

**“Cieli nuovi e terra nuova”. L'accoglienza: dimensione ontologica della comunità cristiana**

Mons. Antonio Staglianò – Vescovo di Noto

«Solo nella verità la carità risplende e può essere autenticamente vissuta [...] Senza verità, senza fiducia e amore per il vero, non c'è coscienza e responsabilità sociale, e l'agire sociale cade in balia di privati interessi e di logiche di potere, con effetti disgregatori sulla società, tanto più in una società in via di globalizzazione, in momenti difficili come quelli attuali» (Benedetto XVI, *Caritas in Veritate*, n. 3).

Secondo Benedetto XVI il significato della carità svelato dalla verità è *donazione-accoglienza-comunione*: «La verità è luce che dà senso e valore alla carità. Questa luce è, a un tempo, quella della ragione e della fede, attraverso cui l'intelligenza perviene alla verità naturale e soprannaturale della carità: ne coglie il significato di donazione, di accoglienza e di comunione. Senza verità, la carità scivola nel sentimentalismo. L'amore diventa un guscio vuoto, da riempire arbitrariamente. E' il fatale rischio dell'amore in una cultura senza verità. Esso è preda delle emozioni e delle opinioni contingenti dei soggetti, una parola abusata e distorta, fino a significare il contrario» (*Caritas in Veritate*, n. 3). Ciò che è detto della carità, vale anche per l'accoglienza, che è una specificazione di significato della carità cristiana: da qui l'importanza e l'interesse della nostra riflessione sull'accoglienza come dimensione ontologica della comunità cristiana.

**1. La verità dell'accoglienza**

L'accoglienza non è semplicemente un modo-di-porsi e di rapportarsi della comunità, ma ne dice più profondamente l'essere: accogliere non è solo un fare-operare del cristiano, ma è soprattutto un manifestare-svelare la realtà che si è, che costituisce e determina la vita stessa della comunione ecclesiale, dichiarandone la credibilità. Vale l'adagio classico: *agere sequitur esse*. Perciò, l'agire va verificato sull'essere, potendolo manifestare o anche tradire: *l'essere è la realtà, la verità*.

*Appartiene a questa verità dell'accoglienza* il fatto vero che il cristianesimo non è solo dottrina, ma piuttosto evento, irriducibile a gnosi: l'accoglienza/ospitalità sintetizza bene la priorità dell'annuncio con quello della testimonianza per una evangelizzazione realizzata con “fatti e parole intrinsecamente connessi” (DV 4). Così, se l'accoglienza diventa una “categoria teologica” per comprendere la vita cristiana dei singoli e delle comunità essa si lascia scandagliare e collocare alle radici dell'essere, oltre e al di là ( o anche al di qua) del livello dell'emozione soggettiva o anche della compassione collettiva: *accogliere per un cristiano esprime una stato ontologico, prima ancora che un dovere morale*. “Amatevi gli uni gli altri come io vi ho amato” (Gv 13,34) è un comandamento che certo implica l'urgenza di superare steccati culturali, forme di egoismo radicate, pregiudizi etnici e religiosi, per dare epifania all'amore come donazione unilaterale e incondizionata (leggi eucaristica) che vince sulla morte della seduzione. La sua pratica però è possibile perché “cieli nuovi e terra nuova” sono stati creati: cioè una conversione ontologica della creatura umana è accaduta nella storia per la grazia di Cristo, per l'amore effuso nel cuore dei credenti, per cui l'esercizio dell'accoglienza rimanda a *un-essere-per-gli-altri quale realtà della persona rinnovata ontologicamente nell'amore e dall'amore*.

*La verità dell'accoglienza si mostra inoltre nel fatto che l'accogliere cristiano* – sempre riferito concretamente a soggetti/persone o a problematiche/eventi specifici – cerca e trova in tutto “un altro” (la persona di Cristo o la presenza del Dio provvidente che soccorre etc.) di cui soggetti ed eventi, persone e problematiche sono come dei simboli. E' una tradizione biblica interessante e continua che trova sistemazione nella Regola di San Benedetto (cap. 53) quando il fondatore del monachesimo occidentale esorta il monaco all'accoglienza perché “*hospes est alter Christus*”, cioè l'immagine viva e storica del Cristo. L'altro è parte di me, perciò l'accolgo per tradurre in pratica il comandamento antico e nuovo dell'amore - “Ama il prossimo tuo come te stesso” (Mt 22,39), alla sequela di Gesù il quale ha detto: “chi accoglie voi, accoglie me” (cfr. Mt 10,40; cfr. anche Mt 18,5; 25,31 e ss.). Su questa scia San Paolo grida forte la verità: “Perciò accoglietevi, gli uni gli altri, come Cristo accolse voi per la gloria di Dio (cfr. Rm 15,7), impegnandosi ad avere gli stessi sentimenti, sopportando l'uno il peso dell'altro e conservando «l'unità dello spirito nel vincolo della pace» (Ef 4,3).

La verità dell'accoglienza esige allora che *una spiritualità dell'accoglienza* capace di educare la coscienza del credente all'apertura, all'abnegazione, all'ascolto dell'altro, accolto così come è (=simbolo dell'Altro) sia fondata in *una teologia dell'accoglienza* capace di accertare che il gesto dell'accogliere è intrinseco e interiore alla promessa biblica e alla struttura della fede, all'essere stesso della comunità<sup>1</sup>. Jean Vanier sostiene: «l'accoglienza è uno dei primi segni che una comunità è viva [...] ma per poter accogliere, bisogna esistere, cioè “essere” una comunità che abbia una vita reale»<sup>2</sup>. Si può approfondire cristianamente e teologicamente dicendo che “accogliere” implichi che la comunità viva la realtà della vita, la Vita nella sua realtà piena e ultima, l'amore di Dio effuso nel cuore del credente, quale grazia della sua trasformazione.

La verità dell'accoglienza richiede, infine, quel passaggio così prezioso (e così contestato nella contemporaneità moderna) dal fenomeno al fondamento, affinché il tutto non si riduca a emozioni e psicologismi che alla lunga non hanno consistenza o a sentimentalismi che non reggono la durata dell'impegno della vita nell'amore<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> La spiritualità non può stare senza teologia: di fatto non lo è mai, benché il rapporto reciproco deve poter essere teologicamente più avvertito a beneficio della spiritualità e non di meno della teologia (cfr. A. Staglianò, *Teologia e spiritualità. Pensiero critico ed esperienza cristiana*, Studium, Roma 2006).

<sup>2</sup> J. Vanier, *La comunità luogo del perdono e della festa*, Jaca Book, Milano 2002, pp. 300-301. Prima aveva detto: «accogliere è un segno di vera maturità umana e cristiana. Non è soltanto aprire la propria porta e la propria casa a qualcuno. E' fargli spazio nel proprio cuore, perché possa esistere e crescere; uno spazio nel quale si senta accettato così com'è, con le sue ferite e i suoi doni. Questo suppone che esiste un luogo segreto e calmo nel nostro cuore, dove gli altri possono riposarsi. Se il cuore non è calmo, non può accogliere. Accogliere è essere aperti alla realtà così com'è, filtrandola il meno possibile[...] la realtà del mondo, delle persone, di Dio e della Parola di Dio» (Ivi, p. 299).

<sup>3</sup>E' necessario andare oltre certi esiti della fenomenologia contemporanea che, praticando il riduzionismo metafisico o la ragione antimetafisica riduce l'essere al fenomeno e non vuole andare dal fenomeno all'essere. Non è un questione accademica e di scuola come ha ben sottolineato Giovanni Paolo II in tutta la *Fides et ratio* del 1999 (per un approfondimento cfr. A. Staglianò, *Su due ali. L'impegno per la ragione responsabilità della fede*, Lateran University Press, Città del Vaticano-Roma 200). In questa prospettiva affermazioni come quella che segue appaiono tendenzialmente equivoche nonostante la volontà perseguita di dare alla fenomenologia un suo più preciso statuto ontologico: «La fenomenologia è il modo di raggiungere e di determinare dimostrativamente ciò che deve costituire il tema dell'ontologia. *L'ontologia non è possibile che come fenomenologia*. Il concetto fenomenologico di fenomeno intende come automanifestantesi l'essere dell'ente, il suo senso, le sue modificazioni e i suoi derivati. L'automanifestazione ha caratteri suoi propri e non ha nulla in comune con l'apparire. L'essere dell'ente non può assolutamente essere inteso come qualcosa “dietro” cui stia ancora alcunché “che non appare”. “Dietro” i fenomeni della fenomenologia non si trova assolutamente nulla, a meno che non vi si celi

Giovanni Paolo II sviluppando i significati della *spiritualità di comunione* notava: «spiritualità della comunione è pure capacità di vedere innanzitutto ciò che di positivo c'è nell'altro, per accoglierlo e valorizzarlo come dono di Dio: un "dono per me", oltre che per il fratello che lo ha direttamente ricevuto»<sup>4</sup>. In ogni suo significato questa spiritualità di comunione è riportata alla sua definizione propria, a "ciò per cui una cosa è ciò che è" (tanto per far risuonare ancora una volta un linguaggio ormai desueto, ma preciso): «spiritualità della comunione significa innanzitutto sguardo del cuore portato sul mistero della Trinità che abita in noi, e la cui luce va colta anche sul volto dei fratelli che ci stanno accanto».

E' proprio questa densità "teologico-metafisica" della realtà dell'altro a giustificare l'identificazione dell'accoglienza come dimensione ontologica della comunità cristiana: su di essa si costruisce la realtà della vita accogliente e della missione ospitale della comunità cristiana (è questa per lo meno la nostra tesi o, umilmente, l'approccio e il contributo della nostra riflessione). Inversamente il misconoscimento di questa densità metafisico-teologica della realtà umana sta alla base della non-accoglienza (deserto e desolidarizzazione), quale caratteristica tipica dell'*immunitas* moderna e del tempo appiattito sul presente, nella totale miopia delle profondità dell'essere e del futuro (eterno).

## 2. La 'non accoglienza': l'*immunitas* moderna e il tempo appiattito sul presente

Molti atteggiamenti di rifiuto dell'immigrato oggi nascono da una paura che ha radici nell'individualismo, che declina un'antropologia senza ontologia, propria di un uomo che pensa non ad essere ma solo ad avere, fare, possedere. Molti elementi storico-sociali, infatti, certo contribuiscono alla diffidenza verso lo straniero e verso l'altro come straniero (siamo in un'epoca di complessa transizione e di liquidità, siamo in una società di massa facilmente manipolabile e omologabile sui bisogni immediati), ma c'è anche qualcosa di più profondo: *la modernità si è costruita sulla presunzione di un io senza Padre, con la convinzione che il sapere è la premessa del fare come dominio, che a sua volta si è condensato nella tecnica*. Quest'io si è quindi affrancato da ogni legame con l'altro, da ogni debito, coltivando un'immunizzazione che ci fa oscillare tra 'deserto' e 'fortezza': deserto di rapporti, fortezza nei confronti dell'altro e del resto del mondo. Nota Roberto Esposito: «in un mondo - in cui individui naturalmente a rischio si affrontano in una competizione che ha per posta il potere e il prestigio, l'unico modo di evitare un esito catastrofico è quello di istituire tra di essi una distanza sufficiente a immunizzare ognuno nei confronti di ogni altro. Contro ogni tentazione comunitaria, la sfera pubblica è quel luogo in cui gli uomini entrano in relazione nella forma della loro dissociazione. Da qui la necessità di strategie e apparati di controllo che consentano agli uomini di 'viversi accanto' senza toccarsi; e cioè di ampliare la sfera dell'autosufficienza individuale attraverso l'uso di 'maschere' o 'armature' che li

---

qualcosa di destinato a divenire fenomeno» (M. Heidegger, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1982, p.56).

<sup>44</sup>E' il terzo dei significati individuati. Ricordiamo anche il secondo (quello ecclesiale) - «Spiritualità della comunione significa inoltre capacità di sentire il fratello di fede nell'unità profonda del Corpo mistico, dunque, come "uno che mi appartiene", per saper condividere le sue gioie e le sue sofferenze, per intuire i suoi desideri e prendersi cura dei suoi bisogni, per offrirgli una vera e profonda amicizia» - e il quarto (quello etico-estatico) - «Spiritualità della comunione è infine saper "fare spazio" al fratello, portando "i pesi gli uni degli altri" (Gal 6,2) e respingendo le tentazioni egoistiche che continuamente ci insidiano e generano competizione, carrierismo, diffidenza, gelosie» (Giovanni Paolo II, *Novo millennio ineunte*, n. 43).

difendano da un contatto indesiderato e insidioso con l'altro"<sup>5</sup>. Così: «gli individui moderni divengono tali - e cioè perfettamente in-dividui, individui 'assoluti', circondati da un confine che al tempo stesso li isola e li protegge - solo se preventivamente liberati dal 'debito' che li vincola l'un l'altro. Se esentati, esonerati, dispensati da quel contatto che minaccia la loro identità esponendoli al possibile conflitto con il loro vicino. Al contagio della relazione"<sup>6</sup>.

Per questa via però si è sempre più meno uomini, si perde l'impronta relazionale della vita, la consistenza della crescita, l'orizzonte del bene e del bello rinvenibile entro una storia che ritrova un senso solo da parte di coloro che sanno alzare il capo e far vibrare il cuore per articolare cammino. Ma nella società 'borghese' l'amore viene ridotto a puro sentimento immediato<sup>7</sup> e il futuro/passato vengono appiattiti sul presente.

La fedeltà, la lotta, e ancor prima la comprensione di ciò che accade e l'impegno a cogliere le sfide del futuro hanno bisogno di un tempo articolato nelle sue differenti scansioni. Ciò al fondo spiega l'incapacità nel sentire diffuso di ricordare le nostre migrazioni e di pensare nel lungo periodo alla ricchezza che può provenire dall'incontro tra culture diverse. Oggi, invece, «c'è la tentazione di dilatare il tempo presente, togliendo spazio e valore al passato, alla tradizione e alla memoria. A volte abbiamo paura di fermarci per ricordare, per ripensare a ciò che abbiamo vissuto e ricevuto. Preferiamo fare molte cose, o cercare distrazioni. Eppure sono l'ascolto, la memoria e il pensare che dischiudono il futuro, ad aiutarci a vivere il presente non come il tempo del soddisfacimento dei bisogni, ma anche come il luogo dell'attesa, del manifestarsi di desideri che ci precedono e ci conducono oltre, legandoci agli altri uomini e rendendoci tutti compagni del meraviglioso viaggio che è la vita»<sup>8</sup>.

Già da questi affondi sulle radici dell'odierna tendenza a 'non accogliere' ma a 'diffidare' appare chiaro che sono in gioco coordinate più profonde, riguardanti l'antropologia, l'etica, la filosofia della storia. Tutte private di un fondamento, una provenienza, un destino. Ecco perché occorre ritrovare e di nuovo offrire un'ontologia, per aiutare gli uomini a sentirsi e collocarsi entro una consistenza che permetta loro di essere veri, di intessere relazioni e di affrontare sfide.

Speranze grandi allora si dischiudono ad ogni livello dall'affermazione di Benedetto XVI: «la rivelazione cristiana sull'unità del genere umano presuppone un'interpretazione metafisica dell'*humanum* in cui la relazionalità è elemento essenziale» (*Caritas in veritate*, n. 55). Un passaggio precedente aveva dichiarato perché le relazioni tra gli uomini traggano vantaggio dal riferimento al mistero trinitario: «la trasparenza reciproca tra le persone divine è piena e il legame dell'una con l'altra totale, perché costituiscono un'assoluta unità e unicità. Dio vuole associare anche noi a questa realtà di comunione: "perché siano come noi una cosa sola" (Gv 17,22). Di questa unità la Chiesa è segno e strumento» (*Caritas in veritate*, n. 54). La citazione rimanda a *Lumen gentium I*: è la famosa espressione della Chiesa "come un sacramento

---

<sup>5</sup> R. Esposito, *Immunitas*, in "Micromega" 4/1999, p. 57.

<sup>6</sup> R. Esposito, *Communitas*, Einaudi, Torino 1998, p. XXXIV.

<sup>7</sup> Infatti: «la società borghese insiste sempre e dovunque sullo sforzo della volontà; solo l'amore deve essere involontario, pura immediatezza del sentimento ... Ma se l'amore deve rappresentare, entro la società, una società migliore, non la rappresenta come oasi pacifica, ma come resistenza consapevole. Ma la resistenza esige proprio quel momento di arbitrio che i borghesi, per cui l'amore non sarà mai abbastanza naturale, gli vietano rigorosamente ... Non ama se non chi ha la forza di tener fermo all'amore» (T. W. Adorno, *Minima moralia*, Einaudi, Torino 1994, pp. 202-203).

<sup>8</sup> CEI, *Comunicare il vangelo in un mondo che cambia*, n. 2.

universale” di salvezza e di unità degli uomini tra loro e degli uomini con Dio-Trinità<sup>9</sup>. In questa sacramentalità si comunica *l'evento di un Dio che accoglie l'uomo*, in un rapporto di alleanza che è offerta di liberazione e di salvezza, di aiuto e di vicinanza, di prossimità. Nessun popolo aveva “un Dio così vicino”: è l'esperienza piena di meraviglia di Israele; nessun popolo è così intimamente accolto dal suo Dio da divenire come un sacramentum della sua totale accondiscendenza nell'amore, del farsi come il popolo, del suo divenire nella carne dell'uomo, indissolubilmente: “il Verbo carne divenne” è la confessione della fede cristiana. Nel cristianesimo, l'uomo è accolto così, fino a questo punto e anche “oltre”, se si pensa all'inaudito dell'esperienza del Crocifisso che è accoglimento nell'amore misericordioso dell'uomo peccatore, cioè dell'uomo distante da Dio, nella tristezza esistenziale del suo rifiuto fino a dare a Dio la morte. L'adorazione religiosa di un Dio che accoglie l'uomo è la vita della Chiesa che mostra “una forza e una misura” trascendenti e soprannaturali di accogliere gli uomini: infatti *non si tratta di accogliere in generale* (anche secondo le sane prospettive teoriche della filosofia personalistica, di cui occorre sempre riandare per motivare la sapienza dell'accogliere tra gli uomini, in quanto persone umane), *ma di accogliere così*: secondo la figura dell'accoglienza che l'evento dell'autocomunicarsi di Dio nella storia offre e focalizza inequivocabilmente, secondo la forza e la potenza smisurata che l'evento della morte e risurrezione di Cristo realisticamente permette (non si tratta di una idealità senza carne, ma di una incarnazione del Figlio di Dio resa accessibile agli uomini per la grazia della fede). Dall'evento pasquale emerge una nuova creazione del mondo: “ecco io creo cieli nuovi e terra nuova”.

### **3. Cieli e terra nuovi: prospettive patristiche sull'accoglienza**

La novità dei cieli e quella della terra sono irrimediabilmente legate: il nuovo volto di Dio – “Dio è amore”- comunicato da Cristo istituisce sulla terra una nuova fratellanza: un nuovo modo di essere che si manifesta in un nuovo modo di rapportarsi gli altri (non più secondo la logica di Caino, ma piuttosto del buon samaritano e del “bel pastore”). La tensione all'unità dei cuori, che lo Spirito Santo ha trasfuso, come espressione dell'amore di Dio (cfr. Rm 5,5), costituisce la modalità d'accoglienza che esplica il senso delle relazioni fraterne. La Chiesa non può disattendere questa dimensione sacramentale, di essere cioè essa stessa il luogo della scaturigine di ogni forma d'accoglienza, poiché le modalità di relazioni, che si ispirano al vangelo, non possono non trasmettere l'amore di Dio e pertanto ciò che si prospetta come forte esperienza di comunione trinitaria.

La chiesa è per questo identificata da molti padri della Chiesa come il «*regnum Trinitatis*»: la comunità cristiana realizza nell'accoglienza reciproca la vitalità dell'accogliere trinitario, rendendo ogni piccolo gesto riverbero costante della relazione primigenia. Proprio i padri della Chiesa – *testimoni primi di una autocoscienza*

---

<sup>9</sup>Una applicazione in *Caritas in veritate*, n.54: «Il tema dello sviluppo coincide con quello dell'inclusione relazionale di tutte le persone e di tutti i popoli nell'unica comunità della famiglia umana, che si costruisce nella solidarietà sulla base dei fondamentali valori della giustizia e della pace. Questa prospettiva trova un'illuminazione decisiva nel rapporto tra le Persone della Trinità nell'unica Sostanza divina. La Trinità è assoluta unità, in quanto le tre divine Persone sono relazionalità pura. La trasparenza reciproca tra le Persone divine è piena e il legame dell'una con l'altra totale, perché costituiscono un'assoluta unità e unicità ... In particolare, alla luce del mistero rivelato della Trinità si comprende che la vera apertura non significa dispersione centrifuga, ma compenetrazione profonda [...] Il mondo di oggi è attraversato da alcune culture a sfondo religioso, che non impegnano l'uomo alla comunione, ma lo isolano nella ricerca del benessere individuale, limitandosi a gratificarne le attese psicologiche»

ecclesiale volta a “dare le ragioni” (apologia) della novità creatasi sulla terra a partire dalla risurrezione di Cristo – ci sono di aiuto per capire il significato teologico della promessa biblica di “cieli nuovi e terra nuova” approfondendo le dimensioni ontologiche profonde dell’accoglienza ecclesiale. Tanti potrebbero essere gli approcci. Qui è bene sostare su due aspetti fondamentali: l’accoglienza ecclesiale “magna gratia” della Trinità e l’accoglienza nel segno della consanguineità spirituale.

### 3.1. L'accoglienza ecclesiale “magna gratia” della Trinità

L'accoglienza reciproca nell'assimilazione del vangelo è frutto per Ambrogio della misteriosa comunione di vita trinitaria, che fluisce nella Chiesa per la rigenerazione spirituale dell'umanità. Essa perciò fa parte delle relazioni quotidiane, quelle relazioni fraterne che si ispirano all'amore accogliente delle persone divine e sono resi possibili dalla permanente inabitazione della Trinità. Questo modo di concepire l'accoglienza porta Ambrogio a scorgere nella Chiesa la presenza della grazia di Cristo, quella «*magna gratia, quae caelo terras mutavit, ut conversatio nostra, sicut apostolus dixit, in caelis sit, qui ante sicut ferae errabamus in silvis*»<sup>10</sup>.

L'uso del termine *conversatio* è quanto mai significativo. Il contesto obbliga ad evidenziare non il senso prossimo di «cittadinanza», bensì quello più traslato di «apertura» e «rapporto» e quindi dell'essere l'uno rivolto verso l'altro. È questa la grazia di Cristo che alimenta i rapporti all'interno della comunità cristiana: quella *conversatio* divina, l'uno verso l'altro, in reciproca accoglienza per attuare ciò che costituisce l'essenza della relazione trinitaria.

L'idea della *conversatio* è ripresa da Agostino nella medesima prospettiva di Ambrogio. La comunità cristiana, per la sua connaturale dimensione sacramentale, è «*regnum Christi, regnumque coelorum*» - dichiara l'Ipponate – nel libro ventesimo del *Civitate Dei* – e pertanto in essa si coglie non soltanto l'attuale comunione dei santi, ma anche quella di coloro che lo saranno. La peculiarità di questo stupefacente “*regnum*” è che in esso si fa l'esperienza della *conversatio*<sup>11</sup>.

Ricostruiamo in breve il ragionamento. La Chiesa è regno di Cristo nella quale si condivide pienamente la caducità umana: la duplice dimensione, peccato e grazia, non distoglie dal contemplare la straordinaria equivalenza che vede la Chiesa stessa identificata con il regno di Cristo. Ciò lascia intravedere come l'atto d'accoglienza, al di là dei riferimenti terminologici, è *conversatio*. Agostino lo ribadisce con l'esplicito richiamo a Fil 3,20, ma con il senso non più di «cittadinanza», bensì quello di misteriosa realtà di condivisione che impegna la Chiesa ad accogliere ovvero a lasciar vivere anche la “zizzania”. Il suo compito infatti consiste nel far crescere assieme grano e zizzania, affinché si possa compiere il giudizio di Dio. Ciò diventa possibile perché coloro che praticano la *conversatio* sperimentano una suggestiva metamorfosi: essi stessi diventano regno di Dio. L'espressione evoca la «*magna gratia*» con cui Ambrogio spiega la presenza di Cristo nella Chiesa e quindi la capacità di quest'ultima ad accogliere sulla base delle misure imposte dal legame con Cristo. Alle sequela di Cristo i credenti imitano Cristo, per attuare ciò che contraddistingue i rapporti fraterni:

---

<sup>10</sup> «Grande è la grazia che ha cambiato la terra con il cielo, in modo che la nostra relazione vicendevole, come disse l'apostolo, sia nei cieli, noi che prima vagavamo come fiere nelle selve» (S. Ambrogio, *De Spir. Sanct.* II,109).

<sup>11</sup>S. Agostino *De Civitate Dei* XX,9,1: PL 41,672.

quell'accoglienza evangelica che rende i credenti ontologicamente intrisi della *conversatio trinitaria*<sup>12</sup>.

Quest'aspetto, per così dire, ontologico della *conversatio*, quale appunto modalità d'accoglienza tipica del credente in Cristo, è vista da Agostino in un'ottica applicativa. Nell'*Epistula* 140,33,77, l'Ipponate, commentando la parabola di Matteo delle dieci vergini (cfr. Mt 25,1-13), mette in evidenza il modo di fare delle cinque sagge, visto come «*laudabilis conversatio*». Rimarcando infatti il valore dell'olio nelle lampade, equivalente alle opere di misericordia, il comportamento delle sagge (*conversatio*) è esplicativo per se stesso: gli atti di misericordia in favore di coloro che li necessitano lasciano capire che la vera accoglienza consiste nell'attenzione ai poveri. Quanto più quest'apertura diventa sincera e responsabile tanto più nell'accoglienza cristiana riecheggia ciò che è insito nella vita della comunità cristiana: l'inabitazione relazionale della Trinità. Non si può agire, per Agostino, in modo saggio e quindi con atti di vera e misericordiosa accoglienza, se non si ha la consapevolezza della propria partecipazione al bene supremo (*supernus bonus*). Le sagge posseggono un forte legame con lo Sposo che è Cristo: un legame d'amore che nasce dall'aver custodito l'olio ovvero dall'aver accumulato tanti di quegli atti di misericordia che hanno concesso loro di stringersi sempre più a Cristo. La partecipazione al Bene supremo è dunque una sorta di *conversatio* che l'Ipponate percepisce non soltanto come atti spiccioli d'accoglienza fraterna, ma soprattutto come intima amicizia con Cristo, della quale si fruisce lasciando che essa si tramuti in accoglienza sincera verso tutti.

Sulla scia di Agostino, Fulgenzio di Ruspe sceglie un'immagine suggestiva per esplicare la sacramentalità dell'accoglienza nella comunità cristiana. Egli dice che la Chiesa cattolica è «*aream Dei*», quello spazio vitale, «l'aia di Dio» appunto, ove buoni e cattivi condividono la medesima grazia<sup>13</sup>. La partecipazione alla grazia dei sacramenti da parte di coloro che operano il bene assieme a quelli che al contrario attuano il male sembra essere il segno di un'accoglienza che vada al di là del semplice rispetto e attenzione. Tale accoglienza richiama certo la grazia della riconciliazione, come l'esprime Paolo nella 2Cor 5,17-21, in una forma quasi radicale di voluta presenza di Cristo al di là della condizione umana. Questa è la Chiesa; questo è particolarmente il grado d'accoglienza che si realizza, per l'intima partecipazione alla vita della Trinità. Per Fulgenzio, l'accoglienza dei cattivi, senza tuttavia trascurare i buoni, è un aspetto, per così dire, «teologale» della comunità cristiana: essa appartiene alla «*ratio fidei et caritatis*». La vita cristiana è pervasa da una *ratio spiritalis* che è il fluire della presenza di Cristo nelle relazioni fraterne. La vita cristiana è pertanto uno stile d'accoglienza che abbraccia l'intera gamma dei rapporti fraterni: una condizione di vita permanente che accetta di essere condotta dalla *ratio* che è Cristo. Accogliere significa allora stare volutamente sotto l'egida di una «ragione d'essere», che è la vita stessa di Cristo irrompente nella natura umana: quell'ordine o stile di vita che appunto si tramuta in fede, speranza e carità, quali segni di una presenza icastica che è la vita divina sempre più intima all'uomo. L'effetto di questa *ratio* è la conversione. Fulgenzio riconosce che la testimonianza dei buoni, in stato di sincera accoglienza (*tolerandos malos*), genera in coloro che vedono tale esempio il desiderio di condurre una vita retta<sup>14</sup>. Il miracolo dell'accoglienza, che Fulgenzio affida all'esercizio della *ratio spiritalis* è dato dalla

---

<sup>12</sup>S. Agostino fa riferimento all'accoglienza in una dimensione trinitaria, parlando specificamente del ruolo di Cristo della sua inseparabile operazione da quella del Padre: cfr. ID, *De Trin.* I,8,15: PL 42,831.

<sup>13</sup>Fulgenzio di Ruspe, *De Regula verae fidei* 43: PL 65,705B.

<sup>14</sup>*Ivi*, 43: PL 65,705C.

capacità di “tollerare” i cattivi. È ovvio che qui il verbo *tollere* ha una pregnanza del tutto speciale. Non è semplice sopportazione quella che intende Fulgenzio, ma un atteggiamento di esemplare testimonianza che induce i cattivi al cambiamento. La vita dei buoni infatti, per essere intrinsecamente legata al bene di Dio (*bene vivendo et bene monendo*) diventa essa stessa motivo di attrazione e pertanto forte sollecitazione alla conversione.

Affiora qui un altro aspetto dell'accoglienza cristiana. L'incitamento a cambiar vita, che costituisce un impegno ecclesiale di estrema importanza, nasce proprio da questa sublime tolleranza dei buoni in favore dei cattivi, i quali, vedendo tale benevolenza, cercano il modo di tornare «*ad bonam vitam*». Quello che, come sempre, rende interessante l'accoglienza cristiana è che essa non è frutto di un atto filantropico. La posizione di Fulgenzio è lapalissiana. L'accoglienza, che la comunità cristiana pratica al suo interno (*intra Ecclesiam*), appartiene all'ordine della grazia. L'espressione «*praeveniente dono gratiae*» in parallelo con «*per Dei misericordiam convertantur*» sta ad indicare che ancora una volta l'accoglienza, che si tramuta in gioia di ritorno alla vita di Dio, è generata da quella grazia di Cristo che Ambrogio e Agostino avevano colto nel legame intimo tra la Chiesa e la Trinità o meglio della Chiesa in quanto convocazione di credenti, nelle cui relazioni è presente in modo sacramentale quella accoglienza divina che è frutto delle operazioni d'amore del Padre, Figlio e Spirito Santo.

### 3.2. *L'accoglienza nel segno della consanguineità spirituale*

Le testimonianze patristiche su tale argomento sono molteplici. Il desiderio di vedere la comunità cristiana unita attorno a Cristo, mediatrice di gesti d'accoglienza che dissipano ogni forma di divisione, costituisce un aspetto essenziale del pensiero cristiano delle origini. Variegate le metafore che tendono a motivare le ragioni di un'accoglienza fraterna: quell'apertura relazionale che porta, quasi per via naturale, a sperimentare la comunità cristiana come una grande famiglia con a capo Cristo.

*Suggestiva anzitutto è l'idea di “parentela”* con cui Crisostomo, per esempio, fonda la prossimità di Cristo, rendendo la Chiesa parte di sé ed espressione di quella comunione che tende alla fusione nell'amore di Dio. La comunità cristiana infatti è uno spazio di vita fraterna, formatosi con la donazione di Cristo. È lui a realizzare il legame di consanguineità spirituale che permette un grado d'accoglienza fraterno e solidale<sup>15</sup>. La decisione di Cristo di voler essere fratello di tutto il genere umano non è un fatto aleatorio. L'assunzione della natura umana è comunione con quello che contraddistingue la natura dell'uomo e della donna: la carne e il sangue. Ciò che desta stupore però è la nuova condizione in cui essi vengono a trovarsi, dal momento in cui Cristo, assumendo pienamente il loro stato di caducità, ridona carne e sangue, ma la *sua* carne e il *suo* sangue ovvero quella natura umana trasformata dalla divina assunzione. È questo singolare dono di sé, con quegli elementi che costituiscono la natura umana, a generare l'intima parentela (*suggen<sup>3</sup>4j*).

La comunità cristiana è fraterna ed accogliente per questo motivo. I suoi gesti non possono che essere di vera accoglienza, giacché il tramite che motiva quest'atto d'apertura è carne e sangue totalmente rinnovati. Questa nuova condizione è un vero dono. L'accoglienza come espressione di parentela spirituale è frutto dell'offerta di

---

<sup>15</sup>Riferisce l'Antiocheno: «ha voluto che diventasse vostro fratello, rendendosi partecipe per mezzo vostro della carne e del sangue; ma di nuovo dona a voi la sua stessa carne e sangue, per mezzo dei quali siamo diventati consanguinei» (Giovanni Crisostomo, *In Joannem: hom. 47,3*: PG 59,261).



Cristo, della sua donazione sulla croce. È da quest'albero di vita fulgente che nasce la Chiesa ovvero lo spazio sacramentale di legami amorevoli che la rendono accogliente e solidale<sup>16</sup>. Una partecipazione oblativa che rende ciascuno parte di Cristo per essere tutti assieme generati dal suo divino costato. Pensare che la comunità cristiana sia capace di gesti inusitati d'accoglienza, al punto che le sue misure oltrepassano di gran lunga l'apertura delle iniziative filantropiche, significa ammettere che la forza sorgiva di essa è nella «pleur! toà Cristoà». L'accoglienza è il segno dell'unità della Chiesa, ma l'unità, che si autogenera dal fluire creativo e sapiente del costato divino: quell'unità che fonda le motivazioni per la solidarietà cristiana sempre accogliente. Se l'unità della Chiesa è strettamente legata a questa sorgente di vita, l'accoglienza all'interno di essa - i cui gesti sono esemplificativi per una dilatazione d'amore in favore del genere umano-, non può che esprimere la creatività dello Spirito Santo. I suoi gesti infatti dispongono a considerare la comunità cristiana una "famiglia".

La metafora attribuita alla comunità cristiana è soltanto consequenziale alla decisione di Cristo di essere **suggen<sup>3/4</sup>j** (consanguineo) e pertanto ogni suo membro non può che essere legato da questa divina consanguineità. Crisostomo però tenta di specificare con maggiore precisione il senso di questo legame, che non soltanto rende uniti i credenti a Dio, ma li porta altresì ad essere capaci di un'accoglienza che imita l'amore di Cristo. La comunità cristiana infatti è una famiglia che sperimenta un grado di consanguineità del tutto singolare: un legame che unisce i credenti da una speciale affinità<sup>17</sup>. La parentela dei cristiani non ha eguali. La loro testimonianza non è frutto di un pio esercizio praticato con le virtù dei padri, alla maniera appunto dei Giudei che fanno il bene per averlo appreso dai genitori, bensì dall'affinità con Dio mediante lo Spirito. Il termine **çgciste...a** (stretta affinità, diritto d'eredità) fa la differenza. Crisostomo l'utilizza per chiarire il legame che esiste tra i credenti: le misure di affinità sono quelle dello Spirito di Dio (**kat! Pneàma**), mediante cui essi, accogliendosi vicendevolmente, attestano un comportamento che va al di là della pratica delle virtù.

Cosa rende i cristiani così strettamente affini non è difficile intuirlo. Il pensiero del Crisostomo si rivolge a Cristo e al suo modo di donare se stesso. Un'affinità del tutto singolare. I cristiani sono partecipi della figliolanza divina o meglio ancora eredi con Cristo di un dono che innova il loro modo di vivere (cfr. Rm 8,16-17). Dal contesto dell'omelia emerge infatti l'idea dell'incarnazione di Cristo e pertanto del suo modo d'amare, ispirativo dei rapporti tra i credenti. Crisostomo non parla specificamente dell'accoglienza, ma la presuppone dietro questa stupefacente trovata dell'affinità che la comunità cristiana ha con Cristo. L'accoglienza, in tal senso, non può essere estranea alla solidarietà cristiana. I credenti, che la praticano, attuano una fraternità di condivisione che nessuna cultura di fatto riesce a promuovere. Ciò accade non per merito dei cristiani stessi, bensì per quel dono d'affinità che è la figliolanza divina.

---

<sup>16</sup> Così: «Egli non possiede il noto albero del bene e del male, ma soltanto l'albero della vita. Tant'è che noi tutti siamo uno non a partire dal quel costato da cui è scaturita la donna, ma dal costato di Cristo». L'unità della Chiesa non è frutto di un impegno volontaristico: essa nasce dal progetto di Dio pienamente realizzato dal desiderio di Cristo ad essere lui stesso parte dell'umanità decaduta (ID., *In Epistulam ad Colossenses: hom.6,3*: PG 62,342).

<sup>17</sup> L'Antiocheno ne parla nell'omelia 19,8 a commento della lettera ai Romani: « e per questo noi siamo anche imitatori, mentre ovunque glorifichiamo Dio per l'attenzione che egli manifesta nei riguardi della nostra vita e ci diamo coraggio non per le virtù dei nostri genitori, come appunto accade per i Giudei. Infatti la consanguineità presso i cristiani non è come la loro, ma secondo quella stretta affinità che viene dallo Spirito» (ID., *In Epistulam ad Romanos: hom.19,8*: PG 60,593).

Crisostomo sa che raggiungere tale consapevolezza significa, in ultima analisi, assimilare appieno l'amore di Cristo: l'unica eredità possibile che assicura un grado d'accoglienza ove tutti possono ritrovarsi in stato di sincera accettazione.

Nell'omelia 3,4 del commento al vangelo di Matteo, Crisostomo fa notare che quest'affinità è un segno chiaramente ecclesiale, nel senso cioè che essa ne specifica l'appartenenza della Chiesa a Cristo: l'accoglienza pertanto, alla maniera dell'amore di Cristo, non può che connotare la natura sponsale della Chiesa stessa. I credenti sono tutti impegnati ad alimentare questa tipologia di rapporti, la cui mancanza rischia di compromettere l'identità ecclesiale<sup>18</sup>. Il riferimento a Rut (*aûth*) è suggestivo. Come Booz l'accolse, straniera e povera, così Cristo attirò a sé la Chiesa, rendendola partecipe dei beni celesti (*meglwn çgaqîn*). Condivise con lei ciò che di più intimo avrebbe potuto elargirle, affinché divenisse splendente e dignitosa nel nuovo stato d'identità. Anche qui il passaggio è repentino. L'abbandono della vita passata ha significato per la Chiesa il recupero di una dignità che la contraddistingue proprio nell'*çgciste...a* ovvero in quell'affinità con Cristo che porta a sentire la passione d'amore per l'umanità alla maniera dello Sposo divino. L'espressione «*tòte t̃m̃p̃rastoĵ t̃m̃g̃šneto tũ numf...J*»(divenne amabile per lo sposo), che ha retaggio paolino (cfr. Ef 5,26-27), evidenzia tale connotazione (*çgciste...a*). La Chiesa per l'intimo abbraccio con Cristo è resa infatti *t̃m̃p̃rastoĵ* (amabile). Il termine lascia intendere da un punto di vista qualificativo l'ampio raggio d'accoglienza delle relazioni ecclesiali.

È ovvio che la comunità cristiana è impegnata nell'accoglienza di tutti, *ma quello che più conta è il modo d'accogliere*: quello cioè che connota la sua identità di sposa di Cristo e madre di figli. Essa ama come Cristo con quella passione d'amore che portò lo Sposo ad offrire se stesso senza contraccambio (cfr. Rm 5,6-8). L'accoglienza cristiana per Crisostomo è questa: una manifestazione in gesti dell'amabilità della Chiesa, segno d'affinità con Colui per il quale essa arde d'amore e dal quale riparte motivata per colmare della medesima passione tutto il genere umano.

Parlando d'affinità ecclesiale, il pensiero va al modo con cui i cristiani, nel contesto della Chiesa antica, davano testimonianza di reciproca accoglienza. Un'attestazione interessante si legge nell'*Ad Diognetum*, ove l'autore chiarisce al suo interlocutore pagano la tipologia d'accoglienza che contraddistingue la vita ordinaria dei cristiani: «*ka^ t...na t̃¼n filostorg...an œcousi prŌĵ çll*»*louj*»(e quale tenerezza esprimono vicendevolmente)<sup>19</sup>. L'espressione è quanto mai significativa. Essa mette in evidenza la tenerezza d'amore che i cristiani si comunicano nel nome di Cristo. Un'apertura accogliente e sincera che li connota per la loro affinità spirituale. Il Crisostomo non fa altro che sviluppare quest'indicazione di retaggio pagano. La *filostorg...a* indica infatti un sentimento d'amore colmo di dolcezza, di premura, di affetto profondo come quello che lega il padre e la madre ai figli, o i figli ai propri genitori, o come quello che vincola un rapporto tra fratelli, tra *consanguinei*. Atteggiamento questo a dir poco sconvolgente, sia perché esso si esprime al di fuori

---

<sup>18</sup>Lo spiega così l'Antiocheno: «Come questa, se non avesse prima lasciato il padre e non avesse disdegnato casa, stirpe, patria, consanguinei, non avrebbe ottenuto questa stretta affinità; così anche la Chiesa, dopo aver abbandonato i costumi dei padri, divenne amabile per lo sposo» (ID., *In Matthaëum: hom. 3,4*: PG 57,36).

<sup>19</sup> *Ad Diognetum* I,1.

delle mura domestiche e sia perché la modalità di condivisione abbraccia tutti nel verso della reciprocità.

È possibile questo grado d'accoglienza che rende i cristiani disposti ad amarsi tra loro come accade per un padre e un figlio, per un fratello e una sorella, teneramente uniti e legati da un affetto profondo e indissolubile? È la domanda che Diogneto pone all'autore anonimo di questo scritto: l'uno, pagano e affascinato dall'accoglienza vicendevole dei cristiani, e l'altro, testimone di Cristo, che vede sul volto dei credenti impressa questa singolare affinità spirituale. L'affettuosa tenerezza, che si coglie nell'accoglienza dei cristiani è opera del dono che il Padre ha fatto del Figlio<sup>20</sup>. È la grazia divina, il medesimo Logos, « $\rho\epsilon\lambda\tau\omicron\tau\epsilon\ \nu\sigma\omicron\upsilon\ \tau\mu\eta\ \iota\gamma\omega\nu\ \kappa\alpha\rho\delta\omicron\upsilon\ \alpha\iota\gamma\epsilon\nu\omicron\mu\epsilon\nu\omicron\upsilon\ \gamma\epsilon\nu\omicron\mu\epsilon\nu\omicron\upsilon$ »<sup>21</sup>, che li rende capaci di un'accoglienza senza confini. Il rispetto e la discrezione, che nascono da quest'atteggiamento d'apertura, è segno di un'accoglienza che si esprime sulla scia della misericordia di Dio.

L'accoglienza, che va oltre l'umano giudizio, è un aspetto che ricorre frequentemente nel pensiero dei Padri. Ed è quello che in massimo grado specifica l' $\epsilon\lambda\gamma\iota\sigma\tau\epsilon\ \alpha$  (affinità) della comunità cristiana, nell'assimilare il modo d'amare di Cristo<sup>22</sup>.

Accogliere significa anzitutto avere attenzione per coloro che la Scrittura reputa i privilegiati del Signore perché poveri, come l'orfano e la vedova. Un'apertura sensibile, tesa a manifestare quanta più tenerezza possibile. Per cui l'accoglienza non è soltanto un atto di sostentamento, anche se generoso e prodigale, ma è soprattutto dimostrazione d'affetto, di quell'amore sincero che mette l'altro nella condizione di sentirsi accettato. È quello che sottintende l'uso del verbo  $\tau\mu\pi\omicron\rho\eta\gamma\epsilon\iota\mu\epsilon\iota$  (provvedere), che i Padri usano abitualmente per indicare l'azione di benevolenza di Dio per l'uomo. Ciò accade nel contesto della comunità cristiana, ove l'accoglienza imita il modo d'amare di Cristo, al punto che diventa impossibile il suscitamento di sentimenti controversi. Il gesto della misericordia, che si ispira alla bontà di Dio, non può mai tramutarsi in invidia o tornaconto ( $\epsilon\iota\sigma\phi\omicron\nu\omega\iota\varsigma$ ). L'accoglienza cristiana punta sempre in alto e tende ad attuare nella relazione fraterna quella divina solidarietà che Cristo raccomanda in imitazione della sua persona.

Aristide comunque spiega questo parossismo *con l'accoglienza dello straniero*. Condurlo sotto il tetto della propria casa e rendergli il soggiorno più semplificato possibile è quello che egli intende con l'espressione davvero suggestiva « $\alpha\epsilon\iota\ \tau\mu\pi\hat{\alpha}\ \epsilon\lambda\theta\epsilon\lambda\phi\upsilon\ \epsilon\lambda\eta\theta\iota\eta\iota\upsilon$ ». Le misure adottate per l'accoglienza sono quelle parentali ovvero quelle che nascono da sentimenti d'affetto che rendono l'altro nella sua condizione di persona anonima «un fratello vero», uno cioè che entra a far “parte” della propria sfera affettivo-familiare. È chiaro che tutto questo diventa possibile – spiega Aristide – se è lo Spirito a plasmare la relazione accogliente ( $\kappa\alpha\tau'\ \rho\eta\mu\alpha$ ). Un modo di fare che rimanda alla «*magna gratia*», scaturigine dell'accoglienza cristiana. Così pure

---

<sup>20</sup> Cfr. *Ibid.*, IX,1-X,8.

<sup>21</sup> *Ibid.*, XI,4.

<sup>22</sup> Già Aristide lo ribadiva con forza nel tentare di evidenziare le note preponderanti dell'accoglienza cristiana: «Non disprezzano la vedova, non rattristano l'orfano; colui che possiede elargisce abbondantemente in favore di colui che non ha senza suscitare invidia; se vedono uno straniero, lo conducono sotto il proprio tetto e gioiscono con lui come con un vero fratello; non si chiamano fratelli secondo la carne, ma secondo lo spirito» (Aristide, *Fragments* 15,7).

Atenagora che specifica l'accoglienza cristiana come «*tŌn mštrion kaˆ filŅnqrwpon kaˆ eŪkatafrŌnhnton b...on*» (una vita moderata [che ricerca la misura che è Cristo], caritatevole e oggetto di disprezzo [da parte degli altri])<sup>23</sup>. È chiaro che le misure di una vita accogliente sono date dall'amore di Cristo che rende attenti ai bisogni degli altri con il dono totale di sé e per conseguenza non facilmente condivisibile (*eŪkatafrŌnhnton*). L'accoglienza cristiana trova nell'amore di Cristo il *mštrioj* che la delimita: quella misura che va oltre l'umana commensurabilità, trasformando ogni piccolo gesto d'apertura in uno stupefacente atto di sincera benevolenza verso tutti (*filanqrwp...a*).

#### 4. L'accoglienza 'da' un'ontologia/antropologia (trinitaria e storico salvifica)

Se dunque l'accoglienza è possibile per un'umanità che ritrovi il proprio fondamento nel dono dell'essere o nell'essere come dono - senza il quale non è possibile superare il naufragio nell'immediato-, nella rivelazione cristiana la ragione si arricchisce della consapevolezza che l'essere si dà sempre portando in sé l'impronta della Trinità, che risplende in forma piena e personale nell'uomo dotato di anima-corpo-spirito (e quindi in relazione aperta e creativa) e che lega gli eventi in un'economia di salvezza distesa entro gli orizzonti di un disegno, il quale, pur contrastato, porta 'già' nel suo 'non ancora' i tratti con-vincenti dell'amore, della giustizia e della pace definitivi.

La rivelazione cristiana ci istruisce sul fatto che Dio non è un principio anonimo dell'essere, destino impersonale della storia e anche sulla verità che la dedizione incondizionata ed incondizionatamente efficace di sé è l'essenza della natura personale di Dio. Così, teologicamente, proprio la comunione trinitaria di Dio richiede (e orienta) l'approfondimento di una nuova antropologia e di una nuova ontologia che sarà possibile definire "antropologia trinitaria" e "ontologia trinitaria". Il modo concreto e assoluto di essere persona di Dio in Cristo (e di essere tre persone di Dio in sé) porta al ripensamento di una ontologia relazionale dell'essere e della libertà, in riferimento alla quale la soggettività personale si costituisca nella libera donazione di sé all'altro e l'antropologia si ripensi nell'orizzonte non soltanto dell'intra-soggettività, ma anche dell'inter-soggettività, facendo della comunione perichoretica trinitaria (*perichoresis*) un *princeps analogatum* decisivo per lo sviluppo di un "nuovo pensiero" sull'uomo e sull'essere: l'essere delle persone è nella loro relazionalità, in quanto esse inabitano l'una nell'altra; perciò, l'unità di Dio, delle persone del Padre del Figlio e dello Spirito santo in circuminsezione, si coglie più nella *koinonia/agape* che non nella sostanza divina: qui la fede trinitaria è *fides quaerens intellectum*, capace di ripensare in modo nuovo la metafisica classica dell'essere come sostanza in sé e per sé autonoma e indipendente. *Per l'ontologia trinitaria l'essere accade come dono, originariamente; il suo ritmo eterno è quello del dare, del donarsi*; ogni sua manifestazione sviluppa una fenomenologia dell'amore, quale processo in cui l'accadimento dell'ente mentre si differenzia e sussiste in sé prende posizione rispetto all'altro, verso l'esterno autotrascendendosi: per K. Hemmerle, «la sostanza esiste per la "transustanziazione", per la "comunione"»<sup>24</sup>. La relazionalità agapica, reinterpretando l'essere con l'*analogia*

<sup>23</sup> Atenagora, *Legatio sive Supplicatio pro Christianis* 12,1.

<sup>24</sup> K. Hemmerle, *Tesi di ontologia trinitaria*, Città Nuova, Roma 1986, p. 47.

*charitatis*, concepisce l'essere come darsi (*sich-geben*) e consente di capire perché l'atto di essere di Dio è comunione di un Noi più che solitudine dell'Uno. Essere e divenire, permanenza ed evento, libertà e necessità si danno allora in reciproca inclusione in una ontologia informata dalla rivelazione di Dio-*agape*: «Se l'amore è ciò che permane, se l'uscire da sé è il venire a sé, se la rinuncia è incremento dell'essenza, allora i poli, ciascuno indeducibile e apparentemente esclusivo dell'altro, appartengono l'uno all'altro senza sminuirsi reciprocamente»<sup>25</sup>. Nella stessa prospettiva è certamente illuminante quanto scrive Daniélou: «L'Uno è un noi. Nessuno prima di Gesù aveva detto che l'uno è un noi. L'uno, cioè l'assoluto, è un noi. L'uno è comunione fra i tre. E' scambio eterno di amore. Non è di una stoffa qualsiasi: è amore. Il fondo dell'essere è l'amore fra le persone [...] La pienezza dell'esistenza personale coincide con la pienezza del dono dell'uno all'altro nella Trinità»<sup>26</sup>.

Queste affermazioni sono ovviamente feconde solo se vengono riferite all'Evento pasquale di Gesù crocifisso e risorto: l'abbandonato sulla croce – nell'estrema espressione della sua kenosi – mostra la gloria dell'abbandonarsi trinitario, eterno in Dio. L'ontologia trinitaria è allora il portare a parola l'Essere di Dio rivelato nell'evento pasquale, consentendone la stessa "logica": «l'Essere-Dio di Dio, e dunque il suo Essere l'Uno (e l'Unico), si rivela nel *Logos* incarnato, crocifisso e abbandonato come *Agápe*, e cioè come Trinità, nel senso che Dio è Sé (l'Essere) "divenendo", in Sé, l'Altro da Sé: "morendo" a Sé, come Padre, essendo (generando) il Figlio, e "ritrovando" sé nella koinonia-libertà che è lo Spirito»<sup>27</sup>.

La verità dell'accoglienza, quale dimensione ontologica della comunità cristiana, manifesta la stretta relazione tra antropo-ontologia/teologia trinitaria e una prassi corrispondente, una "prassi trinitaria": lo Spirito agisce, infatti, nell'uomo con la stessa forza estatica che lo caratterizza, trasforma il cuore umano perché sia in grado di vivere il gesto di Gesù sulla croce, l'amore che perduto si dona, si spoglia per ritrovarsi nella vita dell'altro, aprendo la strada della salvezza autentica, della piena umanizzazione. *Nella dimenticanza assoluta di sé per amare in libertà, esiste la possibilità del recupero della propria identità.* Nella considerazione del proprio nulla, si dischiude la carica vitale di una ricchezza inesauribile che fa essere se stessi e gli altri nell'amore. Se lo Spirito scruta le profondità di Dio (*1Cor 2,10*) ed è in Dio "l'estasi di Dio", esprimendo storicamente anche l'estasi di Dio verso l'altro da Dio (=la creatura), allora è vera la parola di Gesù, detta nella pienezza di questo Spirito: «Chi vorrà salvare la propria vita, la perderà, ma chi perderà la propria vita per causa mia e del vangelo la salverà» (*Mc 8,35*). Lo Spirito permette di "fare memoria" di Gesù e conduce alla verità tutta intera della sua vita d'amore, consente la realizzazione pratica di quanto Gesù ha mostrato sulla croce: il *perdersi per salvarsi*. Nell'apparente fallimento c'è lo spazio della liberazione. Sotto questa prospettiva, l'evento pasquale impone *una rifondazione della libertà umana* sulla base della rivelazione della libertà divina svelata dal

---

<sup>25</sup> *Ivi*, p.61. Le false alternative si sciolgono se all'origine il puro principio è dare se stesso: «Darsi è uscire da sé, distaccarsi da se stesso. Ma proprio in questo darsi ha la propria identità, in questo consiste. Il suo donarsi è il suo salvaguardarsi. La novità (libertà, sintesi) è ipseità (necessità, analisi). Il concetto di identità come crescita, ricavato fenomenologicamente, mantiene la sua validità. La novità può verificarsi soltanto nell'identità; ma la fonte dell'identità è nell'evento, nella novità del donarsi» (*Ivi*, p.62).

<sup>26</sup> J. Daniélou, *Trinità e mistero dell'esistenza*, Queriniana, Brescia 1989, pp. 37-38. Quanto questa scoperta "teologica" risulti determinante per la salvezza (e sia propriamente la salvezza) del mondo e dell'uomo è precisamente quanto la teologia trinitaria contemporanea si è incaricato di mostrare (cfr. A. Stagliano, *Il mistero del Dio vivente. Per una teologia dell'Assoluto trinitario*, EDB, Bologna 2002).

<sup>27</sup> P. Coda, «Quali prospettive per un pensare trinitario?», in P. Coda- A. Tapken (edd.), *La Trinità e il pensare*, p.15.

Crocifisso: in questa libertà appare costitutiva *la negazione di sé in funzione del proprio autotrascendimento verso l'altro*.

L'accoglienza è allora un atto costitutivo della Chiesa: lo si deduce dalla sua stessa natura sacramentale, quale segno di ricezione della vita divina nella compagine delle relazioni tra i credenti. Essi non si accolgono per senso di dovere, bensì per quella forza pneumatica, che la Chiesa, sposa di Cristo e ricettacolo dell'amore trinitario, media, esprime e accompagna. L'accoglienza, che si pratica al suo interno, è pertanto segno della sua realtà "divina", del suo essere «*praesentia trinitatis aeternae*»: lo spazio del sacramento dell'unità. La sua comunione infatti è «*operatio divina*» ovvero evocazione costante dell'«*unitas substantiae*» che ovviamente si scorge nella relazione trinitaria e che circola tra i credenti come linfa vitale di quella fraternità evangelica tanto raccomandata dalla predicazione apostolica.

##### **5. Trinità, il Dio in sé accogliente quale modello di una rinnovata prassi comunitaria e sociale integrante e partecipativa**

Specularmene, la verità dell'accoglienza permette di non aver dubbi sulla *costitutiva struttura pratica della verità cristiana*, a cui corrisponde la ridefinizione della libertà umana: la Verità è il Dio vivente annunciato da Cristo e non una dottrina su Dio, perciò il modo più profondo con il quale si comprende e si conosce la verità cristiana è quella di *viverla nella carità*. Se il nucleo sintetico dell'annuncio evangelico è "Dio è amore" (1Gv 4,8), il suo indirizzo non è tanto il convincimento intellettuale, ma il rinnovamento della storia umana. La sua destinazione ultima è il diventare "evento" tra gli uomini: «se ci amiamo gli uni gli altri, Dio rimane in noi e il suo amore è perfetto in noi» (1 Gv 4,12). Il legame tra l'accesso alla triunità di Dio e il costituirsi della Chiesa quale "sacramento" di comunione degli uomini tra loro e di tutto il genere umano con Dio è strettissimo e indissolubile: attraverso l'Incarnazione del Figlio e il dono dello Spirito del Risorto la vita cristiana rende possibile uno strutturarsi effettivo di comunità nelle quali appare senza equivoci la partecipazione di uomini e donne alla stessa vita eterna di Dio in Dio, comunione d'amore tra Padre, Figlio e Spirito Santo.

La Trinità – il Dio in sé accogliente, comunione eterna e assoluta/perfetta unità nella diversità- non potrà/dovrà mai diventare un programma sociale senza le dovute mediazioni umane ed ecclesiali: la peculiare pericorese della comunione trinitaria in Dio – diventando esperienza vissuta da uomini e donne che si amano in modo nuovo -, risulterà allora "provocazione permanente" per ogni assetto socio-politico che sia in atto un tradimento delle strutture interiori del ritmo dell'amore di Dio in Dio - l'uguaglianza "che tiene conto delle differenze" o l'unità "non escludente bensì includente il diverso".

D'altra parte si deve riconoscere – ed è questo l'apporto di tante teologie politiche e della liberazione- che la Rivelazione trinitaria illumina il fondamento di ogni progettare politico: il soggetto politico – a qualsiasi livello- deve attuarsi come "io per l'altro", secondo la "legge trinitaria" del farsi prossimo, mostrata paradigmaticamente e normativamente nel Crocifisso. Per questa via la *comunione trinitaria* può ispirare operativamente la costruzione terrena di una solidarietà umana (*escatologia del presente*) oltre i limiti di ideologie e razze, culture ed etnie, religioni e popoli in un orizzonte universale: una solidarietà umana cosmica di cui le Chiese cristiane portano la responsabilità educativa.

Fatte salve le dovute mediazioni teologico-culturali, la Triunità di Dio rimanda a una *società partecipativa*, nella quale siano superate non solo le difficoltà del socialismo massificante (che non rispetta la verità dell'uomo in quanto persona) ma anche quelle dell'individualistico capitalismo liberista (che mortifica la dimensione

sociale dell'uomo), garantendo l'assolutezza e l'intoccabilità dell'altro come persona in relazione comunionale, nella salvaguardia della sua dignità e del suo destino trascendente, oltre e contro certi fenomeni degradanti delle moderne società, quali la crisi delle istituzioni e la partitocrazia aberrante, la logica della prepotenza morale e fisica, dell'interesse egoistico di un gruppo o di una famiglia, dell'odio e della vendetta; lo sfruttamento della manodopera, delle situazioni di emarginazione e delle nuove solitudini (il mondo dei dispari).

Di questa società partecipativa (civiltà dell'amore) la comunità cristiana è "segno e strumento" proprio nel suo stile ospitale e *nella sua capacità di accogliere tutti*<sup>28</sup>, senza preferenze di persone. L'accoglienza come dimensione ontologica della comunità dice l'essere della comunità è comunionale, è apertura, l'accoglienza come testimonianza e missione è compito della libertà dei credenti perché manifesti quell'essere comunionale ontologicamente fondato nel mistero trinitario di Dio.

#### **6. Maria, donna accogliente, significativa per i bisogni del nostro tempo**

Il riferimento conclusivo a Maria di Nazaret quale donna accogliente non vuole avere nulla di retorico, ma ha la pretesa di una ultima argomentazione teologica. Gli sviluppi della mariologia contemporanea hanno mostrato come in Maria – nella sua persona – accada come una "microstoria della salvezza" (Stefano De Fiores), senza dimenticare la lezione patristica di Maria "tipo" della Chiesa per cui ciò che è in Maria si riconosce nella Chiesa e ciò che deve essere della Chiesa si vede in Maria (J. Ratzinger). La Maria biblica è donna accogliente e in questo si specchia un modo specifico del libero agire di Dio nell'uomo e della capacità dell'uomo di corrispondervi nella libertà dell'amore: l'accoglienza è anche per questa via identificabile teologicamente come dimensione ontologica della comunità cristiana che in Maria trova il proprio modello di vita, di esistere, di credere e guardare al futuro con speranza.

Il sociologo Giuseppe De Rita ha visto nella figura di Maria come «il riflesso dei bisogni (e delle nostalgie) emergenti nella società di oggi», ma anche «la chiave più diretta di soluzione di problemi». La sua autorevole testimonianza può servire a concludere la nostra riflessione, perché una delle tre esigenze del mondo contemporaneo cui la Madre di Gesù rispondere è proprio l'accoglienza (insieme alla riflessione alla mediazione): «siamo anzitutto una società che vuole recuperare il valore dell'*accoglienza*, probabilmente perché sente che la vita può esser troppo dura se non si ha rapporto con gli altri»; se ci si chiude nella solitudine; se ci si prova solo nella competizione aggressiva e invasiva; se non si accetta l'altro e l'imprevisto; se non si è in una parola "accoglienti". Ho ascoltato tempo fa preziose riflessioni alberoniane sul valore e sul bisogno dell'accoglienza; ma le riflessioni diventano cultura collettiva se

---

<sup>28</sup>Per questo la parrocchia dovrebbe attrezzarsi "nel saper fare spazio a chi è, o si sente, in qualche modo estraneo, o addirittura straniero, rispetto alla comunità parrocchiale e quindi alla Chiesa stessa, eppure non rinuncia a sostare nelle sue vicinanze, nella speranza di trovare un luogo, non troppo interno ma neppure insignificante, in cui realizzare un contatto; uno spazio aperto ma discreto in cui, nel dialogo, poter esprimere il disagio e la fatica della propria ricerca, in rapporto alle attese nutrite nei confronti di Dio, della Chiesa, della religione (...). Un tale spazio non si riduce a incontri e conversazioni. Va articolato e programmato nella forma di una rete di relazioni, attivate da persone dedicate e idonee, avendo riferimento all'ambiente domestico. L'ospitalità cristiana, così intesa e realizzata, è uno dei modi più eloquenti con cui la parrocchia può rendere concretamente visibile che il cristianesimo e la Chiesa sono accessibili a tutti, nelle normali condizioni della vita individuale e collettiva" (cfr. CEI, Nota pastorale *Il volto missionario delle parrocchie in un mondo che cambia*, 30 maggio 2004, n. 13). Per un approfondimento cfr. A. Staglianò, *Cristianesimo da esercitare. Per una nuova educazione alla fede*, Studium, Roma 2009.

assumono un volto e si impersonificano in un mito; e Maria è in gran parte l'emblema della capacità di accogliere l'imprevedibile, il totalmente altro»<sup>29</sup>. A questo livello allora, l'ontologia dell'accoglienza diventa responsabilità etica ad accogliere secondo giustizia e carità e, nell'esperienza della grazia, è *spiritualità dell'accoglienza*, stile di vita cristiana, *forma caritatis*, anticipazione dell'*Eschaton* della nostra beatitudine e della nostra pace. Nella prima formula della benedizione nella messa degli sposi si proclama: «siate nel mondo testimoni della carità di Cristo, sappiate riconoscere Dio nei poveri e nei sofferenti, perché essi vi accolgano un giorno nella casa del Padre».

---

<sup>29</sup> G. De Rita, «Torna la Madonna sull'onda di "Va pensiero"», in *Corriere della Sera*, 11.1.1987.