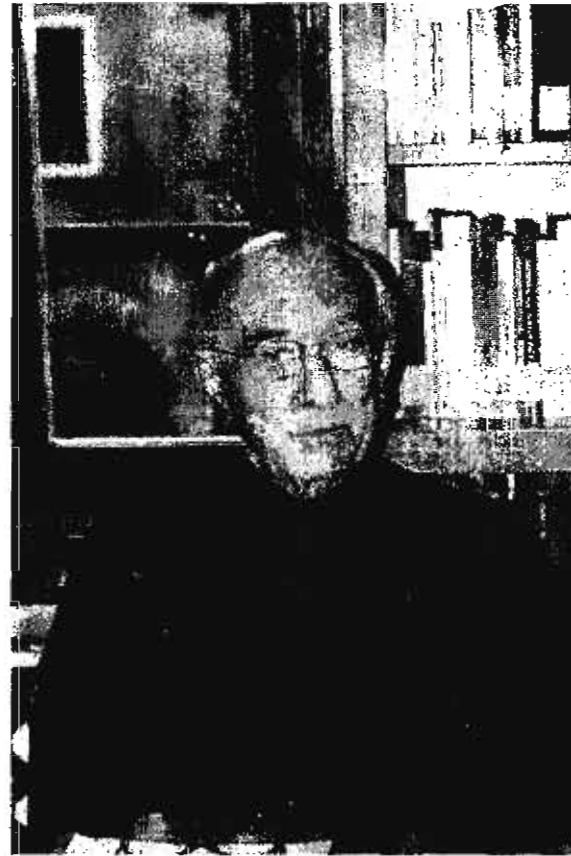


In memoria di Mons. Pompeo Piva

RICORDO DI UN MAESTRO



*Nel primo anniversario della morte
6 febbraio 2010*

a cura del gruppo Mons. Piva



L'UTOPIA CRISTIANA DI POMPEO PIVA

Il tempo che inesorabilmente ci allontana dal giorno in cui, improvvisa e inattesa, è giunta la notizia del distacco, rapido e silenzioso, di don Pompeo da questo mondo, permette di porre a fuoco sempre più in profondità la personalità di un maestro che mai si è sognato di mettersi in cattedra; al contrario, chi lo interrogava e ascoltava la sua dottrina non limits, se lo sentiva accanto, rispettoso sia delle idee dell'altro, sia nel modo di esprimere le proprie.

Il magistero di d. Pompeo ha toccato i campi più diversi: anzitutto l'ecumenismo inteso non come facile embrassons nous, ma come duro scavo delle radici comuni del credere, come interrogazione continua delle fonti della Rivelazione fuori dalle diverse e spesso contrapposte curvatures ideologiche dei rispettivi magisteri. In secondo luogo, quella che potremmo chiamare "l'avventura del moderno", la singolare pista volta a configurare, in una vigile ottica teologica, il cuore pulsante della società industrialmente avanzata: l'impresa.

Superata la mai completamente sopita polemica anti-borghese della Chiesa (non stanno forse nella prassi e nel pensiero borghese le radici dell'ateismo contemporaneo?), d. Pompeo si è avventurato più volte in temi come «Etica e impresa», «Teologia e impresa moderna», «Vocazione del cristiano imprenditore», sino ad impegnarsi in un'opera complessa e di sistemazione delle sue precedenti riflessioni: *Sogno un imprenditore cristiano* (Marietti, 2004), dove il compito dell'imprenditore, che d. Pompeo legge in un'ottica keynesiana, viene radicato nel racconto dell'istituzione dell'Eucaristia in Luca, 22, 14-20, il quale termina con la presentazione del calice contenente «il mio sangue che viene versato per voi». D'ora in poi il «per voi» costituirà il motivo ricorrente che dovrà ispirare l'imprenditore cristiano: «Io devo rispondere all'altro che mi mette in questione» (p. 78). Ciò implica che il titolare d'impresa: a) «lavori insieme con i soggetti aziendali per gli altri»; b) «sia aperto alle innovazioni tecnologiche [...] ne va della sopravvivenza e della vitalità dell'azienda per gli altri»; «abbia una vera attenzione per la gratificazione di tutti gli operatori dell'azienda: per gli altri»; d) «privilegi l'investimento e il reinvestimento al fine di favorire uno sviluppo [...] per gli altri» (p. 93).

Ora, il testo che qui si presenta, *L'amore di Dio e l'amore del prossimo*, per quanto datato 1 aprile 2006, costituisce indubbiamente il più ampio retroterra teologico della sua complessa riflessione sull'etica dell'imprenditore e dell'impresa. La reciprocità dell'amore tra Dio e l'uomo viene qui esplorata fuori da ogni mediazione, come rapporto diretto tra il Creatore e la creatura: «L'amore e il servizio di Cristo si concretano nell'amore e nel servizio degli uomini per la salvezza dei quali Cristo è morto» (pgf. 3). L'amore, scrive d. Pompeo, si realizza attraverso il dinamismo della carità («continua epifania dell'amore divino», pgf. 6,2). Geremia, i Salmi, S. Giovanni, Pascal (ampiamente citati nelle note) sono i referenti del discorso di d. Pompeo per il quale «il linguaggio della carità è superiore a quello dell'etica» (e dunque di ogni trattato che fissi le regole di quest'ultima).

Ne deriva, da un punto di vista cristiano, l'insufficienza della "Regola aurea" comune alle religioni («Non fare ad altri ciò che non vorresti che fosse fatto a te»). Nel messaggio di Cristo, insistito da Giovanni e Paolo, vale la logica della «sovraabbondanza»: nella Lettera ai Romani la formula è chiara: «Dove il peccato è abbondato la grazia è sovraabbondata». Non solo, ma in rapporto alla radicale uguaglianza degli uomini, la giustizia - «rendere a ciascuno il suo» - «è la più alta conquista della morale umana» (pgf. 7,3). Di qui la prospettiva utopica: a) dell'integrazione tra carità e giustizia: «occorre oltrepassare la logica del mio e del tuo per sfociare nel nostro»; b) della sovversione dei miti storici: «le restrizioni etiche, i pregiudizi di classe, [la stabilità dell'] ordine vigente nella società e nelle chiese».

Un testamento spirituale, dunque, scritto da d. Pompeo nel 2006, ma consegnato solo ora a chi ha «orecchi per intendere».

Carlo Prandi

Pompeo Piva

L'AMORE DI DIO E L'AMORE DEL PROSSIMO

1. L'eletto di Dio: Israele

Lungo tutto l'Antico Testamento, Yahvé si rivela come Colui che ha "eletto" Israele, per fare di lui il suo popolo: un'elezione che proviene unicamente dall'amore assolutamente gratuito. Già in Es 20,6 ma soprattutto in numerosi passi del Deuteronomio, la risposta d'Israele a questa predilezione divina è designata con il termine "amare Yahvé"². La ricerca più recente sembra però mostrare che queste formule dell'amore d'Israele verso Yahvé esprimono unicamente l'atteggiamento di fedeltà e sottomissione verso il Dio dell'alleanza, compiuto nel culto esclusivo a Lui e nell'osservanza dei suoi comandamenti. Quindi l'esigenza perentoria di Yahvé, formulata in Dt 6,5: "Ascolta, Israele (...). Ama il Signore, tuo Dio, con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima, con tutte le tue forze", significa l'importanza del rapporto con Dio nella vita d'Israele, ma non si riferisce all'amore propriamente detto.

Tuttavia, sono presenti nell'Antico Testamento indizi, per nulla trascurabili, in cui appare che l'esperienza religiosa d'Israele implica nel vissuto l'amore verso Yahvé.

- A) La formula della fede israelitica, credere a Dio, ha messo in rilievo l'aspetto di donazione fiduciale e di abbandono incondizionato alla grazia che nella sua radicalità è veramente amore.
- B) Il dono del cuore nuovo, di cui parlano soprattutto i profeti Geremia ed Ezechiele si riferisce alla trasformazione dell'uomo nel nucleo più profondo della persona e della libertà, cioè in quella interiorità decisiva che chiamiamo amore.
- C) Alcuni Salmi esprimono la loro esperienza dell'intimità con Dio⁴.
- D) La legge dell'alleanza di Yahvé con Israele presenta unite le due esigenze fondamentali: la fedeltà a Yahvé, l'unico Dio da adorare e invocare, e i doveri di giustizia e amore verso il prossimo, riassunti nella formula "Ama il tuo prossimo come te stesso"⁵. Ambedue le esigenze hanno uno stesso fondamento: l'amore di Yahvé, che per pura grazia ha liberato e scelto Israele.

La relazione del popolo eletto con il Dio dell'alleanza includeva la dimensione religiosa e quella etica⁶. La promessa salvifica di Yahvé conferiva al popolo e ai suoi capi la missione di agire con giustizia e amore verso i poveri e oppressi; Yahvé stesso si costituiva loro difensore. È giusto solo l'uomo che vive in conformità a tutte le esigenze dell'alleanza, cioè colui che crede in Yahvé, osserva la giustizia e l'amore verso il prossimo.

La formula conoscere Yahvé, usata dai profeti, completa l'atteggiamento dell'uomo verso il prossimo. Si tratta di una "conoscenza", che implica confessare Yahvé e rendergli culto come all'unico Dio; riconoscere realmente la sua sovranità mediante l'osservanza del suo precetto dell'amore e della giustizia verso gli uomini. Il Dio dell'alleanza respinge il culto senza la giustizia. Non "conosce" Yahvé colui che da un lato partecipa al culto rituale e dall'altro priva il prossimo dei suoi diritti⁷.

2. Abbà - Padre

Si deve accettare, come risultato certo dell'esegesi moderna, che Gesù ha espresso il suo rapporto con Dio con il termine "abbà", in cui si rispecchia la sua intimità filiale con suo Padre. È un fatto senza precedenti nella religiosità vetero-testamentaria: in lei si rivela la coscienza che Gesù ha avuto della sua unione, nuova e unica, con Dio. L'invocazione e la proclamazione di Dio come "Padre mio" costituisce la base permanente della sua preghiera e del suo messaggio; la sua esistenza è stata dominata da questo rapporto filiale e immediato con Dio. L'atteggiamento di Gesù include il compimento della missione ricevuta dal Padre. La parola "abbà" appare nella preghiera di Gesù, quando nella sua ultima notte si è offerto per la salvezza degli uomini⁸. Luca la pone sulle labbra di Gesù nel momento della sua morte. La missione di Gesù era quella di "dare la sua vita come redenzione per molti", cioè per tutti gli uomini⁹. Gesù ha vissuto il suo rapporto filiale con Dio come la dimensione primaria della sua esistenza; ma nel suo atteggiamento verso Dio era incluso l'amore verso gli uomini.

Il IV Vangelo approfondisce il suo rapporto personale-filiale, mettendo però in rilievo che l'oblazione di Gesù per gli uomini ha la radice nel suo amore al Padre¹¹. I Sinottici riferiscono, con leggere varianti, la risposta di Gesù alla domanda dello scriba sul primo fra tutti i comandamenti. Gesù proclama il primato dell'amore verso Dio, ma aggiunge che il comandamento dell'amore del prossimo è simile al primo: "Non vi è altro comandamento maggiore di questi"; "A questi due comandamenti si riconduce tutta la legge e i profeti". I due comandamenti appaiono a tal punto compenetrati, che in realtà costituiscono un solo precetto. Nella parabola del samaritano, Luca spiega che cosa significhi amare il prossimo¹²: aiutare con le opere tutti gli uomini disagiati. Sono così riuniti in un solo comandamento (ma non identificati) l'amore di Dio e l'amore del prossimo. La paternità universale e la bontà disinteressata di Dio sono il motivo e il modello dell'amore del prossimo. La motivazione cristiana appare nel discorso sul giudizio finale secondo Mt. 25, 31-46: un misterioso vincolo di solidarietà fa di ogni uomo un fratello di Cristo. L'esigenza di Gesù, che chiede l'adesione alla sua persona come requisito indispensabile per la salvezza¹³, comprende l'esigenza di vedere in ogni uomo la persona stessa di Gesù.

3. L'amore fondamento dell'atto salvifico

Paolo vede nell'amore di Dio verso l'umanità peccatrice la ragione ultima dell'atto salvifico compiuto nella morte e risurrezione di Cristo¹⁴. La risposta totale dell'uomo all'atto di Dio è designata normalmente negli scritti di Paolo con il termine fede; soltanto raramente menziona espressamente l'amore verso Iddio¹⁵. Ma non si può dubitare che nel pensiero di Paolo la risposta del credente all'amore di Dio comprenda la dimensione dell'amore. I testi di Rm. 5,5; 8,14-16 e Gal. 4,6 sono decisivi a questo riguardo: mediante il dono dello Spirito, Dio interiorizza il suo amore nel "cuore del credente" e suscita in lui l'atteggiamento filiale della fiducia e dell'amore.

Paolo è più esplicito, quando parla dell'amore verso Cristo. Alla fine della 1 Cor 16, 22 scrive di propria mano: "Se alcuno non ama il Signore (Cristo), sia anatema¹⁶". È una risposta di amore all'amore di Cristo nel dare la sua vita per noi: il cristiano vive di Cristo e per Cristo, in comunione di vita con lui. L'amore cristiano del prossimo ha il suo fondamento nell'amore con cui Cristo ha dato la sua vita per gli uomini: ogni uomo è un "fratello per il quale Cristo è morto¹⁷". La croce di Cristo ha creato la fratellanza universale, abbattendo tutte le barriere che dividono gli uomini. All'interno di questa visione, non può sorprendere che Paolo consideri l'amore del prossimo come la ricapitolazione e la pienezza della legge cristiana: l'amore e il servizio di Cristo si concretano nell'amore e nel servizio degli uomini, per la salvezza dei quali Cristo è morto¹⁸.

Ma Paolo ha detto qualcosa di più decisivo sull'importanza dell'amore del prossimo nell'esistenza cristiana: per Cristo Gesù conta soltanto la fede operante nell'amore del prossimo. Si tratta della fede giustificante, cioè della risposta dell'uomo a Dio in cui si realizza la grazia della giustificazione, la "nuova creazione". La fede è giustificante, in quanto compiuta nell'amore del prossimo. L'importanza primordiale che Paolo attribuisce all'amore del prossimo nell'esistenza cristiana è in proporzione alla serietà delle esigenze pratiche che impone la sincera carità cristiana: la rinuncia radicale a ogni forma di egoismo fino al generoso distacco dai propri beni nell'aiuto dei bisognosi e al dono di se stesso agli altri¹⁹.

4. Il Vangelo di Giovanni

L'amore del Padre si manifesta come la ragione ultima dell'atto salvifico compiuto in Cristo: Iddio ama Cristo, suo Figlio unigenito e in Cristo ama gli uomini²⁰. Cristo corrisponde all'amore del Padre con la donazione della sua vita per la salvezza dell'umanità²¹. Il cristiano ama Cristo come risposta al suo amore²². In tal modo sorge l'amore mutuo e la comunione di vita tra Cristo e il cristiano, come partecipazione all'amore e alla comunione di vita tra il Padre e Cristo. Dunque, il Padre è la sorgente dell'amore che si

concreta in Cristo, nella sua donazione totale al Padre per gli uomini. Per questo l'amore del cristiano a Dio assume la forma dell'amore di Cristo²³.

Il tema del IV Vangelo sul rapporto tra l'amore a Dio e l'amore del prossimo è consegnato nella prima lettera di Giovanni ad un livello più profondo di riflessione teologica. Al vertice appare la formula "Dio è amore"²⁴, che esprime l'atteggiamento di Dio nel consegnarci il suo Unigenito, fatto uomo e morto per la nostra salvezza. È Dio, il Padre, che ha preso l'iniziativa assolutamente gratuita dell'amore supremo nel dono del suo Figlio²⁵. Accanto a questa formula se ne trova un'altra, non meno importante: "L'amore di Dio"²⁶. L'esegesi moderna interpreta il genitivo "di Dio" come un genitivo comprensivo, che implica l'amore di Dio verso gli uomini, e l'amore dell'uomo verso Dio e verso il prossimo²⁷.

5. La carità è amore

È amore in senso proprio, cioè un dono del cuore, come si legge in 1 Pt 1,22 e 1 Tm 1,5. Se i mariti devono amare le mogli come se stessi e come Cristo ha amato la sua chiesa, come si legge in Ef 5,25.28.33, 2 Cor 11,11 e Col 4,14, questo significa che l'amore cristiano assume tutte le caratteristiche dell'amore umano tenero e spontaneo, coinvolgente. Si tratta di un'adesione di tutto l'essere, come suggerisce il verbo *kōllastai*²⁸. Amare significa volere il bene dell'amato/a come si dice in Rm 14,15 e Lc 6,31, in cui è esposta la regola d'oro. Lc 10,33-37 narra la vicenda del samaritano. Ma quando è autentica la carità/amore?

5.1. L'amore è gratitudine e disinteresse

Colma di delicatezza, la carità sarà sempre riconoscente per il bene ricevuto e quindi sarà colma di gratitudine, come si afferma in Gv 4,19. Ma il Nuovo Testamento insiste soprattutto sul disinteresse, come appare in Lc 6,32-34²⁹. Ne segue che occorre perdersi per venire incontro alla mentalità, alla psicologia del fratello e della sorella³⁰. Non può esistere un'unione profonda tra le persone senza una certa armonia di pensiero, di sentimenti, di modi di vivere e di sentire. Se la carità è un amore vero, sarà anche potenza di assimilazione e di imitazione e dovrà tendere alla concordia³¹.

5.2. Il dinamismo della carità

Ogni realizzazione dei singoli momenti della salvezza è spiegamento della carità divina³². La carità è una continua epifania dell'amore divino³³. La carità per questo non è statica, ma agisce, si mette alla prova; non può restare nascosta nel segreto del cuore. Deve rivelarsi, come affermano Gv 14,21-31 e Rm 5,8. Tutta la salvezza del mondo è dispiegamento della carità divina: Ef 2,4-5. La stessa morte e la risurrezione di Cristo sono epifanie della carità di Dio verso l'umanità, come leggiamo in Gv 14,21. Per conseguenza, i cristiani sono invitati a fare esperienza profonda dell'autenticità dell'amore che essi hanno in cuore, come dono ricevuto

dell'autenticità dell'amore che essi hanno in cuore, come dono ricevuto gratuitamente³⁴ e dimostrarla alle chiese³⁵. I testi sacri indicano che si tratta di azioni di carità e non di semplici parole di carità.

Tutte le volte che il Nuovo Testamento usa il termine ἀγάπη occorre tradurre in italiano: manifestazione di amore nella maniera più efficace. Amare i nemici non significa sentire una particolare attrazione sensibile, ma rendere loro dei servizi buoni³⁶. La peccatrice anonima di Lc 7,47-48 che ha unto i piedi di Gesù, è un esempio del servizio reso a Gesù e da rendere ai fratelli e sorelle. Quando si tratta dell'amore di Dio, la carità diventa sinonimo dell'osservanza dei comandamenti³⁷. Si comprende, allora, come la carità sia la pienezza sovrabbondante³⁸, che vuole servire totalmente³⁹, che non conosce limiti, fino al dono della stessa vita personale⁴⁰. La carità è eroica: il Sermone della Montagna di Matteo e quello della pianura di Luca lo attestano. E 1 Gv 4,10 afferma:

"In questo sta l'amore: non siamo stati noi ad amare Dio, ma è lui che ha amato noi e ha mandato suo Figlio come vittima di espiazione per i nostri peccati".

6. Carità e giustizia

Merita una particolare attenzione il problema del rapporto tra carità e giustizia. Nella vita del santo Medico è presente il problema

6.1. Carità e giustizia: lo scarto tra due logiche

Sembra evidente lo scarto esistente tra la logica della carità e quella della giustizia. Pascal, in un passo dei Pensieri, sullo sfondo di un rapporto che si può indicare come spirituale-materiale, afferma:

"Tutti i corpi insieme, tutti gli spiriti insieme e tutte le loro produzioni non valgono il minimo movimento di carità. Questo appartiene ad un ordine infinitamente superiore. Di tutti i corpi insieme non si saprebbe farne un piccolo pensiero: infatti, è impossibile, perché è d'altro ordine. Da tutti i corpi e spiriti non si potrebbe trarre un movimento di carità; infatti, è impossibile, perché è di un altro ordine, soprannaturale⁴¹".

Il giudizio di Pascal rende più esigente la dialettica tra la carità e la giustizia. Pongo l'accento su tre caratteristiche, premesse alla presentazione dell'abbondanza propria della rivelazione.

La prima caratteristica riguarda il modo secondo cui si parla della carità. Meglio: il modo secondo cui la carità parla di se stessa. Il linguaggio della carità è soprattutto quello della lode: ciascuno di noi si rallegra alla vista dell'oggetto amato. Rallegrarsi è opera della lode. Significa che il linguaggio

dell'oggetto amato. Rallegrarsi è opera della lode. Significa che il linguaggio della carità è superiore a quello dell'etica; si pone sul piano della poesia del religioso. Ascoltiamo un passo della Prima Lettera ai Corinzi di S. Paolo e riconosciamone la poesia:

"La carità è paziente, è benigna, la carità non è invidiosa. La carità non si vanta, non si gonfia, non si comporta in modo sconveniente, non cerca il proprio interesse, non s'inasprisce, non sospetta il male, non gode della ingiustizia, ma gioisce con la verità; soffre ogni cosa, crede ogni cosa, spera ogni cosa, sopporta ogni cosa⁴²".

La carità parla anche il linguaggio dell'abbondanza, anzi della sovrabbondanza, diffondendosi in canti ed inni di benedizione. Penso ad alcuni Salmi, denominati canti di lode.

"Beato l'uomo che non segue il consiglio degli empi, non indugia nella via dei peccatori e non siede in compagnia degli stolti; si compiace della legge del Signore (...). Sarà come un albero piantato lungo corsi d'acqua⁴³".

Nel testo si riconosce lo stile letterario delle Beatitudini: "Beati i poveri in spirito, perché di loro è il regno dei cieli⁴⁴". L'inno, la benedizione, i cantici sono forme di lode con la quale il linguaggio religioso pone la carità nella dimensione alta della fede. Alla poesia del religioso si oppone la prosa della giustizia, quale noi pensiamo.

La seconda caratteristica sembra indebolire la precedente. Si tratta dell'uso sconcertante della forma imperativa in espressioni, quali:

"Tu amerai il Signore tuo Dio (...); amerai il tuo prossimo come te stesso⁴⁵". Soprattutto: "Amate i vostri nemici⁴⁶".

Se si assume l'imperativo come obbligante, allora si affaccia uno scandalo: com'è possibile comandare la carità! Esiste un comandamento che non è anche una legge? F. Rosenzweig, autore ebreo dell'opera Stella della Redenzione, presenta un'idea straordinaria. Prima dei comandamenti di Dio al Sinai c'è la parola che l'amato rivolge all'amata, nel registro del Cantico dei Cantici: "Tu amami!". L'inattesa distinzione tra comandamento e legge ha senso solo se si ammette che il precetto di amare è prescritto dalla carità stessa: comandamento della carità mediante la carità. Contiene le condizioni della sua stessa obbedienza nella tenerezza dell'intimazione: tu amami. L'affermazione non si oppone alla poesia del religioso; anzi si coniuga con il linguaggio della lode e con la poesia dell'inno. Forse si può parlare di un uso poetico dell'imperativo, che meglio sarebbe espresso dalla supplica, di là d'ogni legge, sulla quale pesa l'ombra della punizione.

dalla supplica, di là d'ogni legge, sulla quale pesa l'ombra della punizione. Intravedo il legame con la logica della sovrabbondanza, propria dell'economia del dono.

La terza caratteristica attiene alla dinamica propria della carità: la sua agilità a percorrere tutti i livelli che congiungono i due estremi della scala, l'eroticità da una parte e la devozione dall'altra. L'appello pressante: tu amami, che l'amante rivolge all'amata, fa dire all'Autore del Cantico dei Cantici che "la carità è forte come la morte". Questo spiega come ogni forma di carità può servire da metafora a qualsiasi altra. Hanno sempre stupito le risonanze erotiche dei poeti mistici come Teresa d'Avila, Giovanni della Croce, Teresa di Lisieux e molti altri. Niente è più contrario alla carità, alla sua potenza metaforizzante, dell'opposizione che hanno costruito alcuni teologi, al seguito di A. Nygren, tra $\rho\sigma\jmath$ e $\rho\sigma\phi\eta$. Colloco sulla stessa spirale ascendente e discendente, $\sigma\epsilon\sigma\jmath$, $\phi\eta$, $\sigma\epsilon\sigma\jmath$. I tre termini si richiamano a vicenda; s'intersecano, sono parte della medesima poetica religiosa cristiana⁴⁸.

6.2. La logica del dono

È possibile ora introdursi nella comprensione del dono, opponendo la logica della sovrabbondanza a quella dell'equivalenza, propria degli scambi e delle distribuzioni giuste. Logica della sovrabbondanza significa: dare più del dovuto, di quello che è atteso, rivendicato, giustamente preteso. Dare senza esigere un ritorno. Alla disimmertia tra dare e ricevere si oppone l'equilibrio dello scambio. La logica della sovrabbondanza trova nel Nuovo Testamento una grande varietà di espressioni. Essa regge la piega stravagante di molte parabole di Gesù, denominate parabole della crescita: una semente che produce trenta, sessanta, cento per cento; un grano di senape che diventa un albero, dove gli uccelli possono nidificare. A questo riguardo si può parlare di retorica dell'eccesso, oltre che di logica della sovrabbondanza. In modo meno poetico e più dogmatico, Paolo costruisce la sua cristologia sulla logica della sovrabbondanza, che regge la storia della salvezza. Scrive, infatti:

"Se per la caduta di uno la morte ha regnato mediante quell'uno, tanto più quelli che ricevono l'abbondanza della grazia e del dono della giustizia, regneranno nella vita per mezzo di quell'uno che è Gesù Cristo⁴⁹".

Quel tanto più, depositario della logica della sovrabbondanza, è ancora più chiaro nella formula breve, adottata dalla Lettera ai Romani:

"Ora la legge è intervenuta affinché la colpa abbondasse; ma dove il peccato è abbondato la grazia è sovrabbondata⁵⁰".

Il testo esprime, meglio di qualunque altro, la logica della sovrabbondanza. La formulazione dogmatica non deve eclissare le altre meno sistematiche. Ecco perché ho cominciato dalle parabole, dove la logica della sovrabbondanza non si discosta dalla retorica dell'eccesso, nella quale la punta poetica non è attutita. Del resto, il comandamento del Sermone del monte appartiene alla stessa famiglia della lode, della crescita stravagante, della dogmatica del tanto più.

"Voi avete udito che fu detto: amerai il tuo prossimo e odierai il tuo nemico. Ma io vi dico: amate i vostri nemici e pregate per quelli che vi perseguitano, affinché siate figli del Padre vostro che è nei cieli; poiché Egli fa levare il suo sole sopra i malvagi e i buoni, e fa piovere sui giusti e sugli ingiusti. Se, infatti, amate quelli che vi amano, che premio ne avete? Non fanno anche i pubblicani lo stesso? Se fate accoglienza soltanto ai vostri fratelli, che fate di singolare? Non fanno così anche i pagani? Voi, dunque, siate perfetti, com'è perfetto il Padre vostro celeste⁵¹".

La logica del comandamento non si comprende senza avvicinarla alla retorica dell'eccesso delle parabole. Si può parlare di una stravaganza teologica, che contribuisce alla poetica del comandamento e alla logica della sovrabbondanza. Nello stesso contesto di stravaganza, la carità per i nemici è opposta alla prudenza della Regola aurea:

"Non fate agli altri quel che non volete sia fatto a voi stessi⁵²".

C'è una punta di rivolta contro la Regola aurea, che appare come invischiata nella logica dell'equivalenza.

"Se amate quelli che vi amano, quale grazia ve ne viene? Anche i peccatori amano quelli che li amano. Se fate del bene a quelli che vi fanno del bene, quale grazia ve ne viene? Anche i peccatori fanno lo stesso. Se prestate a quelli dai quali sperate ricevere, quale grazia ne avete? Anche i peccatori prestano ai peccatori per riceverne altrettanto. Amate i vostri nemici, fate del bene e prestate senza sperare alcun che, il vostro premio sarà grande e sarete degni dell'Altissimo; poiché egli è benigno verso gli ingrati e i malvagi⁵³".

L'evangelista Luca sembra addirittura esagerare la stravaganza del comandamento, quando afferma:

"A chi ti percuote su una guancia, porgigli anche l'altra; a chi ti toglie il mantello non impedire di prenderti anche la tunica. Dà a chiunque ti chiede; a chi ti toglie il tuo, non glielo ridomandare⁵⁴".

La Regola aurea si trova svuotata della sua saggezza ragionevole. Riaffermata prima, destabilizzata poi, è collocata al posto che è suo: la logica dell'equivalenza alla quale appartiene, come la legge del taglione. Era necessario giungere alla stravaganza teologica per accorgersi delle implicazioni di questa sconcertante logica, che ci riconduce al punto di partenza: "Tu amami", primo comandamento assurdo. Era prima della legge. È dopo la legge. È sopra la legge, quando riveste la forma dell'impossibile comandamento:

"Ma a voi che ascoltate, io dico: Amate i vostri nemici, fate del bene a coloro che vi perseguitano, benedite coloro che vi maledicono, pregate per coloro che vi maltrattano⁵⁴".

6.3. La regola della giustizia

La giustizia, con la sua logica d'equivalenza, è la più alta conquista della morale umana. L'affermazione è largamente condivisa. La domanda è la seguente: cosa accade, quando si confrontano le logiche della giustizia e quella della carità? Prima di avanzare una risposta, occorre cogliere alcune caratteristiche del sistema giustizia.

Chi o che cosa ci guida nell'uso dei termini giusto e ingiusto? Abbiamo un buon referente nell'identificazione quasi completa tra l'idea generale di giustizia e quella di distributiva. Nell'identificazione si ritrova la logica dell'equivalenza. L'idea di giustizia distributiva poggia sulla concezione della società come ripartizione di ruoli e compiti, diritti e doveri, vantaggi e svantaggi, benefici e costi. Il concetto di ripartizione è interessante nei suoi due significati: da un lato, la società è l'insieme degli individui; dall'altro, gli stessi individui sono parti dell'insieme. Interviene la giustizia come forza delle istituzioni che presiedono alle operazioni di ripartizione. Rendere a ciascuno il suo, è la formula della giustizia delle nostre società.

In che senso si tratta di una virtù? È davvero una virtù? Fin dall'antichità, i moralisti hanno cercato la risposta nel legame che unisce il giusto all'eguale. L'equazione funziona finché si tratta di giustizia formale, quella che s'incontra sul piano giudiziario sotto forma di eguaglianza di tutti davanti alla legge o di obbligo per i giudici di trattare i casi simili in modo uguale. L'equazione tra il giusto e l'eguale è più difficile da mantenere nei casi di distribuzioni notoriamente ineguali, come in materia di redditi, di patrimoni e di servizi, vale a dire di beni di mercato. La questione della giustizia diventa una specie di rompicapo cinese, quando si tratta di privilegiare spartizioni ineguali; insomma, di giustificare delle ineguaglianze e quindi di accettare l'idea mostruosa di ineguaglianze giuste. Nessuna società ha potuto evitare questo dilemma. Una società perfettamente egualitaria è impossibile. Da qui lo sforzo di moralisti, politologi, economisti, per distinguere tra eguaglianza proporzionale e uguaglianza aritmetica. Una ripartizione è

uguaglianza aritmetica. Una ripartizione è giusta, quando le parti sono proporzionali all'apporto sociale. Questo rompicapo su divisioni ineguali ha condotto alla definizione di giustizia, proposta da J. Rawls: è giusta la società che, benché ineguale, è in grado di equilibrare l'aumento del vantaggio dei più favoriti con la diminuzione dello svantaggio dei meno favoriti. Massimizzare la parte minimale, questa è la versione moderna del concetto di giustizia proporzionale⁵⁵. Mi fermo a questa formula come la più soddisfacente, oggi, per il senso morale comune. Vi si ritrova la logica dell'equivalenza. Il credente è soddisfatto di questa definizione?

6.4. A quali condizioni la carità serve la giustizia?

È pensabile una collaborazione-integrazione tra la carità e la giustizia? L'amore cristiano, non può sostituirsi alla giustizia. Questo è un principio fermo. Allora la domanda: a quali condizioni la carità può servire la giustizia? È il problema della economia del dono. Due vie si aprono.

La prima, consiste nel fare della carità il motivo profondo della giustizia, e di questa il braccio efficace della carità, diventando così la sua immagine quotidiana, la versione prosaica. È la via aperta dai profeti d'Israele, Amos e Osea in particolare. Alla critica dei sacrifici rituali, i profeti associano le loro invettive per una carità pratica, divenuta indivisibile dalla giustizia. Il sacrificio che Yahvé gradisce è la compassione, il servizio per la vedova, per l'orfano, per il povero, per lo straniero, protetto dalla regola dell'ospitalità. Gesù stesso afferma:

"Quando il Figlio dell'uomo verrà nella sua gloria con tutti i suoi angeli, allora siederà sul trono della sua gloria. Tutte le genti saranno radunate dinanzi a lui ed egli separerà gli uni dagli altri, come il pastore separa le pecore dai capri, e metterà le pecore alla sua destra e i capri alla sua sinistra. Il Re dirà a quelli che stanno alla sua destra: venite, benedetti del Padre mio; ereditate il regno che vi è stato preparato sin dalla fondazione del mondo. Perché avevo fame e mi avete dato da mangiare, avevo sete e mi avete dato da bere, ero forestiero e mi avete accolto, nudo e mi avete vestito, infermo e mi avete visitato, carcerato e siete venuti a trovarmi. Allora i giusti risponderanno: Signore, quando t'abbiamo veduto affamato e ti abbiamo dato da mangiare? Assetato e ti abbiamo dato da bere? Quando ti abbiamo veduto forestiero e t'abbiamo accolto? Oppure ignudo e ti abbiamo rivestito? Quando t'abbiamo veduto infermo o in prigione e siamo venuti a trovarti? Il Re rispondendo, dirà loro: In verità vi dico, ogni volta che avete fatto ad uno di questi miei minimi fratelli, l'avete fatto a me". Dirà alla sua sinistra: Via, lontani da me, maledetti, nel fuoco eterno, preparato per il diavolo e i suoi angeli. Perché ho avuto fame e non mi avete dato da mangiare; ho avuto sete e non mi avete dato da bere⁵⁶".

dato da mangiare; ho avuto sete e non mi avete dato da bere⁵⁶”.

La seconda via, probabilmente più avventurosa, non nega la formula che ho appena proposto e che tende a far convergere carità e giustizia, ma mantiene la sproporzione tra i due ordini, che Pascal chiama ordine degli spiriti e ordine dei corpi. Il problema è il seguente: come rendere feconda la sproporzione, espressa prima sul piano del linguaggio, tra la poesia del religioso e la prosa della morale, e poi sul piano della logica tra la sovrabbondanza e l'equivalenza? Si dovrebbe, per salvare la stravaganza delle parabole, della retorica dell'eccesso del Sermone del Monte e della logica di Paolo nella Lettera ai Romani, mettere l'accento sul carattere sovversivo della carità in rapporto alla giustizia, e cercare d'imprimere nella nostra prassi il marchio di questo carattere. Nel Sermone del Monte esiste un'indicazione in questo senso. Il comandamento di amare i nemici, accompagnato dai suoi corollari stravaganti: porgi l'altra guancia, presta senza ritorno, offri il mantello, dona anche la tunica, è contrapposto alla Regola aurea, modello d'equivalenza.

Non si può giustificare la contrapposizione senza capire che il comandamento di amare non abolisce la Regola aurea, ma la riconduce verso il suo vero significato, liberandola da una lettura utilitaristica e orientandola verso un'interpretazione disinteressata. La carità deve destabilizzare, di-sorientare la concezione puramente utilitaristica della giustizia. La carità tocca il cuore stesso della giustizia di-sorientandola per poi ri-orientarla verso la generosità, perché il più sfavorito è in ultima analisi la persona singola, insostituibile, non intercambiabile: immagine di Dio, creatura assoluta, gratuitamente amata da Dio. La rettifica interna al nostro senso della giustizia, liberata dal suo carattere interessato, è ciò che le permette, se non di raggiungere il proprio fine in pienezza, almeno di prospettarlo correttamente. In una concezione teologicamente corretta, si può affermare che la carità eleva la giustizia di là della semplice delimitazione del mio e del tuo e orienta verso un'idea di cooperazione, o, se si preferisce, verso un sentimento di mutuo indebitamento. Ognuno di noi è debitore insolubile verso ciascuno e nei confronti di tutti. Tale potrebbe essere la formula della giustizia, convertita dalla carità. Convertita a che cosa? Al suo voto più segreto, che è la riconciliazione o il compromesso nei conflitti inevitabili delle nostre società complesse. L'affermazione è sconcertante anche per un credente. Se occorre oltrepassare la logica del mio e del tuo per sfociare nel nostro, per capire e vivere il mutuo indebitamento, cambia la vita, perché gli sforzi di tutti sono orientati verso il per voi. Il tema del rapporto tra equivalenza e sovrabbondanza nella formazione dei criteri, spinge il cristiano a far pendere la bilancia verso il criterio della sovrabbondanza evangelica.

Facendo un altro passo nella stessa direzione, rilevo il potere di

sovversione operato dalla carità nel cuore della giustizia. La carità rompe le frontiere, i limiti culturali inevitabili, le figure storiche necessariamente limitate. Il caso dell'amore verso i nemici è esemplare. Il comandamento è sovversivo nella misura in cui mette in questione la distinzione tra amico e nemico. Israele, come i suoi vicini e non meno di loro, rispettava questa frontiera: Moab, Edom, Filistei, Cananei erano certo dei nemici da odiare. Ricordiamo il gesto provocatorio di Gesù, che chiede da bere alla Samaritana⁵⁷. Tocchiamo con mano come il nostro ideale di giustizia, che pretende di valere per tutti gli uomini in ogni tempo e luogo, sia esercitato solo in cerchie limitate. La realizzazione della giustizia nella storia non è mai secondo l'ideale, proclamato in sede teoretica.

Si è sempre saputo che le persone non sono delle cose, delle mercanzie che si possono comprare o vendere. Semplicemente non si sono messi gli schiavi e altri esseri umani sfruttati nella categoria delle persone. Ami tutti gli uomini, ma alcuni non lo sono! È qui che la carità concreta rovescia il muro della separazione. In Cristo, dice Paolo, non c'è più né ebrei né greci né uomini liberi né schiavi né uomini né donne⁵⁸. In Cristo; ma nella realtà, non ancora! Quanti secoli ci sono voluti per cominciare soltanto ad applicare questa formula di radicale uguaglianza tra le culture, tra le condizioni sociali, tra i ruoli sessuali, tra le chiese. Per spostare di poco la barriera, sono stati necessari atti intempestivi, spesso illegali nei riguardi delle legislazioni vigenti. Grazie alla rottura che le azioni sovversive operano nell'ordine, o meglio nel disordine stabilito, la carità del nemico viene in soccorso alla giustizia, aiutandola a compiere il suo programma. La carità sovverte i miti storici, le restrizioni etniche, i pregiudizi di classe, l'ordine stesso civile e delle chiese. Tutto ciò allontana il senso della giustizia dal suo ideale proclamato. Questa mi sembra l'economia del dono cristiano, che va ben oltre la giustizia. All'interno di questo discorso si colloca il problema del passaggio cristiano dal perdono al ringraziamento. Il discorso continua.

Mantova, 1 aprile 2006

Piva Mons. Pompeo

(Per gentile concessione del prof. Carlo Prandi).

⁵⁶ Cf Es. 4, 22; 6, 5-8; Dt 4, 37; 7, 6-9; 10, 15-11, 1; 30, 10, 16; Os. 4, 12; 9, 15; Ger. 2, 2; 11, 15; 31, 3; Is. 49, 15-18; 54, 6; 62, 4; ecc.

⁵⁷ Cf Es. 4, 22; 6, 5-8; Dt 4, 37; 7, 6-9; 10, 15-11, 1; 30, 10, 16; Os. 4, 12; 9, 15; Ger. 2, 2; 11, 15; 31, 3; Is. 49, 15-18, 54, 6; 62, 4.

⁵⁸ Cf J. Coppens, *La doctrine biblique sur l'amour de Dieu et du prochain*, in ETL, 1964, 252-282.

⁵⁹ Cf Sal. 72, 23-28; 115, 1-9; 144, 19-20; 15, 1-11; 2 1, 2-12; 50.

⁶⁰ Es. 20, 1-17; Dt 10, 19; 5, 6-21; Lev. 19, 18, 32.

⁶¹ Cf Es. 22, 20-26; Lev. 19, 1-18 33-35; Dt. 10, 12-19; 24, 10-22.

⁶² Cf Os. 4, 1-2; 10, 12; 12, 7; Is. 11, 1-5; 58, 2-10; Ger. 22, 16, 7, 4-7, 23; Am. 5, 717, 21-27; Ez. 33, 14-19; Mic. 6, 9-12.

⁶³ Cf Mt. 14, 36; Mt. 26, 39; Lc. 22, 42.

⁶⁴ Cf Lc. 23, 46.

⁶⁵ Mc. 10, 45; Mt. 20, 28; Cf 1Cor. 11, 23-25; Lc. 22, 19-20; Mc. 14, 22-24; Mt. 26-28.

⁶⁶ Cf Gv. 5.

a cura del Gruppo Mons. Piva

- 12 Cf Mt 5, 38-48; 6, 12-15; 7, 1-5, 12.
13 Cf Mc 8, 35-38; 10, 29; Mt 10, 31-33.
14 Cf Rm 5, 8; 8, 34-34; Ef 1, 4-11; 2, 4.
15 Cf Rm 8, 28; 1 Cor 2, 9; 8, 3; implicitamente Gal 4, 9.
16 Ef 6, 24.
17 Rm 14, 15; 1 Cor 8, 11.
18 Rm 13, 8-10; Gal 5, 1; 6, 13-14, 22; 6, 2; 1 Cor 13, 1-3; Col 3, 14.
19 Cf 1 Cor 13, 1-7; 2 Cor 8, 5-8, 14; Rm 12, 9-21; Fil 4, 15-19; Col 3, 12-14; Ef 4, 32; 5, 1-2.
20 Cf Gv 3, 16; 5, 20; 10, 15-17, 30; 16, 27; 17, 23-24.
21 Cf Gv 10, 15-18; 13, 1; 15, 3; 17, 4; 19, 30.
22 Cf Gv 10, 14-15; 14, 21-23; 15, 9, 13-14; 16, 27.
23 Cf Gv 17, 21-23.
24 1 Gv 4, 8, 16.
25 Cf 1 Gv 3, 16; 4, 4-16.
26 1 Gv 4, 12, 17.
27 Cf 1 Gv 3, 1-19, 23.
28 Cf Rm 12, 9; 1 Cor 6, 17; 1 M 19, 5; Ef 5, 31.
29 Il principio è espresso in 1 Cor 13, 5, commentato da Rm 15, 1-3 e da 1 Cor 10, 33.
30 Cf Rm 12, 16.
31 Cf Rm 15, 5.
32 Ef 2, 4-6.
33 Tl 2, 11; 3, 4.
34 2 Cor 8, 8.
35 2 Cor 8, 24 e 1 Gv 3, 19.
36 Cf Mt 5, 43-48.
37 Come si afferma in Gv 14, 15, 21, 23-24. Così affermano 1 Tm 8, 18 e 3 Gv 11 e 2 Ts 2, 16.
38 1 Ts 3, 12; 2 Cor 6, 7; Fil 1, 9; 1 Ts 5, 13; 1 Tm 1, 14; Ef 4, 15-16.
39 Gal 5, 13.
40 Gv 15, 13.
41 B. PASCAL, *Pensieri*, edd. Brunsvilg, sezione 12, Paoline, Roma 1989.
42 1 Cor 13, 47.
43 Gal 1, 13.
44 Mt 5, 3.
45 Lv 19, 18. Cf Mt 19, 19; 22, 9; Mc 12, 31; Lc 10, 27; Rm 13, 9; Gal 5, 14; Gc 2, 8.
46 Mt 5, 44; vedi anche Lc 6, 27-35.
47 A. NYGREN, *Eros et Agapé*, Paris 1944, soprattutto alle pp. 223-260.
48 Penso che sia questo il pensiero di Benedetto XVI nella sua enciclica "Deus caritas est".
49 Rm 5, 17.
50 *Ibid.*, 5, 20.
51 Mt 5, 43-48.
52 Lc 6, 32-35.
53 *Ibid.*, 29-30.
54 Lc 6, 27.
55 Cf J. RAWLS, *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 1984.
56 Mt 25, 41-48, *passim*.
57 Cf Gv 4, 142: il testo è di grande interesse. Merita un'attenta lettura.
58 Gal 3, 28: "Non c'è più giudeo né greco, non c'è più schiavo né libero, non c'è più uomo o donna, poiché tutti voi siete in Cristo Gesù"

