

IL GRIDO DI ADAMO
LA QUESTIONE DELL'UOMO E GLI SCENARI DEL TEMPO

di
Bruno Forte
Arcivescovo di Chieti-Vasto
(Chieti, Pianum, 13 Dicembre 2010)

Agli inizi del terzo millennio, in questi anni '10 per tanti aspetti sorprendenti e fatali, riemerge con forza la domanda sull'uomo: essa torna ad imporsi a partire dall'infinita storia della sofferenza - acuita dalla barbarie del terrorismo e dalla risposta di guerra nel segno dello "scontro delle civiltà"- e dal desiderio incancellabile dei singoli e delle masse di dare senso e valore alla vita e alla storia comune, espresso da un rinnovato interesse alla domanda religiosa e a quella etica. Chi pensasse che il tramonto delle ideologie abbia estinto la carica di speranza utopica e di attesa rivoluzionaria, cui esse avevano preteso di dar corpo e voce, si ingannerebbe pericolosamente. Tramontate le risposte presuntuose e totali, il problema "uomo" resta in tutta la sua urgenza. La novità con cui oggi si pone sta nel profilarsi "fra i tempi", fra il declino di un'antropologia che aveva celebrato il trionfo del soggetto storico e l'apparente alternativa di una concezione dell'uomo maturata nel segno della negazione, rinunciataria di fronte ad ogni fondamento. Se la prima interpretazione - che si potrebbe definire "antropologia del dominio dell'identità", perché costruita intorno all'affermazione del protagonismo assoluto del soggetto storico - aveva trovato nell'ideologia moderna la sua formulazione compiuta, la seconda si è espressa nei rivoli più diversi dell'inquietudine e del disagio come una sorta di "antropologia del trionfo della differenza", ispirata dal rifiuto programmatico di ogni dominio rassicurante della ragione in nome della pluralità delle esperienze umane e della pervasiva incombenza del nulla.

Il passaggio fra queste due tappe e la loro mescolanza produce quella "modernità liquida"¹, nella quale ci troviamo, in cui "modelli e configurazioni non sono più 'dati', e tanto meno 'assiomatici'; ce ne sono semplicemente troppi, in contrasto tra loro e in contraddizione dei rispettivi comandamenti, cosicché ciascuno di essi è stato spogliato di buona parte dei propri poteri di coercizione... Sarebbe incauto negare, o finanche minimizzare, il profondo mutamento che l'avvento della modernità fluida ha introdotto nella condizione umana" (XIII). Mancando punti di riferimento certi, tutto appare fluido e come tale giustificato o giustificabile in rapporto all'onda del momento. Gli stessi parametri etici che il "grande Codice" della Bibbia aveva affidato all'Occidente sembrano diluiti, poco reperibili ed evidenti. Si parla di "relativismo", di "nichilismo", di "pensiero debole", di "ontologia del declino". È di fronte alla sfida di questo passaggio che si profila in tutta la sua attualità la visione biblica dell'uomo: essa si muove nell'incontro fra l'identità del soggetto storico e il Totalmente Altro, che lo misura e lo attrae. In questa concezione il mondo chiuso della ragione totalizzante si apre alle sorprese della Trascendenza e questa viene a mettere le sue tende fra gli uomini. Una simile antropologia - fondata nella testimonianza biblica e nella tradizione di pensiero che ad essa si è ispirata - sta doppiamente sulla frontiera, non solo perché si pone in alternativa tanto all'ideologia moderna, quanto al nichilismo post-moderno, ma anche - e più profondamente - perché pensa l'uomo fra identità e differenza, nella proclamazione - sempre scandalosa e irriducibile ai calcoli della ragione totalizzante o del pensiero debole - di un umanesimo che è "nuovo" proprio nell'invito rivolto agli abitanti del tempo a partecipare della novità dell'Eterno².

¹ Cf. ad esempio *Modernità liquida*, Laterza, Roma -Bari 2002 (*Liquid Modernity*, Cambridge - Oxford 2000).

² Ho presentato le linee di questa antropologia nel volume *L'eternità nel tempo. Saggio di antropologia ed etica sacramentale*, San Paolo, Milano 1999².

1. L'antropologia del dominio dell'identità: l'ideologia moderna

“Dio è morto! Uomini superiori, questo Dio era il vostro più grave pericolo. Da quando egli giace nella tomba, voi siete veramente risorti. Solo ora verrà il grande meriggio, solo ora l'uomo superiore diverrà - padrone! Avete capito queste parole, fratelli? Voi siete spaventati: il vostro cuore ha le vertigini? Vi si spalanca, qui, l'abisso? Ringhia, qui, contro di voi il cane dell'inferno? Ebbene! Coraggio! Uomini superiori! Solo ora il monte partorirà il futuro degli uomini. Dio è morto: ora *noi* vogliamo, - che viva il superuomo” (F. Nietzsche, *Dell'uomo superiore*, 2, in Id., *Così parlò Zarathustra*, Adelphi, Milano 1976, 333s).

Mai l'uomo - considerato soprattutto come ragione - è stato celebrato quanto nell'antropologia hegeliana, ispiratrice dell'ideologia moderna. In essa si delinea il trionfo bacchico del soggetto, colto come fenomenologia del processo totale dello spirito: “L'io o il divenire in generale, questo atto del mediare, in virtù della sua semplicità è appunto l'immediatezza che è in via di divenire, nonché l'immediato stesso”³. L'atto della ragione è l'auto-costituirsi della verità, il luogo in cui il vero come intero si auto-comprende in una identificazione totale di reale e ideale, di storia e di Assoluto: “Il Dio di Hegel è il Dio *humanus*, l'*humanum*, come riesce a divenir manifesto nella sua ampiezza e nella sua profondità”⁴. La sinistra hegeliana coglierà in questa esaltazione dell'uomo nel divenire totale dello Spirito il fondamento della dialettica con cui essa leggerà materialisticamente la storia: “Ciò che vi è di grande nella *Fenomenologia* hegeliana... è che Hegel intende l'autoproduzione dell'uomo come un processo..., che intende quindi l'essenza del *lavoro* e concepisce l'uomo oggettivo, l'uomo vero perché reale, come risultato del suo *proprio lavoro*”⁵. Merito di Hegel sarebbe pertanto quello di aver posto totalmente il divenire nella mente e nelle mani dell'uomo, liberando il soggetto storico da ogni ipoteca trascendente e responsabilizzandolo fino in fondo quale unico artefice del proprio destino.

Il trionfo del soggetto umano sembra assicurato su tutti i fronti: e tuttavia, è proprio qui che si delinea il rischio e l'incompiutezza della concezione dell'uomo, che da Hegel passa all'ideologia moderna in tutte le sue forme, di destra e di sinistra. L'uomo è così “totalmente” compreso, da essere condannato a divenire eternamente ciò che è, in una ripetizione dell'identico, che vorrebbe esorcizzare il dolore, ma in realtà annulla ogni possibile novità e speranza. Se il negativo è vinto, perché ridotto a momento necessario del processo, destinato ad essere infallibilmente superato, il positivo è svuotato: dove tutto ritorna, non c'è più sorpresa e nulla resta veramente da sperare. Una noia grigia offuscherà l'intero orizzonte. È quanto è avvenuto dovunque l'ideologia, frutto della presunzione totalizzante della ragione moderna, ha voluto imporsi alla storia: l'“uomo programmato” - che avrebbe dovuto essere libero dalla scissione della “coscienza infelice” - ha visto la lacerazione insediarsi nella sua coscienza proprio a causa della subordinazione al dominio dell'ideale, imposto alla vita. Si coglie qui il drammatico risvolto etico di un'antropologia dell'identità assoluta: pretendendo di spiegare tutto e di cambiare il mondo, l'ideologia forza la realtà, che le appare ottusa e resistente. L'ambizione di totalità diventa totalitarismo. La violenza le appartiene costitutivamente: dove è tolta la differenza, il potere dell'identità è assoluto e brutale. È qui che la memoria della Trascendenza può costituire il richiamo permanentemente critico contro ogni alienazione, mostrando come alla “cattiva”, catturante identità possa opporsi significativamente soltanto una salutare differenza, sperimentata nell'avvento e nell'accoglienza dell'Altro...

³G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, tr. di E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1973, 16.

⁴E. Bloch, *Soggetto - Oggetto. Commento a Hegel*, Il Mulino, Bologna 1975, 337.

⁵G. Lukács, *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*, Einaudi, Torino 1975, 22.

2. L'antropologia della differenza insuperabile: il nichilismo

“Toute réalité humaine est un passion, en ce qu'elle projette de se perdre pour fonder l'être et pour constituer du même coup l'En-soi qui échappe à la contingence en étant son propre fondement, l'*Ens causa sui* que les religions nomment Dieu. Ainsi la passion de l'homme est-elle inverse de celle du Christ, car l'homme se perd en tant qu'homme pour que Dieu naisse. Mais l'idée de Dieu est contradictoire et nous nous perdons en vain; l'homme est un passion inutile” (J.P. Sartre, *L'Être et le Néant*).

L'insofferenza nei confronti del totalitarismo della ragione non tarderà a manifestarsi nella coscienza europea: dal tardo Schelling, che rivendica contro la necessità logica del divenire assoluto i diritti della libertà, all'apologia del singolo in Kierkegaard, dalla denuncia della morte di Dio in Nietzsche alla riscoperta del Totalmente Altro e dell'“infinita differenza qualitativa” fra Dio e il mondo in Barth, dal pensiero ebraico di Martin Buber e Franz Rosenzweig all'esistenzialismo col suo ritorno al vissuto, è un coro di voci diverse, spesso fra loro alternative, che convergono però nell'urgenza di reagire alla cattura soffocante del trionfo della ragione assoluta. Esempio emblematico di questa reazione può considerarsi la concezione dell'uomo di Jean Paul Sartre: contrapponendo all'onnipresenza del soggetto presente a se stesso la conturbante insidia del nulla, che fascia tutte le cose, essa si apre alla sfida della differenza. *L'Être et le Néant*⁶, in chiave decisamente anti-idealistica, descrive l'essere del fenomeno come un “in-sé”, opaco, massiccio, brutalmente contrapposto alla creatività e all'autonomia dell'essere “per-sé” della coscienza. Che cosa lega la pesantezza del fenomeno alla leggerezza della coscienza? quale comunicazione può esservi fra l'in-sé, massiccio e opaco, e il per-sé relazionale della presenza a se stessi?

È nella risposta a questi interrogativi che Sartre introduce la figura del nulla: il nulla è costitutivo del per-sé, lo abita dal di dentro, affacciandosi alla coscienza come l'esperienza del non-essere radicale, che essa fa continuamente nel suo stesso essere e agire, concretamente vissuto come esercizio di libertà. Il nulla non soltanto fascia l'uomo da tutte le parti, ma gli dimora dentro, è all'inizio e alla fine di ogni suo atto, è il percorso obbligato delle sue scelte libere. Perciò il nulla è generato dall'uomo e lo genera, e perciò la libertà - che richiede il nulla come sua condizione - è condanna e angoscia: “La libertà è limite a se stessa. Essere libero significa essere condannato ad essere libero”⁷. Abitato dal nulla, l'uomo è assolutamente infondato, e vive perciò la sua libertà con la radicale malafede di chi recita tutti i ruoli, che di volta in volta si assegna, per darsi un'apparenza di solidità, mentendo a se stesso, sapendo di mentire. L'uomo è maschera consapevole, coscienza scissa che si illude di governare la scissione esercitando in maniera assoluta la libertà, ma in realtà è gettato nella libertà e condannato ad essa, e non può far altro che cercare di sfuggire al nulla dandosi una parvenza, che non annulla il nulla, ma lo nasconde. Non ci sono ancora di salvezza, né mete che tengano, anche se la coscienza esercita l'immaginazione per crearsi degli oggetti del desiderio, dei “valori”, appetibili proprio perché irreali.

Il rapporto con altri è parimenti negato: sotto la violenza dello sguardo l'altro appare al soggetto come sua negazione, limite e minaccia della propria libertà. Ecco perché ogni relazione ad altri è conflitto, incomunicabilità, incapacità di vincere il nulla che abita in ognuno e che si manifesta in una serie infinita di negazioni reciproche e di antagonismi. Il trionfo del nulla si estende ad abbracciare l'intero mondo dei rapporti umani: “l'uomo è una passione inutile”⁸ ed è in fondo “la stessa cosa ubriacarsi in solitudine o guidare i popoli”, al punto che nel finale dominio del

⁶J.P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris 1943 (tr. it. di G. Del Bo, *L'essere e il nulla*, Il Saggiatore, Milano 1958. 1970³).

⁷*Ib.*, 179.

⁸*Ib.*, 738.

nulla, “il quietismo dell’ubriaco solitario vincerà l’inutile agitazione del condottiero di popoli”⁹. Il trionfo del nichilismo appare totale, giustificato dalla volontà di negare fino in fondo la presunzione idealista di totalità ed avallato storicamente dal rifiuto della boria ideologica, produttrice di immane barbarie. Esso si esprimerà nelle svariate espressioni della cosiddetta “post-modernità”, ispirate a un “pensiero debole”, che rinuncia in partenza all’essere e al fondamento, per affermare la condizione universale di caduta verso il nulla¹⁰. All’antropologia presuntuosa delle ideologie si opporrà un’antropologia dell’assenza di ogni valore, della fruizione immediata e dell’inesorabile frustrazione d’essere. Proprio così, però, il trionfo del nulla si allea col trionfo dell’identità: l’uno e l’altro risolvono alla fine ogni alterità, con la sola differenza che il progetto nichilista fa della negazione il registro unificante della realtà totale. Sul piano etico, alla violenza indotta dal totalitarismo dell’idea viene a corrispondere la tragica solitudine dell’uomo incapace di comunicare e di amare...

3. L’antropologia dell’eternità nel tempo: il “nuovo umanesimo” cristiano

“La trascendenza dell’essere in genere è necessariamente tematizzata e costituisce essenzialmente l’uomo in quanto spirito” (K. Rahner, *Uditori della parola*, Borla, Torino 1967, 98). “L’uomo è l’ente che, amando liberamente, si trova di fronte al Dio di una possibile rivelazione. L’uomo è in ascolto della parola o del silenzio di Dio nella misura in cui si apre, amando liberamente, a questo messaggio della parola o del silenzio del Dio della rivelazione” (*ib.*, 145).

Fra il trionfo dell’identità, proprio delle visioni ideologiche, e l’apologia della differenza, risolta nel dominio dell’incomunicabilità e del nulla che vi si affaccia, la causa dell’uomo esige che si cerchi una via altra e diversa, capace di sfuggire tanto alla seduzione del pensiero solare, quanto alla malia tragica della finale vittoria delle tenebre. È la tradizione ebraico-cristiana ad offrire la possibilità di questa concezione dell’uomo, frutto dell’incontro fra identità e differenza: l’Assoluto entra nella storia e la redime, pur rimanendo altro e sovrano rispetto ad essa; la Gloria si partecipa agli uomini aprendoli al dono della vita eterna; l’alleanza unisce Dio con l’uomo e l’uomo con Dio. È l’antropologia dell’*eternità nel tempo*. Essa si rapporta in maniera articolata e complessa alle visioni dell’uomo, il cui esito nichilista è stato mostrato. Rispetto all’ideologia si pone in maniera necessariamente critica: il senso dell’assoluta trascendenza di Dio e della sua signoria sulla storia si oppone ad ogni enfaticizzazione indebita delle possibilità del soggetto umano. “Che cosa è l’uomo perché te ne ricordi e il figlio dell’uomo perché te ne curi?” (Sal 8,5). Eppure, la concezione ebraico-cristiana non nega il positivo dell’antropologia dell’identità, la celebrazione cioè della dignità del soggetto storico: “Eppure l’hai fatto poco meno degli angeli, di gloria e di onore lo hai coronato: gli hai dato potere sulle opere delle tue mani, tutto hai posto sotto i suoi piedi” (Sal 8,6s). Tale è il valore della creatura umana, che per amore suo Dio non esita a compiere il gesto del dono totale, indeducibile e perfino scandaloso: Dio “ha tanto amato il mondo da dare il suo Figlio unigenito” (Gv 3,16; cf. Rm 8,32 e 2 Cor 5,21).

Per questa stessa affermazione dell’infinita dignità dell’uomo l’antropologia biblica rifiuta ogni concezione nichilista dell’essere umano: chiamato all’alleanza con l’Eterno, l’uomo è artefice del proprio destino in comunione con gli altri, capace di amare e di essere amato in un esodo da sé senza ritorno. Solo così è concepibile il comandamento dell’amore: “Amerai il Signore Dio tuo con tutto il cuore, con tutta la tua anima e con tutta la tua mente. Questo è il più grande e il primo dei comandamenti. E il secondo è simile al primo: Amerai il prossimo tuo come te stesso. Da questi due comandamenti dipende tutta la Legge e i Profeti” (Mt 22,37-40: cf. Dt 6,5 e Lv 19,18; cf. pure Gv

⁹*Ib.*, 752.

¹⁰Cfr. il volume in collaborazione *Il pensiero debole*, Milano 1983.

15,12-15). E tuttavia il pensiero ebraico-cristiano assume anche il contenuto di verità dell'antropologia nichilista, e cioè il senso della drammaticità dell'esistenza e della permanente insidia del nulla. La vicenda di Giobbe rivela come il Dio biblico scommetta sull'uomo e sulla sua capacità di resistere e sopportare anche sotto il peso dell'immane tragedia, che spesso è la vita. E il Dio incarnato chiama l'uomo alla sua sequela sulla via, oscura e conturbante, della croce: "Se qualcuno vuol venire dietro di me rinneghi se stesso, prenda la sua croce e mi segua. Perché chi vorrà salvare la propria vita, la perderà; ma chi perderà la propria vita per causa mia e del vangelo, la salverà" (Mc 8,34s).

Fra identità onnicomprensiva e differenza assoluta, l'idea biblica dell'essere umano è quella di un'antropologia della libertà. Lungi dal far concorrenza alla creatura, il Dio trascendente rivolto a noi costituisce la condizione di possibilità della nostra libertà, e perciò fonda l'autentica dignità della persona. La pienezza di questa libertà è rivelata in Gesù Cristo - il Verbo incarnato, che "ha lavorato con mani d'uomo, ha pensato con mente d'uomo, ha agito con volontà d'uomo, ha amato con cuore d'uomo": in Lui "trova vera luce il mistero dell'uomo"¹¹. È a partire da Lui che il pensiero umano si è aperto a riconoscere la centralità della persona umana e la sua dignità, come misura dell'autenticità di ogni impegno per l'uomo e la comunità degli uomini. È Lui che unisce i segni della regalità a quelli della sofferenza, coronato com'è di una corona di spine, figura emblematica dell'uomo fatto per l'incontro dell'eternità col tempo: ogni essere umano, anche il più umiliato e sofferente, è riconosciuto nel suo valore infinito dalla vicinanza del Dio fatto uomo, crocifisso e abbandonato per tutti noi. "Ecco l'uomo!" (Gv 19,5): scrutare la profondità di questa affermazione è il compito dell'antropologia teologica, che unisce la visione dell'uomo, pellegrino animato dal desiderio di Dio, alla testimonianza del Dio per noi, che non è il concorrente dell'uomo, ma il fondamento della sua dignità infinita e la garanzia del suo destino eterno.

Conclusione: l'umanesimo cristiano fra dialogo e annuncio, agli inizi del terzo millennio

La proposta dell'umanesimo cristiano agli inizi del terzo millennio si incontra dunque con modelli diversi di umanesimo, che ispirano tanto opzioni speculative, quanto comportamenti pratici e stili di vita: in essi si riflettono variamente gli scenari delle antropologie che sono state descritte. Un primo modello è quello proprio di una cultura aperta non solo alla trascendenza, ma anche al riconoscimento di essa in una rivelazione storica: si tratta dell'*umanesimo religioso*, che riconosce nel Mistero ultimo e trascendente la vera destinazione dell'uomo e ispira ad essa i comportamenti personali e collettivi. Le religioni si offrono in questa luce come possibile espressione autentica dell'autotrascendenza dell'uomo verso il Mistero santo: la decisione libera di apertura e di accoglienza della Trascendenza, dovunque si compia, è condizione di possibilità dell'incontro col Dio vivente e costituisce il fattore soggettivo che può rendere autentica ogni esperienza religiosa e che va sempre rispettato in qualunque ricerca del divino, come in tutte le religioni storiche. Non di meno è possibile riconoscere nelle grandi religioni delle forme dell'avvento divino, anche se non andranno mai sottovalutati né il loro carattere parziale, né l'eventuale mescolanza con resistenze e perfino contraddizioni rispetto alla buona novella. Accoglienza, dialogo e testimonianza sono allora gli atteggiamenti richiesti al discepolo di Cristo davanti alle diverse forme di umanesimo religioso, con cui sempre più i processi migratori in corso lo mettono a contatto.

C'è poi una seconda forma di umanesimo, che potrebbe essere caratterizzata come quella che pone le domande radicali ed è aperta alle questioni ultime, ma non si riconosce coniugata ad un'esplicita opzione di fede: si tratta di quello che potremmo chiamare l'*umanesimo in ricerca*, di cui sono voce non solo svariati pensatori, ma anche molti di coloro che hanno vissuto da protagonisti il cosiddetto "naufragio con spettatore", che è il passaggio dal moderno al post-

¹¹ Concilio Vaticano II, Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo *Gaudium et Spes*, 22.

moderno secondo l'efficace metafora di Hans Blumenberg. Non è difficile notare come sia cresciuto negli ultimi anni l'interesse verso la questione di Dio e il senso ultimo dell'esistenza umana. Coloro che esprimono nella maniera più intensa questa esigenza appaiono particolarmente sensibili al dialogo con la fede pensosa, quando questa sappia loro mostrare come la verità della rivelazione non sia concorrente o avversaria della ricerca aperta verso lo stupore della trascendenza, ma alleata e promotrice di essa. In questo ambito si pongono le possibilità più ampie per un approfondimento del dialogo e della ricerca comune. Un segnale di volontà di dialogo e di incontro è rappresentato in questo senso dalla *Lettera ai cercatori di Dio*, pubblicata dai Vescovi Italiani nel 2009.

Un terzo modello di umanesimo (o - come forse meglio si direbbe - di "anti-umanesimo" o di "umanesimo negativo") è costituito dal cosiddetto *pensiero debole*, cioè da quel pensiero che pregiudizialmente si chiude alla possibilità della trascendenza e alle domande che la riguardano. È la forma culturale che non riconosce alcuna forza alla ragione umana in ordine alla possibilità di trascendersi verso la verità. Certamente, la proposta cristiana si pone come critica e problematica nei confronti di questo pensiero, e lo fa doverosamente perché un pensiero che neghi in partenza la possibilità della verità oggettiva e di un movimento di trascendenza verso di essa condanna l'uomo a una sorta di "solipsismo", che fa della stessa società umana nient'altro che una "folla di solitudini", come di frequente avviene negli scenari del nichilismo post-moderno. Nei riguardi di questo modello la riflessione ispirata alla fede è soprattutto sfida a riconoscere il proprio limite ed a trascenderlo: non di rado questo porterà ad evidenziare nel pensiero debole i rischi di una vera e propria debolezza del pensiero. Anche in questo caso, però, la fede pensosa deve porsi come una scommessa sull'uomo e come una testimonianza a favore dell'altissima dignità della ragione e delle possibilità che le sono date di ricerca e di approdo alla Verità, oltre che di decisione per essa.

Infine, è oggi tornato di moda un certo *umanesimo ateo*, fondato sulla positiva negazione di Dio, intesa come condizione di possibilità per l'affermazione dell'uomo e della sua piena libertà. Gli esempi in questo senso sono molteplici: dai "pamphlets" ateistici di Richard Dawkins, Christopher Hitchens, Michel Onfray, Piergiorgio Odifreddi¹², per citarne solo alcuni, all'auspicato ritorno al paganesimo in nome di un'etica pienamente umana di Salvatore Natoli¹³, alla testimonianza dell'atea gioia di vivere di Giulio Giorello¹⁴. Se dal punto di vista della riflessione speculativa si tratta di testi piuttosto deboli, che trasformano in "prova" il pregiudizio, la loro diffusione editoriale è indice di una paradossale situazione: da una parte, è grande l'interesse a chi parla di Dio, sia pur se per negarlo; dall'altra, c'è forse il bisogno diffuso di motivare un'esistenza e un'etica senza Dio, o se si vuole un "ateismo pratico", che sembrerebbe semplificare la vita e il piacere di viverla. L'umanesimo cristiano non esita a rispondere a queste provocazioni affermando che senza Dio - e in particolare senza il Dio di Gesù Cristo - non c'è né vera gioia, né vera bellezza.

A questa varietà di interlocutori la proposta cristiana si offre, insomma, come una sorta di *nuovo umanesimo*, che è tale proprio in forza della sua capacità di suscitare vita nuova grazie al dono che viene "dall'alto". Un simile umanesimo va proposto di continuo agli stessi discepoli del Salvatore, cui è richiesta una perenne novità di vita, e con essi ai credenti di altre fedi, ai non credenti in ricerca, agli indifferenti. Verso i *credenti in Cristo* - spesso caratterizzati da forme di appartenenza debole o di ignoranza del messaggio - la Chiesa del nuovo millennio dovrà presentarsi sempre più come la comunità dell'Evangelo testimoniato con la vita quale forma suprema di realizzazione umana. Superata la falsa alternativa, delineatasi negli anni del post-concilio, fra identità e rilevanza, spesso intesa come separazione o addirittura contrapposizione fra "ortodossia" e "ortoprassi", è importante che si colga la forza irradiante della verità salvifica ("veritatis splendor") e la carica veritativa della carità vissuta: ciò tanto più si potrà fare, quanto più si coglierà

¹² Cf. R. Dawkins, *L'illusione di Dio. Le ragioni per non credere*, Mondadori, Milano 2007; C. Hitchens, *Dio non è grande. Come la religione avvelena ogni cosa*, Einaudi, Torino 2007; M. Onfray, *Trattato di ateologia. Fisica della metafisica*, Fazi, Roma 2009; P. Odifreddi, *Discorso sull'ateismo*, Sossella, Roma 2007; Id., *Perché non possiamo essere cristiani (e meno che mai cattolici)*, Longanesi, Milano 2007.

¹³ *I nuovi pagani*, Il Saggiatore, Milano 1995; *La salvezza senza fede*, Feltrinelli, Milano 2006.

¹⁴ *Senza Dio. Del buon uso dell'ateismo*, Longanesi, Milano 2010.

l'intrinseca bellezza dell'esistenza redenta, la forza persuasiva cioè che nasce dalla coniugazione di vero e di bene in una vita spesa per gli altri, testimone umile e fedele del "bel Pastore" (Gv 10,11). Occorre sviluppare una sorta di nuova "filocalia", che mostri come Cristo sia non solo verità e bontà, ma anche bellezza, e come la sequela di Lui sia via di piena realizzazione per il cuore umano.

La bellezza dell'umanesimo cristiano va proposta anche a tutti coloro che non credono in Cristo, senza riduzioni o parzialità: lo richiede la stessa dedizione alla causa dell'uomo. In rapporto ai *credenti di altre fedi* ciò dovrà avvenire nella coscienza umile e profonda dell'eccedenza del mistero divino rispetto alla stessa mediazione storica della Parola fatta carne: sarà proprio questa coscienza che porterà i credenti in Cristo a riconoscere il valore salvifico che può trovarsi nell'esperienza religiosa delle altre fedi senza rinunciare alla confessione della singolarità del Redentore. Senza cadere nel "pluralismo relativistico", che svuota la novità e lo scandalo della Croce, si potrà così superare qualsiasi forma di "esclusivismo", che rifiuti agli altri mondi religiosi ogni significato in ordine alla conoscenza di Dio e alla salvezza, per ispirarsi ad un "inclusivismo", che non solo riconosca i valori presenti nelle altre religioni alla luce del "criterio Cristo", ma ammetta che le religioni possono avere in se stesse un valore di mediazione salvifica, attuata in pienezza nel cristianesimo, ma non per questo assente altrove. Quanto questo "inclusivismo" cristologico e trinitario sia importante per la Chiesa operante in situazioni multiculturali, multietniche e multireligiose sempre più diffuse è facilmente intuibile. Esso fonda un atteggiamento di autentica attenzione ai valori presenti nell'altro, e dunque di sincero dialogo, inseparabile però dalla proclamazione della verità salvifica sull'uomo, offerta nel Signore Gesù.

Nel rapporto con i *non credenti* l'annuncio dell'umanesimo cristiano si pone a livelli differenti, a seconda dell'interlocutore: col non credente pensoso, che soffre l'assenza di Dio come mancanza, un incontro profondo, non estrinseco, diventa possibile. Questo incontro richiede onestà intellettuale, coraggio e amore della verità a tutta prova, e deve volutamente evitare tanto il comodo ricorso a definizioni precostituite dell'altro o a steccati difensivi spesso duri a morire, quanto l'irenesimo superficiale, che vuole a tutti i costi trovare punti di concordia, anche lì dove uno sguardo attento e sincero non può vederli. Proprio così, però, il dialogo con i non credenti in ricerca può stimolare nei discepoli del Cristo la vigilanza della fede. In quanto "viator", il credente non è mai un arrivato, ma è sempre in certo modo un ateo che si sforza ogni giorno di cominciare a credere, e che perciò ha bisogno di attingere sempre di nuovo luce e vita alle sorgenti della grazia. Diverso è invece il rapporto con l'indifferente o l'ateo militante: più che dare risposte, si tratterà qui di suscitare le domande nascoste o sepolte, in modo che sia il cuore stesso della persona a incamminarsi verso il Mistero. La testimonianza autentica del credente può porsi in questo caso come scandalo, pietra di inciampo che dà a pensare: non dispensazione di certezze facili, o di domande che non scalfiscono in profondo, ma vicinanza rispettosa e al tempo stesso inquietante, sfida a disturbarsi e ad ascoltare gli interrogativi del cuore inquieto.

Nella proposta del nuovo umanesimo rivelato in Cristo un'attenzione particolare merita in rapporto a tutti i destinatari richiamati l'attenzione alla *bellezza*, concepita come via di evangelizzazione a tutti accessibile. Secondo la grande tradizione cristiana bello è l'offrirsi del Tutto nel frammento, l'evento di una donazione che supera l'infinita distanza. Tommaso d'Aquino - alla scuola della rivelazione cristologica (cf. *Summa Theol.* I q. 39 a. 8c) - precisa che l'infinito può abitare in ciò che è minimo o mediante la proporzione della forma, che riproduca l'armonia del Tutto - evocazione dei "numeri del cielo" della concezione classica -, o attraverso lo splendore, per cui il Tutto irraggia nel frammento per via di irruzione e di rapimento dell'estetica moderna. In questo caso la bellezza si affaccia come un movimento dall'alto, inseparabile da quello che sorge dall'intimo, e per il quale si schiude una finestra verso l'illimitato, sì che il minimo appaia come "kenosi" o "abbreviazione" dell'eternità nel tempo, dell'infinito nel finito. Un'educazione al linguaggio della bellezza, che renda capaci di cogliere le possibilità feconde dell'esperienza estetica per la crescita della persona umana secondo il disegno di Dio, appare oggi una via privilegiata aperta alla proposta dell'umanesimo cristiano, attesa anche la straordinaria ricchezza della produzione artistica legata all'esperienza di fede della Chiesa.

La proposta di un nuovo umanesimo è in ogni caso inseparabile dai comportamenti che esso richiede: essa si congiunge inscindibilmente alla *domanda etica*, perché il riconoscimento dell'orizzonte in cui si opera qualifica le scelte dell'agire concreto. Su questo piano non è difficile riconoscere nelle società complesse del nostro tempo una condizione di smarrimento degli orizzonti ultimi e perfino di sfiducia nelle possibilità che essi si diano. Ciò produce una situazione di relativismo morale, da cui nasce per contrasto l'esigenza - riconosciuta da molti - di pervenire ad un nuovo consenso intorno alle evidenze etiche. Grande è il bisogno di definire con chiarezza le ragioni del vivere e del vivere insieme. Si profila l'urgenza di ritrovare la passione per la verità, l'amore a ciò per cui valga la pena di vivere al di là di ogni calcolo o progetto misurato soltanto sull'orizzonte penultimo. La visione dell'uomo fondata in Cristo non teme di proporre l'universalità del disegno del Dio Trinità Amore e di affermarne la piena corrispondenza di esso con l'autotrascendenza dello spirito umano. L'incontro fra morale e dommatica, fra ortoprassi e ortodossia si profila qui come una delle maggiori urgenze dei tempi che ci è dato di vivere: "Una grande sfida che ci aspetta al termine di questo millennio è quella di saper compiere il passaggio, tanto necessario quanto urgente, dal *fenomeno* al *fondamento*"¹⁵.

Ai credenti, insomma, non sarà mai lecito relativizzare il loro riferimento alla singolarità dell'umanesimo rivelato in Cristo, pena la perdita della rilevanza che proprio dalla coscienza dell'identità della fede viene alla testimonianza cristiana nella storia. Resta valido anche in questo ambito il monito profetico espresso dal Concilio Vaticano II: "Legittimamente si può pensare che il futuro della umanità sia riposto nelle mani di coloro che saranno capaci di trasmettere alle generazioni di domani ragioni di vita e di speranza"¹⁶. La posta in gioco è il futuro del mondo, la qualità della vita per tutti, la salvezza, pregustata nel tempo e definitivamente ricevuta nell'eternità. La convinzione umile e fiera del credente è che l'avvenire è nelle mani di Dio, anche nel senso che solo la fede in Lui e la testimonianza di Lui potranno far crescere la qualità della vita per tutti. In Gesù Cristo è la speranza che non delude. Nel cristianesimo - vissuto come sequela di Lui nell'affidamento del cuore, nella comunione fraterna e nel servizio della carità - è custodito il futuro dell'uomo e del mondo.

Termino, esprimendo questa stessa conclusione con le parole di un'altissima voce poetica. Si tratta del capolavoro della poesia catalana, il *Cant spiritual* di Joao Maragall, nella versione italiana non meno alta e bella di Eugenio Montale:

*Se il mondo è tanto bello, se si specchia
la tua pace nei nostri occhi, tu
potrai darci di più in un'altra vita?*

*Perciò tengo così, Signore, agli occhi,
al volto, al corpo che m'hai dato e al cuore
che vi batte; e perciò temo la morte.*

*Con che altri sensi mi farai vedere
sulle montagne questo cielo azzurro,
e il mare immenso e il sole ovunque acceso?
Metti tu nei miei sensi eterna pace,
e non vorrò che questo cielo azzurro.
Chi mai non disse "fermati!" a un momento,
fuor di quello che gli portò la morte,
non lo intendo, Signore; io che vorrei
fermar tanti momenti d'ogni giorno*

¹⁵ *Fides et ratio*, 83.

¹⁶ *Gaudium et Spes*, 31.

*per farli eterni nel mio cuore. - O questo
“farli eterni” è già morte? - E che sarebbe
allora mai la vita? Ombra del tempo,
illusione del qui, e del laggiù,
e il calcolo del poco e il molto e il troppo
solo un inganno, perché il tutto è il nulla?*

*Non importa. Sia il mondo ciò ch'esso è,
così diverso, esteso e temporale,
questa terra con quanto in essa cresce
è la mia patria; e non potrà, Signore,
essere la mia patria celestiale?
Uomo sono e la mia misura umana
per ciò che posso credere e sperare;
se qui fede e speranza in me si fermano,
nell'aldilà me ne farai tu colpa?
Nell'aldilà io vedo cielo e stelle,
anche lassù vorrei essere un uomo:
se ai miei occhi le cose hai fatto belle,
se per esse mi hai fatto gli occhi e i sensi,
con un altro “perché?” dovrò rinchiuderli?*

*Tu sei, lo so; ma dove, chi può dirlo?
In me ti rassomiglia ciò che vedo...
Lasciami creder dunque che sei qui.
E quando verrà l'ora del timore
che chiuderà questi miei occhi umani,
aprimene, Signore, altri più grandi
per contemplare la tua immensa face,
e la morte mi sia un più grande nascere¹⁷.*

¹⁷ Il *Cant espiritual* del poeta catalano Joan Maragall, con traduzione castigliana a fronte, si trova in Id., *Obra poética*, Madrid 1984, II, 185s. La traduzione è di E. Montale, *Tutte le poesie*, a cura di G. Zampa, Mondadori, Milano 1989⁴, 747s.