

Uno più uno fa tre: spunti teologici per una cultura dell'incontro

MASSIMO NARO

«**I**spiraci il sogno di un nuovo incontro»: questa richiesta, che papa Francesco fa nella *Pregghiera al Creatore*, è una delle due invocazioni con cui conclude *Fratelli tutti*, rivolgendosi al «Signore e Padre dell'umanità». Nella stessa enciclica egli illustra quella che chiama la «cultura dell'incontro» (n. 30), intesa come un vero e proprio «patto sociale realistico e inclusivo [...], che rispetti e assuma le diverse visioni del mondo, le culture e gli stili di vita che coesistono nella società» (n. 219). Il motivo di fondo di un tale «patto culturale» è che «l'esistenza di ciascuno di noi è legata a quella degli altri: la vita non è tempo che passa, ma tempo di incontro» (n. 66).

1. L'annuncio dall'incontro

L'incontro rientra nel corredo cromosomico dell'esperienza cristiana non meno che dell'esistenza umana in quanto tale, a riprova del fatto che la prima non è che una coerente e attendibile interpretazione della seconda. Vale a dire un umanesimo rinnovato a partire dalla vicenda – storica e pasquale – di Gesù il Cristo, *homo novissimus*, come insegna il Vaticano II in *GS* 22.

Difatti, come ha spiegato a più riprese Edward Schillebeeckx, all'inizio della realtà ecclesiale ci fu l'incontro del Cristo con i suoi discepoli.¹ *L'arché*, il principio e il fondamento, di cui stiamo parlando è

¹ Il teologo fiammingo dedicò l'intera sua ricerca cristologica a segnalare le conseguenze di questo evento principale: cf. E. SCHILLEBEECKX, *Gesù, la storia di un vivente*, Queriniana, Brescia 1976 [1974]; ID., *Il Cristo, la storia di una nuova prassi*, Queriniana, Brescia 1980 [1977]; ID.,

Umanità, la storia di Dio, Queriniana, Brescia 1992 [1989]. Ma già significativo era il titolo della sua prima opera importante: ID., *Cristo, sacramento dell'incontro con Dio*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1994 [1958].

– più precisamente – l'incontro del Risorto con Maria di Magdala presso il sepolcro vuoto, con Tommaso e gli altri apostoli rintanati nel cenacolo poco dopo e in seguito con Pietro e gli altri suoi compagni sulla spiaggia di Tiberiade, secondo il quarto Vangelo; oppure con i due fuggiaschi lungo la strada per Emmaus prima e, poi, con gli undici a Gerusalemme secondo il racconto lucano, riecheggiante del resto tra le righe degli altri sinottici. Stando alle narrazioni evangeliche, i discepoli videro morire il loro Maestro sul Golgota – pur assistendo «da lontano», come leggiamo in Lc 23,49 – ma non lo videro nell'atto di resuscitare. Fecero però l'esperienza di incontrare, dopo la sua morte, un tale che per il modo in cui parlava e in cui operava non poteva che essere proprio quel loro Maestro che avevano visto morire in croce.

Si tratta di episodi che portano a compimento l'incontro già

sperimentato dai pescatori di Cafarnaò, chiamati a diventare pescatori di uomini dal Rabbi di Galilea. Il quale sapeva guardare con occhi di amore agapico anche coloro che rifiutavano un incontro autentico con lui, come nel caso del giovane troppo pago di sé per poter sentire il sincero bisogno di seguire Gesù: *ēgápēsen autòn* annota Mc 10,21 sottolineando che il rapporto che il Maestro voleva di volta in volta instaurare con i suoi interlocutori tendeva a essere reciproco – *agápē* è proprio l'amore vicendevole, che esige la corrispondenza tra due e presuppone tra di loro una reale distinzione senza distanza – per dare adito a un incontro effettivo e non a un contatto estemporaneo.²

Gesù desiderava incontrare tutti, senza discriminazioni e senza riserve, la samaritana al pozzo non meno che la peccatrice in casa del fariseo, Levi l'esattore e Zaccheo il pubblicano. Il pluralismo, perciò,

² L'uso di *agapāō* nei vangeli, specialmente nel quarto, esprime sempre un'attitudine relazionale di cui Gesù si mostra consapevole, mentre non è capita dagli altri attorno a lui: si pensi a Gv 11,3 in cui Marta e Maria comunicano a Gesù la grave malattia di Lazzaro, «colui che tu ami», usando il verbo *philēō*. Così anche in Gv 11,36, allorché chi vede piangere Gesù per la morte di Lazzaro esclama: «Guarda come lo amava». Invece, dov'è scritto che «Gesù amava Marta e sua sorella e Lazzaro», compare puntualmen-

te *agapāō*. Simile dialettica tra le due voci verbali emerge nel dialogo tra il Risorto e Pietro a Tiberiade (Gv 21,15-17). È l'interrelazione che Gesù «comanda» ai suoi discepoli (Gv 15,12.17 in cui è adoperato *agapāō*). E la medesima accezione interrelazionale che già la *Septuaginta* attribuiva al dovere di amare Adonai con tutto se stesso e il prossimo come se stesso, che rispettivamente Dt 6,5 e Lv 19,18 prescrivevano al credente biblico (anche lì è usato *agapāō*, come poi in Mt 22,37.39).

caratterizza l'incontro: è un'esperienza che si fa assieme all'Altro, con gli altri, anche con chi si arrocca su posizioni diametralmente opposte o chi è imprigionato dentro i limiti di una debolezza invincibile.³ È l'esperienza di Saulo lungo la strada per Damasco dapprima e poi a casa di Anania secondo At 9. Ed è l'esperienza di Filippo che spiega le Scritture al ministro di Candace, in At 8, apparendo e desaparendo alla stessa stregua del Risorto. È l'*imprinting* archetipale che connota la tensione missionaria degli apostoli: di Pietro e Giovanni che incontrano lo zoppo alla Porta Bella del Tempio (At 3); di Paolo che si fa compagno di strada di tutti, sottoponendosi alla Legge ma pure proclamandosi un fuorigregge, ora giudeo e ora greco, tutto con tutti (1Cor 9,19-23).

2. La verità è incontrarsi

La qualità principale e archetipica dell'incontro è radicata esperienzialmente, ma non si risolve in una dinamica orizzontalmente sociale. L'incontro ha anche un radicamento metafisico e, quindi, uno

sviluppo verticale. Occorre, dunque, non fermarsi a farne una lettura meramente sociologica e coglierne lo spessore peculiarmente teologico, riscoprendo la rivelazione quale vasto orizzonte che delinea i contorni della relazione tra il Dio che viene e l'essere umano che anela a raggiungerlo.⁴

In principio c'è il fondamentale rapporto con Dio. Esso consiste nell'incontro che Dio stesso realizza con l'*adâm*, chiamandolo a essere, dandogli la possibilità di esistere. È quanto dichiara la risoluzione divina in Gen 1,26: «Facciamo l'uomo». Possiamo chiederci a chi rimandi tale coniugazione plurale del verbo fare. Con chi sta parlando il Creatore? Potremmo dare per buone le varie interpretazioni tentate sin dal tempo dei padri della Chiesa. Alcuni di questi, alla luce della loro esegesi spirituale, percepivano nel plurale colto sulle labbra del Creatore un implicito annuncio del profilo trinitario di Dio. Alcuni esegeti moderni, invece, hanno pensato a un plurale *maiestatis* o *deliberationis*, una sorta di retaggio culturale assunto dalla letteratura cosmogonica

³ Cf. R.E. BROWN, *La comunità del discepolo prediletto*, Cittadella, Assisi 1982, pp. 191-193.

⁴ È la polarità tra avvento divino ed esodo umano su cui insiste B. FORTE, *La teologia come compagnia, memoria e profezia*.

Introduzione al senso e al metodo della teologia come storia, Edizioni San Paolo, Ciniello Balsamo 1987. Cf. inoltre J. MOLT-MANN, *L'avvento di Dio*, Queriniana, Brescia 1998.

mesopotamica. Altri esegeti contemporanei, più recentemente, ipotizzano che quel plurale sia grammaticalmente corrispondente al termine Dio, che in ebraico, nel brano genesiaco in questione, è *Elohim*. Pur senza ignorare l'importanza di queste interpretazioni, a me pare che il plurale di Gen 1,26 sia interlocutorio, colloquiale, come tale già includente l'essere umano, già rivolto a lui: Dio crea l'essere umano rivolgendogli, anche se ancora l'essere umano non esiste; e gli si rivolge proprio per far sì che esista. In questo senso la creazione dell'essere umano è un evento relazionale, un incontro: Dio crea l'essere umano non semplicemente parlando di lui tra sé e sé, o chissà con chi, ma proprio parlando con lui, interpellandolo e così rendendolo responsabile, abile a dare una sua risposta. Fin dall'inizio l'essere umano è contagiato dall'attitudine dialogica di Dio stesso, Colui che è l'Unico sì, ma senza mai essere autoreferenziale e senza mai restare solitario. Così l'essere umano in tanto è se stesso in quanto è dall'altro, per l'altro, con l'altro, riconoscendo il valore dell'alterità in ogni senso, in ogni

direzione possibile: verso gli altri esseri umani, verso il mondo e – innanzitutto – verso Dio. Giustamente Romano Guardini ha messo efficacemente in luce che è proprio il «movimento» (*Bewegung*) di Dio verso l'uomo che dà luogo all'«incontro» (*Begegnung*) tra questo e Quello.⁵ E Karl Rahner ha scritto: «[...] la vera e ultima realtà ci viene incontro, ci cerca, solo se noi camminiamo e le andiamo incontro. E quando l'avremo trovata, perché noi fummo trovati, ci renderemo conto che il nostro stesso andarle incontro fu sorretto, mediante la grazia, dalla forza di Dio, che veniva verso di noi».⁶

La suggestiva annotazione di Rahner ha, peraltro, il merito di intrecciare il profilo veritativo del reale con quello relazionale. La verità non è una nozione da apprendere concettualmente. È lo stare in rapporto con qualcuno, che ci mette in condizione di sapere che non siamo soli. C'è anche quel qualcuno, che col suo esserci ci stimola a sporgerci oltre il nostro limite e ci conduce a conoscere e ad abitare la realtà di cui siamo parte. Tommaso d'Aquino ne era convinto e giungeva a dire che la verità è

⁵ Cf. R. GUARDINI, «Il movimento di Dio», in ID., *Filosofia della religione. Esperienza religiosa e fede*, Morcelliana, Brescia 2008, pp. 187-203; R. GUARDINI, «L'incontro. Saggio di analisi della struttura

dell'esistenza umana», in ID., *Persona e libertà. Saggi di fondazione della teoria pedagogica*, La Scuola, Brescia 1987, pp. 27-47.

⁶ K. RAHNER, *Cose d'ogni giorno*, Queriniana, Brescia 1994, p. 23.

«adaequatio intellectus et rei».⁷ Ma ciò che nella riflessione filosofica rimane corrispondenza tra un qualcosa e la sua definizione concettuale, nell'orizzonte teologico diventa relazione con qualcuno. Vuol dire che la verità non è semplicemente costruita a forza di ragionamenti. E, men che meno, è immaginata con fervida fantasia. È invece incontrata. La verità, al limite, è inventata, ma nel senso etimologico del verbo latino *invenire*, che significa trovare. Anzi: si trova qualcosa, ma allorché entra in gioco qualcuno la scoperta e il ritrovamento diventano un incontro. Insomma, più che un fatto statico, la verità è un evento estatico. Perciò essa consiste più precisamente in un incontro: la verità s'incontra, la verità è incontrarsi. Nell'incontro sono coinvolti parimenti due soggetti, non un solo soggetto, e neppure un soggetto che si misura con un oggetto, o – addirittura – che misura un oggetto. Si incontrano due soggetti, uno dei quali, colui che è incontrato, in realtà proprio perché incontrato è forte di una predatità rispetto a colui che lo incontra: c'è già, a tal punto che esso non è semplicemente incontrato ma si lascia incontrare, si espone all'incontro,

si mette nella traiettoria di chi sta cercando.

3. L'incontro come fondamento

«La realtà è il Dio vivente».⁸ Lo si ammette se si apprezza l'importanza della riscrittura che Ap 1,17-18 – «Io sono il Primo e l'Ultimo, e il Vivente» – fa del Tetragramma rivelato in Es 3,14. E nel libro che chiude la Bibbia cristiana il Vivente è pure il Veniente (Ap 1,4 annuncia infatti «Colui che è, che era e che viene»). Vale a dire il Dio che si pone in rapporto, che trascende la propria trascendenza e si approssima a chi gli rimane lontano: il Dio che sente il grido del suo popolo e decide di chinarsi su di esso (Es 3,7-8). Dio è movimento, dinamica relazione. La sua attitudine principale è l'incontro. E quest'attitudine divina diviene la filigrana di cui è intessuto l'intero reale. Che perciò è della stessa stoffa agapica (relazionale, votata all'incontro) di Dio. Paolo lo intuisce in 2Cor 5,14 allorché inaugura l'ontologia agapica e sancisce un'epocale svolta culturale: non è più l'essere in quanto tale che avvolge da ogni lato il mondo e gli uomini, sostenendone

⁷ TOMMASO D'AQUINO, *De veritate*, q. 1, artt. 1 e 11.

⁸ R. GUARDINI, *Sacra Scrittura e scienza della fede*, Piemme, Casale Monferrato 1996, p. 54.

l'esistenza, come avevano affermato i pensatori della scuola eleatica già prima di Socrate,⁹ bensì l'*agápē* rivelatasi in Cristo. L'essere di Dio – l'*agápē* appunto, secondo 1Gv 4,8.16 – trapunta di sé l'esistenza del mondo. La *koinonía* ecclesiale, di cui si legge nel Nuovo Testamento, dovrebbe esserne la traduzione storica. Essa, come tipica esperienza d'incontro, obbedisce alla sintassi agapica e osserva la grammatica della reciprocità.

La sintassi agapica è la radice della sinodalità e del convenire ecclesiale. Rende conto dell'*agápē* divina quale mistero di comunione, crogiolo di mutui rapporti, incontro tra Persone distinte, come già sapevano i cappadoci. Ciascuno dei tre della Trinità è se stesso perché occupa un suo inalienabile posto (*táxis*) affinché anche gli altri due abbiano un loro posto e siano sé stessi: è il senso della *synaxis* agapico-trinitaria. In essa il *syn* (con) è il posto (*táxis*) di ogni Persona divina, da cui deriva la posizione delle altre due e che resta correlato al posto delle altre due: ciascuno dei tre, cioè, non ha un suo posto che non sia appunto quel *syn* che li collega tutti fra loro. L'ordine agapico è, perciò, un *coordinamento*.

⁹ Cf. *I presocratici. Testimonianze e frammenti*, Laterza, Bari 1969, I-II, *passim*.

Le peculiari posizioni dei tre sono una *composizione*. Quest'antico discorso sulla sintassi agapico-trinitaria fa ancor oggi da inopinato perno a riflessioni scientemente ateo-logiche (o diversamente teologiche), come l'analitica esistenziale di Martin Heidegger e l'ontologia coesistente di Jean-Luc Nancy.¹⁰ Cos'è, difatti, la filosofia politica di quest'ultimo – argomentata come un'ontologia in cui l'essenza dell'essere è proprio il *con*, essendo per Nancy l'essere stesso un con-essere, o un essere-con – se non una rivisitazione contemporanea della dottrina patristica della sintassi trinitaria incentrata nel *con* agapico? Lo stesso potremmo dire della filosofia dell'esistenza condensata da Heidegger attorno al concetto di *Mitsein* presupposto al *Dasein*. Non c'è forse nel filosofo tedesco prima e in quello francese dopo l'eco implicita di Es 3,7-8 ed Es 3,14?

Nell'età secolare la sintassi agapica deve tornare a motivare la cultura dell'incontro, assieme alla grammatica della reciprocità. Quest'ultima esprime il dinamismo interrelazionale dell'incontro. All'insegna della reciprocità l'incontro si realizza come dialogo, prossimità, solidarietà,

¹⁰ Cf. M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1976, pp. 149-162; J.-L. NANCY, *Essere singolare plurale*, Einaudi, Torino 2020, pp. 27-53.

sussidiarietà, complementarità, integrazione, scambio, collaborazione sociale e cooperazione economica. L'incontro vissuto nella logica della reciprocità è la forma compiuta di ogni tipo di rapporto naturale, storico, personale, politico, ecclesiale, religioso, spirituale, culturale. Nondimeno, la reciprocità rimane segnata da una certa aporeticità: ci si ama e ci si ama a vicenda. Così la riuscita dell'incontro è compromessa, esposta al rischio di degenerare in scontro, così come il dialogo può guastarsi in diverbio, lo scambio in tornaconto, la collaborazione in connivenza. Per evitarlo occorre ricordare, una volta di più, che l'*agápē* divina si può pensare come l'incontro tra Dio e Dio, in Dio stesso. Quest'incontro, tuttavia, non si riduce ad artificiosa e ingannevole tautologia, giacché non sottostà alla necessità della simmetria: interviene l'asimmetria personale del Padre che non è il Figlio e del Figlio che non è il Padre, anche se si tratta di un'asimmetria ricondotta a una misura comune in virtù dello Spirito-del-Padre nel Figlio e dello Spirito-del-Figlio nel Padre. Il loro incontro è pneumatico: si personifica nello Spirito che Padre e Figlio alitano l'uno verso l'altro.

Nell'esperienza umana una prima ricaduta di tutto ciò è che l'incontro non mortifica mai l'altro, non lo annulla, non lo assorbe esautorandolo d'importanza o rendendolo superfluo. Una seconda, non secondaria, ricaduta è che l'incontro è principalmente un fatto spirituale.

4. La cultura dell'incontro con le culture

Un tale risvolto spirituale ci permette di parlare di una cultura dell'incontro. D'altronde, quando si dice cultura si dice pure, in un certo senso, spiritualità: «Chiamiamo spiritualità i bisogni dell'anima, in quanto bisogni dello spirito nella sua integrità, dell'intelletto che ha sete di verità, della volontà che ha sete di bene, e della coscienza che sintetizza e riflette i due principi dell'intelletto e della volontà nell'unità dello spirito».¹¹

In questa prospettiva un'espressione emblematica della cultura dell'incontro è la cura per gli altri. Il prendersi cura degli altri (nel senso più radicale del termine: gli altri come i diversi), di fatto, scaturisce da un moto interiore – commozione e compassione – e si traduce in un movimento esteriore, in

¹¹ L. STURZO, «Necessità interiore della spiritualità», in *Id.*, *Problemi spiri-*

tuali del nostro tempo, Zanichelli, Bologna 1961, pp. 56-57.

una presa di posizione favorevole a chi sta prostrato nel bisogno e che non potrebbe farcela senza l'approssimarsi di qualcuno che corra in suo aiuto. Di nuovo si deve ricordare Es 3,7-8: lì, la commozone compassionevole di Adonai innesca il soccorso divino alle necessità del suo popolo. È la medesima storia di salvezza narrata nella parabola di Lc 10,25-37: anche il samaritano si commuove intimamente e al contempo si adopera efficacemente nei confronti del malcapitato. Prendersi in carico il disagio altrui, prendersene cura, è ciò che Gesù faceva a sua volta. Quando sono descritti i suoi interventi in favore degli ammalati d'ogni genere, nei vangeli si trovano quasi sempre le voci verbali *therapéuō* ed *epimeléomai*: appunto, prendersi cura. Spesso sono tradotte frettolosamente col termine guarire. Ma in realtà Gesù non guariva quelle persone con uno schiocco di dita, o con la bacchetta magica, bensì si fermava al loro grido, si commuoveva alla loro vista, si lasciava strattonare lungo il suo cammino, si fermava vedendoli prostrati sul bordo della fontana o in un angolo della piazza, si dirigeva incontro a loro. L'attualità di questi racconti è straordinaria. Nell'attuale crisi

globale si moltiplicano i casi di chi non ce la fa più a rialzarsi da solo. E aumentano anche l'indifferenza e l'indolenza, la preoccupazione di mantenere intatta la propria purezza, che sia economica, che sia culturale, che sia persino religiosa. Il vangelo ci stimola a ricollocarci, a prendere una nuova posizione. La cultura dell'incontro inteso come cura consiste in questo ricollocarsi e riposizionarsi. Lo si deve fare registrando informazioni attendibili, elaborando una veritiera interpretazione dei fatti, mettendo intelligentemente a fuoco i problemi, progettando realistiche soluzioni, pianificando interventi mirati. È, insomma, uno sforzo propriamente culturale, complesso e complessivo.

Analogo discorso si può fare riguardo all'ospitalità. Anch'essa esprime significativamente la cultura dell'incontro, poiché rappresenta un tratto connotativo di Gesù e – quindi – configura anche lo stile peculiarmente cristiano.¹² L'ospitalità, però, non è un'esperienza scontata né un concetto ovvio. Già la sua etimologia è aperta a più di un esito: proviene dal latino *hostis*, lo straniero che può rivelarsi un nemico. Per questo gli antichi, per recuperarne il significato positivo, dovettero sdoppiare il

¹² Cf. C. THEOBALD, *Il cristianesimo come stile. Un modo di fare teologia nel-*

la postmodernità, I, EDB, Bologna 2009, pp. 49-90.

termine con la parola *hospes*, l'ospite vero e proprio, degno di esser accolto come un amico e persino come un familiare. Così dall'ambiguità del sostantivo *hostis* poté sprigionarsi la benevola eccedenza di senso dell'*hospes*. Parlo di eccedenza di senso, perché l'unica parola *hospes* stavolta indica sia colui che è ospitato sia colui che ospita, entrambi accomunati in una inedita affinità che finalmente li fa incontrare sul medesimo piano. L'ambiguità viene trasfigurata in ambivalenza, tanto che la parola oste oggi ha un significato molto più conviviale di nemico. Eppure, nonostante tale sovraccidenza di senso, l'ambiguità semantica dell'ospitalità permane nel sentire comune: per la coscienza dei credenti l'ospite è sacramento di Dio e del suo Cristo, ma per molti è pure come il pesce che dopo tre giorni comincia a puzzare. Al di là della battuta, l'ospitalità «non è una questione di buone maniere o di regole burocratiche: va culturalmente pensata e responsabilmente governata». ¹³ E va anche teologicamente capita e spiegata, specie nell'odierna congiuntura in

cui assistiamo al declino della prosimità e al rigurgito di una «sacralità laica» della cura di sé, ¹⁴ quella che i padri chiamavano la *philautía* e che noi possiamo chiamare egolatria (di «monoteismo del sé» parla Pierangelo Sequeri ¹⁵).

La cultura dell'incontro deve, per di più, raffinarsi nell'incontro con le culture. È il senso dell'ecologia integrale argomentata nella *Laudato si'*: «Tutto nel mondo è intimamente connesso» (n. 16). Dobbiamo avvertire «che abbiamo una responsabilità verso gli altri e verso il mondo» (n. 229). In virtù di questa consapevolezza, l'ecologia integrale vuol dire pure «l'intima relazione tra i poveri e la fragilità del pianeta; la critica al nuovo paradigma [tecnocratico] e alle forme di potere che derivano dalla tecnologia; l'invito a cercare altri modi di intendere l'economia e il progresso; [...] la necessità di dibattiti sinceri e onesti; [di denunciare] la grave responsabilità della politica internazionale e locale; [di tematizzare] la cultura dello scarto e la proposta di un nuovo stile di vita» (n. 16). Così l'interconnessione e l'interrelazione

¹³ P. SEQUERI, «L'Ospitalità. Virtù civile e forma cristiana», in C. VIGNA (a cura di), *Il dovere dell'ospitalità*, Orthotes, Napoli-Salerno 2018, p. 22.

¹⁴ Cf. L. ZOJA, *La morte del prossimo*, Einaudi, Torino 2009; L. SANDONÀ, «Ambivalenze e paradossi della cura», in

M. PETTINACCI (a cura di), *Prendersi cura. Ricerche e riflessioni in tempo di fragilità*, EDB, Bologna 2021, pp. 45-56.

¹⁵ Cf. P. SEQUERI, *La cruna dell'ego. Uscire dal monoteismo del sé*, Vita e Pensiero, Milano 2017.

diventano un criterio epistemologico, in forza di cui vari e distinti registri disciplinari s'incrociano, dando input a una teologia della vita, che non ha esclusivamente il profilo dell'etica o della bioetica, né è soltanto una antropologia teologica o una cosmologia o una teologia della creazione, bensì tutte queste cose insieme, appunto un'ecologia integrale: «Il tempo e lo spazio non sono tra loro indipendenti, e neppure gli atomi o le particelle subatomiche si possono considerare separatamente. Come i diversi componenti del pianeta – fisici, chimici e biologici – sono relazionati tra loro, così anche le specie viventi formano una rete che non finiamo mai di riconoscere e comprendere» (n. 138). Queste affermazioni non sono semplicemente una sintesi divulgativa delle conoscenze scientifiche più aggiornate: incluse nel magistero pontificio ribadiscono uno stile cristiano di pensare-integrato, all'interno del quale trovano il loro posto saperi che, se non armonizzati, sarebbero condannati alla frammentazione prima ancora che alla specializzazione. Ne sortisce una nuova *Weltanschauung*, intesa dal papa come una «visione più ampia della realtà» (nn. 138 e 159).

5. Una mimica dell'incontro

Un accenno conclusivo alle posture dell'incontro. Lo *sguardo*, che

induceva Gesù a provare compassione per le folle, a interloquire col giovane ricco, a fermarsi presso il paralitico troppo lontano dalla fontana, ad avvistare Zaccheo appollaiato sul sicomoro. Il *sorriso*, che l'anonimo scultore della facciata in pietra della cattedrale medievale di Chartres tracciò sulle labbra del Creatore – raffigurato col volto del Figlio umanato – chino a plasmare il viso di un Adamo ancora dormiente ma sorridente a sua volta. La *carezza* leggera ma pure la *presa* salda, di cui è capace il Cristo iconografato nei mosaici del duomo di Monreale, per dire la *tenerezza* e la *tenacia* con cui guariva la suocera di Pietro e afferrava l'apostolo per non farlo sprofondare fra le onde, o la *delicatezza* con cui risuscitava la figlia di Giairo e la *fermezza* con cui ormai risorto orientava il dito di Tommaso a conficcarsi nelle sue piaghe, o il *tocco fugace* con cui l'emorroissa attingeva l'energia salvifica dal Maestro di Nazaret e quello *taumaturgico* con cui questi risanava il polso slogato dell'uomo con la mano inaridita al fine di riabilitarlo alla relazione con Dio. Infine, l'*abbraccio*, che sintetizza tutte le altre posture: quello del padre che – nella parabola di Lc 15,11-32 – vedendo il figlio ancora lontano gli corre incontro, gettandogli al collo e baciandolo.

Anche stavolta il punto di riferimento è Cristo, che impersona

l'abbraccio tra Dio e Adamo, il duplice di più di Dio che si china in direzione dell'umanità e dell'umanità stessa che viene sospinta alla sua più alta statura. Nell'incontro – plasticamente immaginato con la metafora dell'abbraccio – «uno più uno fa tre», ha avuto occasione di dire papa Francesco.¹⁶ È questa miracolosa sovraccendenza che

garantisce la convenienza di una cultura dell'incontro: «Quello che conta è avviare processi di incontro» (FT 217).

MASSIMO NARO

docente di teologia sistematica
nella Facoltà Teologica di Sicilia (PA)
e direttore del centro studi
sulla cooperazione «A. Cammarata»

¹⁶ *Discorso* alla Confederazione cooperative italiane (28 febbraio 2015), consultabile in www.vatican.va.