

I. Spiritualità?

Vi parlo non da teologo specialista di mistica e di spiritualità, ma da teologo sistematico, come rappresentante di una teologia fondamentale che cerca di giustificare il rapporto oggi divenuto sempre più problematico, tra storia di fede e storia di vita, tra mondo della fede e mondo della ragione, insomma tra confessione ed esperienza. Da tempo utilizzo la metafora della “mistica degli occhi aperti”, per caratterizzare l’entroterra spirituale del mio lavoro teologico.

“Spiritualità” è intanto divenuta una sorta di parola alla moda. Forse si può dire che nel nostro mondo occidentale essa avanza come espressione verbale di un nucleo non proprio trasparente di un sentimento tutto postmoderno inerente alla stessa vita. Per cui nel continuo utilizzo di tale parola, la spiritualità ha perduto i contorni precisi del suo concetto. Il modo di intendere la spiritualità oggi, non solo qui in casa nostra, ma anche, p. es., negli USA, si distanzia per più ragioni da ogni contesto religioso o vicino alla religione. E anche all’interno dei diversi mondi religiosi la “spiritualità” affiora sotto le più diverse connotazioni. Che cosa significa ancora e propriamente “la spiritualità cristiana” nelle tante spiritualità offerte e oggi in piena proliferazione?

Per il lessico del termine desidererei fare innanzi tutto una proposta. All’interno dei mondi religiosi si dovrebbe poter distinguere tra mistica e spiritualità religiosa, limitando l’uso del termine “mistica” alle religioni monoteiste, giacché nella loro spiritualità si tratta di una particolare forma di vicinanza religiosa a ciò che nelle religioni monoteiste viene chiamato “Dio”. Esiste un elevato pensiero di K. Rahner sul cristiano di domani: o sarà un mistico o non sarà.

La frase di Rahner che data 1966, viene accorciata in senso fallace. Più esattamente recita: «L’uomo credente [lett. *fromm*, devoto] di domani sarà un “mistico”, uno che ha fatto esperienza di qualcosa oppure non sarà». Qui ci sarebbe da imparare che questa mistica non è propriamente una situazione elitaria di singoli, spiritualmente preferiti ad altri, bensì una situazione, in un certo senso popolare: è per tutti i “devoti”. E ancora: si tratta di un’esperienza, perché si risani quello scisma sempre più ampio e diffuso tra storia di fede e storia di vita, tra confessione di fede ed esperienza vissuta, tra linguaggio di fede e linguaggio esperienziale e perché si soddisfi la fame di esperienza dei credenti. Una spiritualità così intesa non è certamente qui proposta allo scopo di scansare “devotamente” le domande critiche o di assorbire la delusione della mancate riforme, stemperando il più possibile la loro carica innovativa. Al contrario, con questa spiritualità ci si sforza, a fronte della situazione di crisi attuale, di orientarsi in maniera radicale. La mia proposta di orientamento per la spiritualità cristiana si rivolge al tema stesso di Dio: alla “mistica degli occhi aperti”, come mistica della giustizia di Dio.

II. La “mistica degli occhi aperti” come mistica della giustizia di Dio

“*Deus caritas est*”, “Dio è amore”, sottolineava la prima grande enciclica di Benedetto XVI. “Dio è amore” vale a pieno diritto come la dichiarazione principale dell’annuncio cristiano. E tuttavia c’è un secondo nome biblico di Dio che trova ugualmente piena eco e conferma nell’annuncio del NT e pertanto non può essere cancellato dalla memoria dei cristiani: “*Deus iustitia est*”, “Dio è (anche) giustizia”: “questo sarà il suo nome ... il Signore nostra giustizia” (Ger 23,6).

“Sole di giustizia”: Dio viene chiamato così anche nei prefazi della liturgia della Chiesa. Per la fede cristiana la giustizia non è soltanto un tema politico, non è solo un tema etico-sociale, ma un tema strettamente teologico: un dato dottrinale di fede su Dio e sul suo Cristo. A fronte di una denominazione platonica ideale di Dio, Dio della Giustizia, come nome divino, può apparire secondario, e tuttavia per il Dio biblico della storia è irrinunciabile in entrambi i Testamenti della fede cristiana e presuppone l’affermazione della dottrina di fede “Dio è amore” insita nelle nostre esperienze di credenti. Il *logos* del cristianesimo, a differenza del *logos* greco, deve osare divenire storia. È un *logos* che non può essere idealizzato prescindendo dalla storia, e che solo successivamente insegna e spiega le nostre esperienze storiche. È invece qualcosa che Egli stesso sperimenta concretamente come Dio, e che, pertanto, “impara”.

Alla radice della fede biblica in Dio resta sempre attaccata, ma irrisolta, come se dormisse con un solo occhio, la questione della giustizia per i sofferenti innocenti nella vicenda storica degli esseri umani. Questa domanda spinge alla problematica biblica tipica della teodicea, cioè alla questione di Dio di fronte alla sofferenza nella storia del mondo, che è anche il “suo” mondo. A mio avviso, il luogo letterario più proprio

della confluenza tra questione di Dio e questione della giustizia è da scoprire nei testi biblici e nella loro teodicea, cioè, laddove la storia della sofferenza umana è fin dall'inizio incapsulata nel messaggio di una salvezza foriera di giustizia per l'umanità. Si tratta dunque - e qui vorrei chiedere un'attenzione particolare - del linguaggio delle tradizioni apocalittiche presenti nella Bibbia. Come teologo sistematico, inesperto di scienza biblica, mi sono tuttavia posto la domanda, anche per interessi relativi all'ermeneutica: si avverte nella polifonia del linguaggio biblico una nota di fondo che attraversi entrambi i Testamenti della fede cristiana? Per me è il suono di fondo del linguaggio biblico. Lo si può ascoltare e riconoscere nella lingua corrispondente ai tempi di crisi nei profeti e nei Salmi e, non da ultimo, nella tematica della "sofferenza in Dio" nei testi degli scritti sapienziali. Questo linguaggio apocalittico biblico cerca di offrire al grido degli esseri umani una memoria, una temporalità, dando così un termine alla storia che trascorre nel tempo. In questo linguaggio, Dio è anche contemporaneamente il non ancora compiuto mistero del tempo. «"Sentinella, quanto resta della notte?" ... La sentinella risponde: "Viene il mattino, poi anche la notte; se volete domandare, domandate, *venite di nuovo* [trad. italiana *convertitevi*], venite!"» (cf. Is 21, 11 s). Qui è lo sfondo del discorso di Gesù sul "vigilare" e del grido apocalittico finale del Nuovo Testamento, di questa prima biografia del cristianesimo.

Questa tipica apocalittica biblica non contiene pertanto un messaggio ingenuo o intriso di catastrofismi estremi, ma un messaggio riguardante il tempo, vale a dire il cambiamento epocale dal "tempo eterno" (come si presume in tutti gli ambiti religiosi e culturali) alla temporalità del tempo, nella sua limitazione temporale: il mondo dell'umanità ha ora un inizio e il tempo ha una fine. Il messaggio biblico di Dio rompe per la prima volta l'incantesimo del "tempo eterno". Chi parla del Dio biblico parla sempre del tempo, del tempo che riceve una sua scansione temporale: un inizio e una fine, l'Alfa e l'Omega, trasportando così il discorso di Dio dall'orizzonte dell'essere a quello del tempo.

Un'irruzione tardiva della temporalità nelle religioni e nelle culture del mondo grazie all'apocalittica biblica può valere anche sul piano della storia delle religioni e della cultura. In certo modo afferisce al cosiddetto rango coassiale della storia della religione, dell'apocalittica biblica (cf., ad es., Norman Cohn).

Pertanto questi testi apocalittici della Bibbia nella loro sostanza non sono per niente documenti superficiali o fantasie sulla fine del mondo di stampo zelota ed esasperate, e nemmeno rivelazioni o speculazioni gnostiche sugli "ultimi segreti del mondo". Sono le testimonianze letterarie di una percezione del mondo che vuole "scoprire" i volti dei sofferenti, testimonianze di un visione del mondo che "si sveglia" e che "mette a nudo" il vissuto reale. Ciò contro la sempre riemergente tendenza in tutte le visioni del mondo all'ingimento mitologico o alla rimozione metafisica della sofferenza presente nel mondo e che grida verso il cielo, e contro quell'amnesia culturale che ancora oggi rende invisibili i sofferenti e impercettibili le loro grida di dolore. "Scrivi ciò che succede ..." recita pertanto l'ingiunzione iniziale della cosiddetta Apocalisse di Giovanni nel Nuovo Testamento (1, 9).

La stessa storia di Gesù deve essere intesa come una storia apocalittica vissuta, sofferta e narrata non nella tradizione del *logos* di Atene, ma nell'anamnetica cultura di Gerusalemme. E per chi crede nel Dio biblico di Gesù, credere significa sempre "vegliare", "essere vigili", "essere responsabili" di fronte alle situazioni di volta in volta attuali del suo mondo. Con un modo quasi profetico di parlare, Dietrich Bonhoeffer aveva definito questa "esperienza apocalittica di Dio" così: «Dio è sempre 'proprio oggi' Dio». (Cf. la traduzione dell'autodefinizione che Dio fa di sé in Esodo 3, 14: Io sono colui "che è qui").

Per l'apocalittica biblica la continuità del tempo non è un *continuum* privo di esseri umani, ma la traccia dei sofferenti impressa nella storia dell'umanità. Solo un cristianesimo avente una coscienza apocalittica può pertanto suscitare quell'unica grande narrativa, l'unica "grande narrazione" che oggi ci è rimasta. E ciò dopo la critica illuminista della religione e dopo la critica dell'ideologia, dopo il marxismo e dopo Nietzsche, dopo la frammentazione postmoderna della storia. È la leggibilità del mondo come storia di una passione degli uomini. Essa verbalizza - per così dire attraverso una *via negativa*, cioè attraverso una dialettica negativa della propria memoria della sofferenza del diverso - quell'universalismo storico, che è una parte irrinunciabile del discorso del Dio cristiano. Pertanto il discorso cristiano di Dio può essere universale e non solo un problema di Chiesa, può diventare anche un problema dell'umanità solo quando è nella sua essenza un discorso che, sensibile alla sofferenza del diverso, alla "sofferenza degli altri", è orientato alla giustizia e alla ricerca di essa. Tale universalismo diventa nel suo approccio transculturale, rigorosamente anti-totalitario, nonviolento e capace di pluralismo. La teologia cristiana anche oggi deve sostenere proprio tale universalismo. Ancor di più oggi.

Un dato: nel diventare teologia, non ha il cristianesimo troppo velocemente trasformato la questione della giustizia verso i sofferenti innocenti - con tutta la sua inquietante profondità espressa nelle tradizioni

bibliche - esclusivamente nella questione della redenzione dei peccatori? La dottrina cristiana della redenzione ha drammatizzato nel cristianesimo la questione della colpa ed ha alleggerito la questione della sofferenza. Ma ciò non ha paralizzato la sensibilità più elementare verso la sofferenza degli altri e non ha oscurato la visione biblica della grande giustizia di Dio, che tuttavia, ancora secondo Gesù, avrebbe dovuto estinguerne la fame e la sete? I cristiani non si sono allontanati troppo velocemente e troppo presto dalla provocazione biblica della questione della giustizia? Non ha il cristianesimo, nel corso del tempo, reinterpretato se stesso come religione esclusivamente sensibile al peccato e troppo poco sensibile alla sofferenza? Perché la Chiesa prova sempre più difficoltà ad occuparsi delle vittime innocenti, piuttosto che dei peccatori colpevoli? Non abbiamo forse, troppo presto e senza preoccuparcene oltre, messo al bando del nostro linguaggio e della nostra esperienza di fede cristiana il grido degli uomini che sale dalle storie abissali del loro mondo?

La fede cristiana è certamente una fede che cerca la giustizia. Sicuramente, i cristiani sono qui sempre dei mistici, ma non mistici nel senso esclusivo di una spiritualità "fai da te", bensì nel senso di un'esperienza spirituale di solidarietà. Sono innanzi tutto "mistici con gli occhi aperti". La loro mistica non è un misticismo di tipo naturale, senza volto. Si tratta piuttosto di una mistica che cerca il volto, che conduce all'incontro con gli altri, in primo luogo con il volto degli infelici e delle vittime. Essa obbedisce principalmente all'autorità del sofferente. L'esperienza dirompente, che si fa strada in questa obbedienza, diventa per questa mistica della giustizia, che cerca il volto, *l'anticipo della vista della presenza di Dio nel suo Cristo*: «Signore, quando mai ti avremmo visto sofferente ...» dice la cosiddetta piccola Apocalisse di Matteo 25. «Ed egli rispose loro: In verità vi dico, ciò che avete fatto a uno di questi miei fratelli più piccoli, l'avete fatto a me».

Sono gli occhi aperti, gli occhi vigili; che ci fanno prendere posizione, reagendo all'insensatezza della sofferenza innocente e ingiusta. Sono essi, gli occhi aperti, che suscitano in noi la fame e la sete della giustizia, della giustizia sovrana per tutti, e che ci premuniscono dall'indirizzarci esclusivamente al mondo dei nostri puri e semplici bisogni, all'interno degli nostri ristretti criteri valutativi. «Beati i gli afflitti» [quanti sono in lutto], dice Gesù nel Discorso della montagna, «Beati i dimentichi», ha proclamato Friedrich Nietzsche, in quanto profeta del postmoderno. Bene: dove non c'è (più) Dio, lì poter-dimenticare può essere l'unica condizione per una indisturbata felicità. Ma viviamo davvero noi, noi che continuamente viviamo al cospetto degli altri, viviamo in vista di tale indisturbata felicità?

La nostra nostalgia non fa altro che tendere a una giustizia così dimezzata? Che cosa sarà di noi, se noi un giorno potremo difenderci soltanto con l'arma dell'oblio contro l'infelicità e contro le sofferenze del mondo?

Che cosa sarà di noi se noi potremo costruire la nostra felicità solo sull'oblio delle vittime, sulla grande costruzione di una dimenticanza culturale, nella quale un tempo senza fine dovrebbe guarire tutte le ferite? Da dove dovrebbe allora venire la presa di posizione a favore dei sofferenti che sono innocenti e soffrono ingiustamente proprio tra noi?

La mistica della compassione non punta ad una cieca esperienza di Dio tutta rivolta esclusivamente alla proprio interiorità, ma a quell'esperienza "dirompente", che si verifica nel trattare con gli altri, nella dinamica degli incontri interpersonali, faccia a faccia. È esperienza mistica e politica allo stesso tempo. È "mistica" fintanto che è un'esperienza-limite dell'inviolabilità, dell'"assolutezza" e in questo senso è una sorta di "farsi presenza di Dio". Ma intanto è e resta anche contemporaneamente "politica", perché in queste "esperienze di discontinuità" (dell'ordinario), vissute tra gli uomini, proprio quegli altri che sono vulnerabili e sono feriti possano diventare visibili in quella che è la loro inviolabilità, in quell'inviolabilità dell'essere umano, che deve davvero impregnare tutta la nostra coscienza politica e il corrispondente agire politico: «La dignità dell'uomo è inviolabile». Per questa strada la mistica degli occhi aperti non è una mistica della politica né dei politici, così come nemmeno Gesù fu un politico. Ma questa mistica è politica, come era politico il messaggio di Gesù, non in senso politico riguardante lo stato e tuttavia in senso sociale. Una spiritualità cristiana, che intenda essere politica oggi, si basa dunque su un concetto del "politico", così come questo è stato sviluppato attraverso l'educazione politica, passando dallo Stato alla società. Questa spiritualità politica distingue perfettamente tra una laicità dello stato, che oggi si richiede religiosamente neutrale, e il processo dialettico di secolarizzazione della società, in cui possa esprimersi il cittadino religioso, accanto al non religioso, il credente accanto al non-credente o al diversamente-credente. E ciò anche se noi cattolici abbiamo a che fare con un peculiare fondamentalismo statale della nostra Chiesa.

Questa spiritualità cristiana degli occhi aperti non ha di mira soltanto la vita comune pubblica, ma soprattutto, in considerazione della vita interna della comunità ecclesiale, tutto ciò ha un'importante attualità. Dove questa spiritualità si mette in atto, essa insegna, in primo luogo ai cristiani, che bisogna andarsi incontro reciprocamente "all'altezza degli occhi", faccia a faccia, almeno più di quanto succeda

nostre esperienze comunitarie. A fronte della crescente disgregazione della tradizionale Chiesa di massa e della riduzione delle sue dimensioni, siamo anche noi qui in patria alla ricerca di nuove forme di vita comunitaria. Ma, a mio avviso, è difficile che ci arriviamo attraverso una strategia pastorale, che venga indirizzata territorialmente attraverso l'assemblaggio in grandi parrocchie, nelle cosiddette "grandi unità pastorali". Infatti, in questa maniera non saranno le comunità organizzate in maniera ancora più anonima, sempre più senza volto e senza relazioni?

Sta diventando sempre più importante oggi lo scambio di esperienza dei credenti tra di loro, scambio nel quale storia di fede e storia di vita possono avvicinarsi più di quanto non lo si possa per il linguaggio dell'insegnamento, per sua natura più lontano dall'esperienza, come pure per il linguaggio argomentativo dei teologi. Occorre una nuova alfabetizzazione del mondo della fede con una incentivazione tutta attuale all'agire nella sequela! Ma così non si caratterizza proprio questo come un criterio essenziale per l'avvio di nuove forme comunitarie ecclesiali? E forse non si potrebbe riprodurre in simili nuove forme di comunità qualcosa della storia fondante del cristianesimo: cioè quella comunità narrante che cammina nella sequela di Gesù, della quale proprio la fede sempre in cerca di giustizia la preserverebbe dal diventare una "setta"? Alla fin fine il Dio che la Chiesa annuncia non è un tema riguardante la Chiesa, ma un tema riguardante l'uomo. Per queste ragioni la "mistica degli occhi aperti" ha suscitato sempre in me l'impressione, che credere al Dio biblico significa prima e di sopra di tutto: "Vegliare, svegliarsi".

III. Spiritualità cristiana nel mondo di oggi

1. Nel pluralismo degli attuali ambiti culturali

Il Nuovo Testamento narra di un noto conflitto epocale: della controversia tra Pietro e Paolo sulla circoncisione (cfr. Gal 2,11). L'ebreo-cristiano Paolo si rifiuta di sottoporre i cristiani pagani alla circoncisione. La diversità culturale deve poter fiorire fin dall'inizio nella terra del cristianesimo, il cristianesimo deve poter consentire a realizzare la coesistenza di diversi mondi culturali. Senza voler essere completo, nomino due di quegli imperativi biblici che sono di cruciale importanza per una convivenza interculturale.

Primo: "Vegliare, svegliarsi, aprire gli occhi". Questa richiesta attraversa sempre le interpellanze bibliche. Può quasi valere come un imperativo categorico contenuto nelle tradizioni bibliche. In forza di ciò, il cristianesimo deve essere principalmente una scuola del vedere, dello scrutare attentamente; mentre la fede deve essere questo: attrezzare le persone affinché abbiano gli occhi aperti, abbiano occhi per gli altri, soprattutto per coloro che di solito restano invisibili in ogni campo visivo. Certamente noi cristiani investiamo molto in invisibilità nelle cose in Dio e in ciò che riguarda la salvezza, in ciò che riguarda la capacità di guardare lontano, "la grazia invisibile". Ma, contrariamente al linguaggio popolare sulla "fede cieca", le tradizioni bibliche e soprattutto Gesù stesso insistono sulla visibilità, sul rendere visibile, su una maggiore disponibilità a rendersi conto e sul dovere di farlo. Non la fede rende ciechi, ma l'odio che non guarda gli altri e non si lascia guardare.

Il cristianesimo non è pertanto né una sorta di speciale sonnolenza, come dimostra la parabola del Nuovo Testamento delle dieci vergini stolte, e nemmeno un cieco incantesimo spirituale (cf. Mt 25, 1-13).

In queste tradizioni bibliche gli uomini vengono sempre caratterizzati come quelli "che vedono senza vedere" (cf. Mc 8,16) e vengono resi edotti del loro narcisismo, della loro paura di guardare più accuratamente, di scorgere in profondità ciò che è inseparabilmente annodato a quanto essi vedono e che pertanto non li lascia restare incolpevoli. Insomma per la Bibbia gli organi della Grazia non sono soltanto le orecchie, ma anche gli occhi. Molti discorsi e parabole di Gesù lo palesano, ad iniziare dalla nota parabola del buon Samaritano (cf. Lc 10), che invoglia ad un particolare esercizio del saper vedere. Sulla strada tra Gerusalemme e Gerico un tale è incappato nei briganti. Il sacerdote passa oltre, vede senza vedere. La sua religiosità non ha occhi per gli altri. Non conosce alcuna "mistica degli occhi aperti". Gesù insiste: chi non si sveglia, chi non apre gli occhi, in breve, chi non vede le cose esattamente, non è nemmeno disposto alla fede, gli resta nascosto anche il mistero di Dio. Nello scoprire oltre, nel "vedere" le persone che nel nostro ambito quotidiano vengono invece evitate e pertanto restano di solito invisibili, in loro si inizia ad intravedere la visibilità di Dio, ritroviamo noi stessi sulle sue tracce. «Ma quando, Signore, ti avremmo visto?...».

Il risveglio, il vedere con esattezza, ha a sua volta una sua dignità morale tutta propria. Sì, fa parte delle radici di ogni morale. «Rivolgiti il tuo sguardo e saprai», ha formulato il suo assunto il filosofo Hans Jonas, facendo del vedere, dell'aver occhi per gli altri, la radice di una cultura della sensibilità come nuova modalità di una morale universale. La "coscienza" è di conseguenza una conoscenza scaturita da questo

vedere nelle cose e non esiste senza di esso. Non esiste senza il tentativo di resistere anche al volto provocatorio della povertà o degli occhi ormai senza sogni e senza speranza degli infelici. Ciò che noi chiamiamo voce della coscienza è innanzi tutto la risposta alla ricerca nostalgica che passa per il volto estraneo e molto spesso sofferente degli altri.

Secondo: «Non ti farai alcuna immagine!». Anche quest'imperativo biblico (che non si riferisce soltanto all'immagine di Dio) fa parte di questo contesto. Mette in guardia contro i pregiudizi, contro le proiezioni, le "trasposizioni". È come la seconda faccia della medaglia del primo imperativo riguardante l'aprire gli occhi. Chi guarda è anche guardato. Tu pertanto non devi lasciarti dominare da *cliché* privi di occhi. Tu devi semplicemente lasciarti guardare dagli occhi. Si annida allora in noi anche una paura elementare per l'essere visti, per l'essere guardati. Chi sopporta lo sguardo di coloro con i quali uno ha dei debiti, di coloro che uno ha tradito o abbandonato? E chi sopporta il dilagare di sguardi silenziosi, i taciti sguardi della miseria, che grida verso il cielo, o che non grida più, perché da tempo ha eliminato ogni espressione esteriore come il linguaggio?

Da questo essere guardati si dilata un orizzonte di responsabilità per le situazioni, che non proprio noi abbiamo provocato, che però noi soltanto, insieme con gli altri, possiamo superare. Questi occhi senza sogni e senza pretese reclamano una solidarietà, che va oltre la nostra abituale morale riguardante solo la famiglia e l'ambito a noi più vicino.

Perché i nostri attuali dibattiti su una politica dell'integrazione così vistosamente tardiva sono ancora inficiati dalla paura? Perché il rapporto con i tedeschi già "integrati" è ancora tanto inficiato da un generale contesto di crisi? Alla luce di questa regola biblica, ciò succede perché noi non incontriamo propriamente il diverso, ma solo l'immagine che abbiamo di lui e in ciò incontriamo solo noi stessi, laddove noi stessi siamo forestieri ed estranei. L'odio del forestiero è odio di se stessi, odio esteso ed amplificato, è rimozione di tale odio che viene scaricato ma a danno dell'altro che è straniero. Così sostiene la psicologia, riproponendo una visione biblica. La proibizione biblica dell'immagine ci mette in guardia contro l'utilizzo di stereotipi, concetti collettivi, come "i Turchi", "gli Slavi", cosa che succede, come se noi nella nostra recente storia tedesca non avessimo già sofferto la violenza mortale di stereotipi già condannati in precedenza, appunto: "i Giudei", "tipicamente giudeo" ... Il comandamento biblico più provocatorio, l'amore del nemico, vuole rafforzare tutto ciò: anche i nemici hanno un volto, hanno un nome. E gli stranieri? E coloro che sono da incontrare che provengono da altri ambiti culturali e religiosi?

«Non ti farai alcuna immagine»: quest'imperativo biblico richiama l'attenzione su una notevole differenza. Non quanti ci sono stranieri culturalmente, in quanto tali, sono il problema principale, ma il modo con cui noi ce li rappresentiamo. Non la diversità culturale come tale ci spaventa, ma le immagini che ci facciamo e diffondiamo di essa. Prestare attenzione a tale diversità fa parte della cultura politica dei nostri giorni. Ad ogni modo, come cristiani non dovremmo noi dimenticare, che, proprio sulla strada delle sequela, l'incontro con i volti forestieri, minacciati, sofferenti è ciò che, attraverso l'amore del prossimo come qui ci viene richiesto, "crea la discontinuità" nei confronti dell'idea asettica e lontana dalla sequela, dell'amore di Dio basato sulla sua bella parvenza.

2. Nel pluralismo dei mondi religiosi di oggi

Ma qui affiora ora una domanda, purtroppo da affrontare sbrigativamente, che tuttavia, secondo me, impegnerà in maniera sempre più notevole il futuro e il sempre più generalizzato discorso sulle religioni: Come si comportano due classiche forme di spiritualità religiosa rispetto al dolore degli altri? Si tratta, da un lato, delle tradizioni bibliche monoteiste del giudaismo e del cristianesimo e, dall'altro, della mistica della sofferenza (più cautamente della spiritualità della sofferenza) nelle tradizioni orientali e in particolar modo nel buddhismo. Una spiritualità che nel frattempo trova accoglienza anche nel mondo occidentale postmoderno, nel mondo in cui si è proclamata la "morte di Dio".

Vorrei compendiare in una domanda la difficoltà relativa all'incontro tra la mistica biblica della compassione e la spiritualità orientale buddhista, mantenendo tutto il rispetto della diversità di forme ivi esistenti. E tuttavia: se una recezione occidentale del buddhismo dovesse buttare all'aria questa domanda, ciò condurrebbe solo a una forma davvero triviale del Buddhismo, che è una delle religioni più grandi dell'umanità, confermando così lo scetticismo che il Buddhismo orientale originario nutre contro la sua disinvolta traduzione in psicologia adattata alle forme di vita occidentale.

La domanda è questa: la spiritualità orientale non prende in genere l'avvio dalla convinzione che tutte le tensioni generatrici di dolore tra l'io e il mondo vengano superate nel momento in cui l'io dell'essere umano

si fonde definitivamente in un'anticipante Unità onnicomprensiva che realizza un'armonia universale priva di soggetti? Ma in questo caso l'Io stesso non diventa alla fine un'illusione attingibile solo misticamente, cioè spiritualmente? Tuttavia, in questa maniera dov'è ancora da cercare il Soggetto autonomo (l'"Io"): in una spiritualità simile non si volatilizzano alla fine tutti gli altri soggetti diventando illusori? Ci sarebbe ancora posto per un comunque sempre intramontabile puro e semplice dovere alla compassione, alla sensibilità e alla cura per la sofferenza degli altri? Alla fin fine questa spiritualità orientale non va verso un'unità onnicomprensiva, lontana dal soggetto e dalla storia e in questo senso priva di volti?

La mistica delle tradizioni bibliche è nella sua essenza una mistica che cerca il volto e non una mistica senza volto, cioè una spiritualità cosmica dell'unità onnicomprensiva. Buddha medita, Gesù grida. L'ultimo viaggio di Buddha, dopo le anticipatorie e per lui dolorosissime esperienze di fronte al dolore, al bisogno e alla morte dell'uomo, termina con il ritorno alla meditazione in cui si cerca la salvezza. L'ultimo viaggio terreno di Gesù termina con un grido alla ricerca di un volto: «Mio Dio, mio Dio, perché mi hai abbandonato?». E a questo punto, si dice nel Vangelo: «Il centurione, che si trovava di fronte a lui, avendolo visto spirare in quel modo, disse: "Davvero quest'uomo era Figlio di Dio!"» (cf. Mc 15,33-37) [qui 15,39].

«L'ultimo viaggio di Gesù non conduce ad una solitudine senza volto ma ad un patto, a quel mistico patto tra Dio e gli uomini, in cui alla fine 'Dio sarà tutto in tutti' (1 Cor 15, 28), cioè visibile faccia a faccia, "non confusamente e non separatamente", come la cristologia della Chiesa ha cercato di esprimere nella lingua lontana dal volto tipica della metafisica greca e la teologia classica come *visio Dei beatifica*, cioè visione di Dio che rende felici. La "fine dei tempi" per la tradizione biblica non è l'estinzione, ma la ricompensa della visione per il volto dell'uomo segnato dalla sorte terrena, la visione di Dio e della sua giustizia salvifica".

IV. Concludendo

Nel suo viaggio in Germania del 2011 Benedetto XVI lamentò il fatto che qui da noi nella vita ecclesiale si dia troppo peso alle questioni riguardanti le strutture e troppo poco alle questioni riguardanti lo Spirito della Chiesa. Non posso negare che le sovrabbondanti questioni sulle struttura e l'organizzazione possano soffocare lo Spirito in una comunità di fede. Ma di quale Spirito si tratta qui?

Non è lo Spirito Santo, lo Spirito di Pentecoste, un vero e proprio grande incoraggiamento ad una rottura e ad un nuovo inizio, ad una presa di reazione contro "l'andare avanti semplicemente in questa maniera"? Questo Spirito vuole trasformare da sempre quanti stanno solo a guardare, in persone che agiscono e che praticano la sequela. La storia biblica della Pentecoste è fin dall'inizio una grande e travagliata storia di coraggiosa discontinuità: una storia di discontinuità religiosa nei confronti della sinagoga dell'epoca e della prassi ivi vigente; una storia di discontinuità politica verso la Roma di quei tempi e verso la sua religione politica del dominio imperiale; ed infine una storia di discontinuità spirituale verso Atene, che con la sua Gnosi, avulsa dal tempo e dalla storia, poteva soltanto fraintendere la sapienza apocalittica di Gerusalemme (cf. a riguardo la situazione in cui viene a trovarsi di Paolo all'Aeropago: At 17).

Ed oggi? Lo Spirito della Pentecoste plasma anche oggi la sua Chiesa non secondo le proposte di cambiamento e di riforma strutturale avanzate da consulenti di impresari come McKinsey. E tuttavia lo Spirito della Pentecoste non agisce alla stregua di un'idealità pur grandiosa ed elevata, ma al di fuori del tempo. Davanti alle idee non ci si inginocchia. A fronte del minaccioso tracollo delle tradizioni cristiane vitali, ciò che è in campo è la stesso crescente significato della "maturità" pratica dei credenti, e ciò in senso letterario: cioè che gli stessi credenti diventino tra di loro trasmettitori e diffusori della fede, in quanto essi, non si occupino primariamente di questioni strutturali e organizzative, ma si scambino le loro esperienze di fede e le loro necessità di fede e anche le stesse loro delusioni rispetto a quella parte direttiva della Chiesa che è ancora gerarchicamente troppo altolocata. Non si tratta forse anche adesso di una "discontinuità" delle abituali priorità con cui la Chiesa si presenta al mondo? È richiesta una lingua adatta a noi tutti, una lingua che si esprima contro il quietismo nella Chiesa, una lingua che parli in egual maniera della conversione personale come pure del coraggio della vigilanza, del risveglio, perché la situazione di crisi attuale non può essere superata nella Chiesa semplicemente attraverso una sorta di congelamento spirituale. Può essere superata solo così: che tutti, con sincerità e rettitudine, prendiamo parte alle "discontinuità" operate dallo Spirito della Pentecoste.