

IL CRISTIANESIMO E IL DOLORE

di Franco Buzzi

Spesso si avverte una sorta di recriminazione nei confronti della religione cristiana, accusandola di “masochismo” e di “dolorismo”, quasi il cristianesimo intendesse proporre il dolore come un valore in sé e per sé, come se il dolore avesse una propria giustificazione in se stesso e si dovesse assumere la sofferenza e farsene carico con una specie di compiacimento morboso. Se così fosse, sarebbe davvero terribile. Chi potrebbe condividere una simile proposta di fede? Ricordiamo le poetiche espressioni con cui Giosuè Carducci prende le distanze da un cristianesimo che non può fare altro che infliggere dolore: «Cruciato martire tu cruci gli uomini./tu di tristizia l'aër contamini». In Gesù di Nazaret il grande poeta italiano non vide altro che l'annuncio di un dolore che avvolge tutto e tutti gli esseri umani, votandoli tristemente alla croce. Ma siamo proprio sicuri che sia questo il cuore del messaggio cristiano?

A dire il vero questa accusa al cristianesimo si acuisce e giunge più profondamente fino al rifiuto della definizione di Dio inteso come amore. Ciò accade immediatamente e inevitabilmente quando, senza altre precisazioni, si afferma che Dio ha consegnato alla morte suo Figlio e che, proprio in questo, egli avrebbe dimostrato il suo amore verso gli uomini. Subito sorge in noi l'obiezione spontanea: come può un padre dare alla morte il proprio figlio e continuare a pretendere di identificarsi con l'amore? Com'è possibile superare questo scandalo della croce del Figlio?

Queste domande forse cominciano a essere troppo astratte per noi poveri mortali. Del resto il tema stesso che mette a raffronto due nudi concetti astratti come il “cristianesimo” e il “dolore” sembra portarci al di fuori delle nostre possibilità che sono immediatamente legate al concreto e all'esperienza vissuta. Questo senso di smarrimento, in realtà, è più che salutare, perché ci costringe a mettere in chiaro la natura assolutamente concreta del cristianesimo che, nella sua essenza più genuina, non è e non si risolve semplicemente in una dottrina, in un sistema di proposizioni o di verità, ma coincide propriamente con una persona, la persona stessa di Gesù di Nazaret. Perciò, chiederci quale sia la posizione del cristianesimo nei confronti del dolore significa immediatamente trasformare l'interrogativo astratto in questi termini concreti: che posizione ha assunto Gesù davanti alla sofferenza concreta del suo prossimo? È stato semplicemente “di fronte” o “a lato”, insomma se ne è tenuto a distanza o si è avvicinato, si è accostato al male dell'uomo fino a toccarlo con le sue mani, fino a farlo proprio e a prenderlo su di sé? Da subito intuiamo la risposta giusta che si profila all'interno di queste stesse domande, perché già conosciamo il Vangelo. Ora però vogliamo addentrarci nelle narrazioni evangeliche per comprendere meglio il comportamento di Gesù.

Lasciamoci pervadere per un attimo dal fascino dei racconti evangelici. Da subito, quando si prende tra le mani il Vangelo – intendo dire uno qualsiasi dei quattro classici libretti che conosciamo fin dalla nostra infanzia – e lo si apre, si resta immediatamente affascinati dalla grande sensibilità di Gesù nei riguardi della sofferenza umana. Egli non scappa, non si allontana indifferente dalla malattia o dalle situazioni di dolore, ma si avvicina, si accosta, tocca fisicamente il male dell'uomo e lo guarisce.

I gesti di Gesù

Gli condussero un sordomuto ed egli, «portandolo in disparte, lontano dalla folla» – come se volesse avere tempo e attenzione solo per questa persona – «gli pose le dita negli orecchi e con la saliva gli toccò la lingua» e, con una parola, lo guarì (cfr. Mc 7, 31-35). A Betsaida, sulle rive del

lago di Tiberiade, i discepoli «gli condussero un cieco, pregandolo di toccarlo. Allora, preso il cieco per mano, lo condusse fuori dal villaggio – come a dire, lontano dallo sguardo indiscreto dei curiosi e intrattenendo un colloquio a tu per tu con lui solo – «gli impose le mani» e lo rimandò a casa guarito (cfr. Mc 8, 22-26). Di fronte al bambino epilettico, caduto a terra come morto, ecco il suo comportamento: «Gesù, presolo per mano, lo sollevò ed egli si alzò in piedi» (cfr. Mc 9, 25-27). Un altro episodio, vibrante per tratti di autentica umanità, è rappresentato dalla restituzione del figlio morto – l'unico di sua madre – a quella che ricordiamo come la vedova di Nain: «veniva portato al sepolcro un morto, figlio unico di madre vedova... Vedendola, il Signore ne ebbe compassione e le disse: "Non piangere!". E accostatosi toccò la bara... E lo diede alla madre» (cfr. Lc 7, 11-15). Si noti l'insistenza del testo evangelico sul gesto di toccare fisicamente il malato, di dedicargli un'attenzione esclusiva e di rivolgergli parole che hanno in sé la forza di un'azione sanante. Gli portarono un ragazzo epilettico. Abbiamo già ricordato questo episodio e sappiamo che Gesù lo liberò da uno spirito muto e sordo; allora il ragazzo divenne come morto, tanto che molti lo dicevano morto: «Ma Gesù, presolo per mano, lo sollevò ed egli si alzò in piedi» (Mc 9, 27). Stupendo – per concludere questa veloce carrellata – è il gesto con cui Gesù guarisce la figlia di Giàiro, uno dei capi della sinagoga: «Preso la mano della bambina, le disse: "Talita kum", che significa: "Fanciulla, io ti dico, alzati!". Subito la fanciulla si alzò e si mise a camminare; aveva dodici anni. Gesù... ordinò di darle da mangiare» (Mc 9, 41-43). In questo caso, il suo prendersi cura della piccola rivela addirittura tratti di tenerezza materna.

La sofferenza umana

La vicinanza di Cristo, fisicamente presente, lascia trasparire la sua intima capacità di condividere non solo il dolore materialmente causato da una menomazione corporea, ma anche ogni sorta di dolore, compreso quello che insorge di fronte alla malattia o alla morte di una persona cara. Infatti l'esperienza del dolore patito dagli esseri umani ben difficilmente si risolve in un fatto meramente fisico, magari causato da stress e stanchezza. In realtà la stessa condizione di stress è di per sé dolorosa, come del resto uno stato di stanchezza fisica o psicologica è una vera sofferenza. Esiste, infatti, insieme al «dolore del corpo» (e anche disgiuntamente da esso) uno stato d'animo che, secondo una gamma infinita di sfumature, si può definire di sofferenza, tristezza, malinconia, noia, malessere di vivere e può manifestarsi anche come ansia, angoscia e vari disturbi psichici osservabili in certi comportamenti ossessivi e compulsivi. Si tratta di forme di dolore di cui si occupano la psicologia e la psichiatria. Tuttavia, spesso intrecciate con questi stati di «sofferenza psicologica», si trovano altre forme di male che non esiteremmo a definire con il nome di «dolore dell'anima», soprattutto quando questi fenomeni presentano risvolti o tonalità di tipo morale. Questo dolore dell'anima è di casa nella quotidianità, dove può trattarsi di un dolore subito oppure anche provocato, a sé stessi o agli altri. Senza immaginarci situazioni particolarmente complesse, basta analizzare che cosa proviamo, quando subiamo un furto o una semplice offesa, oppure quando ci si manca di rispetto ovvero non c'è tributato il dovuto riconoscimento, venendo meno qualsiasi forma di giusta corrispondenza. Essendo la persona l'insopprimibile punto di riferimento della morale ovvero il centro che fonda tutti i valori dell'etica, il dolore dell'anima entra in gioco tutte le volte che, nella relazione di sé con sé o anche di sé con gli altri, la persona non viene riconosciuta, come tale, nel suo valore non conculcabile, inalienabile, non negoziabile. Tutto ciò che mortifica la persona viene vissuto come dolore morale: ogni reificazione della persona e ogni comportamento che miri a strumentalizzarla, senza riconoscerla come un fine in sé, causa necessariamente una specie di «dolore dell'anima», tanto in chi subisce tale trattamento quanto in chi lo procura, non appena si producano le condizioni per riprendere piena coscienza di sé, come si conviene a un essere umano. Basterebbe, tanto per cominciare, intraprendere un breve esame delle relazioni all'interno della famiglia per scoprire un campo d'indagine molto fecondo. Gran parte delle insicurezze, con tutti i disagi individuali e i danni relazionali che ne conseguono, e gran parte delle frustrazioni, che spesso si complicano in patologie difficilmente guaribili, scaturiscono dalla mancanza di riconoscimento reciproco.

Gli insegnamenti di Gesù

Abbiamo visto come Gesù di Nazaret si sia comportato nei confronti di molta gente sofferente. Non ha però guarito soltanto storpi, lebbrosi, ciechi e paralitici, ma ha liberato anche dalla reclusione,

dalla marginalizzazione, dall'estraneità alla vita sociale e dal giudizio mortificante dell'opinione pubblica un gran numero di pubblici peccatori, moralmente condannati all'esclusione: offrendo loro il perdono di Dio, li ha riabilitati e reimmessi nella vita della comunità. In questo modo li ha liberati anche dal «dolore dell'anima» che consegue al fallimento nei rapporti con gli altri. È il caso di Zaccheo, «capo dei pubblicani e ricco», che «accolse pieno di gioia il Signore» e distribuì i suoi beni ai poveri (cfr. Lc 19, 1ss.); è il caso di Levi, che sedeva al banco delle imposte: fu chiamato e si mise subito alla sequela del Signore (cfr. Mt 9, 9ss.); è il caso della pubblica peccatrice alla quale, con il perdono del Signore, venne restituita, in casa di Simone il fariseo, anche la propria dignità sociale (Lc 7, 36ss.).

Questa medesima cura per il dolore fisico e il dolore dell'anima traspare chiaramente dallo stesso insegnamento in parabole tenuto da Gesù. È lui in persona il buon samaritano che si accosta a colui che è incappato nei briganti, per prendersi cura di lui e restituirlo alla salute (cfr. Lc 10, 30ss.). Qui l'azione di soccorso appare a tutto campo. Essa comporta il superamento di ogni pregiudizio ideologico, persino religioso. Ogni uomo che si trovi in un autentico stato di bisogno, a qualsiasi popolo e condizione sociale appartenga, deve essere aiutato da chi accetta di farsi prossimo. Solo questa volontà, operativa e concreta, che comporta, di fatto, la relativizzazione dei propri programmi e l'impiego altruistico dei propri beni e del proprio tempo, adempie il precetto dell'amore del prossimo. Il comportamento del buon samaritano della parabola evangelica consegue alla sua effettiva capacità di mettersi al posto dell'altro e di riconoscere nell'altro un altro se stesso, né più né meno, sicché qui la regola d'oro s'impone in tutta la propria evidenza: la benevolenza che il soccorritore manifesta nei confronti del malcapitato è ciò che egli stesso, per la propria persona, vorrebbe gli fosse riservato, nel caso gli capitasse qualcosa di simile. Mettersi al posto dell'altro è letteralmente ciò che Cristo ha fatto con ogni uomo. Nel suo caso però ciò che stupisce, sorprende e sconvolge è che egli è il Signore, e che sia proprio lui, il Signore, ad assumere l'atteggiamento del servo che si comporta da uguale, anzi da inferiore, nei confronti dell'altro servo (cfr. Gv 13, 14). Qui il comandamento antico si perfeziona nel nuovo: «Amatevi come io ho amato voi» (Gv 13, 34). Egli, il Giusto, come dice il *Libro di Isaia*, «si è caricato delle nostre sofferenze e ha preso su di sé i nostri dolori» (Is 53, 4). Fa parte dell'essenza del cristianesimo anche la volontà di alleviare i dolori del prossimo.

C'è un'altra parabola nel *Vangelo secondo Luca* che ci dimostra quanto Dio, nel suo Figlio Gesù Cristo, voglia prendere su di sé, per toglierlo, il dolore della mancanza di riconoscimento. Il peccato della creatura, in fondo, non è nient'altro che il mancato riconoscimento da rendere a Dio Creatore e Signore di tutte le cose. Nella parabola del "Padre buono" o del "Figliol prodigo" (Lc 15, 11ss.), colui che narra rivela di essere, in prima persona, l'abbraccio di Dio a quest'umanità bisogna di essere guarita da tanti punti di vista. Il padre prende su di sé il dolore dei figli, quello in cui essi stessi incorrono con i loro comportamenti e atteggiamenti per nulla filiali. Anch'egli non è riconosciuto per quello che è nella sua paternità. Da parte sua, egli non smette di essere padre e di riconoscere ai figli le loro possibilità, pur non condividendole. Il figlio minore se ne va da casa, perde la relazione con il padre e in ciò sperimenterà dolorosamente in sé anche la perdita di se stesso. Il figlio maggiore, al ritorno del fratello minore, manifesterà i suoi veri sentimenti e il suo stato d'animo nei confronti del padre: egli lo serve da una vita e gli è ubbidiente come un mercenario nella casa paterna, ma di certo non lo ama come un figlio. Il padre, che rimane sempre se stesso ed è vulnerabile nella sua tenerezza, prende su di sé il dolore provato dai figli allo scopo di cancellarne il disagio. Il prodigo torna a casa: «Quando era ancora lontano, il padre lo vide e commosso gli corse incontro, gli si gettò al collo e lo baciò» (Lc 15, 20). Il figlio maggiore «si indignò e non voleva entrare» (Lc 15, 28). Anche per questo aspetto tocca ancora una volta al padre farsi carico del disappunto del figlio maggiore («Il padre allora uscì a pregarlo» Lc 15, 28), per liberarlo dalla sua sofferenza, un misto di invidia e gelosia nei riguardi del fratello per l'affetto dimostratogli dal padre, sullo sfondo di un cupo risentimento nei confronti del padre. Dio è così! Dio prende su di sé il nostro dolore che consegue al mancato riconoscimento di lui, Creatore e Padre. Nel Figlio, che narra la parabola, egli interviene come Redentore.

Ma c'è un'altra parabola, in cui Cristo, profeticamente, predice la propria fine (Lc 20, 9ss.). Da essa risulta che non è Dio a infliggere mali e dolori all'umanità, ma che, al contrario, è l'umanità ingrata a volersi definitivamente liberare di Dio, uccidendogli il Figlio. Questa narrazione è raccapricciante,

perché senza edulcorazioni descrive in anticipo la tragica fine di Gesù. Essa ci introduce direttamente alla questione, cui all'inizio si era accennato. Infatti dall'insieme del Nuovo Testamento veniamo a sapere che quest'azione di estremo rifiuto del Figlio suo da parte dell'umanità era stata prevista e permessa da Dio, affinché si manifestasse in pieno il suo amore per noi. Come può un padre consegnare alla morte il figlio suo per amore nostro? Eppure è proprio così: «Dio ha tanto amato il mondo da dare il suo Figlio unigenito, perché chiunque creda in lui non muoia, ma abbia la vita eterna» (Gv 3, 16). E il Figlio dice: «Per questo il Padre mi ama: perché io offro la mia vita» (Gv 10, 17).

Il gesto supremo

Che cosa ci dice la morte di Cristo in croce? La crocifissione di Cristo ci rivolge un discorso complesso, perché, da un lato, ci parla del peccato e della cattiveria degli uomini, dall'altro ci svela l'amore di Dio senza limiti. La croce rivela e mette in piena evidenza il peccato dell'uomo, perché il peccato di incredulità si acutizza, si precisa e si qualifica al massimo grado proprio nel rifiuto del Figlio inviato, il quale viene giudicato, condannato e ucciso. In questo senso – tra conscio e inconscio – la croce di Cristo rappresenta il massimo del peccato ovvero del rifiuto di Dio di cui l'uomo possa essere capace. Al tempo stesso, però, la croce rivela l'amore invincibile di Dio per noi, in quanto ciò che è frutto del nostro odio di Dio, la crocifissione del Figlio, è vissuta interiormente da lui – che si offre liberamente alla sua passione (cfr. Gv 10, 17-18; 13, 1; 18, 4-8) – come il gesto del suo amore che perdona chi lo offende, esponendolo a crudele sofferenza fino alla morte. Il cumulo di odio riversato su di lui (cfr. Is 53) viene intimamente trasformato da Cristo, che vive in prima persona la sua passione (cfr. Mc 14, 36), nel supremo gesto di perdono da lui offerto a noi (cfr. Lc 23, 34), a dimostrare che anche il massimo del nostro peccato non ha in sé la forza di mutare la natura eterna e infinita dell'amore incondizionato che Dio, il Padre suo, ha per le sue creature e che si esprime nel Figlio crocifisso, suprema comunione di Dio a noi gratuitamente offerta. La sua morte annulla la morte, il suo dolore che sfocia nella risurrezione, nella vita eterna, annienta il dolore nella sua stessa origine, che è l'origine di ogni male, vale a dire il peccato, la ribellione, il non riconoscimento di Dio con tutto il cumulo di sofferenze che tale mancanza di riconoscimento porta con sé.

Cristo morto e risorto è la risposta più alta che il cristianesimo offra alla questione del dolore, ogni tipo di dolore, non solo quello dell'anima, anche quello fisico e addirittura quello cosmico. Come dice san Paolo, nella *Lettera ai Romani*: «La creazione stessa... è stata sottomessa alla caducità... e nutre la speranza di essere lei pure liberata dalla schiavitù della corruzione... Tutta la creazione geme e soffre fino ad oggi nelle doglie del parto...» (Rm 8, 19-22). Noi pure gemiamo e sofferiamo aspettando la piena redenzione del nostro corpo. Siamo ora partecipi delle sofferenze di Cristo, a lui assimilati nel battesimo e quindi resi partecipi del suo cammino di redenzione (cfr. Rm 6, 3-5), per poter pienamente essere partecipi della sua stessa sua gloria di Risorto: «le sofferenze del momento presente non sono paragonabili alla gloria futura che dovrà essere rivelata in noi» (Rm 8, 18).

Dolore e amore

Ciò che il cristianesimo insegna sul dolore è stato qui brevemente ricostruito a partire dal suo fondatore, vale a dire dalla figura di Gesù di Nazaret, dal suo comportamento, dalle sue parole, dai gesti da lui compiuti e soprattutto dal gesto supremo in cui è culminata la sua vicenda terrena: la morte in croce che sfocia nella risurrezione. Ora dovrebbe essere più facile comprendere che il cristianesimo non può risolversi nella proposta di un cieco "dolorismo". Il cristianesimo rifiuta la proposta del soffrire per soffrire. La sofferenza non è un valore in sé, il dolore continua a recare in sé qualcosa di tragico e di disumano. La prospettiva cristiana è piuttosto quella della gioia nel tempo e nell'eternità, voluta da Dio per tutti. Nessuno, nemmeno Cristo in persona ha voluto soffrire tanto per soffrire.

Ciò che rende accettabile il dolore è l'amore, nel senso che per amore si è disposti anche a soffrire. Lo vediamo e lo sperimentiamo quotidianamente nella nostra vita. Una madre è disposta a soffrire parecchio per la salute del bambino che darà alla luce. E quando il figlio è venuto al mondo, non teme di soffrire, se questa sofferenza è una componente inevitabile di un comportamento che le

consente di garantire alla persona che ama il bene che le vuole dimostrare. In altri termini: si è disposti a soffrire per la persona che si ama. In questo l'amore dimostra di essere vulnerabile e la possibilità di essere feriti, amando, deriva da un'altra componente essenziale e indissolubile dal comportamento amoroso: la libertà della persona che si ama. Dovendo l'amore fare i conti con la libertà della persona amata, esso non può non mettere in conto la possibilità di essere ferito dal libero comportamento della persona che è amata.

Tale è pure la tragedia divino-umana delle relazioni che intercorrono tra Dio creatore e le sue creature, dove però la vicenda di Cristo crocifisso e risorto testimonia, in modo credibile, che l'amore è in assoluto più forte della morte.



10 Maggio 2014 / R.S.A. Villa Dei Cedri, Merate (Lecco)
L'ASPETTO SPIRITUALE DELLA MALATTIA E DELLA SOFFERENZA
NEL DIGNITOSO CAMMINO VERSO IL FINE VITA

DEL PRINCIPIO E DELLA FINE

Shaykh 'Abd al-Wahid Pallavicini / Presidente COREIS ITALIANA

Vorrei innanzitutto ringraziare gli organizzatori di questa iniziativa che riporta all'attenzione di tutti noi le questioni più centrali dell'esistenza umana, così ben descritte già dal titolo del Convegno.

Infatti solo l'aspetto spirituale può portare ad una vera comprensione del fine della vita, accompagnando dignitosamente l'uomo e la donna, anche attraverso la malattia e la sofferenza, verso la fine dell'esistenza terrena: l'errore di associare alla vita in questo mondo una finalità diversa da quella dell'altro mondo, crea pericolose scissioni esistenziali.

L'unità che la dottrina islamica ribadisce fra questo e l'altro mondo è anche l'unità costitutiva dell'uomo fatto di spirito, anima e corpo. Se si trascura una sola di queste componenti dell'essere, identificando, ad esempio, l'anima con lo spirito, si rischia di condurre una vita squilibrata e disarmonica: infatti è lo spirito che non muore, mentre la nostra tendenza a identificarci con l'anima è la principale causa di sofferenza.

Un detto profetico insegna che «gli uomini dormono, e quando muoiono si risvegliano», e questo potrebbe forse farci rivedere il concetto di futuro, rivisto alla luce di una diversa concezione del tempo che forse è stato considerato erroneamente negli ultimi secoli come un'evoluzione indefinita verso un progressivo benessere. Così anche le aspettative che riponiamo nel domani potrebbero venire ridimensionate grazie alla coscienza di una certa illusorietà di questa nostra vita terrena.

La vita su questa terra è una delle tante modalità d'esistenza in cui Dio pone le proprie creature e che può essere compresa solo elevando la nostra visione umana al piano divino. Si tratta di una visione metafisica che unisce trascendenza e immanenza, eliminando un certo dualismo filosofico di cui siamo tutti imbevuti.

*«Gli occidentali – ci insegna lo Shaykh 'Abd al-Wahid Yahya, René Guénon – hanno l'abitudine di chiamare «morte» soltanto la fine dell'esistenza terrena [...]: sembra infatti che questo mondo sia per essi la metà dell'universo, mentre per gli orientali ne rappresenta solo una porzione infinitesimale».*¹

1. René Guénon, *Errore dello Spiritismo*, capitolo III «Immortalità e sopravvivenza», Luni Editrice, Milano 1998).



O, come recita il Sacro Corano: «Quel che vi è dato è solo gioia di vita terrena, mentre quel che si trova presso Dio è migliore e più eterno, preparato per coloro che credono e si affidano al loro Signore».²

Certo, solo pochi oggi possono attingere a una spiritualità in grado di trasformare innanzitutto l'interiorità, ma anche l'ambiente esteriore; infatti, come la storia insegna, chi raggiunge tali gradi può farne beneficiare le moltitudini, perché la qualità non ha comune misura con la quantità.

Questo è da sempre stato il ruolo dei santi, come San Francesco, cui giustamente l'attuale Pontefice ha voluto ispirarsi, assumendone il nome, in quanto questo santo ha saputo davvero rinnovare dall'interno una Chiesa fortemente secolarizzata.

Anche oggi, in questi tempi molto particolari che sembrano «mettere in crisi» anche le religioni, abbiamo la responsabilità di intervenire per saper volgere in bene questa «crisi» che ci tocca tutti; crisi nel senso etimologico del termine, quello cioè di «giudizio», momento della verità inerente allo svelarsi stesso della reale natura delle cose.

Un insegnamento profetico esorta: «Agisci in questo mondo come se tu dovessi vivere in eterno e agisci per l'altro mondo come se tu dovessi morire domani».

Nell'unione tra gli opposti dell'eternità e della fine imminente, l'uomo deve trovare il distacco dalla morte che non è più l'epilogo della vita ma il termine del suo passaggio sulla terra.

L'escatologia e l'eternità sono rispettivamente la fine e il nuovo inizio, sia a livello personale che cosmico. La tendenza degli uomini è quella di rimandare in un futuro lontano questi passaggi che, invece, costituiscono una realtà ben presente con cui gli uomini sono tenuti a confrontarsi già adesso.

Sia Gesù che Muhammad parlavano ai discepoli dei segni della fine come se fosse una cosa imminente alla loro epoca e ai nostri giorni un certo scetticismo porta ad evitare questi argomenti per paura di essere poco «moderni». All'opposto si situano coloro che inneggiano a visioni apocalittiche e catastrofiche neutralizzando il vero messaggio insito nella fine del mondo, che, come ci ricorda ancora una volta lo Shaykh 'Abd al-Wahid Yahya, René Guénon, non sarà la fine *del* mondo, ma piuttosto la fine di «*un* mondo», e pertanto anche l'inizio di un nuovo ciclo.

Cogliere e leggere i «segni dei tempi» o i «segni escatologici» è pertanto parte integrante della responsabilità spirituale comune alle religioni del Monoteismo abramico. Il fatto che un certo mondo effimero debba finire e risolversi nelle sue stesse contraddizioni non significa infatti che i santi di tutte le religioni non debbano concorrere affinché tale transizione possa compiersi nel modo più armonioso possibile.

2. Corano 42:36-37



A livello essenziale, infatti, non vi sono differenze fra le dottrine ebraica, cristiana e islamica riguardo a quanto viene chiamato l'«escatologia», ovvero la conoscenza dei segni che annunciano l'Ultima Ora. L'escatologia è unica, tanto per l'umanità nel suo insieme che per ogni individuo che si avvia al compimento della sua esistenza terrena, né esiste un evolucionismo religioso, che da un presunto politeismo primordiale porti al monoteismo: già Adamo, primo uomo e, per l'Islam primo profeta, era «monoteista», e «naturalmente» *homo religiosus*.

Un intellettuale nostro contemporaneo, André Malraux, ha dichiarato che «il ventunesimo secolo sarà religioso o non sarà», e in questa affermazione è racchiuso tutto il significato del termine «religione», a cui era naturalmente connotato Adamo e a cui dobbiamo altrettanto naturalmente aderire noi uomini degli ultimi tempi.

Infatti, la religione, nel suo significato anche etimologico di *religare*, ricollegare a Dio, per noi non è soltanto la causa prima della creazione del mondo («Ero un tesoro nascosto, ho voluto essere conosciuto e ho creato il mondo», dice Dio in una tradizione profetica) ma la stessa ragion d'essere della vita dell'uomo su questa terra, l'unica creatura fatta a immagine e somiglianza di quel Dio che già in questa vita l'uomo è tenuto a saper riconoscere.

Gli adoratori di Dio «in Spirito e Verità», a qualsiasi religione essi appartengano, sanno riconoscere tale somiglianza essenziale e sapranno opporsi, prima della fine, alle mire dell'Avversario e riconoscere il vero Cristo, colui che noi musulmani attendiamo insieme ai nostri fratelli cristiani, e che saprà colmare anche l'attesa messianica dei nostri fratelli ebrei.

Negli insegnamenti tradizionali dell'Islam riguardo alla «scienza dell'Ultima Ora» si riportano molti detti profetici che affermano la prossimità del momento della fine, annunciata dal ritorno di Saidna Isa, Gesù, insieme alla decadenza della religione e la corruzione dei suoi fedeli.

Non si può però misconoscere, trattando del tema dell'Apocalisse, che nell'Ebraismo non venga fatta menzione della figura di Gesù, oppure che nello stesso Cristianesimo i dati tradizionali relativi alla sua seconda venuta si presentino in una forma molto più indeterminata di quanto non avvenga nella dottrina presente nell'ultima Rivelazione del ciclo, l'Islam. Non si può peraltro enfatizzare la Resurrezione o la costituzione della Chiesa fino al punto da farle offuscare tale seconda venuta, la cui attesa messianica accomuna tutte e tre le nostre fedi, come se tutto si fosse esaurito con la prima venuta e il Regno di Dio fosse già su questa terra.

È quindi evidente che le forme precedenti possono beneficiare del riconoscimento di alcuni strumenti di discernimento apportati dalle Rivelazioni successive, soprattutto nell'ambito delle tradizioni abramiche, per quanto riguarda proprio l'escatologia.



Si dice che l'Oriente non comprende l'Occidente, ma lo accetta, mentre l'Occidente comprende l'Oriente e il pericolo che esso rappresenta per la propria sopravvivenza, e pertanto non lo accetta. Si tratta naturalmente dell'Oriente non geografico, ma di quella vera spiritualità che da sempre è venuta da Oriente - *ex Oriente Lux* -, e che l'Occidente ha già tentato di contrastare anche al momento dell'espansione del Cristianesimo, duemila anni orsono.

La presenza attuale in Occidente di una comunità di fedeli musulmani che non si identifica necessariamente con gli immigrati, ma è costituita anche da musulmani europei d'origine e di seconda e terza generazione, comunità che vive quotidianamente, anche con discrezione e in silenzio, come ha recentemente sottolineato il nostro Arcivescovo di Milano Angelo Scola, la naturalezza di quel ricordo di Dio attraverso l'esempio del suo Profeta Muhammad, non può essere misconosciuta, anzi, deve costituire il nuovo punto di partenza per un vero dialogo.

Un dialogo non culturale, né multiculturale, piuttosto un «monologo» in cui la realtà dell'Unico e stesso Dio che si esprime nelle diverse religioni, a differenti comunità e in tempi successivi, richiama l'essenzialità dello spirito e della primordietà assiale della religione, la quale è sempre stata monoteista. E il Monoteismo non è il risultato dell'evoluzionismo da un presunto politeismo primitivo, ma la realtà di un unico principio metafisico e spirituale, da cui trae significato l'esistenza dell'uomo e del mondo stesso.

Infatti, come dice Elia Valori nel suo libro *Finis Mundi*: «si tratta, di unire «cuore e sapere» in un «laboratorio» dell'intellettualità, in cui «fede e ragione» producano nella natura umana quella trasformazione alchemica da cui possa derivare non la *ratio* profana, che «divide» la superficie dell'orizzontalità, o il *cogito* di cartesiana memoria, ma un'autentica conoscenza spirituale, la quale significa anche «discriminazione» e conoscenza della realtà, *hic et nunc*, quella in cui ora ci troviamo».

Oggi in Occidente ci sembra importante sottolineare il valore e la vitalità della dimensione contemplativa ben presente nell'Islam e praticata da molti musulmani nel mondo, che non ha bisogno di essere proclamata se non nell'esempio vissuto di un Islam interiore di armonia e di vera pace. Questa dimensione interiore, spirituale e contemplativa necessita, per sopravvivere, di una funzione e di una dimensione anche esteriore, visibile e «istituzionale». Questa è certamente la ragion d'essere di «una comunità islamica nel cuore dell'Occidente», perché questo cuore possa battere nuovamente nel soffio di uomini che sanno ancora invocare il nome di Dio, a beneficio dell'umanità intera.

L'aspetto spirituale della malattia e della sofferenza nel dignitoso cammino verso il fine vita

Sabato 10 maggio 2014 – Villa Dei Cedri, Merate

Relatore Padre Fiorenzo Reati

Parlare della malattia ?

1

Ricordo le parole di un caro amico, morto di tumore, sacerdote e grande predicatore:

“Sappiamo pronunciare belle frasi sulla malattia. Io ne ho parlato con intensità e calore. Dico ora amici confratelli: non dite niente. Tacete! Non sappiamo cosa sia la malattia. Ora che lo so', so' solo piangere”

Parlare della malattia e della sofferenza è un rischio.

L'“Enigma del male”, l'“Enigma della indicibile sofferenza” (Leontev) sanziona lo scacco di ogni discorso. Comunque meglio ascoltare il malato: lui solo ha qualcosa da dirci sulla malattia. Egli ha molto da dirci anche su di noi.. su di me quando mi mette alle strette sul “caso serio” della vita, che è la sofferenza.(Lev Tolstoj, La morte di I.Ilià).

E tuttavia occorre rischiare una parola sulla malattia e sulla sofferenza per tentare di cercare e di trovare cammini di senso.

Dire una parola sulla malattia è una sfida perenne, ***** che l'uomo deve saper sempre raccogliere : non sapremo forse dare la risposta giusta e definitiva, ma occorre perseguire una ricerca inesausta ed inesauribile alla domanda: questo è certo un dovere. Affinchè possiamo umanizzare l'uomo malato e chi gli è accanto, perché il mondo dei sofferenti e degli uomini sia più umano.

L'uomo diventa umano se si interroga su se stesso, se domanda_ sulla malattia e pensa la malattia..la sofferenza: domanda sul soffrire è parte del compito di diventare uomini umani.

Tra gli estremi del mutismo e la presunzione di parlare troppo: ci è chiesto di osare una parola umile che, sorgendo dal silenzio, diventa forse rivelatrice del senso del soffrire e del vivere sulla terra.

Non la sofferenza, ma il sofferente

2

Non c'è una sofferenza astratta: noi incontriamo uomini/donne che soffrono, la malattia la vediamo nel volto e nel corpo di persone malate.

E ciascun malato reagisce diversamente alla malattia: dipende dalla sua singolare biografia: dai suoi riferimenti morali, culturali o religiosi.

E può essere o diventare capace di integrare la malattia nella sua vita: se la malattia può spersonalizzare il malato, il malato può personalizzare la malattia. E l'uomo sofferente è chiamato a "dotare di senso" la propria sofferenza (Dostojskij Memoria da una casa di morti).

Anche il cristiano non ha le ricette sicure e infallibili: deve confrontarsi con lo scacco (o la chance) che è la sua malattia: può appellarsi alla sua fede o cadere in una grave crisi di fede.

“ Il cristiano non conosce alcuna strada che aggiri il dolore, ma solo quella che l'attraversa.

La tenebra per lui non è l'assenza di Dio, ma il suo nascondersi: comunque la sua malattia è una scuola di umanità, di una fede umana provata e sofferta, che resiste, o di una fede debole, che sparisce”

Il fuoco e il vento! il credente nel Gulag (Vlad. Pomersuc)

I cammini di senso

3

Anche il credente cristiano sa bene che i cammini di senso della malattia sono accidentati, contraddittori, densi di incognite e di sorprese, gesto di assunzione e di regressione, di passi indietro, di rifiuto, di momenti di pace e di momenti di ribellione, di sconforto e di volontà di combattere

La psichiatra viennese Elisabet Kubler-Rob dice che i malati, tutti, quando insorge una grave malattia conoscono shock, negazione, collera, trattativa, depressione, accettazione e pace.

4

L'esperienza di accompagnamento di malati e in particolare di morenti mostra l'emergere nei malati e dai malati della dimensione spirituale come assolutamente vitale.

E' una dimensione che si esprime nella ricerca di un senso del vivere, del soffrire e del morire.

Dove emerge la componente spirituale del rapporto malato-accompagnatore?

Emerge là dove il malato chiede di essere riconosciuto come persona con le sue domande di ordine spirituale, riconosciuto come persona con tutto il suo mistero e la sua profondità.

Attenti al suo desiderio di ascolto, di confidenza: di stima, di amore: sono questi i valori dello spirito, forme della religione non religiosa, non cristiana, ma umana, semplicemente umana.

5

La malattia (che è cammino di diminuzione e di perdita) può diventare un cammino di fecondità, di approfondimento e di arricchimento umano, un cammino di vita (non di morte).

Il bisogno, la fragilità, l'incontro

6

Forza nella debolezza: un malato è una persona, un volto, che soffre.

Il malato è chiamato ad assumere il confronto con il suo male in una situazione di debolezza (fisica, psicologica, spirituale).

Il malato, data la sua nuova situazione, è chiamato ad assumere la sua realtà da un punto di vista inedito.

Anzitutto si trova in una situazione radicale di bisogno.

Il malato regradisce ad uno stato umiliante di dipendenza, consegnato in mano ad altri, ridotto all'impotenza fisica: motoria, psichica, cognitiva...

Du.....? l'esperienza della fragilità.

Va aiutato ad accettare il suo limite: vivere è assumere i molteplici limiti della vita, inerenti all'esistenza di tutti, anche dei sani.

+++

7

La malattia è anche una situazione di vita che coinvolge i familiari, gli amici, il personale medico, gli accompagnatori volontari, i compagni di camera: come mai prima di allora:

è in questo contesto di vita che può accadere L'Incontro:

e l'incontro è il luogo nel quale viene ad esprimersi l'esperienza spirituale. ***

E l'incontro presuppone che tutti accettino la propria impotenza, il proprio limite, la propria fragilità.

E' qui emerge la forza positiva della malattia: "poiché i nostri punti deboli possono diventare i nostri punti forti" (Dostojerskij-L'Idiota)

Rivela a me, accompagnatore del malato, la mia presunzione, le mie illusioni, la mia inadeguatezza, le mie ribellioni.... la mia debolezza , il mio limite.

8

Solo quando l'incontro tra malati e accompagnatori è un incontro di poveri il rapporto malato-accompagnatore può diventare luogo di comunione, di amore responsabile....

" Il malato interpella me fragile quanto lui ad una relazione responsabile con lui:

l'altro conta su di me e mi rende responsabile dei miei atti.. e di lui": di me fragile e di lui fragile come me.

9

Il grido del malato diventa prima che ascolto parola d'amore: l'ultima parola: l'Amore.

" io non so come accade che quando un membro soffre, il suo dolore diventa più leggero se le altre membra soffrono con lui.

E l'alleviamento del dolore non deriva da una comune distribuzione dei mali, ma dalla consolazione che mi viene, a me malato, dall'amore degli altri" (S.Agostino, Epist.99,2).

La malattia trova allora un senso nell'amore: o quanto meno diventa più sopportabile, ma l'amore è anche il senso della vita:

L'amore crea vita, dà vita a chi muore.

E per me credente questa è l'opera dello Spirito, è evento suscitato dallo Spirito, dalla grazia del Signore.

Lo Spirito infonde forza nella debolezza.

Il cristiano confessa la debolezza di Dio che è più forte della presunzione degli uomini(1 Cor 1,25)

Concludo: "non tanto aggiungere anni alla vita ma aggiungere vita agli anni".

Kireewskij).

Brani liberamente tratti dall'autrice dal testo: (pp.65/73)
Sono vivo ed è solo l'inizio, di Laura Campanello, Mursia 2013

La via spirituale

Avere un'anima è l'avventura di una vita. Carl Gustav Jung

Quando si parla di ricerca del senso del vivere, si entra inevitabilmente nella dimensione più propriamente umana, nella dimensione che possiamo definire spirituale.

Possiamo, infatti, intendere la spiritualità come la necessità e la possibilità, l'aspirazione dell'uomo a dare e trovare un senso alla propria vita, e anche l'insieme di convinzioni, pratiche, valori che orientano la sua esistenza e che lo portano a trascendere la realtà oggettiva e concreta delle cose e degli eventi, inserendola in una prospettiva più ampia. In questa concezione della spiritualità vediamo come essa non esclude e, anzi, comprende, la religiosità e che la religiosità è solo una delle possibili esplicitazioni della ricerca e della pratica spirituale della persona.

Chi non professa una fede possiede comunque una dimensione spirituale.

Anche nella letteratura a carattere perlopiù scientifico, il termine religioso si riferisce all'aderenza che una persona ha a valori e pratiche che sono proposte da un'istituzione religiosa, che è devota alla ricerca del divino attraverso prescrizioni rituali organizzate. Il termine spiritualità implica, invece, un senso di trascendenza non necessariamente identificato con Dio, un senso di universale

unità con gli altri e con il mondo, una ricerca di significato che non richiede obbligatoriamente una partecipazione a rituali.

La spiritualità è quella dimensione che conduce l'uomo a guardarsi dall'alto e leggere ed esprimere le proprie profondità e la propria vita quotidiana, riorientandola quando necessario; ma è anche la dimensione che lo porta a innalzare uno sguardo verso l'alto che gli permette di trascendere ciò che lo soffoca, lo limita, lo riduce nella dimensione di tempo cronologico e lineare e di spazio fisico, offrendogli ampiezze necessarie alla ricerca di senso e a collocarsi nel mondo, per poter vivere e per poter morire al meglio.

È la dimensione che ha a che fare con ciò che, dell'uomo e per l'uomo, è essenziale e ultimo; è come il sale che resta nelle saline dopo che l'acqua è evaporata: il sale era già presente nell'acqua, le dava sapore e la permeava, ma non si vedeva; solo quando si guarda a ciò che resta, in ultimo,

lasciando andare tutto il resto, si vede: è ciò che permane nella sua solidità e che faceva dell'acqua del mare ciò che era.

La spiritualità è quella dimensione che resta dopo l'espiazione che la vita attua in alcuni momenti, specie di fronte all'esperienza della morte e del dolore.

È la capacità umana che aiuta a resistere ai colpi che la vita stessa infligge per sua natura; è ciò che fa ritrovare speranza e percorsi possibili, anche quando l'orientamento pare perduto, è ciò che dà una ragione per vivere e una direzione per farlo. È ciò che concede di passare la notte del non senso, o del dolore, quando arriva.

L'uomo è spirituale forse proprio in virtù del fatto che è mortale: la sua finitudine, il suo essere mortale, il suo limite ontologico lo interroga e lo muove tra la possibilità di trovare e ritrovare un senso, e la disperazione di chi il senso non lo trova o lo perde.

«La morte (o la sua allusione) rende preziosi e patetici gli uomini. Questi commuovono per la loro condizione di fantasmi; ogni atto che compiono può esser l'ultimo; non c'è volto che non sia sul punto di cancellarsi come il volto d'un sogno. Tutto, tra i mortali, ha il valore dell'irrecuperabile

e del casuale. Tra gl'Immortali, invece, ogni atto (e ogni pensiero) è l'eco d'altri che nel passato lo precedettero, senza principio visibile, o il fedele presagio di altri che nel futuro lo ripeteranno fino alla vertigine. Non c'è cosa che non sia come perduta tra infaticabili specchi. Nulla può accadere una sola volta, nulla è preziosamente precario. Ciò ch'è elegiaco, grave, rituale, non vale per gli Immortali» (Jorge Luis Borges).

Il dolore e il sapere della morte sono lo stimolo ad avviare un percorso di trasformazione spirituale esplicito e consapevole, possibile a ciascuno nella propria libertà di ricerca ed espressione.

«Dalla morte come luogo della mia insostituibilità, ovvero della mia singolarità, mi sento chiamato alla mia responsabilità. In questo senso solo un mortale è responsabile » (Jacques Derrida).

La dimensione spirituale, se spesso nella vita resta implicita, legata ad alcuni valori e a una cultura radicata fin dalla nascita, che non chiedono verifica e ragione di sé nel corso della vita priva di inquietudini e dolori, di fronte alla morte e al morire spesso emerge in maniera esplicita sotto forma di sofferenza, domanda, timore, desiderio.

La parola spiritualità è, però, ancora oggi problematica, specie forse per chi si riconosce in una fede e non accetta questa definizione per una dimensione che sente propria, e che non immagina possa avere fondamenti autentici senza avere la propria fonte in Dio.

Proprio per questo scelgo di usarla: come invito a un'apertura e a una complessità che amplino e arricchiscano la possibilità di parlarne, confrontarsi, farsene carico, riconoscerla, accoglierla, accompagnarla, specie in alcune fasi della vita particolari, come quella del morire.

Altrimenti il

rischio è che venga interamente delegata alla dimensione e all'accompagnamento religioso per chi professa una fede, e non trovi quindi interlocutori, spazi e tempi, pratiche per chi si dichiara privo di fede e religione o entra con esse in crisi, proprio in virtù di una fatica esistenziale.

Chiamarla in altri modi – ad esempio dimensione esistenziale – temo la relegherebbe a una condizione ovvia, che non necessita di sguardi, di accompagnamento, di cura, di condivisione: diventerebbe una dimensione di «serie B» rispetto a quella religiosa e non avrebbe attenzione, né da parte dei singoli, che già faticano a legittimarla come dimensione importante e fondamentale, perché il mondo gliela tace – essendo scomoda e faticosa, – né dai contesti di cura.

Le persone sono alla ricerca, hanno desiderio e bisogno di momenti e spazi in cui ritrovare se stessi, condividere con altri riflessioni e valori, pensieri ed emozioni che li scuotono dal profondo e insieme li nutrono e li orientano fortemente nel loro stare al mondo. Raramente si trovano

interlocutori per queste dimensioni rischiando, così, di aumentare il senso di sofferenza e di inadeguatezza che i soggetti sentono di fronte alle domande autentiche che la vita pone.

La spiritualità è una dimensione evanescente, per sua natura inafferrabile, che comprende le altre dimensioni dell'umano – psichica, fisica, emotiva, relazionale – e che in esse si esprime e trova la sua possibilità di percorso trasformativo e di realizzazione.

È la dimensione che connette l'individuo con le sue proprie parti interne, con gli altri e il mondo; è ciò che torna a farlo sentire intero e unico che lo connette a tutto ciò che è esterno, facendogli cogliere e percorrere l'universalità e quindi anche la condivisione della sua condizione umana.

Proprio nella precarietà della vita e nell'ineluttabilità della morte, c'è la possibilità di condivisione dell'universalità della condizione umana.

Siamo permeati dall'idea che si vive la quotidianità, si lavora, ci si relaziona... e poi c'è la spiritualità, che è un'astrazione; in realtà la spiritualità feconda la vita e si esprime in essa: non è un *altrove*.

La spiritualità, in questo senso, è quindi una dimensione della vita quotidiana, non significa fare grandi costruzioni teoriche o esoteriche: specie di fronte alla sofferenza o alla possibilità di perdere la vita, si scopre il dio delle piccole cose.

Il dio delle piccole cose è il terreno comune della spiritualità dove, partendo anche da strade diverse, si tocca il senso della vita.

La dimensione spirituale è quella che permette di ritrovare e vivere il senso della vita nelle piccole cose di ogni giorno, nel tempo presente, nelle relazioni di quotidiane.

«La gioia di acqua e pane e forse un pezzetto di cacio, come una festa» (Epicuro).

Vivere la dimensione spirituale non significa abbandonare questo mondo, o la sua quotidianità: significa vivere la trascendenza del quotidiano, trovare spazi e tempi per nutrire quella dimensione e poi coglierla ed esprimerla in ogni momento della giornata e della vita.

Bisogna potersi fermare, prendersi cura di sé e degli altri per poter sentire chi siamo, da dove veniamo, dove andiamo, *come* ci stiamo andando.

«“Spirito” è un concetto complesso, persino ambiguo. [...] La spiritualità è una particolare gestione della libertà. Più specificatamente, è la dedizione della nostra libertà a una dimensione più grande e più importante di noi, con la quale, tuttavia, ci identifichiamo. [...] La persona spirituale è tale perché lavora sulla propria interiorità, su ciò che nel linguaggio tradizionale chiamiamo “anima” [...]. Sa che esiste una dimensione che non è riducibile né alla materia né all’ambiente, e quindi non necessariamente determinata da ciò che è altro da sé.» (V.Mancuso)

«La parola “spirituale” permette di far capire come [tale dimensione comprenda] non solo il pensiero, ma tutto lo psichismo dell’individuo. L’espressione include pertanto il pensiero, l’immaginazione, la sensibilità e la volontà» (Pierre Hadot).²⁷

Bisogna poter riconoscere la dimensione spirituale nella quotidianità: come necessità evidente per tutti e nella sua molteplice e libera espressione.

«Quello che è in gioco è una tensione umana verso il bene e verso l’intero, sollecitata da una infinita varietà di esperienze possibili; in questo senso forse l’espressione “spiritualità laica” mi convince persino più di “vita filosofica” o “pratiche filosofiche”» (Romano Màdera).²⁸

Il percorso spirituale, quindi, comprende due livelli: uno relativo alla crescita interiore, l’altro alla manifestazione di questo percorso interiore nell’esperienza quotidiana del mondo. Quindi è un processo individuale e intimo, ma anche una via che connette e crea nessi di significato tra l’individuo e se stesso, tra l’individuo e gli altri, tra gli individui e il mondo, la natura, il tutto.

Ed è un processo che dura tutta la vita, mai statico o acquisito una volta per tutte.

In questa accezione è evidente come la spiritualità feconda la vita, la cura tra gli uomini e viva in essa. La cura tra gli uomini e la ricerca della saggezza sono le cifre della nobiltà dell’uomo, della sua possibilità di ascendere verso l’autenticità come stile di vita, di declinare, in questa maniera, l’amore per l’umanità e la vita.

Proprio perché da un lato è inafferrabile e dall’altro è riconoscibile in molte dimensioni della persona, delle sue pratiche, delle sue relazioni, la spiritualità rischia spesso di essere confusa semplicemente con il «buon cuore», la sensibilità, l’interiorità fine a se stessa e di non essere vista

come dimensione fondante e fondamentale per l’uomo, senza la quale la sofferenza prende la forma della disperazione e senza la quale la vita perde di senso.

La spiritualità è connessa alla necessità e alla possibilità di trascendenza che l’uomo ha: la trascendenza è comune a credenti e non credenti, è la trascendenza rispetto a quelle passioni che ci imprigionano nella nostra *egolatria* – adorazione dell’io.

È evidente che se apparteniamo solo a noi stessi siamo soltanto disperati. Non possiamo né vivere né tanto meno morire: la nostra consolazione è che ci sia qualcuno che sta insieme a noi in questa vita.

Amore, morte e cura sono l'espressione delle tre trascendenze di cui parla Pierre Hadot: verso gli altri (le scuole della filosofia antica hanno come centro l'amore per gli altri esseri umani); verso il cosmo che ci unisce in un tutto vivente; verso il discorso vero o autentico: questa è la nostra realtà, guardare le cose come stanno.

Questa via di saggezza credo vada recuperata, colta e perseguita specie in quegli ambiti di cura ed educazione che sono gli ospedali e le scuole, luoghi in cui l'individuo deve essere visto nella sua interezza, nella sua libertà, e dove il senso di ciò che si fa e si persegue diventa fondamentale.

«Il mio motto consiste nel promuovere pubblicamente la libera ricerca spirituale, all'insegna di una teologia che non risponda al principio di autorità ma a quello ben diverso di autenticità.» (V.Mancuso)

«Aspiro... a una spiritualità laica, per paradossale che possa sembrare l'espressione.

«Filosofica, non dogmatica, che non si riferisce ad alcuna storia particolare e non si appella a nessuna rivelazione che pretenda di imporsi come l'unica via di passaggio verso la pienezza.

«Sapienziale, attenta a tutte le espressioni che la saggezza degli uomini ha potuto apprendere nel corso dei millenni.

«Radicale, che si sforza di attingere alla radice stessa del nostro essere.

«Una spiritualità che raggiunge così ciò che è alla radice delle diverse tradizioni, non in ciò che hanno di più specifico, ma al contrario in ciò che la loro specificità traduce di più universale» (Bernard Besret).

«Mi sembra giusto dare testimonianza del fatto che un laico possa affrontare l'idea della morte a testa alta, forte di un suo sistema di valori che non ha bisogno della promessa di premi o punizioni per trovare un legittimazione. Senza provare imbarazzo nell'ammettere che molti di questi valori provengono sicuramente dal Vangelo.» (C.Massa)

Bisogna permettere agli uomini di avere «incontri spirituali», dialoghi autentici, che siano occasione di riconoscimento, compassione tra uomini, e di trasformazione e integrazione di sé e dell'esistenza.

Questo può avvenire solo se c'è apertura e confronto tra concezioni del mondo e della vita diverse, senza presunzioni di verità o di conversione, ma cercando terreni comuni di riconoscimento e condivisione, di vicinanza che consenta autentica compassione e cura reciproca.

Così si apre la possibilità di costruire un campo interpersonale nel quale sia possibile un confronto serio dei diversi, non tanto sulle idee teoriche, ma rovesciando il rapporto tra idea e pratica di vita: come tu hai vissuto e come vivi le tue idee.

Allora è una piattaforma che non può che partire dalle biografie di ciascuno.

Esiste un'unica via, ed è la tua. C.G.Jung

Questa idea di spirito, di libertà, di trascendenza della centralità dell'io è la possibilità di una spiritualità laica.

Laico non significa per forza non religioso.

«Quel che serve – urgentemente, perché l'epidemia ha raggiunto da decenni dimensioni incontrollabili – è un'alleanza ecumenica delle tradizioni spirituali, antiche e nuove, che consenta a uno stile di vita che intende trascendere la soddisfazione immediata di manifestare la sua alternativa

al mondo. Ma se voglio una tale alleanza, mi devo chiedere: come posso orientarmi tra le diverse proposte spirituali? Credo che il timbro della loro verità risponda a tre criteri: la coerenza interna tra discorso e modo di vita; la capacità di sostenere una continuità quotidiana e di convivere comunicando la realtà che le circonda; l'apertura alle altre vie.» [...]

«Unire diverse spiritualità a partire dalle basi che hanno convergenze: per questo compito, senza nulla togliere alle appartenenze specifiche, mi sembra che un terreno possa essere offerto dalle pratiche filosofiche, delineando così una spiritualità laica, cioè una spiritualità che non rinneghi nessun credo, nessun agnosticismo e nessun ateismo, ma che rappresenti una sorta di premessa universale ad ogni via. Unire ciò che può essere unito per rispondere alla domanda di senso che incessantemente sgorga dalle nostre vite, invase da ogni possibile nonsenso» (Romano Màdera).