigo è figlio e per la stessa ragione: di per sé, non è degno neanche di essere servo. Ma il padre lo ri-qualifica unilateralmente, attribuendogli nuovamente lo statuto filiale¹². In Paolo, il messaggio della grazia (*charis*) è strettamente collegato a quello dei dono dello spirito (*charismata*). L’apertura incondizionata di fiducia da parte di Dio, cioè, si manifesta nella forma dell’incarico, di un compito affidato: è una nuova relazione, che crea un tessuto di nuove relazioni, al centro del quale è il messaggio evangelico. La grazia, dunque, non si riduce a uno stato d’animo “conciliato”¹³, bensì si esprime in dono specifici che abilitano chi li riceve a svolgere un servizio del quale, di per sé, egli o ella non sarebbe degno o degna. Grazia è perdono di Dio che dona identità relazionale in quanto abilita, possiamo dire, a una «prassi comunicativa», cioè a una nuova relazionalità.

L’amore di Dio (Padre). Amore è tra le più temibili parole della Bibbia, perché è facilissimo banalizzarla. Limitiamoci a qualche nota. L’amore di Dio è un potere che rinuncia a essere potente. Qui, la storia dell’arte, ad esempio, ci aiuta poco. L’amore di Dio non è quel che si vede nel Giudizio di Michelangelo. Quello è il potere, che esercita una giustizia distributiva (a ciascuno il suo¹⁴). Dio invece scende dal cielo e si mette alla tua altezza o, meglio, alla tua bassezza. E paga per questo, perché (Paolo lo dice proprio in questa lettera) l’amore è forte solo essendo debole. L’amore si espone. Se lo si calpesta, non può farci niente. Dio non è come un poliziotto saggio, che tiene la pistola nel fodero. Non la usa, il poliziotto, ma ce l’ha. Dio butta via la pistola, e poi sono problemi suoi, e che problemi! L’amore di Dio non è “come se”. E’ la realtà intrisa di tragedia della morte di Gesù, che crepa sulla croce dicendo: non contro di te, ma con te e per te, adesso più di prima¹⁵. Una universale, e solo apparentemente banale, esperienza spirituale umana può, a questo riguardo, aiutare a porre in termini cristiani la questione della teodicea, cioè della presenza di amore di Dio in un mondo attraversato dall’ingiustizia più crudele. Di fronte a una qualsiasi delle manifestazioni di tale

¹¹ *Die Bibel in gerechter Sprache*. L’espressione è *befreiende Zuwendung*.

¹² Non fosse che per questo, il linguaggio che «rivendica [spesso il concetto è espresso in tedesco: *beansprucht*] il diritto di essere l’unica chiesa di Cristo in senso proprio» mi appare del tutto privo di senso. Si può rivendicare un diritto, ma l’essere chiesa è un dono. Proprio per questo, naturalmente, è improprio opporre a tale «rivendicazione» la propria, che risulterebbe altrettanto balorda. La chiesa *confessa* di essere tale: ma la confessione non è beato possesso, bensì affermazione della *certitudo* (che Lutero distingue dalla *securitas*, che si vorrebbe data) nella promessa di Dio.

¹³ Non è affatto detto, ad esempio, che essa cancelli il “senso di colpa”. Quest’ultimo è una possibilità umana, legata alle conseguenze del passato; la grazia è un intervento di Dio, proveniente, per così dire, dal “futuro”. Essa intercetta il piano empirico e interagisce con esso, ma in un rapporto complesso e a volte contraddittorio. Psicologizzare immediatamente la grazia significa banalizzarla.

¹⁴ E’ opportuno ripeterlo, a scampo di equivoci fanatici. La giustizia distributiva ha il suo decisivo diritto, consistente nella tutela, mediante l’uso razionale della forza, di condizioni di convivenza non del tutto belluine. Su questo punto, la dottrina luterana dei due regni è da difendere a spada tratta (appunto). Essa riguarda l’ambito delle migliori possibilità umane. Il perdono e l’amore sono anzitutto possibilità di Dio. Esse incontrano la prassi umana e possono anche interrompere la logica della giustizia distributiva, ma in ciò non sono autorizzati automatismi né scorciatoie, pena la catastrofe.

¹⁵ Vale la pena, ancora una volta, di ricordare Anselmo e, con lui, il linguaggio biblico dell’espiazione e del riscatto. La truculenza apparente di questa metafora della salvezza intende portare al linguaggio la tragedia della morte di Gesù, così spesso dissolta in una retorica dell’amore impastata di sentimentalismo d’accatto.

ingiustizia¹⁶: se avessi un briciolo di potere, saprei come usarlo, per il bene. In forma di battuta: fossi Dio, farei di meglio. Diceva il grande Andreotti: il potere logora chi non l'ha. Appunto. Dio muore, in Gesù, sulla croce, stroncato dal potere al quale rinuncia, perché crede che il mondo possa essere cambiato solo dalla forza stessa che lo ha creato, cioè dal suo amore. La croce di Gesù pone fine a ogni retorica sentimentale dell'amore. L'amore di Dio è intriso di sangue e attraversato dalla tragedia, perché rinuncia, a proprie spese, al potere. Naturalmente, su questo punto si gioca l'intera posta della partita della fede: si tratta cioè di sapere se effettivamente può esistere una relazionalità che non fa del potere il proprio criterio, senza per questo rinunciare ad essere storicamente rilevante (cioè a esistere: diversamente, sarebbero solo parole). Con ciò siamo al terzo elemento della bene-dizione.

La comunione dello Spirito santo. Paolo invoca da Dio la capacità di vivere insieme che noi non abbiamo. Il linguaggio ecclesiastico detiene quasi il monopolio del termine comunione: per tale ragione, esso detiene anche il monopolio del suo impoverimento psicologico e moraleggiante. "Comunione" è che siamo stati bene insieme, ad esempio in un pranzo comunitario. Paolo parla d'altro: si tratta del fatto che io posso vivere solo insieme a te; cioè, come si diceva in apertura, del carattere costitutivo della relazione per quanto riguarda l'identità. La gestione politica della convivenza è caratterizzata dallo sforzo di determinare standard ragionevoli entro i quali le identità possano collocarsi per coesistere al minimo livello di violenza possibile. Gli "standard ragionevoli", però, sono determinati da rapporti di forza (nel migliore e largamente più auspicabile dei casi, di carattere democratico). L'"altro" con il quale "voglio" convivere è sempre una mia proiezione. Dio convive con un'alterità, quella umana, che è molto diversa dal suo progetto: anzi, fa parte del progetto accogliere tale diversità e trasformarla, non dall'esterno, ma nel vissuto della relazione (appunto: nella grazia e nell'amore). Propriamente parlando, la comunione (così come la grazia e l'amore) non può essere un "progetto": non a caso la bene-dizione è formulata come preghiera. Lo Spirito santo è Dio stesso in quanto crea una razionalità che vince la proiezione. Accoglienza, in fondo, significa questo. Nel Nuovo Testamento, e in particolare nell'epistolario di Paolo, la comunione è caratteristicamente *indiretta*: non è, cioè, in primo luogo il rapporto immediato tra te e me, bensì radicata dalla relazione che Dio istituisce con me e con te. La nuova relazione creata da Dio ne crea una nuova tra noi. Ciò libera dall'insopportabile legalismo legato a un linguaggio così esigente: dobbiamo essere in comunione e, dunque, lo possiamo. Devo, dunque posso, è affermazione forse non privo di aspetti nobili, ma in radice più legalista e disperata della peggiore dottrina della salvezza per opere. Certamente l'invocazione della comunione è legata a un impegno etico: esso però intende corrispondere a una realtà (l'essere nella chiesa) che Dio ha già creato e che presenta come primizia di una nuova relazionalità umana. L'imperativo è legato a un indicativo, all'opera di Dio stesso.

Un simile approccio teologico lascia inevasa, almeno a prima vista, una domanda decisiva: in che termini la portata etica di un simile discorso può essere socialmente rilevante, cioè andare al di là dei confini della chiesa cristiana? La chiesa non ha forse il compito di annunciare all'umanità intera una nuova relazionalità?

La risposta è duplice. Il primo terreno di collaborazione della comunità cristiana con «il mondo non ancora redento del quale anche la chiesa fa parte»¹⁷ è la giustizia civile, cioè la gestione politica della "vecchia" relazionalità determinata dal peccato. Guai a evacuare tale compito mediante considerazioni teologiche (o in qualsiasi altro modo). Anzi, l'esperienza quotidiana è che le relazioni, anche negli ambiti più cristianamente connotati (la chiesa stessa, la famiglia) sono spesso gestite mediante un uso irrazionale e inutilmente violento delle risorse dei rapporti di forza stabiliti dal diritto (civile o anche ecclesiastico) o dalla consuetudine. Il perseguimento responsabile della giustizia distributiva costituisce un requisito etico per poter anche solo parlare di grazia.

¹⁶ Comunemente (e già l'avverbio è degno di meditazione) si cita, a questo punto, la parola Auschwitz. E' chiaro, però, che il problema comincia molto prima, forse anche con un lancinante mal di denti.

¹⁷ Ila tesi di Barmen.

Detto questo, ogni volta che la chiesa invoca la grazia di Gesù Cristo, l'amore di Dio e la comunione dello Spirito santo sapendo quello che fa e dice, essa si impegna a fornire una testimonianza di *frammenti* di relazionalità umana che, nella nota inadeguatezza, intendono *corrispondere* alla relazionalità creata da Dio in Gesù Cristo. In altre e più semplici parole: quando la chiesa è chiesa, essa rende anche un servizio politico ed etico alla comunità civile.