

Roberto Mancini

INVECE DEL SACRIFICIO: LO SCANDALO DELLA GRAZIA

Abstract

This essay intends to develop the essential relation between grace and mercy in opposition to sacrificial logics. Whereas philosophy acknowledges its specific vocation to critical inquiry in particular regarding the meaning of the human experience of the gift as a form of relationship, mercy has instead been overshadowed not only in Western thought, but also in the traditional hermeneutics of the evangelic texts. The kernel of this theological removal is the unconscious repudiation of the filial dignity of the human being precisely at the same time as the Gospel shows that everyone is the child of God, the Father of Jesus. Instead of recognizing themselves as God's children, human beings either imagine being completely subordinate subjects or they break their relation with God and claim full autonomy. Discovering grace, mercy, and the dignity of the child in the relationship with the Good as origin of life is key to understanding the human condition. In particular, the spiritual and heuristic strength of the logics of mercy can generate a good and new orientation in all cultures. Such a perspective represents an important contribute to the process of intercultural convergence toward a humanized global society.

1. Ripensare la grazia in prospettiva antropologica

A uno sguardo d'insieme si coglie che il tempo attuale è sicuramente segnato dall'ignoranza antropologica, quindi dal pervertimento culturale per cui molti altri criteri sopravanzano la dignità umana. In questa situazione è necessaria una ripresa della riflessione sull'umano e la questione della grazia costituisce senz'altro un riferimento fondamentale in tale direzione. Se infatti con questo termine includiamo il riferimento alla libertà della gratuità, alle relazioni di dono e al darsi originario della dignità umana senza che essa sia deducibile da ragioni, fatti e oggetti, allora la "grazia" è una questione di valore antropologico decisivo¹. Portarvi l'attenzione significa avere modo di considerare lucidamente lo statuto dell'identità umana.

Nella mia riflessione vorrei concentrarmi in particolare sul tentativo di una lettura del significato della grazia nell'eredità di pensiero, per molti versi ancora poco riconosciuta, dell'antropologia evangelica. L'Europa e l'Occidente sono stati segnati dal cristianesimo e sovente se ne sono appropriati come se esso fosse la "loro" religione. Di qui un senso di familiarità e di ovvietà rispetto a tutto ciò che viene inteso come cristiano. Ma questo

¹ Ho approfondito questa tematica nei seguenti scritti: *Esistenza e gratuità. Antropologia della condivisione*, Cittadella, Assisi 1996 (2009²); *Il dono del senso. Filosofia come ermeneutica*, Cittadella, Assisi 1999; *La logica del dono. Meditazioni sulla società che credeva d'essere un mercato*, Edizioni del Messaggero, Padova 2011.

non significa affatto che il cristianesimo emergente dai testi evangelici sia tendenzialmente seguito e neppure, anzitutto, conosciuto nella sua proposta originale. Esso non di rado è stato equivocato e adattato alla mentalità occidentale. Non per niente i suoi significati furono ben presto riformulati e tramandati mediante le categorie della filosofia greca e le nozioni del diritto romano, fonti del tutto eterogenee al messaggio evangelico. Oggi abbiamo almeno il vantaggio di poter distinguere meglio che cosa è dovuto all'influsso della tradizione europea precedente e che cosa era ed è custodito nei Vangeli.

D'altra parte non si può neanche dare per scontato il significato della "grazia". Per coglierlo nella sua valenza essenziale è a mio avviso necessario seguirne il dinamismo intrinseco, inoltrandosi lungo la direzione che esso schiude. Nella tradizione filosofica europea autori molto diversi tra loro – penso in particolare a Hegel, Adorno e Lévinas nel loro modo di far valere i concetti più rilevanti – hanno ritenuto, sia pure per ragioni di volta in volta specifiche, che un significato essenziale si può riconoscere soltanto lasciando che esso giunga sino al suo esito ultimo, quindi facendo sì che esso sia colto, per così dire, nella sua maturità e nella sua radicalità. In questa maniera i concetti essenziali, che sono come campi di forze opposte, si risolvono e mostrano la direzione che aprono. Riprenderò qui questo criterio metodologico, evidenziando la dinamica logica che porta a svolgere l'idea di *grazia* sino al significato della *misericordia*, entro un orizzonte che coinvolge gli approcci tipici dell'esegesi biblica, della teologia, dell'etica e dell'antropologia filosofica².

Ponendo tale questione ci troviamo subito alle prese con un campo semantico stratificato e dotato, appunto, di tendenze divergenti tra loro. Il termine "grazia" (χάρις, *hesed, gratia, grâce, grace, Anmut, gracia*) è il nucleo di questo campo di forze, dove troviamo i significati seguenti. Esso indica ad un tempo la sovranità, l'amore e il dono di Dio (significato teologico); d'altra parte designa l'atto di clemenza di Dio stesso o del sovrano o del presidente della Repubblica nei confronti di un condannato (significato giudiziario). Una clemenza che può trovare talvolta forme estreme, come accade nell'espressione "colpo di grazia", ossia nell'atto di uccidere un nemico per liberarlo dalla sofferenza in cui versa (di qui anche il nome "misericordia" usato a partire dal XII secolo per designare un pugnale, a forma di stiletto, usato a questo scopo). La parola indica inoltre un'armonia spontanea, naturale, risultante dall'intreccio di bellezza, gentilezza ed eleganza (significato estetico).

2. *Grazia e misericordia*

Nel legame evidente che sussiste tra il significato teologico e quello giudiziario si coglie che, sul piano teologico, la grazia di Dio rimanda sì al suo amore, ma in ogni caso a un amore che a sua volta è inscritto nell'onnipotenza e nella sovranità che tradizionalmente

² Sulla questione della misericordia rimando a quanto ho proposto nei saggi seguenti: *Dalla disperazione alla misericordia. Uscire insieme dalla crisi*, EDB, Bologna 2012; *La nonviolenza della fede. Umanità del cristianesimo e misericordia di Dio*, Queriniana, Brescia 2015; *Dio nella misericordia. L'identità evangelica di amore, giustizia e verità*, in "Filosofia e Teologia", 2 (2015), pp. 212-225; *Il senso della misericordia*, Edizioni della Fraternità di Romena, Romena 2016.

vengono attribuite all'Assoluto. In tale ottica il criterio istitutivo del senso della grazia, dunque, non è la benevolenza amorevole, piuttosto è il potere immaginato nella sua assolutezza.

La conferma di questo orientamento si ha nel tipo di rapporto che nella dottrina tradizionale cristiana correla grazie e misericordia: la grazia è un favore immeritato, non dovuto alle opere (cfr. *Rm.* 11,6), per cui Dio ci dà un bene che non meritiamo; la misericordia invece sta nel fatto che Dio non ci dà quella punizione che tutti meritiamo. In sintesi si potrebbe dire che dall'interpretazione della Bibbia, e dei Vangeli in particolare, che è prevalsa in Europa abbiamo ereditato una concezione teologico-politica della grazia e una concezione giudiziaria della misericordia.

Proprio questa tradizionale concezione giudiziaria, di matrice teologica, suggerisce che la grazia più radicale sia quella che interviene a fronte del male e della colpa, lì dove la punizione del colpevole, comminata secondo un criterio retributivo, di per sé costituisce il compimento della giustizia. La grazia estrema è infatti quella che sembra superare o eccipire la giustizia e i suoi criteri di retribuzione secondo il merito o demerito: è l'atto della misericordia. Quest'ultima è la grazia nella sua espressione più alta ma anche più incomprensibile. Incomprensibile, intanto, perché la misericordia viene definita non in sé, bensì per eccezione alla regola della giustizia retributiva, pertanto sembra priva di un significato autonomo; inoltre, perché il suo movente risulta illogico e addirittura ingiusto, tanto che di solito la misericordia stessa viene prima o poi ricondotta a una casistica attraverso la quale si cerca di valutare se ci siano gli estremi per “meritarla” oppure no.

Ciò indica quanto sia forte la tendenza a riassorbire questa grazia radicale entro i calcoli della razionalità meritocratica e retributiva. Una razionalità per molti ovvia e insuperabile, che tuttavia opera una sottile ma cruciale sostituzione, carica di conseguenze negative: infatti in questa logica non è la giustizia a determinare la “retribuzione” più adeguata verso ogni persona, ma è la retribuzione speculare – tanto hai fatto, tanto ricevi – a decidere che cosa sia la giustizia. La legge del taglione resta a fondamento di una simile mentalità, anche se rivestita della sacralità della volontà divina.

In questo orizzonte semantico continua a restare assente un effettivo significato antropologico della grazia e della misericordia. Anzi nella tradizione della cristianità europea l'essere umano sembra definirsi proprio perché bisognoso della grazia sovranaturale, senza la quale non c'è salvezza, ottenibile per merito del sacrificio della croce. A riguardo è importante focalizzare, allargando la prospettiva, quale sia il luogo teorico di tale concezione e quale il contesto teologico complessivo.

La dottrina della grazia si situa nella costellazione dottrinale che va dalla dottrina del peccato originale alla dottrina della redenzione mediante il sacrificio espiatorio di Cristo. Anche se è riconosciuta la possibilità per l'uomo di essere in grazia di Dio, questa deriva comunque da un intervento divino. Si direbbe pertanto che lo scenario più pertinente al concetto di grazia sia quello che Hegel ravvisò nel rapporto religioso della coscienza infelice rivolta all'Assoluto³. Un rapporto strutturato dalla contrapposizione tra il basso e l'alto, il finito e l'infinito, la paradossale “corruzione originaria” dell'uomo – che risulta

³ Cfr. G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, a cura di Lasson, Verlag der Durr'schenn Buchhandlung, Leipzig 1907, pp. 139-154; trad. it. V. Cicero, *Fenomenologia dello spirito*, Bompiani, Milano 2000, pp. 307-331.

evidentemente paradossale se si ricorda che il corrompersi di un ente è sempre logicamente un momento successivo alla sua esistenza – e l’eterna perfezione divina.

In ogni caso nel quadro della condizione umana la grazia segna un’eccezione. Se la intendiamo secondo il significato estetico della bellezza e secondo il significato etico-relazionale della gratuità, vediamo subito che la bellezza è rara, mentre la gratuità è praticamente impossibile, come ha certificato ad esempio Jacques Derrida nella sua analisi, tanto sottile quanto distante dalla realtà delle relazioni interumane, dedicata al tema del donare il tempo⁴. In particolare una società che progressivamente si è venuta identificando come società di mercato – dove tutto si paga, si compra o si vende – non lascia spazio alla gratuità perché questa finisce proprio dove inizia l’economia e l’economia è la sfera che ingloba ogni aspetto della vita. Né la gratuità rispetto al sistema economico, né la misericordia rispetto alla giustizia retributiva e alla logica dello scambio che sembra presiedere al dinamismo delle relazioni interumane hanno validità nella cultura corrente.

Inaspettatamente la dottrina teologica più tradizionale e l’ideologia neoliberista della mercatizzazione universale convergono verso il risultato dell’espulsione della grazia dalla condizione umana. Che sia considerata in quanto atto, evento o relazione illuminata dalla gratuità, la grazia pare davvero qualcosa che non può appartenere a questo mondo. Sebbene susciti ammirazione e plauso sul piano estetico, in una dimensione che però resta occasionale e separata dalla vita comune, nella normalità dell’esistenza e della convivenza essa fa scandalo. Ciò non accade in maniera aperta e tematizzata; si tratta piuttosto di uno scandalo rimosso, di cui non si ha memoria, come è tipico di ogni autentico “scandalo”. Infatti chi si scandalizza respinge precisamente ciò che non conosce per esperienza e con approfondimento riflessivo perché ha il presentimento inconscio, soprattutto mediante l’angoscia e la paura, che la causa dello scandalo stesso sia rovinosa per sé e quindi rifiuta ogni contatto con essa.

3. *La testimonianza dei Vangeli*

Uno dei movimenti essenziali della filosofia in quanto esercizio del pensiero critico è proprio quello di entrare in contatto con ciò che lo scandalo respinge. Al posto del rifiuto preventivo subentra l’ascolto, invece di ritirarsi altrove la ragione si rende disponibile a conoscere e ad apprendere. Se dunque ci si volge in particolare a considerare l’antropologia della grazia emergente dai testi evangelici, non solo si scopre una prospettiva radicalmente differente da quella in cui confluiscono la tradizionale teologia retributiva e l’ideologia liberista, ma si può anche comprendere la ragione della rimozione e dello scandalo.

Colpisce in primo luogo il dato per cui nei testi evangelici la misericordia non ha affatto vita facile. Anzi, risulta ogni volta tallonata o minacciata da ciò che la nega.

Basta richiamare rapidamente i passi più importanti a riguardo. Nell’annuncio delle Beatitudini all’invito a essere misericordiosi (*Mt.* 5, 7) segue subito l’ammonimento sul

⁴ Cfr. J. DERRIDA, *Donner le temps. 1. La fausse monnaie*, Galilée, Paris 1991; trad. it. G. Berto, *Donare il tempo. La moneta falsa*, Raffaello Cortina, Milano 1996.

fatto che chi sceglie di seguire questo modo di amare verrà colpito dalla persecuzione (Mt. 5,10-11). D'altro canto, nella parabola detta del padre generoso o del figliol prodigo, l'accoglienza misericordiosa e festosa al figlio minore è apertamente contestata dal figlio maggiore (Lc. 15,25-30), che fa appello precisamente alla logica della retribuzione di meriti e colpe. Molti "credenti" si riconoscono con grande facilità in tale posizione invece che nella logica del padre generoso.

Inoltre, dal testo evangelico si coglie lo sconcerto dei discepoli all'udire Gesù che, invitandoli all'amore per i nemici (Lc. 6,35), dice loro: «siate misericordiosi come è misericordioso il Padre vostro» (Lc. 6, 36). Lo sconcerto deriva, oltre che dal carattere estremo, pericoloso e apparentemente ingiustificabile della misericordia verso i nemici, da quel richiamo al «Padre vostro». Significa che tutti siamo figli o figlie di Dio, il che risulta eccessivo e incomprensibile a uomini abituati a immaginare il rapporto con Dio – altro paradosso su cui riflettere – come un rapporto di totale separazione.

Il punto massimo della tensione e della resistenza che l'annuncio di Gesù deve sperimentare si ha lì dove egli, riprendendo un versetto dal testo del profeta Osea (Os. 6,6), afferma: «misericordia io voglio e non sacrificio» (Mt. 9,13 e 12,7). La chiarezza della richiesta – nella quale l'*io* dell' «io voglio» non è solo di Gesù ma è anzitutto quello del Padre – è pari alla perversità con cui storicamente questa parola è stata non solo disattesa ed elusa, ma persino rovesciata. Infatti la cristianità, già dalla *Lettera agli Ebrei* e dall'interpretazione data da san Paolo, è stata costruita non soltanto come una religione sacrificale, ma addirittura come la religione del sacrificio per eccellenza.

Mentre nelle altre tradizioni religiose il sacrificio ricorre come rito di ringraziamento, propiziazione ed espiazione, nella cristianità il sacrificio è il Figlio stesso di Dio. Tale identificazione scatta automaticamente già nell'uso della denominazione teologica: quando Gesù viene chiamato Cristo, di fatto credenti, atei e agnostici intendono colui che si è sacrificato per tutti. Storicamente il cristianesimo della cristianità costituita come religione si fonda sull'inversione della parola di Gesù: il sacrificio prende il posto della misericordia, derubricata a patetica virtù femminile, per come essa può apparire nello sguardo maschile, e quasi sparita dalla riflessione teologica⁵.

Resta il fatto innegabile che il testo evangelico porta alla luce due indicazioni fondamentali. La prima rivela che il rapporto sacrificale con Dio è una sottomissione sgradita e non richiesta. A differenza del dono che è un atto di vita, il sacrificio è sempre un atto di morte (fisica, interiore, simbolica) e di mortificazione. Un atto rivolto non a un Padre che ama con viscere di madre, ma a un'entità onnipotente e sacra che vuole la sofferenza dei suoi sottoposti. I Vangeli mostrano che dal punto di vista del Padre e di Gesù stesso l'accettazione della croce è un atto di amore estremo, un dono. È un sacrificio solo dal punto di vista dei persecutori, che restano gli unici veri autori dell'orribile atto sacrificale. Ciò attesta che, mentre il dono vero trasforma anche la morte in vita – l'amore crocifisso giunge alla resurrezione⁶ –, il sacrificio trasforma la vita in morte.

⁵ Cfr. W. KASPER, *Barmherzigkeit. Grundbegriff des Evangeliums – Schlüssel christlichen Lebens*, Herder, Freiburg-Wien-Basel 2012, pp. 11-28; trad. it. C. Danna, *Misericordia. Concetto fondamentale del vangelo, chiave della vita cristiana*, Queriniana, Brescia 2013, pp. 7-36.

⁶ Ho approfondito questo significato della resurrezione nel volume *Il senso della fede. Una lettura del cristianesimo*, Queriniana, Brescia 2010.

La seconda indicazione risulta, se possibile, ancora più difficile da accogliere: essa rivela che la misericordia non solo esprime l'amore materno di Dio, ma rinvia alla filialità divina degli esseri umani. Infatti la grazia piena e incondizionata che si esprime nell'amore misericordioso non è l'atto di clemenza tipico di un sovrano verso i suoi sudditi, è l'atto d'amore di un genitore verso i propri figli. Nello specchio della misericordia non riconosciamo tanto e solo colpe, difetti e vizi che sono perdonati, riconosciamo soprattutto la dignità e la condizione filiale di ogni persona. Perciò il vero problema non è che Dio accetti di amarci con misericordia, né tanto meno quello di fare qualcosa per meritarcene tale amore, bensì è il problema di riuscire finalmente ad accettare questo tipo di comunione totale e definitiva aderendo liberamente alla condizione di figlie e figli.

La risposta storica prevalente dei cristiani – ulteriore paradosso – è stata il rifiuto, anzi un vero e proprio ripudio della filialità. Gesù viene cristallizzato e separato da noi nella definizione della sua identità come Seconda Persona della Trinità, mentre l'umanità è rimasta definita dal peccato originale e qualificata tutt'al più come “figlia adottiva” di Dio, espressione aporetica e rivelatrice dell'ennesimo paradosso di una dottrina che cerca di incasellare l'amore divino entro una razionalità teologica meritocratica e dualista. Come se Dio ci avesse trovato a un certo momento e poi raccolto, essendo noi provenienti da tutt'altra altra origine, quella del male connaturato alla nostra natura. È l'annuncio della filialità divina che fa scandalo: essa non è accettata perché gli uomini la sentono estranea: o immeritabile o non credibile in quanto spropositata ed eccessiva.

Naturalmente essa risulta tale fintantoché si immagina Dio secondo la logica dell'onnipotenza. Ma nei Vangeli la categoria di “figlio” è intesa secondo il modo d'amare. “Figlio” è colui che rivela, per il suo modo d'essere, la provenienza da suo padre, la somiglianza con lui⁷. Tradotto in pratica, nella fede evangelica è figlio chi accetta di amare come Gesù ha amato, rivelando e comunicando la stessa qualità d'amore che è propria del Padre. Nell'amore secondo la misericordia siamo confermati/e come figli/figlie, oltre ogni ostacolo che possa frapporsi. La miseria morale, quella economica, quella esistenziale tipica di chi comunque deve subire la morte, la miseria della vittima oppressa e sfruttata e la miseria del colpevole che sfigura la sua stessa dignità: non c'è forma di miseria di cui il Padre si scandalizzi, non c'è barriera che egli non superi pur di amarci. Perciò ai suoi occhi ognuno è figlio unico nel suo valore, fratello o sorella di tutti gli altri.

4. *Per un'antropologia della grazia e della gratuità*

Ma come è possibile aprirsi a questa via di filiazione, fraternità e sororità, rendendosi conto del senso dell'amore di Dio? Come si può imparare a non scandalizzarsi di lui?

La concreta esperienza della filialità intesa come dignità di persone amate incondizionatamente si ha quando sperimentiamo una nuova relazione di comunione nonostante il male fatto o subito. Questo è un evento di nuova nascita, un evento che imprime un nuovo orientamento all'esistenza.

⁷ Cfr. A. MAGGI, *Padre dei Poveri. 1: Le Beatitudini*, Cittadella, Assisi 1995, pp. 76-148.

Considerando i conflitti, le mancanze, le contraddizioni, i tradimenti che possono ferirla, una comunione del genere non si dà e non ha durata senza l'azione dell'amore misericordioso. La qualità di tale amore è tale che esso non abbandona nessuno, anche chi se lo meriterebbe. È fedele verso gli infedeli, sa rispondere al male con il bene, sa entrare nella condizione di chi soffre ed è solo, sa aprire alla libertà del malvagio – andata distrutta con l'adesione al male – una via di rigenerazione. Non cala dall'alto verso il "misero", come per umiliarlo, ma lo abbraccia facendolo sentire infinitamente prezioso.

Se si comprendono le implicazioni di un amore del genere, finalmente si vede che Dio non ha altra giustizia che la misericordia. Non è che l'una bilanci l'altra. Piuttosto la misericordia stessa è la giustizia più grande (*Mt.* 5,20) che Gesù chiede a chi vuole seguirlo. Infatti, mentre la giustizia degli uomini tutt'al più colpisce i colpevoli, la giustizia del Padre li guarisce e risana le situazioni della vita. Ciò suggerisce nel contempo che l'azione della misericordia come giustizia non riguarda solo il nostro rapporto con le colpe, ma anche le normali condizioni della vita sociale. Questa azione tende a restituire dignità e diritti a chiunque, contestando la logica di ogni società iniqua. Perciò è un agire che si esprime anche nel conflitto nonviolento contro ogni logica, comportamento o sistema di oppressione.

Si delinea così uno statuto inedito della grazia che si attua nella misericordia: non è solo un gesto, un sentimento o un atteggiamento, è una relazione. Nei Vangeli essa è il dinamismo che rigenera la relazione tra il Padre e i suoi figli. Perciò si può dire che sia, al tempo stesso, la fonte ultima della nostra speranza. Un amore misericordioso non porrà mai una scadenza o un limite alla sua disponibilità verso di noi.

Ma a questo punto ci si chiederà quale prospettiva sia in grado di schiudere oggi questa testimonianza evangelica circa il senso attendibile della grazia e della misericordia nella comune condizione umana. Come potrebbe divenire culturalmente plausibile, nel contesto della società attuale, il senso della filialità? La cosa appare tanto più ardua se si ricorda che l'annuncio della vocazione filiale di ogni essere umano è rimasto impensato nell'antichità precristiana – gli uomini sono abbandonati a se stessi da divinità indifferenti al loro destino – e misconosciuto nelle epoche successive. Per il medioevo essi non sono figli, ma peccatori e sudditi, mentre nell'ottica della modernità nessuno accetta di riconoscersi e di restare "figlio", visto che intende questa qualifica come riferita alla condizione di minorenne, ma vuole essere soggetto autonomo e autodeterminato. E poi, perché chi non crede in Dio dovrebbe accettare l'idea della filialità?

Qui il discorso parrebbe concludersi senza esito. Eppure a me sembra legittimo e anzi fondamentale riflettere sul dato per cui ogni essere umano è in se stesso relazione incessante con la propria origine. Il primo passo per trarre le conseguenze antropologiche del percorso svolto sinora sta nel ritenere che chiunque può riconoscersi proveniente da un'origine. Il che vale anche se, anziché in Dio, la identifica semplicemente con i suoi genitori, con l'essere radicati nella storia della propria famiglia e nella catena delle generazioni precedenti, o con la natura, oppure con la vita universale nella sua evoluzione. L'esistenza, per noi, è esistenza ricevuta. È come un dono:

misterioso, sì, poiché non ci è dato di conoscere con sicurezza la sua provenienza, ma pur sempre un dono che ci costituisce responsabili anzitutto verso noi stessi⁸.

Il secondo passo è il seguente: l'idea di filialità chiede di riconoscersi provenienti da un'origine di bene – dunque non qualcosa di negativo o di neutro – per cui la libertà della gratuità sino alla misericordia è ciò che più adeguatamente corrisponde a tale origine. Proprio i testi evangelici ci presentano la grazia non come prerogativa esclusiva di un monarca celeste, bensì come la gratuità generosa propria dell'amore vero. Amore che viene da Dio e che tuttavia gli esseri umani possano accogliere e apprendere come loro modo d'essere, pur nei limiti della creaturalità e senza idealizzazioni.

La grazia, come espressione umana, è la manifestazione dell'originale e piena maturazione della persona. È la vera rivelazione dell'umanità in ciascuno. Infatti è il modo di amare che più del *logos*, dell'attitudine politica e della consapevole mortalità, rispecchia il tratto inconfondibile dell'umano. Se l'antropologia della filosofia greca indicava queste tre caratteristiche come distintive dell'uomo, la rivelazione antropologica custodita nella tradizione evangelica pone in primo piano l'amore secondo la gratuità. Esso porta alla luce e promuove la nostra umanità in quel cammino aperto che è l'umanizzazione delle persone, della società e della storia.

La grazia sino alla misericordia, nei molti significati prima esplicitati, indica agli esseri umani la direzione dell'apprendimento e della trasformazione di un modo di stare al mondo che sia capace di creatività, cioè di cura, armonia e non-distruttività.

Per abitare umanamente il mondo bisogna corrispondere alla grazia, cioè occorre imparare a coabitarlo senza distruggerci e senza distruggerlo.

In questo mio discorso l'origine non è definita o descritta, il riconoscimento interpretativo e testimoniale della sua identità è lasciata alla libera ricerca di fedi, ateismi e filosofie. Ma la nostra condizione strutturale dell'essere-relazione tendente a un'armonia sulla base dell'esercizio della responsabilità della non-distruttività è una condizione e una vocazione che accomuna tutti. Solo con questo mutamento di prospettiva si esce sia dalla concezione giudiziaria – la grazia come atto di clemenza – che dalla concezione estetico-compensativa – la grazia come bellezza inarrivabile al cospetto di un mondo sommerso nel brutto e nel degrado –. Occorre ritrovare la quotidiana essenzialità e il valore universale della grazia stessa per l'umano, contro l'organizzazione del disumano e contro l'adattamento a esso.

Smettere di perpetuare la rimozione e lo scandalo della grazia è una svolta che consente di far crescere una cultura della grazia, della gratuità e della misericordia, imparando a tradurne le conseguenze sul piano di ogni sfera di organizzazione della convivenza. In una società come la nostra, oscurata dalla paura e piena di muri di respingimento, la misericordia costituisce la luce delle culture. Essa è la mite e decisiva forza di guarigione che restituisce lucidità portandole oltre il delirio degli egoismi locali e nazionali.

Ogni sforzo del pensiero critico e della prassi oggi deve far maturare il riconoscimento collettivo del cammino comune di cui siamo corresponsabili, imparando a capire che siamo una sola umanità sulla stessa terra. Non si tratta di diventare tutti religiosi e, ancor

⁸ Cfr. K. JASPERS, *Von der Wahrheit* (1947), Piper, München, 1991, pp. 683-686; trad. it. D. D'Angelo, *Della verità*, Bompiani, Milano 2015, pp. 1363-1369.

meno, tutti cristiani. Si tratta di cogliere il senso dell'amore misericordioso, di verificare quale ne sia eventualmente la fonte per noi. Stavolta invece di proiettarlo sempre altrove – nei cieli, nel sacro, nell'eroismo inarrivabile di qualche figura di santità – sarebbe molto più concreto e fecondo riconoscerne capaci, iniziando a tradurlo specificamente nelle molte forme necessarie: nelle relazioni interpersonali come nel rapporto con la natura, nell'economia come nella politica, nell'informazione come nell'educazione. Ho detto che sono forme di traduzione *necessarie* perché nell'adesione alla grazia della misericordia sono in gioco – più che soltanto le esperienze religiose riservate a chi è particolarmente devoto – l'esistenza di ognuno, la convivenza di tutti e la destinazione del mondo.