

**PARROCCHIA SAN GIOVANNI  
EVANGELISTA**

**Dottor CHRISTIAN NEGRI**

**STRANIERO E OSPITE**  
**La sfida delle relazioni cristiane**

Con un contributo introduttivo  
di **Don OMAR CAPPELLI**  
Vicario parrocchiale

## *Ringraziamenti*

In primo luogo, come sempre, vorrei ringraziare Don Enrico per la **fiducia** dimostrata anche quest'anno. Successivamente, un sentito “**grazie!**” a Don Omar, per la sua disponibilità e il suo impegno nonostante le fatiche e i travagli di un intero anno comunitario.

Ringrazio, di cuore, la *Dottoressa Lorenza Corti*, *Riccardo Rebaioli* e *Elena Aondio* per il loro instancabile impegno educativo e la sudata pazienza. Non da ultimo, ringrazio tutti i ragazzi per la loro lodevole volontà: Luca, Confa, Giò, Pietro, Filippo, Francesca, Luca, Giulio, Folino, Gaetano, Giorgia, Erica, Renato, Mattia, Francesco, Ermes, Francesco R., Rusco, Mirea, Meregalli, Giovanni N., Alessia, Stefano e tutti quelli che hanno contribuito a “movimentare” le lezioni.

Vorrei ringraziare, in nota, Riccardo Rebaioli per il suo contributo grafico.

Un BACIO a mia moglie *Rossella*,  
per i preziosi consigli e il costante  
sostegno nella lettura del testo.  
(*alter bridge...wonderful life...*)

Galbiate, Dicembre 2012.

# INDICE

Introduzione (Don Omar Cappelli)	p. 5
Avvertenza	p. 9
I TERMINI DELLA QUESTIONE	p. 12
SULLA SOGLIA: IO E L'ALTRO	p. 20
Una nota: «solo» come «peccato»	p. 26
L'altro	p. 27
<i>MAMRE</i>	p. 31
Lo straniero, l'ospite	p. 31
Vicino e lontano	p. 34
Amicizia, fraternità e comunione	p. 39
GESÙ E ZACCHEO	
Relazione e rinnovamento	p. 45
UN FUOCO DIVORANTE	
Verso il Cantico dei Cantici	p. 54
Dall'arte: una breve riflessione	p. 56
IL PREGARE CRISTIANO	
Una relazione intima	p. 70
Di fronte a Dio	p. 73
Io E l'Altro: pro[t]agonisti	p. 76
La relazione con Dio	p. 78
Intima, liturgica, popolare	p. 81

ELENCO DEI DIPINTI	p. 85
DOCUMENTAZIONE CINEMATOGRAFICA	p. 86
<i>BIBLIO-FILIA</i> Indirizzi di letture	p. 88

## INTRODUZIONE

*“Non è bene che l’uomo sia solo: voglio fargli un aiuto che gli sia simile”* (Gn 2,18): forse non sarebbe neppure necessario annotare la citazione, in quanto la provenienza di questa affermazione è ben conosciuta da tutti.

La narrazione di Genesi nei suoi primi 11 capitoli, che si presentano come un’Eziologia metastorica, ovvero come una interpretazione della storia umana alla luce della fede nel Dio d’Israele, si premura immediatamente di ricordare che non si da un’umanità in solitudine. L’essere umano, sublime creatura di Dio, da Lui medesimo forgiata a Sua immagine e somiglianza, si caratterizza da subito per la propria capacità relazionale, vero e proprio statuto ontologico della sua esistenza. La radice profonda di questo essere in relazione che caratterizza l’uomo risiede nel Mistero stesso di Dio, da Gesù Signore svelato come Trinità di assoluto amore tra le Persone divine del Padre, del Figlio e dello Spirito santo: l’uomo è una creatura relazionale perché il Suo creatore lo è.

Nello scambio di amore eterno e assoluto che lega tra loro le Persone divine nell’Unico Dio cristiano, trovano senso

tutte le relazioni dell'uomo, da quelle primarie della famiglia a quelle Istituzionali e sociali: solo l'amore di Dio riempie di senso tutte le relazioni dell'uomo, plasmando in lui la fisionomia stessa del Figlio di Dio, Gesù.

La Filosofia contemporanea, nel secolo appena trascorso, ha riscoperto la dimensione relazionale dell'individuo umano e ha riproposto con forza la categoria di "Persona". Autori della statura di Ricoeur e Levinàs (per citare i più importanti) ricordano che l'uomo può arrivare alla propria autocoscienza individuale solo grazie e nella trama delle relazioni in cui è posto e solo in questa trama può pervenire alla maturazione e alla realizzazione della propria umanità. L'"io" di ogni individuo sussiste perché vi è davanti a lui un "tu" che lo interpella e lo stimola.

Questo "tu" che sta dinanzi non è mai la fotocopia dell'io, né un oggetto da lui manipolabile. Il "Tu" dell'altro è inafferrabile e trascende qualsiasi possessione o pretesa di conoscenza completa. **Il "Tu" è altro, è alterità.**

Questo è vero persino per i figli nei riguardi dei propri genitori: la prole non è la somma genetica del padre e della madre ma un di più incalcolabile, una libertà nuova che, pur avendo in sé le tracce della

provenienza genitoriale, non può mai risultare la falsa copia di mamma e papà. L'altro è sempre diverso e questa distanza è, per fortuna, irriducibile. Dico per fortuna, perché altrimenti si farebbe strada l'omologazione e l'appiattimento in un'umanità indistinta. La distanza irriducibile è lo spazio per consentire all'altro di essere libero e di determinarsi, seppure, come già ricordato, questa determinazione personale non può che avvenire nella dimensione relazionale e mai e poi mai in solitudine.

Parlare, quindi, di relazione, significa istruire la questione ontologica sull'uomo e andare al cuore della questione antropologica.

Ovviamente anche il discepolato cristiano si inserisce in questo quadro teoretico. L'identità del discepolo si costituisce nella relazione che la persona intrattiene con Dio stesso e con la propria comunità: all'interno di questo alveo e solo qui ha senso parlare di fede cristiana.

Il Dottor Christian Negri propone, in questo testo, un itinerario originale per affrontare la questione relazionale alla luce della fede nel Signore Risorto, avendo premura di indagare, con particolare acutezza, l'esperienza quanto mai urgente e attuale della relazione con lo straniero. La profondità dei contenuti si sposa con

un'esposizione semplice, chiara, pluriforme e il felice connubio dà vita ad un testo fruibile da tutti, specialmente dai ragazzi adolescenti di cui il dottor Negri è catechista e a cui ha proposto questo itinerario che ho la gioia di presentare e raccomandare alla lettura di tutti coloro che desiderano approfondire questo tema.

Ringrazio il dottor Christian Negri per l'impegno profuso nell'itinerario catechetico degli adolescenti e per l'elaborazione di questo testo, memoria e testimonianza scritta di un lavoro qualificato e impegnato, garanzia autorevole di frutti copiosi nella Vigna del Signore.

*don Omar Cappelli*  
*Vicario parrocchiale*



## Avvertenza

Il presente lavoro, a differenza dei precedenti<sup>1</sup>, non si sviluppa attraverso il succedersi dei dialoghi con i ragazzi, ma nel modo consueto di un testo lineare. Questo cambiamento è stato da me introdotto per dare vita a un lavoro che porti l'attenzione sull'aspetto meditativo delle tematiche trattate e non esclusivamente, o quasi, sul metodo e sull'esperienza vissuta.

La specifica forma didattica utilizzata, il tentativo cioè di fare entrare in dialogo i concetti della fede con il «vissuto» proprio dei ragazzi (si tratta, precisamente, del metodo fenomenologico), dopo cinque anni di applicazione posso, a ben vedere, ritenerla acquisita sotto vari aspetti —anche se questo metodo prende rilevanza e sviluppo proprio attraverso le «relazioni» che di volta in volta si riescono a coltivare e mantenere.

I commenti e le domande che in precedenza si ritrovavano nei dialoghi non sono svaniti, ma semplicemente sciolti e amalgamati nel testo per un più incisivo sviluppo riflessivo. Da un lato, cioè, per non semplificare troppo gli importanti argomenti proposti dalla Diocesi di

---

<sup>1</sup> Pubblicazioni: *Percorsi di catechesi intorno alla libertà cristiana*, (Galbiate 2007/2008). *Il significato delle relazioni cristiane. Dall'altro all'Altro*, (Colombo, Valmadrera 2009). *Trilogia pastorale. Della responsabilità: per un'etica cristiana*, (Colombo, Valmadrera 2010). *Agápē. O della libertà cristiana* (Colombo, Valmadrera 2011). Disponibili presso la Libreria San Nicolò, Lecco, zona Basilica.

Milano; dall'altro, per stimolare a una più attenta riflessione tutti coloro che fossero interessati a un testo introduttivo e divulgativo alle tematiche specifiche della fede.

Detto questo, il forte stimolo dei ragazzi e i loro interventi sono comunque accolti ed elaborati in ogni riga e in ogni piega del testo.

Nello specifico, questo saggio sviluppa il tema proposto dalla Pastorale diocesana riguardante le **relazioni cristiane**, in modo specifico attraverso la questione attuale della presenza dello STRANIERO. Lo straniero presente sul territorio, dunque l'immigrato, ma anche l'estraneo che in quanto «altro da me» si avvicina sottolineando la sua presenza di vita nella mia vita. Tuttavia, le relazioni cristiane raggiungono il loro acme proprio nella relazione di fede che ciascuno di noi può avere con Dio, quell'«Altro da me» che, ricordando il *Salmo 26*(vv.8-9), è sempre da cercare e custodire in ogni volto, altro, che incontro.

Dottor Christian Negri

*Shalom*<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Parola che in ebraico significa “pace”, ma anche “concordia”, “unione di anime e di vite”.

## I TERMINI DELLA QUESTIONE

Potremo veramente ritrovarci  
solo riconoscendoci nell'altro,  
lo straniero, l'ospite, la donna, l'uomo.  
(Monsignor Bruno Forte)

Oggi più che mai si presenta necessaria alla riflessione la questione dell'«altro», della relazione umana e della possibile disumanizzazione di questa relazione.

Il tentativo di una riflessione filosofica nell'ambito del Cristianesimo può essere quello di ripensare l'orizzonte di senso entro il quale si possa incontrare ancora il significato di **relazione cristiana**. Una relazione, questa, dimenticata e dissolta in una concezione fin troppo generale, se non proprio generalista, di relazione *tout court*.

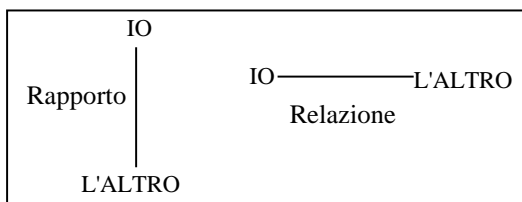
Mi sembra opportuno iniziare la riflessione da alcune considerazioni etimologiche, ossia da alcuni rilievi sul significato originario del termine stesso di «relazione» e del suo sinonimo, cioè «rapporto». Questo, non per tracciare una de-finizione precisa che limiterebbe il

carattere proprio dell'essere-in-relazione, ma per due motivi specifici. Sia per scoprire nelle parole la sorgente genuina del loro dire, l'*etimo* appunto; sia per tentare di avvicinare il senso della relazione con un metodo che possa permettere di comprendere il termine in questione riflettendo sull'esperienza «vissuta» dell'essere-in-relazione.

Come sottolineavo in precedenza, il significato del termine «relazione» può essere assimilabile, in un primo momento, a quello di «rapporto» anche se non in senso stretto. La parola «rapporto» viene dal latino *re-portare*, «ri-portare», cioè «riferire»: io riferisco se sono «chiamato a rapporto». Capiamo subito che questo tipo d'espressione implica un significato di subordinazione e al limite, di sottomissione. Il rapporto è caratterizzato da una certa dipendenza tra chi sta sopra e chi sta sotto; ci si presenta così, a prima vista, l'immagine della «verticalità».

Diversamente il vissuto di una relazione presuppone una «orizzontalità» che è lo **stare sullo stesso piano**. Un'orizzontalità che trova il suo possibile legame con quello che abbiamo chiamato il significato genuino della parola, cioè l'etimologia. Infatti, «relazione» giunge dal latino *re-feo*, che attraverso *relatio*, si collega a *relativus*, cioè «relativo». La relazione con l'altro può

nascere solo se mi rendo «relativo all'altro», se non mi pongo, cioè, come termine assoluto ma considero l'altro, nella relazione con me, come il riflesso della mia stessa esistenza.



Ogni giorno ciascuno di noi ha la possibilità di vivere svariate relazioni. Per esempio, chi naviga nella rete virtuale di *Internet* ha la possibilità di intrattenere innumerevoli «contatti», semplici, immediati, legati più che mai al gesto del cliccare dei tasti e del visualizzare uno schermo. In questo fluire indifferenziato in cui l'altro si presenta sotto forma di lettere alfabetiche, o di immagini digitali, non ci fermiamo mai a riflettere SE questo tipo di «virtualità» si possa chiamare «relazione». Si tratta, allora, di prendere coscienza di quello che ci circonda, di rallentare per un attimo la corsa quotidiana e ri-pensare alcuni nodi fondamentali dell'essere-in-relazione.

Vorrei sottolineare un termine ebraico, *zedaqà*, quale possibile sfumatura di senso di una relazione. È un termine evidenziato più volte da Enzo Bianchi, il Priore della Comunità di Bose: *zedaqà* rinvia a quei legami interni alla comunità, alla famiglia o alla società e indica il rispetto e la giustizia «reciproca» (da qui, *saddiq*, il «giusto»). "Ha un significato relazionale", scrive Bianchi, "e investe sempre i rapporti intraumani"<sup>2</sup>.

Emerge subito, da queste prime battute, l'importante significato di **reciprocità**, cioè quello scambio vicendevole –avanti e indietro– tra me e l'altro. Reciproco, infatti, viene dal latino *reci-procu(m)* composto da *recu(m)*=avanti e *procu(m)*=indietro. Questi termini, però, non sono contrapposti, non indicano un'allontanarsi, ma nella specifica parola, significano una sinergia d'intenti, un'avvicinarsi l'uno all'altro.

Dunque, una relazione, in prima battuta, comprende sempre l'incontro con «l'altro». Un incontro che, nella reciprocità della relazione, viene a significare l'apertura, la disponibilità e la comprensione per l'altro, il quale è, appunto, sempre «altro da me», ossia differente da quello che io sono, vivo e penso. Per esempio, oggi più che in altre epoche storiche, viviamo costantemente la

---

<sup>2</sup> Bianchi Enzo, *I paradossi della croce*, a cura di G. Caramore, Morcelliana, Brescia 1998, p.58.

presenza dell'immigrato, dello straniero – il *plesios*<sup>3</sup> – che approda sui nostri lidi nella speranza di porti accoglienti. In questo senso, un'immagine evangelica significativa è quella descritta da *Luca* (24,13-35)<sup>4</sup>, dove due discepoli di Gesù camminano verso *Emmaus* accanto allo straniero, Cristo risorto<sup>5</sup>:

Gesù in persona si accostò e camminava con loro. Ma i loro occhi erano incapaci di riconoscerlo. [...] «Tu solo sei così *forestiero* in Gerusalemme da non sapere ciò che vi è accaduto in questi giorni?». (*Lc* 24,15-18. Corsivo mio).

Così, proprio il *plesios*, ci provoca all'ascolto della presenza dell'altro, ci

---

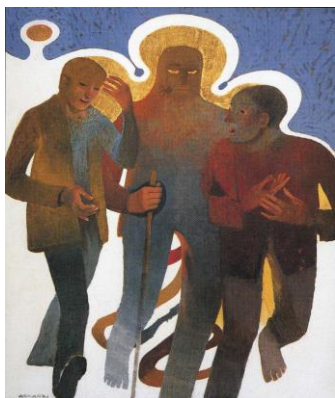
<sup>3</sup> Il termine greco *plesios* è quello usato dai LXX per tradurre l'ebraico *rea'* del Primo Patto. Porta con sé il significato di straniero in tutta la sua ampiezza e radicalità. Indica quell'altro da me che non ha nessun vincolo di ospitalità, colui che mi è altro per costumi, tradizioni, interessi, insomma che non potrà mai essermi ospite. Cfr. M. Cacciari, "Drammatica della prossimità", in *Ama il prossimo tuo*, E. Bianchi e M. Cacciari, il Mulino, Bologna 2011, p.89.

<sup>4</sup> *La Bibbia di Gerusalemme*, EDB, Bologna 1998. Ogni citazione che risultasse priva di riferimento in nota dovrà ritenersi tratta dalla presente Bibbia.

<sup>5</sup> Il legame tra il significato di «straniero» e quello di «forestiero» è stato sottolineato da Enzo Bianchi proprio attraverso l'immagine di *Emmaus*. Cfr. E. Bianchi, *Ero straniero e mi avete ospitato*, Bur, Milano 2009, p.51.



provoca a una relazione ospitale che riveli l'altro a noi e noi stessi come altri per l'altro, ossia stranieri per lo straniero. Dice Monsignor Bruno Forte: "è la questione dell'altro, delle sue potenzialità, della sua accoglienza, della sua diversità e delle relazioni a cui chiama, quella che pervade oggi il continente europeo"<sup>6</sup>.



Arcabas, *I pellegrini di Emmaus*, (1993-1994),  
Torre De' Roveri (Bergamo).

---

<sup>6</sup> Arcivescovo di Chieti-Vasto, Presidente della Commissione Episcopale per la Dottrina della Fede, l'Annuncio e la Catechesi. (Intervento al Convegno Teologhe: in quale Europa? Roma 30 Marzo 2006).

L'alterità così concepita, nel suo essere totalmente altra da me, abbraccia anche tutto ciò che mi circonda, cioè tutto il creato. Questo, nello specifico il mio mondo, è ciò con cui io entro in relazione e in cui intreccio le mie relazioni. Mi sembra più che mai opportuno, in questo senso, prendere coscienza dell'importanza del creato che "è, nella sua radice più profonda e anche nella sua realtà effettiva", scrive il teologo PierAngelo Sequeri, "la 'creazione buona' di Dio"<sup>7</sup>.

Se il possibile orizzonte di senso finora pensato abbraccia l'ambito riservato all'incontro tra me e l'altro e tra me e il creato, non possiamo di certo limitare l'importanza di questa tematica all'ambito delle «cose» di questa terra. Così, il significato di relazione cristiana viene ad assumere un'importanza decisiva se pensiamo a quel possibile incontro di fede tra me e Dio<sup>8</sup>.

L'A-ltro, con la «a» maiuscola, è proprio il Trascendente, Dio, quell'Assenza sensibile che si svela presente nella

---

<sup>7</sup> Sequeri P., *La qualità spirituale. Esperienza della fede nel crocevia contemporaneo*, Piemme, Casale Monferrato 2001, p.24.

<sup>8</sup> Una relazione tra me e Dio che non deve portarci a una cecità ideologica. Dobbiamo essere ben consapevoli che tale relazione di fede esiste e si sviluppa anche in altri contesti religiosi pur con pratiche e modalità differenti dalle nostre.

solitudine e nella profondità del mio esistere, che svela altresì l'immagine del suo volto in Cristo e che si cela come Presenza sempre da ricercare, *sine glossa*, nel volto dell'altro<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> "Questione dell'altro e questione di Dio si coappartengono, unite e separate al contempo da una soglia che fa del volto d'altri la traccia dell'Ultimo." B. Forte. Convegno Teologhe: in quale Europa? Roma 30 Marzo 2006.

## SULLA SOGLIA: IO E L'ALTRO

Solo la relazione rende felici.  
(*Godfried Danneels*)<sup>10</sup>

Una riflessione che voglia essere filosofica non può fermarsi alle modalità pratiche di intrattenere una relazione e nemmeno alle sue dinamiche interne, diciamo psicologiche, ma si incammina lungo la ricerca di un possibile senso<sup>11</sup> e di una possibile sfumatura morale della relazione stessa. Dunque, qual è l'«orizzonte di senso» entro il quale poter ri-significare l'essere-in-relazione?

Come osservava il filosofo *Martin Heidegger*, il nostro essere-insieme-nel-mondo è caratterizzato dalla chiacchiera e dall'equivoco, dalla caduta nel SI pubblico-impersonale<sup>12</sup>. Intratteniamo relazioni contingenti, ossia estemporanee, vissute sull'onda delle opinioni e dominate da un

---

<sup>10</sup> G. Danneels, *Lo stress della felicità*, EDB, Bologna 2008, p.44. (Cardinale e teologo).

<sup>11</sup> Scrive infatti il teologo PierAngelo Sequeri: "Modo autentico di fare filosofia è spingersi fino alle profondità ultime del senso delle cose". (*Estetica e Teologia*, Glossa, Milano 1993, p.70).

<sup>12</sup> Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1976, p.223.

sentimento di egoismo. “Si constata ogni giorno”, scrive in merito il filosofo Luciano Anceschi, “una sorta di impossibilità del dialogo, una sorta continua di «rottura della relazione»”<sup>13</sup>. L'umanità di una relazione, ossia quella particolare sensibilità di essere-con-l'altro nel modo della propria dignità, si scontra spesso con la sua insufficienza legata alle forme di sfruttamento economico, di umiliazione, di sottomissione e di degradazione sessuale.

Attraverso questa precisa presa di coscienza sul problema della disumanizzazione delle relazioni possiamo comprendere meglio l'importanza delle relazioni nell'orizzonte cristiano e parlare, precisamente, di **relazioni cristiane**. Relazioni, quest'ultime, che sottolineano il legame fondamentale tra me e l'altro nella continua ricerca, in noi, del volto di Cristo. Da parte sua, il Cardinale Carlo Maria Martini scrive, a questo proposito, che solamente “in una relazione *autentica* si comprende l'altro e si è compresi *a fondo*”<sup>14</sup>. È esattamente la richiesta implicita dell'andare «a fondo» nella relazione che

---

<sup>13</sup> L. Anceschi, *Che cosa è la poesia*, Zanichelli, Bologna 1986, p.86.

<sup>14</sup> C. M. Martini, *Sui sentieri della visitazione. La ricerca della volontà di Dio nelle relazioni di ogni giorno*, Ancora, Milano 1996, p.25. Corsivo mio.

costituisce un problema, in modo particolare nel nostro tempo.

Credo sia opportuno, a questo punto, focalizzare l'attenzione su due parole chiave del discorso, i termini **relativo** e **altro**.

La parola «relativo» ha la stessa origine della parola «relazione». Dal latino *re-feo*, attraverso *relatio*, il termine relazione giunge a *relativus*, cioè «relativo». La relazione con l'altro può nascere solo se mi rendo «relativo all'altro», se non mi pongo, cioè, come termine assoluto<sup>15</sup> ma considero l'altro quale limite alla mia «esuberanza» di vita. La relazione come apertura all'altro, quindi, può esistere solo se non mi chiudo nel modo di una “monade”, cioè nel modo di quelle realtà umane che, come pensava il filosofo *Leibniz*, “non hanno finestre dalle quali qualcosa possa entrarvi od uscirne.”<sup>16</sup>

Che cosa può comportare tutto ciò nella relazione con l'altro? Avere coscienza del mio essere-relativo significa aprirmi alla relazione, essere «ospitale» con l'altro —l'ospite, appunto— nella condizione di

---

<sup>15</sup> Ricordiamo che la parola assoluto dice sia l'essere «sciolto da» qualsiasi legame, *ab-solu(tus)*, dunque senza alcuna relazione con alcun ché, sia il pormi come «solo», *ab(solu)tus*, rispetto agli altri.

<sup>16</sup> G. W. Leibniz, *Monadologia*, a cura di Clotilde Calabi, Mondadori, Milano 1995, prop.7, p.5.

reciproca ospitalità<sup>17</sup>. Significa, con ciò, accettare di non essere assoluto ma solo una parte limitata di quest'ultimo e considerare l'altro come mio proprio limite. Scrive, in questo senso, il priore Enzo Bianchi: "se vuoi avere una relazione con questo *altro*, tu hai un limite che è posto in maniera assoluta"<sup>18</sup>.

Soffermiamoci per un attimo su un esempio tratto dalla Sacra Scrittura, la relazione di Adamo ed Eva con Dio: "Il Signore Dio diede questo comando all'uomo: «Tu potrai mangiare di tutti gli alberi del giardino, ma dell'albero della conoscenza del bene e del male non devi mangiare, perché, quando tu ne mangiassi, certamente moriresti»" (Gn22,16-17). Sottolinea sempre Bianchi: "L'albero del giardino, l'albero proibito è solo il segno di un limite" che Dio ha posto, continua così il

---

<sup>17</sup> Attenzione però, la radice etimologica del termine «ospite» è la stessa di «nemico», l'ambivalenza semantica indica i possibili cambiamenti nella relazione. Scrive il filosofo Umberto Curi: "il termine *hostis* viene ad indicare il nemico e dalla stessa radice (*ghosti*) viene coniato il termine *hospes* per indicare l'ospite. [...] Segnalano dinamiche che si intrecciano e che almeno virtualmente sono suscettibili di modificarsi e di tradursi l'una nell'altra." U.Curi, *Il farmaco della democrazia*, Ed. Marinotti, Milano 2003, p.108,110.

<sup>18</sup> E. Bianchi, *I paradossi della croce*, a cura di Gabriella Caramore, Morcelliana, Brescia 1998, p.29.

monaco, “perché l’uomo non si creda onnipotente”<sup>19</sup>. La loro relazione con Dio, dopo l'avvenuta disubbidienza, non si ruppe in maniera definitiva: passare quel limite significò «incrinare» la loro relazione originaria con il divino, “Il Signore Dio lo scacciò dal giardino di Eden” (Gn 3,23), ma non romperla, “Dopo un certo tempo, Caino offrì frutti del suolo in sacrificio al Signore; anche Abele offrì primogeniti” (Gn 4,3-4).

Mancherebbe, a questo punto, un personaggio importante per comprendere appieno la vicenda edenica, il diavolo, satana, “il serpente antico” (Ap 12,9), dunque il tentatore. Adamo ed Eva accolsero proprio il Suo consiglio perverso, caddero in tentazione e disobbedirono: il legame autentico tra Dio e i nostri progenitori si interruppe in Eden e la relazione scivolò così sulla terra.

---

<sup>19</sup> *Ibidem.*





Rubens, *Adamo ed Eva nel Paradiso terrestre*  
(*Peccato originale*), olio su tela, 1599-1600.

Possiamo chiederci, a questo punto, che cosa intendiamo con «essere-in-relazione». Non è il semplice, concreto, essere mosso in favore o in aiuto dell'altro, ma l'autentico «essere-coinvolto» dall'altro, che è gesto di autentica **accoglienza**. Essere-in-relazione è quell'indebolire la mia posizione di *individuum*, come sottolinea il filosofo Gianni Vattimo<sup>20</sup>, facendomi relativo all'altro in un reciproco coinvolgimento. Come scrive anche il Cardinale Martini, in “una relazione umana vera e profonda [...] i

---

<sup>20</sup> “Il soggetto è un *dividuum*, e tale rimane, smentendo ogni sogno di conciliazione.” G. Vattimo, *Le avventure della differenza*, Garzanti, Milano 1988, p.8.

motivi sono di **reciprocità**”, ossia un vero “dare aiuto e insieme riceverlo.”<sup>21</sup>.

La reciprocità ci rimanda così a quella condizione di rispecchiamento tra me e l'altro quale conseguenza importante del problema. Io e l'altro siamo, reciprocamente, lo specchio e il soggetto che si riflette. In mancanza di reciprocità, cioè di rispecchiamento, io non potrei cogliermi come relativo all'altro, non potrei fare dipendere dall'altro il mio essere relativo. Non potrei riflettere nell'altro il mio «bisogno» e insieme riflettere il bisogno dell'altro.

### **Una nota: «solo» come «peccato»**

Abbiamo evidenziato in precedenza, (nota 6), come nella parola as(solu)to sia custodito il termine *solus*. Concentrando per un attimo l'attenzione proprio su quest'ultimo aspetto, ci avviciniamo al polo opposto della relazione. Quel sentirmi «assoluto» nei confronti dell'altro, cioè quel pormi «al di sopra» dell'altro in quanto *solus*, non conduce – in ultima battuta – al peccato di empietà? Non riproduce, al centro della nostra esistenza, il dramma originario del crederci isolati dalla volontà divina, dunque, indipendenti da Dio?

---

<sup>21</sup> C. M. Martini, *op. cit.*, p.25.

Leggiamo: "«Dio sa che quando voi ne mangiaste, si aprirebbero i vostri occhi e diventereste come Dio»." (Gn 3,5). Sono i verbi stessi che tradiscono l'agire di Adamo ed Eva rispetto alla relazione con Dio, "quell'avere occhi indipendenti", scrive Monsignor Gianfranco Ravasi e "aver orgoglio di decidere"<sup>22</sup> senza Dio. Il peccato si disegna come "isolante assoluto", medita così il filosofo Massimo Cacciari, quel "rimanere in se stessi"<sup>23</sup> che esprime il legame sottile e a volte ambiguo tra i due termini (solo e peccato) e che, nell'orizzonte delle relazioni, lascia toccare all'essere umano il possibile «nodo infelice».

## **L'altro**

Abbiamo visto in precedenza come il termine «relativo» sia una delle due parole chiave per iniziare a comprendere il significato genuino di relazione. La seconda parola indica il soggetto con cui mi intrattengo, ossia «l'altro». Di quest'ultimo possiamo tentare di comprenderne il senso.

---

<sup>22</sup> G. Ravasi, *Conoscere la Bibbia*, lezioni tenute al Centro Culturale San Fedele di Milano e raccolte a commento in *La Bibbia di Gerusalemme. Antico Testamento. Pentateuco I*, ed. per il Corriere della Sera, EDB, Bologna 2006, p.383.

<sup>23</sup> M. Cacciari, *L'angelo necessario*, Adelphi, Milano, 5a ed. 1998, p.102 sgg.

Il significato di «altro» si ramifica in varie direzioni tutte collegate tra loro. In greco abbiamo il termine *àllos*, propriamente «altro». Da qui il latino *alter*, radice di *alius*, che significa «diverso» da me, colui che mi è estraneo, ossia colui che non riesco nemmeno a vivere<sup>24</sup>.

Chi è l'*alius*, cioè il «diverso»? È l'alieno nel significato radicale di extra-terrestre, cioè l'altro che si pone come distante da me, ossia colui che non è uguale a me. L'alieno è tale in quanto è di «altri mondi». Potremmo definirlo come «l'ignoto», appunto, ciò che non è noto e che non riesco neppure a ri-conoscere.

Facciamo adesso un passo in avanti verso una possibile sfumatura del significato di *alienus*. In questo caso l'altro da me non è più l'ignoto, ma lo sconosciuto, l'estraneo. Semplicemente è quell'altro che non conosco in quanto arriva da fuori, da un'altra terra, da un'altra nazione o paese —in questi termini possiamo anche avvicinare lo sconosciuto al significato di «forestiero». Quindi, l'estraneo è l'altro che non ho mai avuto modo di incontrare e con il quale non ho alcun termine di relazione. In altre parole, l'*alienus*, l'estraneo —lo straniero, il *plesios*— è colui che non conosco.

---

<sup>24</sup> Parafraresi di Jean-Paul Sartre in E. Bianchi, *op. cit.*, p.42.

Siamo giunti così a delineare un possibile senso: l'«altro» da me è colui che è semplicemente «diverso» da me. Quest'ultimo, dunque, mi dice che «oltre» me (*alter* è affine al significato di *ultra*, cioè «oltre») c'è un orizzonte di vita che è diverso dal mio e che è proprio quello dell'altro, un altro «mondo».

Per entrare in relazione con questo altro è necessario che io apra il mio orizzonte di vita, cioè il mio modo di essere al mondo. Scrive Gianni Vattimo che «la fusione dell'orizzonte accade nella misura in cui ciascuno degli interlocutori «rinuncia» all'orizzonte proprio»<sup>25</sup> e si dispone così ad accogliere e comprendere le reciproche differenze. L'essere-in-relazione tiene aperto il mio orizzonte, mi consente di giungere in prossimità dell'altro, di accoglierlo e di conoscerlo, ossia di farmi prossimo all'altro. Un esempio ci viene offerto dal Vangelo di Luca: «un Samaritano, che era in viaggio, passandogli accanto lo vide e n'ebbe compassione. Gli si fece vicino, gli fasciò le ferite» (10,33-34. Corsivo mio).

È nella prossimità che quella distanza che separa me dall'altro si affievolisce e il «diverso» diviene «differente». L'altro, in

---

<sup>25</sup> Continua: «non rinuncia ad avere un orizzonte, ma rinuncia a gestirlo come proprio, a disporne.» Vattimo G., *op. cit.*, p.168. (Corsivo mio).

quanto differente, non più diverso da me, diventa **il mio prossimo** e in questa alterità sono provocato a scoprire così il mio simile. Il *plesios* perde il suo connotato di estraneità —pur nel permanere della differenza— (cfr. Gn 1,26-27) e nella prossimità che ci accoglie io stesso divengo prossimo allo straniero, **il suo prossimo**, ossia il Samaritano.

## MAMRE

Non trascurate l'ospitalità;  
alcuni, praticandola, hanno  
accolto degli angeli  
senza saperlo.  
(Lettera agli Ebrei 13,2)

### Lo straniero, l'ospite

*Mamre* è il luogo biblico dell'«incontro», il luogo dove il *plesios* —in generale, l'estraneo— si fa «ospite»<sup>26</sup> e la lontananza che lo caratterizza, ovvero il suo proprio «venire da chissà dove», si traduce in «prossimità». Infatti il farsi ospite-ospitante<sup>27</sup> e il farsi carico dell'altro in quanto straniero è un aspetto importante e specifico dell'agire di Abramo a *Mamre*.

---

<sup>26</sup> Il gioco dei significati, straniero-ospite, ci riporta al termine greco *Xenos* per indicare l'ospite, ossia colui che "provenendo dall'esterno", scrive il filosofo Umberto Curi, "viene ospitato presso la propria casa". Per approfondire, U. Curi, *Il farmaco della democrazia*, Ed. Marinotti, Milano 2003.

<sup>27</sup> Il significato di ospitalità indica una relazione di reciproca accoglienza. Cfr. Ivi, p131.



William Congdon, *Tre alberi*, 1987/1988.

Proprio alle Quercie di *Mamre*, lo straniero<sup>28</sup> si avvicina ad Abramo, l'"amico di Dio" (*Gc* 2,23): "Egli alzò gli occhi e vide che tre uomini stavano in piedi presso di lui" (*Gn*, 18,2). Subito è accoglienza, disponibilità (cfr. *Lc* 10,36), l'estraneità immediata si fa immediata prossimità: "Permettete che vada a prendere un

---

<sup>28</sup> Nel racconto sono tre gli uomini che incontrerà Abramo: l'ipotesi teologica più accreditata è che sia stato il Signore stesso nel suo manifestarsi nell'immagine trinitaria.



boccone di pane e rinfrancatevi il cuore; dopo potrete proseguire” (Gn, 18,5).

Accogliendo lo straniero “è avvenuta una rivelazione”, scrive il monaco Enzo Bianchi, “e una parola venuta da altrove, una promessa di vita è stata consegnata a chi si è dimostrato ospitale.”<sup>29</sup>.

In questo luogo biblico deve essere diretto il nostro sguardo, dove la relazione con l'altro si manifesta nel modo dell'**accoglienza** e della **comunione**. I tre stranieri hanno fatto breccia nel cuore di Abramo, non si sono rivelati nemici e dal canto suo, il patriarca, non né ha fatto ostaggi “ma a tavola”, come scrive Enzo Bianchi, “narrano la pace”<sup>30</sup>.

Oggi più che mai una delle sfide culturali di maggiore importanza, in modo particolare nell'orizzonte cristiano, è proprio quella rivolta al problema dello straniero, dell'estraneo che chiede di varcare la soglia della speranza. Lo straniero, l'ospite, attraversa quel sottile confine tra *hospes* e *hostis*, cioè tra ospite e nemico che solamente il suo modo di giocare nella relazione deciderà il possibile esito: l'amicizia o l'inimicizia. Solo nella relazione lo straniero diventa ospite poiché

---

<sup>29</sup> E. Bianchi, *Ero straniero e mi avete ospitato*, Bur, Milano 2009, p.65.

<sup>30</sup> Ivi, p.75.

solo la relazione fa l'ospite meno estraneo. Scrive in merito Enzo Bianchi:

L'ospitalità è la grande eredità lasciata da Abramo a tutti i credenti; è la beatitudine che racchiude tutte le beatitudini, è l'opera di misericordia che riassume tutte le altre; è l'azione che ci permette di incontrare Dio, il quale nello straniero si fa nostro ospite e ci visita.<sup>31</sup>

### **Vicino e lontano**

Ciò che può emergere dall'evento di *Mamre* è il significato di «prossimità» e indirettamente anche quello del suo opposto, ossia il significato di «lontananza».

Se nella mentalità corrente è naturale considerare il legame tra i significati di «vicino» e di «prossimo», per cui il mio prossimo è «colui che mi è vicino» ma anche il «farmi prossimo a colui al quale mi avvicino», non così invece è la relazione che intercorre tra il significato di prossimità e quello di lontananza.

In primo luogo: possiamo descrivere il significato di prossimità solamente come l'essere vicino all'altro? La prossimità dice

---

<sup>31</sup> Enzo Bianchi riporta, parafrasandola, un pensiero di *Louis Massignon*, un intellettuale che si è posto al crocevia tra Cristianesimo e Islam. Ivi, p.66.

qualcosa di molto più profondo, ossia ci parla di quel «essere-per-l'altro» che porta a renderci partecipi del suo vissuto. Scrive uno dei più importanti intellettuali contemporanei, *Zygmunt Bauman*: “La prossimità non è una brevissima distanza, non è neppure il superamento, il non tener conto o la negazione della distanza: è una pura soppressione della distanza”<sup>32</sup>.

In secondo luogo: la relazione con il prossimo presuppone solo vicinanza? O non sarebbe meglio parlare, come accenna Don Domenico Pezzini, di una “tensione” verso il prossimo, di “una situazione sempre instabile e in movimento”<sup>33</sup>?

L’instabilità e il movimento ci conducono a una possibile esperienza di lontananza, ossia a quell’esperienza dove il prossimo verso cui mi muovo non è spazialmente vicino. Ma come possiamo sentirci prossimi all’altro nella lontananza?

Ebbene, come la durata del tempo si può pensare su due livelli differenti, quello del tempo oggettivo e quello del tempo soggettivo<sup>34</sup>, similmente si può pensare

---

<sup>32</sup> Z. Bauman, *Le sfide dell'etica*, Feltrinelli, Milano 2010, p.93.

<sup>33</sup> D. Pezzini, *L'Altro e gli altri*, Ancora, Milano 2008, p.16.

<sup>34</sup> Queste osservazioni sono state sviluppate appieno dal filosofo francese *Henri Bergson*. Se il tempo oggettivo è il tempo dell’orologio, quello soggettivo è

anche lo spazio e dunque la distanza. Così posso non sentire come mio prossimo colui che mi è accanto, ma all'opposto, posso sentire prossimo colui che mi è fisicamente distante. Il significato di prossimità viene così ad assumere una maggiore ampiezza discorsiva: colui che «mi è» vicino, ma anche colui che «sento» vicino.

Se volessimo considerare, in modo più specifico, la condizione dell'epoca attuale —l'epoca della tecnica— vedremmo come la relazione col prossimo, giocata sul significato di lontananza, può presentarsi come una possibilità etica per riflettere e affrontare gli effetti non immediati dell'accadere tecnico. Quali decisioni prendere nei confronti dell'altro in considerazione degli effetti non conosciuti delle applicazioni scientifiche? La relazione di prossimità, nella dimensione della lontananza, può aprire così la possibilità al significato di «com-presenza», che è quel considerare come presente a noi chi non-è-più o non-è-ancora.

Dunque, possiamo comprendere la prossimità come quel sentire e accogliere la situazione dell'altro al di là della spazialità fisica. È quel vissuto di «empatia», per dirla insieme a suor Benedetta della Croce, al

---

lo scorrere del tempo che ognuno sente come suo vissuto.

secolo la filosofa *Edith Stein*<sup>35</sup>, per il quale mi rendo conto in anticipo della situazione dell'altro e mi immedesimo pur conservando il confine della reciproca differenza.

Per tentare di cogliere con un'immagine il legame cristiano tra prossimità e accoglienza quale cifra della relazione, rileggiamo alcuni versetti del Vangelo di Luca:

Invece un Samaritano, che era in viaggio, passandogli accanto lo vide e n'ebbe *compassione*. Gli si fece vicino, gli fasciò le ferite, versandovi olio e vino; poi caricatolo sopra il suo giumento, lo portò a una locanda e si prese cura di lui. (*Lc*, 10,33-34).

Gesù parla di «compassione» – così nella traduzione italiana – cioè di quel «patire-con» l'altro che significa, appunto, partecipare al suo patire. Accogliere il prossimo, dunque, è raccogliere il suo bisogno, avvicinare la sua sofferenza e la sua richiesta di vita. L'accoglienza non può riguardare solamente l'amico e il bisognoso, ma l'estensione del suo abbraccio si allarga comprendendo colui

---

<sup>35</sup> "Mentre cerco di chiarire a me stesso lo stato d'animo nel quale l'altro si trova, questo [...] mi ha coinvolto in sé. Ora non sono più rivolto verso di lui, [...] sono al posto di questo." E. Stein, *L'empatia*, tr. it. di M. Nicoletti, Ed. F. Angeli, Milano 1986, p.62.

che mi chiede aiuto in quanto immigrato, straniero, estraneo, colui che porta con sé, inscindibile, il doppio significato di ospite —ospitato-ospitante— e con questo i significati di relazione e di reciprocità.

Se in un primo momento la parabola ci permette di avvicinare il problema legato al significato di «prossimo», mi pare più che mai opportuno, in secondo luogo, sottolineare come Gesù stesso ribalti la prospettiva della prossimità con una domanda tanto precisa quanto inattesa:

Chi di questi tre ti sembra sia stato prossimo di colui che è caduto nelle mani dei briganti? (Lc 10,36).

Possiamo così osservare come il prossimo non sia più solamente l'altro, lo straniero, colui che è estraneo e inatteso, ma anche colui il quale si avvicina all'altro, il soccorritore, quell'altro che si dona all'altro. Possiamo così chiederci: «Di chi io sono prossimo? A chi io mi avvicino?»<sup>36</sup>. Tuttavia, l'orizzonte della prossimità, pur nella distanza abbreviata tra me e l'altro, non dissolve comunque la problematicità della differenza, “il prossimo non elimina lo straniero”, scrive il filosofo Massimo

---

<sup>36</sup> Cfr. E. Bianchi, "Farsi prossimo con amore", in *Ama il prossimo tuo*, E. Bianchi e M. Cacciari, il Mulino, Bologna 2011, p.43.

Cacciari, "il farsi prossimo al *plesios*, comporta assai più che fatica, *labor*"<sup>37</sup>.

### **Amicizia, fraternità e comunione**

Vorrei soffermarmi, per un momento, sul termine «amico». Quest'ultimo deve essere colto nel suo senso più autentico e profondo. Ci siamo sempre più abituati a parlare come se le parole non avessero, o non avessero più, una loro autenticità, come se fossero «disabitate»<sup>38</sup>. Dov'è il soggetto che vive, arricchisce e rinnova l'esperienza della parola?

Nessuno ha un amore più grande di questo: dare la vita per i propri amici. Voi siete miei amici, se farete ciò che io vi comando. Non vi chiamo più servi, perché il servo non sa quello che fa il suo padrone; ma vi ho chiamati *amici*, perché tutto ciò che ho udito dal Padre l'ho fatto conoscere a voi" (*Gv* 15,13-15. Corsivo mio).

Vorrei sottolineare l'importanza del termine «amico» usato proprio da Gesù. Pensiamo per un attimo alla parola «filosofia». In greco *philo-sophia* significa

---

<sup>37</sup> M. Cacciari, "Drammatica della prossimità", *ivi*, p.105.

<sup>38</sup> Osserva in merito il filosofo *Martin Heidegger*: "il parlare quotidiano è una poesia dimenticata". M. Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 1990, p.42.

letteralmente «amicizia per il sapere» (*philia*=amicizia; *sophia*=sapere) e il filosofo Emanuele Severino la interpreta come l'«aver cura del sapere»<sup>39</sup>. È proprio la profondità della cura che mette in risalto l'importanza della relazione di «amicizia». La cura, ossia la responsabilità per l'altro, è proprio ciò che contraddistingue l'autenticità di questa relazione. La cura, quale orizzonte dei molteplici affetti, è quello che la parola "*philia*" dice: "l'amore dell'amicizia", come scrive il priore Enzo Bianchi, "il potersi incontrare ed amare"<sup>40</sup>.

Certo, il rischio dell'amicizia, quando non è autentica, è il tradimento, la parola mal posta, la sfiducia nell'altro. Pensiamo alle profonde relazioni e alla profonda fiducia che lega Cristo ai suoi discepoli, ma anche alla fiducia dissolta in delusione nel caso della relazione con Giuda: "«Giuda, con un bacio tradisci il Figlio dell'uomo?»." (Lc 22,48). Dunque, l'*amicus* che non è legato a noi da un'autentica relazione, non è solida roccia a cui aggrapparsi e potrebbe diventare facilmente nemico.

Dobbiamo fare, però, un passo in avanti muovendoci verso qualcosa di più complesso, vale a dire la «fraternità». Si

---

<sup>39</sup> E. Severino, *La filosofia dai greci al nostro tempo*, R.C.S., Milano 1996, p.36.

<sup>40</sup> E. Bianchi, *I paradossi della croce*, Morcelliana, Brescia 1998, p.44.



tratta nuovamente di non perdere di vista l'autenticità della parola e di chiederci che cosa intendiamo quando pronunciamo il termine «fratello».

Il significato di fraternità ci porta a un livello di comprensione della relazione che approfondisce quello di amicizia. E proprio l'esempio della relazione fra Caino, Abele e Dio, ci permette di cogliere il punto centrale in riferimento alla fraternità e cioè l'essere responsabile. "Allora il Signore disse a Caino: «Dov'è Abele, tuo fratello?». Egli rispose: «Non lo so. Sono forse il guardiano di mio fratello?»" (Gn 4,9. Corsivo mio.).

L'importanza dell'essere «guardiani» è il rispondere dell'altro, è il farsi carico della dignità dell'altro. Scrive in merito il filosofo *Emanuel Lévinas* che "essere responsabile del prossimo, essere guardiano dell'altro – contrariamente alla visione del mondo di un Caino – definisce la fratellanza."<sup>41</sup>. Così, essere guardiano di mio fratello è comprendere ogni suo sbaglio ma anche pregare per il suo perdono. Dice infatti Gesù: "Se un tuo fratello pecca, rimproveralo; ma se si pente, perdonagli. E se pecca sette volte al giorno contro di te e sette volte ti dice: Mi pento, tu gli perdonerai" (Lc 17,3-4). Il perdono è

---

<sup>41</sup> E. Lévinas, *Nuove letture talmudiche*, SE, Milano 2004, p.23.

sempre uno «sforzo d'amore», si pensi a quanto Dio stesso ama l'essere umano e quanto dolore ha patito per noi nel farsi dono d'amore. Egli si è fatto responsabile del fratello, ha risposto delle sue azioni e della sua libertà.

Un'intensificazione specifica del senso di fraternità è la «comunione». Prima di tutto vorrei considerare il termine nel suo significato generale. Essere-in-(com)unione è, propriamente, essere unito-con l'altro. È approfondire quella tensione affettiva, vissuta nell'amicizia e nella fraternità, verso un'unione ulteriore che raggiunge e amplifica, come scrive il monaco *André Louf*, "le profondità del nostro cuore"<sup>42</sup>. Comunione è **comune-unione**, dunque apertura reciproca. Sono già in comunione con il mio prossimo se, in qualche modo, avverto delle «variazioni dell'anima» che mi legano profondamente a lui. Un esempio tratto dal Primo libro di Samuele (18,1e3):

Quando Davide ebbe finito di parlare con Saul, l'anima di Gionata s'era già talmente legata all'anima di Davide, che Gionata lo amò come sé stesso. [...] Gionata strinse con Davide un patto, perché lo amava, come sé stesso.

---

<sup>42</sup> A. Louf, *L'uomo interiore*, Qiqajon, Comunità di Bose-Magnano 2007, p.53.

Il punto teologicamente culminante delle relazioni cristiane è dato dalla «comunione eucaristica». Così dal Vangelo di Luca (22,14-20):

Quando fu l'ora, prese posto a tavola e gli apostoli con lui, e disse: «Ho desiderato ardentemente di mangiare questa Pasqua con voi, prima della mia passione, poiché vi dico: non mangerò più, finché essa non si compia nel regno di Dio».

San Luca ci presenta quella profonda intensità spirituale raggiunta nel momento finale della missione di Cristo, è il momento radicale in cui Dio stesso si dona all'uomo: "Come il Padre, che ha la vita, ha mandato me e io vivo per il Padre, così anche colui che mangia di me vivrà per me." (Gv 6,57). Nel momento solenne dell'ultima cena Cristo stesso raggiunge l'altro, ogni altro, attraverso la **condivisione**.

Entrare in comunione col prossimo, allora, significa dividere-con lui il mio orizzonte d'esistenza. In Cristo, unicamente, l'evento della comunione non può essere separato dalla condivisione. La nostra comunione acquista una dimensione di realtà vissuta che è incorporata nel quotidiano essere-in-Cristo. In quanto è stata condivisa con gli apostoli, per una specie di trasposizione, la comunione viene a essere condivisa vivamente nel ricordo-

testimonianza dei fedeli<sup>43</sup>. Dal Vangelo di Luca :

E prese un calice, rese grazie e disse: « Prendetelo e distribuitelo tra voi, perché vi dico: da questo momento non berrò più del frutto della vite, finché non venga il regno di Dio ». Poi, prese un pane, lo spezzò e lo diede loro dicendo: « Questo è il mio corpo che è dato per voi; fate questo in memoria di me ». (Lc 22,17-19).

Dunque: *Mamre*, lo straniero e le relazioni cristiane. Condividere uno spazio con il *plesios*, con chi ci è estraneo, dividerlo cristianamente, significa tenere in comunione frammenti di tempo e di vita altrimenti fuggenti e dispersi. Significa, metaforicamente, «aprire la porta» a Cristo —“**Ero straniero e mi avete ospitato**” (Mt 25,35)— memori della nostra stessa estraneità<sup>44</sup>.

---

<sup>43</sup> R. Guardini, *L'essenza del Cristianesimo*, Morcelliana, Brescia, 9a ed. 2003, p.51.

<sup>44</sup> "Lo straniero ti permette di essere te stesso, facendo di te uno straniero." E. Jabès, *Uno straniero con, sotto il braccio, un libro di piccolo formato*, SE, Milano 1991, p.11.

## GESÙ E ZACCHEO

### Relazione e rinnovamento

Ciascuno trova il suo bene aderendo  
al progetto che Dio ha su di lui.  
(Papa Benedetto XVI)

Zaccheo<sup>45</sup> è «il chiamato» da Cristo, esempio emblematico di una relazione speciale, ossia quella che Gesù provoca nei cuori.

L'idea che ci viene tramandata dall'evangelista Luca, cioè l'ospitalità trasformata in «accoglienza intima», è data proprio dall'incontro dell'io con il Tu divino.

In quel tempo Gesù <sup>1</sup>entrato in Gerico attraversava la città. <sup>2</sup>Ed ecco un uomo di nome Zaccheo, capo dei pubblicani e ricco, <sup>3</sup>cercava di vedere quale fosse Gesù, ma non gli riusciva a causa della folla, poiché era piccolo di statura. <sup>4</sup>Allora corse avanti per poterlo vedere, salì su in sicomoro poiché doveva passare di là. <sup>5</sup>Quando giunse sul luogo Gesù alzò lo sguardo e gli disse: "Zaccheo scendi subito perché oggi mi devo fermare a casa tua". <sup>6</sup>In fretta scese e lo accolse pieno di gioia. <sup>7</sup>Vedendo ciò tutti mormoravano: "É andato ad alloggiare da un

---

<sup>45</sup> Il nome Zaccheo deriva dall'ebraico *Zekkai*, "Dio si ricorda", anche "puro" o "giusto".

peccatore". <sup>8</sup>Ma Zaccheo alzatosi disse al Signore: "Ecco Signore io do la metà dei miei beni ai poveri e se ho frodato qualcuno restituisco quattro volte tanto". <sup>9</sup>Gesù gli rispose "Oggi la salvezza è entrata in questa casa, perché anch'egli è figlio di Abramo; <sup>10</sup>il Figlio dell'uomo infatti è venuto a cercare e a salvare ciò che era perduto.

*Luca (19,1-10)*

Per una breve riflessione su questo particolare incontro mi appoggerò a una *lectio* tenuta dal Cardinale Carlo Maria Martini.

Zaccheo è l'immagine di ognuno di noi alle prese con la vastità della vita, è l'uomo che sale sul sicomoro per vedere Gesù. È l'immagine di colui che, rischiando l'altezza, sale sull'albero e «dona la vista agli altri uomini», a chi non vede e a chi rimane invischiato a terra. Quest'uomo è un peccatore, ricco e "capo dei pubblicani" nella città di Gerico<sup>46</sup> (v. 2).

---

<sup>46</sup> Gerico è una cittadina situata a nord ovest del Mar Morto. Era la città di residenza invernale di Erode, che vuol dire, palazzo, piscine, anfiteatri, giardini, flora di riviera. C'è di più, Cleopatra si era fatta regalare questa cittadina da Antonio, quando costui era diventato proprietario di una terza parte del mondo insieme con Ottaviano e Lepido. Città di confine e centro commerciale, i pubblicani erano esattori delle tasse al servizio di Roma. Zaccheo era il capo di questi agenti e aveva in tasca i segreti dei

Ebbene, se da un lato l'incontro è tra un peccatore e l'amore di Dio –viene così rovesciata l'opinione della folla (v. 7)– dall'altro, come dice il Cardinale Martini, è un incontro “penitenziale tra l'uomo, ciascuno di noi, e Gesù”. Il pubblicano compirà delle azioni che saranno l'indice di una profonda conversione, di una *krisis*, cioè di un «rinnovamento» (così il significato autentico del termine greco).

San Luca ci presenta questo pubblicano come un'autorità in Gerico; possiamo subito immaginare come Zaccheo si precipiti per vedere Gesù ma, non riuscendo perché basso (era coperto dalla folla), si arrampichi su di un albero mettendo a rischio la sua dignità agli occhi della gente. Zaccheo “salì su un sicomoro” (v. 4) e Gesù lo raggiunse: “«Zaccheo, scendi subito [...]»” (v. 5).

Possiamo osservare, in linea di principio, come il loro incontro si sviluppi nell'ordine di una relazione che inizia però come un «rapporto di verticalità». Una verticalità «rovesciata» rispetto alle attese: Zaccheo, il pubblicano, il peccatore, si dispone in alto e osserva il Cristo provenire dal basso, dall'*humus* (*humilitas*, umiltà) della terra. La relazione che i due verranno costruendo

---

ricchi, e conosceva le tragedie dei poveri. Il testo evangelico è lapidario: era capo dei pubblicani e ricco.

ci potrà aiutare a comprendere il duplice movimento di «lontananza» e «vicinanza», cioè la valenza esistenziale che la distanza con l'altro può avere. Si può avvertire così la prima trasformazione che investe Zaccheo: “Allora corse avanti e, per poterlo vedere, salì su un sicomoro, poiché doveva passare di là.” (v. 4).



Niels Larsen Stevns (pittore e scultore danese),  
*Cristo e Zaccheo*, [1913](#), [Randers](#)  
[Kunstmuseum](#).

Gesù è visto da lontano ma subito Zaccheo si sente accanto a Lui, quasi folle, potremmo dire. Zaccheo lo cerca in modo zelante, è un bisogno davvero profondo



che rende il pubblicano «fuori di sé» e questo proprio per l'avvento di Cristo: è un bisogno incontrollato d'Amore. Infatti, come sottolinea il Cardinale Martini: "non è plausibile pensare che sia solo la semplice *curiositas* a spingere Zaccheo a fare le cose che fa, ma un profondo desiderio che lo muove dal di dentro: è già *caritas*".

Nell'incontro che l'evangelista Luca descrive, Zaccheo compie il movimento «rischioso» di salire verso l'alto per vedere Gesù (v. 3)<sup>47</sup>. Può essere solamente la volontà di Zaccheo la causa prima dell'incontro?

Come per ogni conversione è necessario riconoscere il contributo della **Grazia**. È proprio lo Spirito Santo che si dona e lo fa nella forma di "desiderio estatico", commenta il Cardinale. E Papa Benedetto XVI sottolinea così nella sua enciclica: "amore è «estasi», [...] ma estasi come cammino, come esodo permanente dall'io chiuso in sé stesso verso la sua liberazione, [...] anzi verso la scoperta di Dio"<sup>48</sup>. Proprio nel cammino dell'uomo verso Dio accade l'amicizia: "«oggi devo fermarmi a casa tua»" (v. 5).

---

<sup>47</sup> Scrisse Sant'Ambrogio: "Nessuno vede Gesù senza un pò di fatica, nessuno riesce a vedere Gesù se resta attaccato a terra."

<sup>48</sup> Benedetto XVI, *Deus caritas est*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2006, p.18.

La lontananza, attestata dal volere vedere Gesù (v. 3) –dalla quale è possibile dedurre che Zaccheo non l'abbia mai visto prima– si fa prossimità, anzi, si fa vicinanza. Ecco, quindi, le due possibili dimensioni della relazione. Nel brano è presente una sovrapposizione di livelli; una distanza fisica iniziale: Zaccheo attende sul sicomoro Gesù che non è ancora giunto (v. 4) –il “quando” tradisce lo scarto temporale e spaziale (v. 5)– e una vicinanza fisica finale: i due sono a casa di Zaccheo (v. 9). Tuttavia, Zaccheo si è sentito già vicino a Gesù nella lontananza (attraverso il “quando”) e poi effettivamente vicino nella propria casa.

L'incontro con Gesù scava in profondità. Quel fermarsi a casa del pubblicano, del peccatore, quel bussare radicalmente alla porta del suo cuore, darà inizio a una vera e propria **conversione**. Sono importanti i due versetti centrali, il 5° e il 6°: “Quando giunse sul luogo, Gesù alzò lo sguardo e gli disse: «Zaccheo, scendi subito, perché oggi devo fermarmi a casa tua». In fretta scese e lo accolse pieno di gioia.”. Zaccheo corrisponde pienamente alla Grazia e risuona in lui, potente, l'estasi d'Amore. È crisi dell'uomo vecchio per l'avvento del nuovo: è autentico **rinnovamento**.

È proprio dal momento in cui lo Spirito di Grazia inizia a tessere l'intima relazione

tra i due che possiamo vedere il forte cambiamento di Zaccheo. La trasformazione avviene quando la dignità dell'uomo ricco e potente viene affidata alla *caritas* che è, come abbiamo detto prima, tensione e gratuità divina, in altri termini, **Grazia**.

Si assiste alla decisione di quest'uomo rispetto alla sua vita, una decisione che è taglio netto col passato, un taglio folle, anch'esso oltre ogni misura. Commenta il Cardinale Martini: "è quel momento estatico che fa scoppiare in Lui la gioia: un vero incontro di penitenza ha come primo frutto la gioia. Una gioia che lo rende sconsideratamente generoso, al di là di ogni calcolo."

La profonda relazione d'amicizia, frutto dell'amore di Cristo per l'uomo e la totale gratuità di questo amore, fa perdere a Zaccheo il centro e la misura del suo mondo quotidiano elevandolo al di sopra della folla, descritta da Luca quasi fosse un complesso amorfo – usa infatti i termini generici "folla" (v. 3) e "tutti" (v. 7). Zaccheo "è una persona che ha perso il senso della misura", spiega ancora il Cardinale, "perché trasformata in profondità dall'amicizia e lascia risuonare intorno a sé i segni di conversione". Una conversione, questa, che manifesta i suoi segni sia all'esterno che all'interno di

Zaccheo.

All'esterno, attraverso la dismisura e l'agitazione, potremmo anche dire attraverso l'irrompere dello Spirito Santo in quanto scintilla divina di Grazia.

All'interno, attraverso un cammino penitenziale che lo condurrà a liberarsi dalla tentazione sconsiderata del denaro (v. 8), dal suo egoismo e dalla sua insoddisfazione profonda. Così Gesù: "il Figlio dell'uomo infatti è venuto a cercare e a salvare ciò che era perduto." (v. 10). Zaccheo, così il Cardinale Dionigi Tettamanzi, è l'immagine dell'autentico convertito.

Dunque, chi è perduto viene ri-trovato da Dio trovando-si, in questa autentica e **intima relatio**, profondamente **in Lui** e in sé, rin-novato. Scrive Beato Giovanni Paolo II: "In Dio lo Spirito-amore traduce la considerazione del peccato umano in una nuova elargizione di amore salvifico. Da lui, nell'unità col Padre e col Figlio, nasce l'economia della salvezza"<sup>49</sup>.

Anche Eugenio Montale, nella sua vastissima produzione di poeta e pensatore, non potè esimersi dal confronto con Zaccheo per scoprirsi però, seppur in

---

<sup>49</sup> Giovanni Paolo II, *Dominum et Vivificantem*, Parte II cap. 4 , in *Le encicliche sulla trinità e gli scritti del cuore di Giovanni Paolo II*, San Paolo, Milano 2006, p.148.

un ascolto attento della Parola Divina,  
nell'amarezza di una Gioia mancata:

Si tratta di arrampicarsi sul sicomoro  
per vedere il Signore se mai passi.

Ahimé, non sono un rampicante  
ed anche stando in punta di piedi  
non l'ho mai visto.

*(Diario del 1971)*

## UN FUOCO DIVORANTE

Poiché il Signore tuo Dio  
è fuoco divorante, un Dio geloso.  
(*Deuteronomio 4,24*)

Perché forte come la morte è l'amore,  
tenace come gli inferi è la gelosia.  
(*Cantico dei cantici 8,6*)

Discutere di ciò che una relazione d'amore, nello specifico, erotica, possa significare, non è impresa semplice e neppure scontata.

Non è semplice, perché il rischio di scivolare in una deriva di carattere etico, oppure psicologico è alto, considerando come si possa passare facilmente da una relazione d'amore – che ricade in quel “Ama e fa ciò che vuoi” di Sant'Agostino – a un rapporto di solo sesso.

Non è scontato, perché in generale, una relazione amorosa non deve necessariamente rientrare nell'orizzonte religioso, nel nostro caso cristiano, per considerarsi tale. Oggi, in modo specifico, si può incontrare il problema contrario, per cui si sente dire che la religione non deve

oltrepassare il limite e sconfinare così nel «privato d'amore».

Emergente, però, è subito un problema di linguaggio. Che significato dare a una parola come «amore», inflazionata dai molteplici usi? Già Papa Benedetto XVI, in apertura della sua enciclica, *Deus caritas est*, non si sottrae alle differenze di sfumature che caratterizzano il termine «amore». Nella lingua greca esistono tre termini per definirne la portata: *eros*, *philia* (amore di amicizia) e *agape*. Ognuno di questi tre termini può decadere e degradarsi fino a descrivere rapporti dis-umanizzati e dis-umanizzanti. Solamente una relazione amorosa rinnovata e innalzata da *agape* può rappresentare quell'apertura all'altro che è proprio l'«essere uno per l'altro»<sup>50</sup>.

Ebbene, vorrei tentare di approfondire e comprendere criticamente ciò che può nascondere il senso della relazione uomo-donna e in modo particolare quel legame uomo-donna che si dà come «sessuale». Vorrei citare a questo proposito alcune righe scritte dal Cardinale Carlo Maria Martini:

La Chiesa deve lavorare a una nuova cultura della sessualità e della relazione. [...] Questa

---

<sup>50</sup> Cfr. Benedetto XVI, «Eros» e «Agape» - differenza e unità», in *Deus caritas est*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2006, pp.10-21.

cultura comprende anche la critica alla commercializzazione della sessualità che, dalla pubblicità al porno, entra in ogni salotto<sup>51</sup>.

Per riflettere sulla relazione sessuale e giungere così a raccogliere, per quanto è possibile in questo contesto, il senso di quella virtù particolare che è la castità, credo sia utile soffermarci sul significato del vizio ad essa contrapposto. Di quest'ultimo abbiamo avuto un richiamo nelle stesse parole del Cardinale sopra citate: questo vizio veniva chiamato dalla Chiesa medioevale *fornix*, che attraverso il successivo termine *luxuria*, traduceva il greco *phorneia* —appunto, *pórne*, da cui il significato di porno-(grafia) nell'accezione specifica.

### **Verso il Cantico dei Cantici**

L'ambito del "porno", come sottolinea il Cardinale Martini, rientra di «sbieco» nella relazione uomo/donna, si intrufola attraverso quel modo di concepire l'esistenza come una qualsiasi merce, dunque qualcosa da vendere per avere un

---

<sup>51</sup> Martini C. M., Sporschill G., *Conversazioni notturne a Gerusalemme. Sul rischio della fede*, Mondadori, Milano 2008, p.99.



guadagno (non necessariamente in senso economico)<sup>52</sup>.

Non credo sia opportuno, in questo contesto, sviluppare in modo dettagliato il significato specifico del termine «porno» – di cui la porno-grafia ne è una rappresentazione – tuttavia mi sembra interessante affiancare al percorso fin qui tracciato un breve spunto di riflessione. La pornografia, (*porneia*), mi pare possa venire intesa come l'«andare subito al sodo», un «volere tutto subito» e anche un «prendere tutto subito».

Possiamo così affermare come l'amore venduto e comprato (così come qualsiasi altro tipo di relazione) incontra il suo disfacimento e la relazione amorosa, nella compravendita dei corpi, si qualifica cocome un “disfare l'amore”, per citare le parole di un importante scienziato cattolico, *Jerome Lejeune*<sup>53</sup>.

L'origine del senso di quel “disfare l'amore”, dunque del senso generale della *porneia*, noi lo dobbiamo pensare in riferimento al peccato *tout court*: Adamo ed Eva nel giardino di Eden. È opportuno risalire così alla «tentazione» di superbia e al verificarsi della caduta dell'essere

---

<sup>52</sup> Cfr. Benedetto XVI, *op. cit.*, p.15.

<sup>53</sup> Nel 1958, questo scienziato di fama internazionale, scoprì l'anomalia genetica del mongolismo chiamata poi «Trisomia del 21».

umano (e della natura) che portò alla conseguente e ineludibile «ferita originaria». Così, se dopo la creazione (*Gn* 1,31):

Dio vide quanto aveva fatto, ed ecco, era cosa molto buona.

Dopo la caduta originaria (*Gn* 6,5-7):

Il Signore vide che la malvagità degli uomini era grande sulla terra [...] «Sterminerò dalla terra l'uomo che ho creato: con l'uomo anche il bestiame e i rettili e gli uccelli del cielo, perché sono pentito d'averli fatti».

Il peccato rese l'essere umano fragile (concupiscibile), tutta la sua natura ne uscì ferita e decadde, sostanzialmente, l'originaria purezza dell'uomo e della donna. All'inizio, infatti, Adamo ed Eva non provavano vergogna nell'essere nudi l'uno di fronte all'altra (cfr. *Gn* 2,25), ma dopo aver gustato il «frutto proibito» "si accorsero" del loro stato (*Gn* 3,7). In altre parole, nella **reciprocità** dello sguardo, videro il loro corpo ridotto a un oggetto e quel nudo originario diventare indice di uno «sguardo impuro». Dopo la caduta (*Gn* 3,7):

Allora si aprirono gli occhi di tutti e due e si accorsero di essere nudi; intrecciarono foglie di fico e se ne fecero cinture.

Dunque, l'altro da me –nell'esempio, Adamo ed Eva– può essere inteso sia come oggetto che come soggetto. La linea sottile che, *ab origine*, passa tra questi differenti modi di relazionarsi è quella tracciata in noi dal peccato originale, considerare cioè l'altro egoisticamente. E questo stato di concupiscenza è evidente a noi oggi come ai nostri progenitori: la nudità non può restare indifesa davanti all'egoismo. Da qui il gesto di Adamo ed Eva di coprirsi le zone intime per salvarsi dallo sguardo, cioè dalla vergogna. Dunque, quello «sguardo ferito», specchio di un cuore ormai impuro, si riferisce a quel considerare la donna e l'uomo come reciproci oggetti.

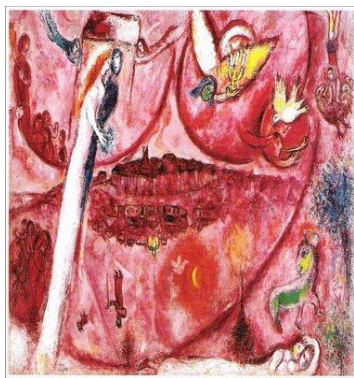
Possiamo interrogarci, a questo punto, se siamo proprio necessitati da quella «ferita originaria», dunque dal considerare e vivere la relazione d'amore come oggettivante, o non siamo, invece, caratterizzati dalla possibilità della libertà donata da Dio, che è libertà in quanto *caritas* (Sant'Agostino).

Proprio in un altro luogo biblico, il *Cantico dei Cantici*, possiamo scoprire, nella sua letteralità e metaforicità, un'apertura di senso sulla relazione d'amore. È

**un'intimità conquistata e tutta da conquistare** quella scritta nel Cantico, è l'amore di un uomo e di una donna, di un ragazzo e di una ragazza, di uno sposo e di una sposa – nell'allegoria, Cristo e la sua Chiesa.

Come sei bella, amica mia, come sei bella! I tuoi occhi sono colombe. Come sei bello, mio diletto, quanto grazioso! Anche il nostro letto è verdeggianti. (Ct 1,15-16).

Per una lettura del Cantico possiamo trovare uno spunto riflessivo in un acquarello dipinto dal pittore russo *Marc Chagall*, che donò colore, danza e ulteriore profondità alla descrizione biblica.



Marc Chagall, illustrazione per il Cantico dei cantici, tra il 1930 e 1950, acquarello.

In Chagall i due amanti sono teneramente affiancati, quasi sovrapposti in un gioco d'amore che conduce lo sposo a essere tutt'uno con la sposa. Questa, accosta il suo viso a quello dell'uomo, timida, imbarazzata da quell'abbraccio intimo e lo sposo la osserva quasi sostenendola in quella magnifica tensione verso l'alto, verso la realizzazione ideale, divina, della relazione d'amore.

Certo, nelle opere di Chagall, ebreo d'origine, è complessa l'interpretazione dei simboli, tuttavia, proprio per il legame sussistente tra l'Antico e Nuovo Testamento,<sup>54</sup> è possibile cogliere la gioia che circonda la rinnovata relazione d'amore. Ogni piccolo soggetto dipinto ci parla di una festa, che è festa benedetta, prima e oltre tutto, da quella colomba bianca, che possiamo leggere come lo Spirito Santo che si avvicina a illuminare gli amanti.

Lo sguardo ferito, dunque, si può così purificare alla sorgente dell'Amore di Dio, che come «fiamma ardente» scolpisce i cuori degli amanti.

---

<sup>54</sup> L'Antico testamento letto alla luce del Nuovo. Cfr. Pontificia Commissione Biblica, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1993, p.74.

Mettimi come sigillo sul tuo cuore, come sigillo sul tuo braccio;

perché forte come la morte è l'amore, tenace come gli inferi è la gelosia; le sue vampe son vampe di fuoco,

una fiamma del Signore! (Ct 8,6).

La relazione oggettivante diviene parola viva, si «ri-genera» l'amore proprio nel suo essere intimità, dove io e l'altro, nella reciprocità dei corpi, ci doniamo vicendevolmente.<sup>55</sup>

Nel Cantico dei Cantici l'importanza della reciprocità viene evidenziata con due versetti dall'identico significato disposti in due capitoli differenti:

Il mio diletto è per me e io per lui. (Ct 2,16 e 6,3).

Scrive in merito il monaco Luciano Manicardi: "L'unione sessuale è orientata all'incontro dei corpi, delle persone, in un colloquio intimo e profondamente spirituale"<sup>56</sup>.

Nel linguaggio dei corpi, nell'intimità ogni volta rinnovata, la relazione con l'altro diviene *novitas* d'amore all'interno di quell'orizzonte che è Grazia di Dio. Lo stesso beato Giovanni Paolo II sottolineò

---

<sup>55</sup> Cfr. Luciano Manicardi, *Il corpo*, Qiqajon, Magnano 2005, p.38.

<sup>56</sup> Ivi, p.31.

più volte l'importanza, nella sfera intima, dell'eticità e dell'esteticità dell'amore vissuto nella piena armonia dei gesti:

Gli sposi del Cantico dei cantici dichiararono vicendevolmente, con parole ardenti, il loro amore umano. Gli sposi novelli del libro di Tobia chiedono a Dio di saper rispondere all'amore... Si può dire che attraverso l'uno e l'altro il "linguaggio del corpo", [...] *diviene la lingua della liturgia*.<sup>57</sup>

### **Dall'arte: una breve riflessione**

Credo che sia opportuno, proprio all'interno dell'orizzonte estetico-artistico, assumere criticamente il senso di quello «sguardo impuro» originario e interrogarci, con un certo coraggio, in quali termini possiamo parlare, oggi, di «corpo nudo».

Effettivamente, da ciò che si può constatare nell'orizzonte mediatico attuale, le nostre società occidentali sono passate da un atteggiamento sessuofobico nei confronti della nudità e della sessualità ad essa legata — pensiamo, per esempio, all'epoca medioevale, dove le opere di un artista come *Bosch* vennero tacciate di lussuria; oppure in epoca più tarda,

---

<sup>57</sup> Giovanni Paolo II, *Uomo e donna lo creò. Catechesi sull'amore umano*, Città Nuova-Ed. Vaticana, Roma 1987, p.441.

quando la Santa Inquisizione mise all'indice le incisioni di *Goya*<sup>58</sup> considerate anch'esse poco inclini al pudore cristiano – le nostre società sono passate, dicevo, ad un atteggiamento maniacale, quasi ossessivo.

Asserisce Enzo Bianchi:

C'è una valorizzazione immensa della sessualità, c'è una valorizzazione della completezza della relazione fra maschio e femmina. «Dio vide che era cosa molto buona»<sup>6</sup>.

Se da un lato la *porneia* (lussuria) è strettamente legata a quella condizione che riduce la persona a oggetto; dall'altro lato, però, c'è una possibilità che giunge dal mondo dell'arte, quella che si riferisce alla visione del «corpo nudo» inteso nel suo significato più elevato e che può permettere quella valorizzazione del nudo e della relazione uomo/donna di cui parla Enzo Bianchi.

Le immagine artistiche sembrano suggerirci che esiste la possibilità di un pensiero critico – nello specifico, estetico – che mostri la nudità come indice di quella

---

<sup>58</sup> Rinvio al film di Milos Forman, *L'ultimo inquisitore. I fantasmi di Goya*, Medusa distribuzione, Spagna 2006, 106 min. circa.

<sup>6</sup> Enzo Bianchi, *I paradossi della croce*, Morcelliana, Brescia 1998, p.102.



bellezza più elevata che richiama a sé l'originaria «creazione divina»<sup>59</sup>. In questo senso è necessaria una riflessione che non sia offuscata dalla lussuria (*porneia*) ma che si riappropri della purezza dello sguardo.

Vorrei tenere separati, però, i due piani di lettura, quello estetico e quello etico. Se parliamo di corpo nudo e di intimità sessuale nell'orizzonte di una loro rappresentazione artistica, comunque legata al mondo delle immagini, al limite al mondo mediatico, allora è opportuno parlare di un vero e proprio problema estetico. Considerata in questo specifico orizzonte critico, non è per nulla semplice, diciamo pure scontato, definirne la portata e il valore artistico.

Proprio in questo senso il problema estetico sembra allargarsi a una domanda di più ampio respiro e cioè se di quelle immagini rappresentanti una qualsiasi forma di nudo o di intimità sessuale, al limite di lussuria, si possa parlare di arte in senso stretto. Nell'orizzonte estetico "non esiste un'opera d'arte completamente immorale", scrive il filosofo Luigi

---

<sup>59</sup> ««Nobile ministero» quello degli artisti quando le loro opere sono capaci di riflettere, in qualche modo, l'infinita bellezza di Dio e indirizzare a Lui le menti degli uomini». Giovanni Paolo II, *Lettera del Papa Giovanni Paolo II agli artisti*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 1999, p.9.

Pareyson, "perché c'è una moralità costitutiva dell'arte"<sup>60</sup>. Semmai, è necessario riflettere sul mondo dell'artista e del fruitore: a quale orizzonte di senso introduce l'opera?; con quale tipo di sguardo il fruitore si avvicina a tali immagini?<sup>61</sup>.

Il vizio di lussuria in quanto tale, però – inquadriamo qui il secondo aspetto del problema, quello etico – non può essere certo esiliato da quella riflessione che richiama i concetti di bene e di male. Per quello che abbiamo fin qui osservato, possiamo dire che è male quella rappresentazione del nudo che umilia il corpo, lo degrada, lo sminuisce, lo offende, ossia, in modo radicale, quell'ambito banalmente artistico, se di arte si può comunque parlare, del nudo pornografico.

Detto ciò, osservare un nudo artistico non è di per sé un male, come si poteva pensare nel Medioevo cristiano ma all'opposto, oggi possiamo trovarci di fronte a un'opera d'arte – dipinta o scolpita – e comprenderla in tutta profondità come permeata e forgiata dalla

---

<sup>60</sup> Luigi Pareyson, "Arte e vita", in *Estetica e Cristianesimo*, Pro Civitate cristiana, Assisi 1953, p.31.

<sup>61</sup> "Il male in tutta la sua bruttura è anche esteticamente ripugnante, l'immoralità dichiarata e consapevole è aliena dell'arte", Nicola Petruzzellis, "L'arte come libertà", Ivi, p.44.

Grazia. Pensiamo a opere quali, per citarne solo alcune, il *David* di Michelangelo, la *Nascita di Venere* del Botticelli, l'*Adamo ed Eva* di Cranach il Vecchio o la *Venere di Urbino* del Tiziano. E proprio in epoca contemporanea, per esempio, si possono osservare le coppie di amanti disegnate dall'artista americano Roy Lichtenstein.



Roy Lichtenstein, dipinti, olio su tela, 1960/63,  
New York, MoMa.

È una coppia in atteggiamento intimo: un sussurro leggero, le labbra che solo si sfiorano, quasi un cenno di sorriso. C'è l'incontro, il momento del reciproco donarsi, direi di amorosa e tenera

comprensione. La relazione tra i sessi, quando vuole indicare un amore «alto», è prima di tutto coincidenza di sguardi, paziente costruzione, è quel considerare l'altro come soggetto; è anche quel ritrarsi timidamente sottraendosi al rischio di uno sguardo oggettivante.

La relazione amorosa<sup>62</sup> è il riconoscimento della presenza dell'altro come soggetto, scrive Manicardi, nella coincidenza di sguardi e nell'ascolto reciproco di una parola intima<sup>63</sup>. "Quando una persona ne ama un'altra", medita così il teologo Romano Guardini, "si trova con lei in quel rapporto di intima unione e di mutuo abbandono che è il senso della parola «amare»"<sup>64</sup>.

Dallo «sguardo ferito» all'amore, dunque, da ciò che è circondato dal vizio di lussuria, a ciò che dovrebbe abbracciare la virtù della **castità**. Una virtù, questa, che possiamo interpretare con l'accezione di

---

<sup>62</sup> "Non potere avere un amore che si esprima anche nella tenerezza corporea sarebbe disumano", scrive il Cardinale Martini. (Martini C. M., Sporschill G., *op. cit.*, p.31).

<sup>63</sup> Cfr. Luciano Manicardi, *op. cit.*, p.31.

<sup>64</sup> Romano Guardini, *Introduzione alla preghiera*, Morcelliana, Brescia 2001, p.88.

**purezza**, che permette di scavalcare quel pregiudizio, probabilmente un retaggio medioevale, secondo cui la castità significherebbe solamente la completa astinenza dalla sfera sessuale, cioè la continenza. È una vera e propria sfida quest'ultima, una sfida che deve essere tensione a un più elevato linguaggio, addirittura ai confini di un'arte: un «momento sacro» – direi **santo** – ovvero una “**liturgia dei corpi**”<sup>65</sup> come ebbe modo di sottolineare il beato Giovanni Paolo II.

---

<sup>65</sup> Giovanni Paolo II, *op. cit.*, p.441.

## IL PREGARE CRISTIANO

### Una relazione intima

La preghiera riconsegna  
la vita a Dio, semplicemente.  
(P. Sequeri)<sup>66</sup>

#### Di fronte a Dio

L'esperienza della preghiera, presente in vari contesti storico-culturali, segna un punto di collegamento tra l'esistenza dell'uomo e il divino. Lungi dall'essere un retaggio del passato l'orazione si manifesta come quell'atto di raccoglimento e di intimità profonda nella straordinaria – e quotidiana – relazione con Dio. Anche per i cristiani la domanda sul *s e n s o* della preghiera si pone, o dovrebbe porsi, come qualcosa di puntuale e ineludibile.<sup>67</sup>

Pensare «la preghiera», cioè fermarsi a meditarne il senso, non significa volerne tracciare o trovare una formula

---

<sup>66</sup> PierAngelo Sequeri è uno fra i più eminenti teologi e intellettuali italiani, docente di Teologia fondamentale alla Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale.

<sup>67</sup> Cfr. A. Delogu, "Un mistero di Natale molto commovente", in J.P.Sartre, *Bariona o il figlio del tuono*, Marinotti, Milano 2003, p.XLI. (Delogu è docente di Filosofia morale all'Università di Sassari).

oggettivamente valida che semplicemente la possa definire, ma significa pensare l'orazione in quanto «esperienza vissuta».

Detto questo, si potrebbero elencare molti aspetti e modi devozionali: dalla postura più adeguata, al testo più efficace, ai motivi più consoni; tuttavia mi sembra più opportuno indagare ciò che unisce questi modi e questi motivi rendendoli sensati.

La preghiera, abbiamo detto, è la forma d'esperienza attraverso la quale noi possiamo entrare in **relazione con Dio**. Ha scritto in merito il teologo Romano Guardini: "Pregare significa entrare in relazione con Dio; l'inizio di ogni relazione è dato dalla parola e la radice di questa è l'interiore moto del cuore"<sup>68</sup>.

Una parola importante che può essere evocata, cantata, recitata e scandita ma che tuttavia trova il suo spazio autentico tra le pieghe e gli intermezzi di un profondo e intimo silenzio. Anche quest'ultimo è un aspetto importante nell'esperienza del pregare. Spesso, in silenzio, ci rivolgiamo a Dio sul filo di una parola o di un gemito interiore. Dunque, se la preghiera è relazione non può che avere al suo centro la parola rivolta a Dio, che in questo

---

<sup>68</sup> R. Guardini, *Introduzione alla preghiera*, Morcelliana, Brescia 9ed. 2001, p.109.

preciso contesto possiamo evidenziare come la «parola <della> preghiera».

Il genitivo <della> può essere letto in un duplice senso, oggettivo e soggettivo. In primo luogo il senso oggettivo si riferisce al significato delle parole contenute nel testo dell'orazione, quindi al significato di ogni parola recitata e detta, quella che sentiremmo in tutta la sua profondità se solo ci ponessimo attentamente in raccoglimento e ascolto. Ogni "parola detta", così ha scritto Guardini, "opera di ritorno sull'animo"<sup>69</sup>, eleva lo spirito e insieme agita la nostra mente.

Il senso soggettivo del genitivo, invece, ci suggerisce come la parola sia da intendere quale tensione della nostra anima rivolta a Dio. Ogni parola donata custodisce, quando il raccogliersi in noi è autentico, un senso rinnovato di ciò che ognuno porta dentro di sé, non come motivo culturale, ma come pura disposizione di cuore. Ha scritto ancora Guardini: "Qui [nella preghiera n.d.r.] il singolo sta di fronte a Dio. Egli è il vero «Tu» di ogni uomo e qui appunto l'uomo è se stesso."<sup>70</sup>

Intorno al senso e al mistero di questo nostro pregare il Cardinale Carlo Maria Martini (allora Arcivescovo di Milano)

---

<sup>69</sup> Ivi, *op. cit.*, p.110.

<sup>70</sup> R. Guardini, *op. cit.*, p.191.



scrisse in una sua lettera pastorale: “la preghiera percorre *vie* che non conosciamo.”<sup>71</sup>.

### **Vie sconosciute**

Dove ci conduce l'esperienza della preghiera? Per affrontare questo tema è opportuno prendere coscienza di ciò che accade in quel particolare momento e riflettere sul quello specifico vissuto. Che cosa accade in noi? Richiamiamo la nostra attenzione leggendo, dal Vangelo di Luca, l'istante del battesimo di Gesù:

Quando tutto il popolo fu battezzato e mentre Gesù, ricevuto il battesimo, *stava in preghiera*, il cielo si aprì e scese su di lui lo Spirito Santo. (Lc 3,21-22. Corsivo mio).

La preghiera autentica ci conduce al di là dell'esperienza quotidiana «dell'essere in un determinato luogo e in un determinato tempo». Ci offre per un attimo, se ben riflettiamo, una sensazione speciale data dal trovarsi come su di un «ponte» che lega il mondo visibile a quel **di più** del mondo stesso, che si può intravedere, avvertire e intuire ma certamente non spiegare<sup>72</sup>.

---

<sup>71</sup> C. M. Martini, *Sette donne del Sabato santo*, Centro Ambrosiano, Milano 2000, p.26. [Corsivo mio].

<sup>72</sup> Cfr. A. Delogu, *op. Cit.*, p.XLVIII.

In altri termini, nell'esperienza della preghiera ci troviamo proiettati al di là dello spazio e del tempo, in una dimensione «altra» rispetto a quella quotidiana, siamo cioè in tensione verso la realtà Trascendente. Di questo particolare vissuto ne diede una descrizione anche lo psicopatologo e filosofo russo *Eugèn Minkowski*:

Nella preghiera ci *eleviamo* al di sopra di noi stessi e di quanto ci circonda e portiamo lo sguardo lontano, verso un orizzonte infinito, verso una sfera *al di là* del tempo e dello spazio. Una sfera piena di grandezza e luminosità, ma anche di mistero<sup>73</sup>.

Proprio quel movimento di elevazione, di cui parla appunto *Minkowski*, consente di soffermarci sulla particolare «nota» della preghiera, il *là*, che ne determina l'intima «armonia». Non ci dice esplicitamente dov'è il luogo in cui si spinge la preghiera e nemmeno ci indica esattamente dove noi tendiamo durante la preghiera. Ci avverte solamente che c'è un «là», che esiste un luogo oltre la nostra esperienza del reale, un «chissà-dove».

---

<sup>73</sup> E. Minkowski, "Il tempo vissuto", cit. in *Comprendere*, La Garangola, Padova 2005, p.97. [Corsivo mio].

Questo «là» non risolve il mistero dell'esperienza del pregare, non ci fornisce le coordinate oggettive di questo luogo – per esempio, la distanza chilometrica dell'assunzione come facile ironia – ma ci avverte che siamo in tensione nel nostro intimo, nel nostro cuore, che siamo su quella «via non-conosciuta» espressa appunto dal Cardinale Martini.

Dal Vangelo di Matteo:

Allora Gesù andò con loro in un podere, chiamato Getsèmani, e disse ai discepoli: «Sedetevi qui, mentre io **vado là** a pregare». E presi con sé Pietro e i due figli di Zebedeo, cominciò a provare tristezza e angoscia. (Mc 26,36-37. Corsivo mio).

Ha scritto ancora Romano Guardini: “Lodare Dio significa elevarsi fin là dove sta ciò di cui l'uomo propriamente vive.”<sup>74</sup>.

---

<sup>74</sup> R. Guardini, *op. cit.*, p.70. [Corsivo mio].



Wassily Kandinsky, *Composizione II*, 1910.

### **Io E l'Altro: pro[t]agonisti**

La preghiera, dunque, è una forma per esprimere la nostra relazione con Dio. Da che cosa è sostenuta l'esperienza del pregare?

Se la preghiera è una forma di **relazione con Dio** e la fede è l'assenso e il coinvolgimento affettivo verso Dio, allora, sostituendo i termini del discorso, possiamo anche dire che la fede è la relazione con Dio e la preghiera è l'espressione di questa fede.

La preghiera vede l'incontro di due libertà: quella che Dio stesso liberamente mi dona attraverso vie imperscrutabili e la nostra, che è la libertà di abbracciare o meno questo dono. Sono due libertà che

liberamente si incontrano e nell'evento di questo loro incontrarsi divengono reciprocamente protagonisti<sup>75</sup>.

Nella relazione con Dio, attraverso la quale divento protagonista di una «storia di fede», posso anche avvertire il senso di un limite. È nell'«essere creature», dunque nell'essere profondamente legati a Dio, che risiede la difesa contro l'arroganza del sentirci autosufficienti. Io non esisto solamente per me, ma anche per l'altro, ossia per il vicino ma anche per lo straniero.

Se volessimo invece metterci dalla parte di Dio, rischiando così questa interpretazione, potremmo dire che il Suo limite è, in un certo senso, la libertà stessa che ha donato all'essere umano. Dio si auto-limita per la nostra libertà – dove per limite non intendo di certo una Sua mancanza, ma il «potere radicale» del suo Amore. Il limite che Dio si è posto, quindi, risiede proprio in questa libertà che ci ha donato, per la quale **ci lascia liberi** di sceglierlo o di rifiutarlo<sup>76</sup>. Ha scritto, in merito, Papa Giovanni Paolo II: “In un certo senso lo si può dire: *di fronte alla*

---

<sup>75</sup> Cfr. P. Sequeri, *Intorno a Dio*, La Scuola, Brescia 2010, p.33.

<sup>76</sup> Cfr. P. Sequeri, *Il Dio affidabile*, Queriniana, Brescia 1996, p.144.

*libertà umana Dio ha voluto rendersi «impotente».*<sup>77</sup>

Differentemente, rimanendo in questo orizzonte interpretativo, se Dio superasse quel limite e usasse la nostra libertà ci farebbe, allora, burattini, saremmo sottomessi al suo volere.

### **La relazione con Dio**

Ebbene, la nostra relazione con Dio è, propriamente, una relazione con l'Altro. Questa «A» maiuscola, però, rischia di sollevare qualche perplessità. Se la mia preghiera è rivolta a questo Altro che considero «assoluto» –colui che è radicalmente e totalmente altro da me– rischio di cadere in quella distanza abissale che segnerebbe la nostra separazione. È come se le mie preghiere crollassero nel vuoto di uno spazio incolmabile: quale relazione potrei mai avere?

Si rende necessario, dunque, non pensare Dio solamente nel modo della trascendenza, come ciò che sta oltre questo mondo, ma pensare l'orizzonte della trascendenza –quel «di più» oltre il mondo– come il luogo che unisce in relazione me e Dio, ponendo fine così all'idea dell'Altro pensato come

---

<sup>77</sup> Giovanni Paolo II, *Varcare la soglia della speranza*, Mondadori, Milano 1994, p.73.

assolutamente distante da me<sup>78</sup>. Una relazione con Dio nell'incontro col Figlio, Gesù Cristo, che cancella la distanza abissale con quel Dio-Altro e che sigla la possibilità per ognuno di sentirLo vicino e al contempo sentirSi vicini a Dio stesso.

La preghiera, quando è autentica, non è qualcosa di pacifico. In questo senso, nelle profondità della nostra anima, la preghiera può essere vissuta anche come lotta, come un venire a contatto con quel Tu che è tanto più vicino a me quanto più, paradossalmente, si pone in silenzio con me. Come recitano alcuni versi poetici di Renzo Barsacchi<sup>79</sup>:

Ma dove sei? Dove cominci?  
Forse quando finisce l'albero,  
al di là dell'estrema curvatura del mare,  
nel cavo del silenzio,  
nella spuma del suono.  
Sei il proseguo d'ogni carezza, il cuore più  
accorato della gioia e del dolore.  
E non Ti vedo [...]

---

<sup>78</sup> Cfr., P. Ricoeur, *Kierkegaard. La filosofia e l'«eccezione»*, Morcelliana, Brescia 1995, p.61. (Filosofo).

<sup>79</sup> R. Barsacchi, "E non ti vedo", in *Marinaio di Dio*, Nardini, Firenze 1997, p.71, in *Poesie di Dio*, a cura di E. Bianchi, Einaudi, Torino 1999, p.105.

Così la preghiera può anche essere compresa come l'immagine della lotta che l'Angelo del Signore ebbe con Giacobbe:

Giacobbe rimase solo e un uomo lottò con lui fino allo spuntare dell'aurora. Vedendo che non poteva vincerlo, lo colpì all'articolazione del femore e l'articolazione del femore di Giacobbe si slogò, mentre continuava a lottare con lui. (Gn 32,25-26).

Attraverso la discesa di Dio che si fa uomo – cioè attraverso Gesù – io posso cogliere l'Altro nell'altro da me, nel mio prossimo, nello straniero, nel più piccolo: “Ogni volta che l'avete fatto a uno di questi piccoli che sono miei fratelli, l'avete fatto a me” (Mt 25,35-40). Proprio nel Dio fattosi uomo possiamo ripensare il mistero presente nel versetto di *Genesi* (1,26), che siamo cioè a Sua immagine e somiglianza: Dio ci viene incontro e ci precede, sempre, nell'altro<sup>80</sup>.

---

<sup>80</sup> Scrive in merito Enzo Bianchi: “L'estasi verso Dio è al tempo stesso estasi verso l'altro, verso ogni altro.” Cit. in “Prefazione”, *Brucia, invisibile fiamma*, a cura di E. Bianchi e R. Larini, Qiqajon, Magnano 1998, p.6.





Jean-F.-Millet, *L'Angelus*, tra il 1857 e 1859,  
olio su tela, Museo del Louvre.

### **Intima, liturgica, popolare**

Attraversare l'esperienza della preghiera significa anche prendere coscienza dei modi concreti dell'incontro tra noi e Dio. Modalità, ciascuna delle quali porta con sé una particolare sfumatura di senso circa la nostra relazione con Cristo.

L'esperienza quotidiana più immediata e spontanea è quella individuale o personale. In questa forma ognuno di noi si raccoglie intimamente per essere in relazione e in tensione – al limite in lotta (Cfr., *Gn* 32,25-26) – con il divino. Questa «preghiera intima», scrive Guardini, è il “dialogo dell'uomo con Dio”<sup>81</sup>. Per questa forma

---

<sup>81</sup> R. Guardini, *op. cit.*, p.191.

vale ciò che Sant'Agostino disse, sottolineando l'importanza della nostra relazione col Trascendente: "Dio, la mia anima e nulla più."<sup>82</sup>

Oltre a questa esperienza individuale la preghiera incontra la modalità collettiva. Una preghiera, quest'ultima, che non solo si sviluppa all'interno della comunità ecclesistica – pensiamo al momento liturgico della Santa Messa<sup>83</sup> – ma anche all'interno di vari gruppi devozionali.

Consideriamo il momento della «preghiera comunitaria» che si sviluppa durante la Santa Messa. Troviamo così la preghiera liturgica, o meglio, ciò che dovremmo chiamare liturgia o azione liturgica. Potremmo interpretarla come quell'arte sacra totale che raccoglie in sé i singoli momenti della relazione con Dio: l'inginocchiarsi, il congiungere la mani, i canti celebrativi, le formule sacerdotali, l'armonia delle icone e dei dipinti, i toni della celebrazione eucaristica nonché, appunto, le varie preghiere.

L'azione liturgica, propriamente intesa, è in sé rammemorativa, cioè riprende,

---

<sup>82</sup> Cit., *ibidem*.

<sup>83</sup> Il significato del termine chiesa viene dal greco *ekklesia*, propriamente, «riunione dei fedeli», «assemblea». Dunque, ogni volta che più persone si riuniscono a pregare, non solo durante la Santa Messa, sono chiesa.

ripensa e sviluppa un'azione sacra specifica, ossia quel momento in cui Gesù, nell'ultima cena, conferisce profondità e azione alle sue parole: "«Questo è il mio corpo che è dato per voi; fate questo *in memoria di me*»" (Luca 22,19. Corsivo mio). Commenta Romano Guardini: "la liturgia è essenzialmente azione di cui la preghiera costituisce una parte. [...] Nella preghiera personale l'uomo è solo con Dio e con se stesso, mentre la liturgia è sostenuta dalla comunità cristiana."<sup>84</sup>.

Infine, mi sembra interessante presentare brevemente la forma della «preghiera popolare». Questa si pone tra le due precedenti, non ha più i tratti della preghiera individuale, ma neppure quelli celebrativi e canonici della liturgia. Nasce e si sviluppa dalla necessità che hanno svariati gruppi di persone di rendere omaggio a Dio senza seguire rigidamente i rituali celebrativi liturgici. Emerge dall'ambito individuale, si apre alla comunità riunita, ma non varca la soglia della tradizione liturgica. Così Guardini: "Quello che di domestico e familiare si sente nella preghiera popolare" viene "dal rapporto di comunanza molto più intimo che la sorregge"<sup>85</sup>.

---

<sup>84</sup> R. Guardini, *op. cit.*, p.194.

<sup>85</sup> Ivi, p.200 sg.

Termino questa riflessione con un altro contributo in versi, quello del poeta Mario Luzi<sup>86</sup> che conserva, come sfondo ideale, l'immagine di una preghiera:

Un attimo  
di universale compresenza,  
di totale evidenza -  
entrano le cose nel pensiero che le pensa,  
entrano nel nome che le nomina,  
sfolgora la miracolosa coincidenza.  
In quell'attimo  
- oro e lapislazzulo -  
aiutami, Maria, t'inciderò  
per la tua gloria,  
per la gloria del cielo.  
Così sia.

---

<sup>86</sup> M. Luzi, "[Un attimo]", in *Viaggio terrestre e celeste di Simone Martini*, Milano 1994, p.166, nella raccolta *Brucia, invisibile fiamma*, a cura di E. Bianchi e R. Larini, Qiqajon, Magnano 1998, p.171.

## Elenco dei dipinti

Arcabas, *I pellegrini di Emmaus*, dal ciclo pittorico di Torre dei Roveri, 1993/94, Bergamo.

Rubens, *Adamo e Eva nel Paradiso terrestre*, olio su tela, 1599-1600.

William Congdon, *Tre alberi*, 1987/88.

Niels Larsen Stevns, *Cristo e Zaccheo*, 1913, Rauders Kunstmuseum.

Marc Chagall, illustrazione per il ciclo "Cantico dei cantici", acquarello, 1930-1950.

Roy Lichtenstein, disegno a olio su tela, 1960/63, MoMa, New York.

Wassily Kandinsky, *Composizione II*, 1910.

Jean-F.-Millet, *L'Angelus*, 1957/59, olio su tela, Museo del Louvre.

## Documentazione cinematografica

### *Il mio nemico*

Regia: W. Petersen; Nazione: USA;

Durata: 100min; Anno di produzione: 1989.

### *Chocolat*

Regia: Lasse Hallström; Nazione: USA;

Durata: 121min; Anno di produzione: 2000.

### *District9*

Regia: Neill Blomkamp; Nazione: USA;

Durata: 112min; Anno di produzione: 2009.

### *Crash Contatto fisico*

Regia: Paul Haggis; Nazione: USA;

Durata: 110min; Anno di produzione:  
2006.

Quando uno straniero dimorerà  
presso di voi nel vostro paese,  
non gli farete torto.  
Lo straniero dimorante fra di voi  
lo tratterete come colui che è nato  
fra di voi [...] Io sono il Signore,  
vostro Dio.  
(*Levitico 19,33-34*)

**BIBLIO-FILIA**  
**Indirizzi di letture**

Anceschi L., *Che cosa è la poesia*, Zanichelli, Bologna 1986.

Agostino (Sant'), *Confessioni*, Rizzoli, Milano 1992.

Barsacchi R., "E non ti vedo", in *Marinaio di Dio*, Nardini, Firenze 1997, p.71, nella raccolta *Poesie di Dio*, a cura di E. Bianchi, Einaudi, Torino 1999.

Barzaghi G., *Soliloqui sul divino. Meditazioni sul segreto cristiano*, Ed. SDB, Bologna 1997.

Bauman Z., *Le sfide dell'etica*, Feltrinelli, Milano 2010.

Benedetto XVI, *Deus caritas est*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2006.

Bianchi E.:

– *I paradossi della croce*, a cura di G. Caramore, Morcelliana, Brescia 1998.



– *Ero straniero e mi avete ospitato*, Bur, Milano 2009.

– “L’estasi verso Dio è al tempo stesso estasi verso l’altro, verso ogni altro.” Cit. in “Prefazione”, *Brucia, invisibile fiamma*, a cura di E. Bianchi e R. Larini, Qiqajon, Magnano 1998.

Bianchi E. e Cacciari M., *Ama il prossimo tuo*, il Mulino, Bologna 2011.

Cacciari M.:

– *L’angelo necessario*, Adelphi, Milano, 5a ed. 1998.

– *Tre icone*, Adelphi, Milano 2007.

Curi U., *Il farmaco della democrazia*, Ed. Marinotti, Milano 2003.

Dall’Asta A., “La bellezza della croce”, in *La Civiltà Cattolica*, 2008, quaderno 3785.

Damasceno G., *Primo discorso in difesa delle immagini sacre*, par.8.

Danneels G., *Lo stress della felicità*, EDB, Bologna 2008.

Delogu A., “Un mistero di Natale molto commovente”, in J.P.Sartre, *Bariona o il figlio del tuono*, Marinotti, Milano 2003.

Dostoevskij F., *L'idiota*, Einaudi, Torino 1994.

Evdokimov P.:

– *Teologia della bellezza*, San Paolo, Milano 1990.

– *Gogol' e Dostoevskij*, Ed. Paoline, Roma 1978. (Prima pubblicazione italiana).

Florenskij P., *Le porte regali*, Adelphi, Milano 1977.

Forte B., *La porta della bellezza. Per un'estetica teologica*, Morcelliana, Brescia 1999, p.113.

Giovanni Paolo II:

– *Dominum et Vivificantem*, Parte II cap. 4, in *Le encicliche sulla trinità e gli scritti del cuore di Giovanni Paolo II*, San Paolo, Milano 2006.

– *Uomo e donna lo creò. Catechesi sull'amore umano*, Città Nuova-Ed. Vaticana, Roma 1987.

– *Lettera del Papa Giovanni Paolo II agli artisti*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 1999.

– *Varcare la soglia della speranza*, Mondadori, Milano 1994.

Guardini R.:

– *L'essenza del Cristianesimo*, Morcelliana, Brescia, 9a ed. 2003.

– *Introduzione alla preghiera*, Morcelliana, Brescia 2001.

Heidegger M.:

– *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1976.

– *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 1990.

Jabès E., *Uno straniero con, sotto il braccio, un libro di piccolo formato*, SE, Milano 1991.

Leibniz G. W., *Monadologia*, a cura di Clotilde Calabi, Mondadori, Milano 1995.

Lévinas E., *Nuove letture talmudiche*, SE, Milano 2004.

Louf A., *L'uomo interiore*, Qiqajon, Comunità di Bose-Magnano 2007.

Luzi M., “[Un attimo]”, in *Viaggio terrestre e celeste di Simone Martini*, Milano 1994, p.166, nella raccolta *Brucia, invisibile fiamma*, a cura di E. Bianchi e R. Larini, Qiqajon, Magnano 1998.

Manicardi L., *Il corpo*, Qiqajon, Magnano 2005.

Martini C. M.:

– *Sui sentieri della visitazione. La ricerca della volontà di Dio nelle relazioni di ogni giorno*, Ancora, Milano 1996.

– *Conversazioni notturne a Gerusalemme. Sul rischio della fede*, con Sporschill G., Mondadori, Milano 2008.

– *Quale bellezza salverà il mondo*, Centro Ambrosiano, Milano 1999.

– *Sette donne del Sabato santo*, Centro Ambrosiano, Milano 2000.

Merini A., *Magnificat. Un incontro con Maria*, Frassinelli, Milano 2002.

Minkowski E. “Il tempo vissuto”, cit. in *Comprendere*, La Garangola, Padova 2005.

Monfort, San Luigi, M. G., *Trattato della vera devozione alla Santa Vergine*, a cura di De Fiores S., San Paolo, Milano 13ed. 2005.

Nouwen H., *Contempla la bellezza del Signore*, Queriniana, Brescia 1998.

Pareyson L., “Arte e vita”, in *Estetica e Cristianesimo*, a.v., Pro Civitate cristiana, Assisi 1953.

Petruzzellis N., “L'arte come libertà”, in *Estetica e Cristianesimo*, a.v., Pro Civitate cristiana, Assisi 1953.

Pezzini D., *L'Altro e gli altri*, Ancora, Milano 2008, p.16.

Pinard E., *La persona di Gesù*, Marietti, Torino-Roma 1933.

Pontificia Commissione Biblica, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1993.

Ravasi G., *Conoscere la Bibbia*, lezioni tenute al Centro Culturale San Fedele di Milano e raccolte a commento in *La Bibbia di Gerusalemme. Antico Testamento. Pentateuco I*, EDB, Bologna 2006.

Ricoeur P., *Kierkegaard. La filosofia e l'«eccezione»*, Morcelliana, Brescia 1995.

Sendler E., *L'icona immagine dell'invisibile*, San Paolo, Milano 1985.

Sequeri P.:

– *La qualità spirituale. Esperienza della fede nel crocevia contemporaneo*, Piemme, Casale Monferrato 2001.

– *Estetica e Teologia*, Glossa, Milano 1993.

– *Intorno a Dio*, La Scuola, Brescia 2010.

– *Il Dio affidabile*, Queriniana, Brescia 1996.

Severino E., *La filosofia dai greci al nostro tempo*, R.C.S., Milano 1996.

Stein E., *L'empatia*, tr. it. di M. Nicoletti, Ed. F. Angeli, Milano 1986.

Uspenskij L., Losskij V., *Il senso delle icone*, Jaca Book, Milano 2007.

Vattimo G., *Le avventure della differenza*, Garzanti, Milano 1988.