

LA FAMIGLIA “SACRAMENTO” DEL DIA-LOGOS

1. Società multiculturale e multireligiosa

Che il nostro sia un mondo multiculturale e multireligioso è certamente vero, ma a ben guardare non la dice tutta¹. Infatti, che all'interno di una stessa comunità o paese o nazione si trovino a convivere, e quindi ad incontrarsi e in certo modo a scontrarsi, uomini appartenenti a diverse culture non è un fenomeno tipicamente contemporaneo, basti pensare alle città ellenistiche, p.e. alla biblica Corinto. Andando allora alla ricerca dello specifico del multiculturalismo contemporaneo si potrebbe innanzitutto riconoscere una sorta di evoluzione del principio democratico. Se la democrazia moderna si è fondata innanzitutto sull'identità comune, ossia sul vedere l'altro uomo come un simile, per cui vigeva l'indifferenza rispetto alle differenze, che perciò passavano in secondo piano, quella che potremmo chiamare la democrazia postmo-

¹ Sul multiculturalismo contemporaneo, tra i vari testi di diversa natura, cf. A. HONNETH, *Lotta per il riconoscimento*, Milano 2002; U. BECK, *La società cosmopolita. Prospettive dell'epoca postnazionale*, Bologna 2003; J. HABERMAS – C. TAYLOR (ed.), *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Milano 2007; W. KYMLICKA, *Multicultural Odysseys*, Oxford 2007; P. SAVIDAN, *Il multiculturalismo*, Bologna 2010; M. C. NUSSBAUM, *Coltivare l'umanità. I classici, il multiculturalismo, l'educazione contemporanea*, Roma 2010².

derna all'interno e sulla scia delle conquiste moderne ha bisogno di rivalutare le differenze dell'identità dell'altro, trovandosi chiamata in tal modo ad un compito innovativo e al tempo stesso molto difficile di fronte al quale non è sempre preparata, come purtroppo continuamente sperimentiamo².

² Cf. p.es. C. Taylor che vede il riconoscimento moderno costruirsi intorno a una polarità tra due cambiamenti: il primo è quello del passaggio dall'onore diverso a seconda della gerarchia sociale alla dignità uguale di tutti; il secondo è quello dell'emergenza dell'identità individuale o anche dell'autenticità. Da qui il riconoscimento sociale si trova a dovere rivolgersi al tempo stesso all'uguaglianza e alla differenza con inevitabili complicazioni: «Ciò che si afferma con la politica della pari dignità è voluto come universalmente uguale, come un bagaglio universale di diritti e dignità; la politica della differenza ci chiede invece di riconoscere l'identità irripetibile, distinta da quella di chiunque altro, di questo individuo o questo gruppo. L'idea di base è che proprio questa differenza è stata ignorata, trascurata, assimilata a un'identità dominante o maggioritaria. E tale assimilazione è il peccato capitale contro l'ideale dell'autenticità». C. TAYLOR, «La politica del riconoscimento», 24 [COMPLETARE L'INDICAZIONE BIBLIOGRAFICA!]. Cf. anche quanto C. Vigna e S. Zamagni dicono a proposito della "regola del riconoscimento" come via d'uscita di diverse e inefficaci soluzioni del problema del multiculturalismo: «Da, un lato, si cerca la soluzione per sottrazione, e si bada al reperimento di alcune costanti dell'umano che dovrebbero da tutti essere riconosciute per via della loro universalità; da altro lato, si nega che un compito siffatto possa essere eseguito e si ricorre ad una soluzione per addizione. Il molteplice culturale dovrebbe essere semplicemente registrato come tale e tutte le differenze essere onorate [...] la multiculturalità, governata a partire dalla regola del riconoscimento, è il reciproco rispetto e il reciproco sostegno delle identità culturali, sul fondamento — per primo riconosciuto — di ciò che tutti accomuna in quanto semplicemente esseri umani; questo dovrebbe almeno togliere la dinamica generale del conflitto nascente dalla gelosa e unilaterale custodia della propria identità». C. VIGNA – S. ZAMAGNI (ed.), *Multiculturalismo e identità*, Milano 2002, VII. IX.

Ma forse neanche dicendo questo siamo arrivati al cuore dell'odierno multiculturalismo, che piuttosto risiede, come Heidegger aveva intuito, nell'emergere del destino tecnico di quella civiltà occidentale divenuta *in re* o *in voto* globale³. Questo significa che la nostra società è multiculturale non solo perché girando per la città posso incontrare persone di razze diverse, ma anche perché dovunque, se non altro come linea di tendenza, posso entrare in contatto con queste diverse culture, attraverso potenti mezzi di spostamento e di comunicazione, in ultimo tramite internet, al punto che il multiculturalismo è letteralmente il mio mondo, ossia quella situazione con cui giornalmente si ha a che fare. Questo significa che, proprio come avviene per la tecnica, il multiculturalismo non sta solo nelle strade o nelle università, ma anche nella testa, pian piano di tutti, fino al punto che le diverse immagini di mondo che lo caratterizzano possono arrivare a rappresentare quel radicale pluralismo che da una parte complica la vita delle società (problemi della convivenza pacifica, delle rivendicazioni di gruppi, dei matrimoni misti ecc.) e dall'altra rende frammentaria anche la vita di ciascuno con le sue diverse prospettive che si assumono a seconda dei casi, così da trasformare parole antiche come fedeltà, coerenza, fermezza, senza che però questo cambiamento sia necessariamente da ascrivere, come a volte si crede, ad un venire meno del senso morale.

³ Cf. M. HEIDEGGER, «La questione della tecnica», in *Saggi e discorsi*, Milano 1991, 5-27; ID., *Filosofia e cibernetica*, Pisa 1988.

2. Posizioni di fronte al pluralismo

Ora la domanda è: quale posizione assumere di fronte a un pluralismo così radicale e globalizzato? La domanda, molto generica e quotidiana, che sta inconfessata sotto molte delle nostre pratiche di vita, può ricevere due risposte e sostanzialmente solo due, seppure secondo tutta una gamma con diverse gradazioni.

La *prima* è la risposta “forte” del *fondamentalismo*, che ha allargato il suo originario religioso. Il fondamentalismo ritiene che il pluralismo non è tra posizioni uguali perché solo una è quella vera e questa perciò deve prevalere *a prezzo* delle altre: può capitare con le cattive, ma forse il più delle volte con le buone, in ogni caso generando un clima di “guerra”, nel mondo ma anche in sé stessi, p.es. con il seguire la forza dell’attimo qualunque sia il rapporto con il passato.

La *seconda* risposta è quella “debole” del *dialogo*. Il dialogo rappresenta lo sforzo di cercare di entrare in ogni “mondo”, di ascoltare ogni posizione convinti che può dirci qualcosa, e questo al fine di trovare un senso condiviso, un legame tra le storie e le tradizioni, insomma qualcosa di comune che dica che non è il frammento, alla fine inevitabilmente violento, l’ultima parola e impedendo in tal modo la guerra nelle sue varie forme.

Poiché istintivamente (e già questo è significativo) la nostra propensione è per il dialogo, approfondiamo un po’ la cosa, facendo parlare la parola.

3. Dialogo

Dialogo è il calco del greco διάλογος (diálogos) che è una parola composta dal sostantivo λόγος e dalla preposizione διά (diá). Ora la parola λόγος (lógos), che

nel mondo greco ha avuto un'importanza anche filosofica crescente⁴, ha alcuni significati apparentemente diversi: parola, espressione, discorso, concetto, logica. Il legame tra questi sta nel rimando al verbo λέγω (légo)⁵ che, proprio come il latino *legere*, originariamente significa raccogliere, ma non nel senso di raccogliere qualcosa da terra, quanto in quello p.e. di raccogliere le margherite da un campo, dicendo perciò un prendere insieme con una "ragione", un raccogliere ragionevole⁶. Se questo rimando etimologico è massimo nel significato di logica ed è ancora visibile in quello di discorso, a ben guardare sta anche nel significato di concetto e di parola. La parola, infatti, non come semplice *flatus vocis*, tiene insieme, si regge sul tenere insieme, sul raccogliere, perché *nasce* dal raccogliere altre parole e dal distanziarsi da esse, e cioè dallo stabilire quelle distanze che vanno a formare il vocabolario. A un simile λόγος la preposizione διά aggiunge una precisazione importante: dice infatti l'attraversare⁷. Dunque il διάλογος, e quindi il nostro dialogo, è un λόγος διά, cioè un λόγος, un raccogliere,

⁴ Cf. p.es. M. FATTAL, *Ricerche sul logos. Da Omero a Plotino*, Milano 2005.

⁵ Cf. P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris 1999², 625-626.

⁶ A. DEBRUNNER, «λέγω», in G. KITTEL – G. FRIEDRICH (ed.), *Grande lessico del Nuovo Testamento*, VI, Brescia 1970, 205-206: «Prendere con ordine le cose che da un determinato punto di vista sono simili. Il concetto comprende perciò due aspetti: 1. la successione delle cose, la loro ripetizione, 2. il giudizio, una cernita logica». Per questo il verbo λέγω ha anche i significati di contare, enumerare, narrare, dire etc., tutte azioni che in modi diversi dicono un tenere insieme una pluralità di elementi che stanno in una relazione.

⁷ Cf. P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique* (cf. nt. 5), 275-276.

un parlare, che attraversa. Ma cosa attraversa il λόγος del/nel διύλογος? Esattamente la persona con cui si parla: le sue parole, il mondo delle sue parole cioè il suo mondo. Vediamo meglio la cosa.

Il dialogo è un parlare che è più di un semplice chiacchierare, è un parlare con l'altro all'interno di un ascolto, per cui il mio λόγος, che sempre dice il mio mondo perché questa è la realtà dei λόγοι, delle parole, va verso l'altro, ma, ed ecco la caratteristica dell'ascolto, *passa* attraverso l'altro, cioè attraverso il suo mondo che "rac-coglie" e torna a me arricchito da questo viaggio, da questa "esperienza", trasformando perciò il mio mondo grazie a qualcosa del mondo dell'altro. E se la stessa cosa accade con l'altro che parla con me, i dialoganti lentamente si avvicinano perché i loro mondi si trasformano "reci-procamente", si "raccolgono", conducendoli a condividere un cammino; un cammino di discorso, certo, ma per ciò stesso anche un cammino di vita perché la vita è fatta di parole. Il dialogo, perciò, si rivela come un parlare e conseguentemente un vivere, insomma se vogliamo usare la parola precisa una *prassi*. Ora, però, perché questa prassi possa avvenire sono necessarie tre condizioni, le condizioni di possibilità del dialogo.

La *prima condizione* è che ognuno parla in verità, cioè che quello che dice non è indifferente, ma rappresenta per lui la verità che "difende", altrimenti ciò che esce fuori è proprio il relativismo di cui si parla tanto e la risultante condivisione non regge lo spazio di un mattino.

La *seconda condizione* è che ognuno è disposto a mettere in questione la sua verità, la verità del suo mondo, della sua tradizione, della sua cultura, della sua storia, per approfondirla con la verità dell'altro e per cancellarla a favore della verità dell'altro se dal

dialogo capisce di essersi sbagliato. Usando una parola a noi cara potremmo dire che c'è dialogo se si accetta la kenosi, se cioè si rinuncia alla propria chiusa autosufficienza.

La *terza condizione* di possibilità, che tutto sommato è poi la prima, è che l'altro per me è importante, conta in quanto [...] ecco conta in quanto "niente", conta non in quanto è questo o quello, ha fatto questo o quello, ma conta in quanto è "nudo" davanti a me. È in fondo ciò che Lévinas chiamava il "volto" dell'altro⁸. Il dialogo, perciò, presuppone un andare verso l'altro perché semplicemente mi sta davanti, mi guarda, mi interpella, cioè interpella il mio mondo, chiedendo in quanto prossimo di entrarvi, di

⁸ E. LÉVINAS, «Determinazione filosofica dell'idea di cultura», in E. LÉVINAS – A. PAPERZAK, *Etica come filosofia prima*, Napoli 1989, 70: «Ci si deve domandare se, proprio nella molteplicità umana, l'alterità dell'altro uomo significhi solo l'alterità logica delle parti – le une di fronte alle altre – in un Tutto frazionato le cui relazioni rigorosamente reciproche siano rette esclusivamente dall'unità di questo Tutto, di quest'Uno degradato nelle sue componenti; detto altrimenti, ci si deve domandare se, nella molteplicità umana, l'alterità dell'Altro uomo significhi originariamente sulla base di un sapere – sapere politico ma essenzialmente sapere – in cui l'io si riconosce come frazione di un Tutto che impone la solidarietà umana, alla stregua di un organismo la cui unità garantisce la solidarietà delle membra. Oppure – e questo sarebbe il secondo termine di un'alternativa – ci si domanderà: l'alterità dell'altro uomo, l'alterità di altri, non ha forse, per l'io, di primo acchito, un carattere di assoluto, nel senso etimologico di questo termine, come se altri non fosse solo altro in senso logico e formale (cioè altro di un'alterità logicamente o anche trascendentalmente superabile, che si presti alla sintesi dell'unità dell'"io penso" kantiano), ma *altro* in una maniera irriducibile, altro di un'alterità e di una separazione refrattarie a ogni sintesi, anteriori a ogni unità?».

“essere raccolto”, e proprio per questa sua “nudità” egli vale, precedentemente a ogni ulteriore caratteristica e valore che a questo punto si rivelano secondari. Una nudità dell’altro che precede ogni oggettivazione e che, seguendo le intuizioni di un altro grande esponente della tradizione ebraica del pensiero, M. Buber, potremmo dire come il prendere corpo del rapporto dialogico io-tu piuttosto che di quello cosificante e perciò violento io-esso⁹, così che il dialogo, alla fine, altro non è che la pratica del riconoscimento dell’altro come uomo e non cosa, nel suo valore non relativo¹⁰.

È solo il dialogo così strutturato che permette di fronte al pluralismo di evitare la guerra e costruire *un* mondo pacifico e condiviso, un’unità che è ben più della globalizzazione perché rappresenta ciò che ci dice un’altra parola a noi tanto cara, quella di *communio*. Innanzitutto il mondo al di fuori di me, nella società multiculturale e multireligiosa. Ma anche, e

⁹ M. BUBER, *Il principio dialogico e altri saggi*, Cinisello Balsamo 1993, 59: «Le parole fondamentali non sono singole, ma coppie di parole. Una di queste parole fondamentali è la coppia io-tu. L’altra parola fondamentale è la coppia io-esso; dove, al posto dell’esso, si possono anche sostituire le parole lui o lei, senza che la parola fondamentale cambi. E così anche l’io dell’uomo è duplice. Perché l’io della parola fondamentale io-tu è diverso da quello della parola fondamentale io-esso».

¹⁰ M. BUBER, *Il principio dialogico* (cf. nt. 9), 64: «Se sto di fronte a un uomo come di fronte al mio tu, se gli rivolgo la parola fondamentale io-tu, egli non è una cosa tra le cose e non è fatto di cose. Non è un lui o una lei, limitato da altri lui e lei, punto circoscritto dallo spazio e dal tempo nella rete del mondo; e neanche un modo di essere, sperimentabile, descrivibile, fascio leggero di qualità definite. Ma, senza prossimità e senza divisioni, egli è tu e riempie la volta del cielo. Non come se non ci fosse nient’altro che lui: ma tutto il resto vive nella sua luce».

anzi prima, il mondo dentro di me, superando la frammentazione della mia esistenza attraverso quel particolare e originario dialogo con se stessi che è il pensiero, come aveva ben visto Platone quando dice che il pensiero (διάνοια – diánoia) è «quel διάλογος senza voce [ἄνευ φωνῆς – aneu fonés] della ψυχή [psyché] con se stessa»¹¹. Perché in fondo è proprio questo dialogo interiore con se stessi che, quasi allenando, rende capaci di dialogare con gli altri. Chi non sa pensare, chi non sa mettersi in questione come fa a dialogare sul serio con gli altri?

E rimanendo all'interno del pensiero platonico possiamo anche aggiungere che, poiché l'uomo è la sua ψυχή¹², questo dialogo dell'anima con se stessa corrisponde a quella ἐπιμέλεια (epiméleia), a quella cura di sé come cura della ψυχή. Ma allora, senza assolutamente tradire il verbo μέλω (mélo), se l'ἐπιμέλεια dice una cura, dunque un'attenzione, non possiamo intravedere proprio nel διάλογος la struttura elementare e non emotiva dell'amore? Non è forse vero che l'amore alla sua radice, nella sua essenzialità e prima di ogni “sentimento” dice un “raccoliere” l'altro, un farlo entrare nella nostra vita, un andare “kenotico” verso di lui e camminare insieme?

4. Dialogo in ambito cristiano

Torniamo ora alla nostra questione del multiculturalismo e domandiamoci: la scelta del dialogo e non del fondamentalismo vale anche in ambito cristiano?

¹¹ PLATONE, *Sofista*, 263e.

¹² Cf. PLATONE, *Alcibiade primo*, 130c.

La risposta non sembra scontata perché quando si ha a che fare con le religioni entra in gioco una dimensione di assolutezza che tende ad affermarsi, tanto che sembrano esserci alcune ragioni per l'una e per l'altra strada. Ma il cristiano non procede innanzitutto in base a delle ragioni, bensì guardando a Gesù e alla sua storia, dove a saperla leggere, sta l'indicazione di ogni strada e di ogni risposta. Bene, questa storia al modo del germe, il prologo di Giovanni l'ha racchiusa proprio nella parola λόγος. Gesù è il Figlio, il Λόγος del Padre che si fa carne, che entra nella storia degli uomini per portarla a Dio. Non mi sembra che sia decisivo qui andare a cercare cosa c'è dietro questo antico inno che Giovanni riprende e adatta al suo vangelo¹³, già l'ascolto della parola è sufficiente. Così il Figlio è il Λόγος perché, in quanto tutto è stato fatto per mezzo di lui, è la parola che λέγει, che raccoglie per eccellenza: raccoglie ogni parola come l'origine che racchiude il senso e perciò la salvezza. Bene, il "movimento" del farsi carne del Λόγος può ben essere detto dalla preposizione διά che abbiamo già incontrato: che il Λόγος si fa carne vuol dire allora che il Λόγος si fa διά-λογος. Il Λόγος va verso l'altro, verso ogni uomo, entra nel suo mondo, lo ascolta, si fa carico di esso, lo "raccoglie", e questo movimento è arricchente. In un certo senso arricchisce lo stesso Figlio, secondo quanto dice Eb 5,8-9 secondo cui Gesù «imparò l'obbedienza dalle cose che patì e, reso perfetto, divenne causa di salvezza eterna per tutti coloro che gli obbediscono». In ogni caso arricchisce gli uomini perché porta la salvezza.

¹³ Cf. p.es. R. SCHNACKENBURG, *Il vangelo di Giovanni*, I, Brescia 1973, 357-373.

In questo διάλογος salvifico tra Dio e uomo che è Gesù e la sua storia ritroviamo tutte e tre le condizioni di un vero dialogo che abbiamo individuato sopra.

1) Ciò che il Λόγος porta non è una parola qualsiasi, indifferente, ma una parola di verità che in quanto di Dio è *la* parola di verità, la verità in persona per *Gv* 14,6, che illumina il cammino *delle* verità degli uomini.

2) In questo dialogo il Λόγος è disposto a mettersi in questione, potremmo dire ad accettare la kenosi, come ci ricorda *Fil* 2,6-8¹⁴, anche se questa "umiliazione" mai potrà avere a che fare con il riconoscimento dell'errore, e cioè con il perdere la sua divinità, come sancisce il dogma di Calcedonia (DH 301-302).

3) Se guardiamo a quanto ci raccontano i vangeli capiamo molto bene che questo dialogo presuppone che per Dio sono importanti gli uomini in quanto [...] niente, al di là delle loro caratteristiche, al di là di quello che hanno fatto, al punto che la preferenza di Gesù per gli ultimi e il suo frequentare i peccatori non possono che essere letti proprio in questa prospettiva universale.

Ora se Gesù è il Λόγος incarnato, il Λόγος che si fa διάλογος, e Gesù secondo i vangeli annuncia e prima ancora è il Regno di Dio, l'αὐτοβασιλεία (autobasi-leia) secondo la bella espressione di Origene¹⁵, questo significa che il Regno di Dio è dialogico, ha la forma e l'essenza del dialogo e della condivisione, come poe-

¹⁴ «Il quale, pur essendo di natura divina, non considerò un tesoro geloso la sua uguaglianza con Dio; ma spogliò se stesso, assumendo la condizione di servo e divenendo simile agli uomini; apparso in forma umana, umiliò se stesso facendosi obbediente fino alla morte e alla morte di croce».

¹⁵ Cf. ORIGENE, *Commento al vangelo di Matteo*, 14,7.

ticamente immagina *Is* 11,6-8¹⁶, e per questo ha la forma dell'amore: quel dialogo e quell'amore che la croce innalza sulla storia intera come la verità che vince nonostante tutto. Volendo precisare: il Regno ha la forma del dialogo tra Dio e l'uomo, del dialogo degli uomini tra di loro, e, in ultimo ma non meno importante, del dialogo dell'uomo con se stesso, finalmente coerente e pacificato. Per questo l'annuncio del vangelo del Regno sempre, ma soprattutto in un'epoca essenzialmente e radicalmente pluralista come la nostra, ha a che fare con il dialogare, con le parole e con i fatti, cioè ha a che fare con una prassi dialogica come prassi di amore. È perciò questa *prassi* ciò che in verità evangelizza, perché permette all'evangelizzatore di indicare: ecco com'è, ecco dov'è il Regno di Dio! Perché mi sembra che è proprio nello sforzo per il dialogo che oggi riusciamo a far capire cos'è il Regno di Dio come regno di pace e di amore; è proprio nello sforzo per camminare insieme che i nostri contemporanei percepiscono la novità del vangelo in un mondo che sembra continuamente sulla soglia del fondamentalismo a tutti i livelli e della guerra, perché sempre a rischio di vedere l'umanità come un semplice mucchio, un insieme di monadi autosufficienti, in ultimo davanti al proprio computer divenuto mondo.

¹⁶ «Il lupo dimorerà insieme con l'agnello, la pantera si sdraierà accanto al capretto; il vitello e il leoncello pascoleranno insieme e un fanciullo li guiderà. La vacca e l'orsa pascoleranno insieme; si sdraieranno insieme i loro piccoli. Il leone si ciberà di paglia, come il bue. Il lattante si trastullerà sulla buca dell'aspide; il bambino metterà la mano nel covo di serpenti velenosi».

5. Luogo "sacramentale" del dialogo nella storia

Ma dove trovare questa prassi dialogica da indicare come prassi del Regno? Quale è il suo luogo "sacramentale" nella storia? La prima risposta che viene in mente è ovviamente: la Chiesa, basti pensare alla Chiesa sacramento del Vaticano II (*LG* 1). Lasciando da parte la questione di quanto sia teologicamente precisa l'espressione, proviamo a domandarci, però, se oggi la Chiesa, cioè la Chiesa in quanto tale e non nei suoi singoli e volenterosi membri, nel nostro *mondo multiculturale* riesce ad essere un eloquente sacramento di quell'originario *διάΛογος* che è la storia salvifica di Gesù e quindi sacramento del dialogo come prassi del Regno. Mi sembra che la risposta debba essere: *sì e no*.

Guardando alle statistiche o anche p.e. alla necessità di istituire un apposito organismo per la nuova evangelizzazione, dobbiamo riconoscere un problema, o una difficoltà nell'annuncio del vangelo del Regno. A mio parere questa difficoltà non dipende tanto, o soprattutto come i media ci portano a credere, da quei terribili scandali di cui alcuni membri della Chiesa si sono macchiati, o da quegli altri "peccati" che purtroppo hanno sempre accompagnato la sua storia. E neanche, ribaltando la frittata e spostando fuori la colpa, dalla perdita del senso di Dio di cui spesso si parla. Certo tutti questi fattori hanno la loro responsabilità, ma c'è dell'altro e precisamente la difficoltà a dialogare.

Qui non si tratta dello sforzo per il dialogo ecumenico, né di quello con le altre religioni, e neanche della questione del rapporto più o meno tollerante nei riguardi delle diverse posizioni teologiche. Con quell'onestà, quella schiettezza e anche quel coraggio con cui Benedetto XVI ci ha insegnato a guardare alla vita della

Chiesa, anche nei suoi aspetti meno belli o in ogni caso un po' carenti, pensando non alla Chiesa dei media, ma alla Chiesa concreta, quella cioè che la gente continuamente incontra, mi vengono in mente tre fatti, di diversa natura, che sono più che puramente contingenti.

Il *primo* è qualcosa che mi ha sempre colpito e continua a colpirmi nonostante l'età: troppo spesso nella Chiesa c'è timore dei superiori, dei vari superiori, perché alla fine ognuno ha il suo.

Il *secondo* fatto è la formalità degli organi di partecipazione, desiderati dal Concilio (p.e. *CD 27*), ma molte volte chiamati a discutere su questioni astratte o a precisare una linea già decisa altrove.

Il *terzo* fatto è la risposta che spesso nelle parrocchie si dà a chi chiede di fare un'esperienza cristiana: gli si prospettano i vari gruppi che già ci sono e lo si invita a partecipare, cioè ad adattarsi, aprendogli in tal modo davanti una realtà molto organizzativa e manageriale.

Ora, senza approfondire troppo, tutto questo mi sembra che sia indice proprio della difficoltà a dialogare, a tener conto dell'altro, a dirgli: tu per me sei importante e per questo, cioè *per te*, sono pronto a mettermi in discussione per costruire una Chiesa anche su tua misura, in cui tu possa sentirti pienamente a casa, ovviamente senza snaturarla. Una difficoltà che si aggrava nell'epoca della tecnica in cui i risultati pesano come non mai e arrivano a relativizzare la peculiarità, il peso dell'altro che rischia di rallentare il processo risolutivo individuato. È soprattutto questo che rende la Chiesa poco interessante ed "accattivante", e quindi poco ascoltabile ed ascoltata dai nostri contemporanei, i quali, invece, almeno in buona parte hanno se non capito almeno intuito l'importanza del dialogo nel mondo multiculturale e multireligioso.

6. Famiglia cristiana e dialogo

Ma la Chiesa resta sacramento del Regno nonostante i suoi limiti, perché le porte degli inferi non prevarranno (Mt 16,18), e così questa difficoltà a livello della Chiesa nelle sue forme "istituzionali" non impedisce che nella stessa Chiesa ci sia un luogo anch'esso sacramentale in cui la prassi dialogica del Regno si rende maggiormente visibile. È la famiglia, cioè la famiglia cristiana fondata sul sacramento del matrimonio. Infatti è nella famiglia che si cerca di andare verso l'altro dimentichi di sé, pronti alla *kenosi* delle proprie aspirazioni e desideri, pronti a un sacrificio che non è solo una bella parola di cui riempirsi la bocca e teorizzare, ma vita concreta e sofferta. È nella famiglia che ci si ascolta, o almeno ci si sforza di farlo, per far tesoro dei pensieri, delle speranze e delle paure dell'altro. È nella famiglia che l'altro conta in quanto niente, e cioè al di là di quello che può essere diventato o può aver fatto anche di male. È nella famiglia che il perdono è praticato realmente. È nella famiglia che si cerca di creare un clima in cui ognuno possa sentirsi bene. È nella famiglia, infine, e starei per dire solo nella famiglia, che si fa l'esperienza di una prassi che "raccolge" i vari io facendoli diventare un noi.

Ma, dobbiamo ora aggiungere, di quale famiglia si sta parlando? Questo non è forse un parlare irenico, un chiudere gli occhi di fronte alle tante difficoltà che attanagliano oggi la famiglia, anche quella cristiana? Certo, difficoltà ci sono oggi e ci sono sempre state, e la famiglia "sacramento" resta pur sempre un luogo umano, e i tratti che abbiamo delineato hanno inevitabilmente qualcosa di ideale, proprio come l'immagine della Chiesa che ci dà At 2,42-48. Ma questi tratti,

umani quanto si vuole, nascosti quanto si vuole, restano come forza ineliminabile dello stare insieme familiare, tanto che alla fine è guardando alle storie delle famiglie e non alla storia della Chiesa che i nostri contemporanei, forse anche noi “gente di Chiesa”, arriviamo a dire: guarda come si amano e a percepire i tratti “laici” e quotidiani del Regno di Dio. E anche il sostenere, come si fa spesso, che la parrocchia deve diventare una grande famiglia sembra suggerire che l’idea di Chiesa da sola non basta e deve essere perfezionata.

La famiglia cristiana, allora, annuncia al mondo, e particolarmente al nostro mondo così multiculturale e cioè pluralista, il *διάΛογος* che è Gesù e il dialogo come la prassi di amore del suo Regno, creando qui e là, in piccoli e a volte piccolissimi spazi, un anticipo dell’*eschaton*. La famiglia fondata sul sacramento del matrimonio certo, ma forse, seguendo l’input della gerarchia delle verità indicateci dal Vaticano II¹⁷ e la logica dei cristiani anonimi di K. Rahner¹⁸, a loro modo anche tutte quelle altre famiglie al di fuori del sacramento, ovviamente intendendo sempre quelle unioni di un uomo e di una donna che generano vita.

La famiglia, le famiglie, sono dunque, ciascuna a suo modo, un annuncio del vangelo al mondo di oggi e direi anche alla Chiesa. Alla Chiesa nelle sue varie forme, anche in quella del tutto particolare di un’università pontificia. Anche noi sperimentiamo ogni

¹⁷ «Nel mettere a confronto le dottrine si ricordino che esiste un ordine o “gerarchia” nelle verità della dottrina cattolica, in ragione del loro rapporto differente col fondamento della fede cristiana» (UR 11).

¹⁸ K. RAHNER, «I cristiani anonimi», in *Nuovi saggi*, I, Roma 1968, 759-772.

giorno il pluralismo: nelle forme del multiculturalismo, ma anche della semplice diversità, soprattutto di idee. Anche noi, ciascuno di noi, professori e alunni, dovremmo così guardare alle nostre famiglie, quelle che nel giorno "originario" della vocazione molti di noi facendo le valigie hanno lasciato, e imparare da loro. E così, trovando la forza di sorridere di fronte alle nostre "scienze", diventare ogni giorno più capaci di ascoltarci e metterci in questione, per rivivere anche qui, in questa nostra "casa", la storia di Gesù *διὰ Λόγου* e la prassi dialogica del Regno di Dio e della sua pace.

ANTONIO NITROLA