

L'orizzonte tematico del Convegno ecclesiale: in Cristo Gesù un umanesimo sempre nuovo

Massimo Naro

1. Il confronto con gli umanesimi secolari

Una riflessione sulla scorta dell'Invito e della Traccia per Firenze 2015

La riflessione qui proposta si sviluppa sulla scorta dell'*Invito a Firenze* e della successiva *Traccia* di riflessione pubblicati dalla Cei – rispettivamente 11 ottobre 2013 e 9 novembre 2014 – per richiamare l'attenzione delle Chiese d'Italia sul V Convegno ecclesiale nazionale che si svolgerà nel capoluogo toscano fra il 9 e il 13 novembre 2015 e che è intitolato: *In Gesù Cristo il nuovo umanesimo*.

Questo titolo è stato voluto, non senza perplessità e discussioni, dai vescovi italiani e – come è stato sottolineato da alcuni commentatori – sembra rimanere più interno alla prospettiva prevalentemente culturale e antropologica di Benedetto XVI che non a quella più esplicitamente pastorale di papa Francesco. Tuttavia, benché esso sia stato scelto prima dell'elezione dell'attuale pontefice, intercetta tutta una serie di preoccupazioni, anch'esse comunque “pastorali”, connesse alle metamorfosi antropologiche e culturali che nel corso della tarda modernità si sono rese sempre più evidenti un po' ovunque. Per esempio: il modo di intendere e di vivere le relazioni affettive, sessuali e parentali, dentro situazioni “familiari” inedite, che poco sembrano avere in comune con l'esperienza “classica” dell'istituto familiare. Papa Francesco, che con il suo linguaggio efficacemente immediato parla di «periferie dell'esistenza», interviene sempre più insistentemente su questi temi: si pensi al suo intervento del 17 novembre 2014, in Vaticano, alla *Conferenza Interreligiosa Humanum*, sul tema della complementarità tra uomo e donna, e al suo discorso all'Europarlamento di Strasburgo, del 25 novembre 2014, in cui ha rievocato lo «spirito umanistico» che connota da sempre l'Europa e ha invitato tutti a conseguire un «umanesimo incentrato sul rispetto della dignità della persona».

Il tema del “nuovo umanesimo” vorrebbe rappresentare, in tale prospettiva, la disponibilità a confrontarsi con visioni del mondo (e dell'esser-uomini) diverse da quelle ispirate dal Vangelo nel solco della tradizione del cristianesimo ecclesiale. E vorrebbe, inoltre, sintonizzarsi con l'interesse che anche non pochi rappresentanti della cultura laica hanno mostrato negli scorsi anni – specialmente in Italia e in Europa, nell'ambito del cosiddetto *Cortile dei gentili* – verso il problema di una ridefinizione dell'umanesimo e delle sue varie, persino disperate, possibilità oggi, tra il rafforzarsi della secolarizzazione e un suo smaltimento post-secolare (J. Habermas). Non a caso nel *Cortile* di Stoccolma del settembre 2012 gli interlocutori del card. Ravasi sono stati degli intellettuali non credenti che si sono dichiarati “umanisti secolari”. Questa denominazione segnala una netta distinzione rispetto agli umanesimi religiosamente motivati, ma non sancisce l'incomunicabilità con essi. Rievoca piuttosto una loro reciproca continuità nella discontinuità.

La “svolta antropologica” e il corto circuito tra “creaturalità” e “creatività”

Per tentare un dialogo – critico, ma costruttivo – con gli “umanesimi secolari” che si propongono all'attenzione nell'odierno contesto, occorre innanzitutto rivisitare quella che viene comunemente chiamata la “svolta antropologica” verificatasi in epoca moderna. Considerando, appunto, la grande portata della moderna “svolta antropologica”, ci si rende conto che in forza di essa sono accadute importanti metamorfosi che incidono non solo sul nostro vissuto di uomini e di donne nel tempo che stiamo attraversando, ma anche sulla nostra concezione dell'esser-umani.

Può risultare efficace, per schematizzare i cambiamenti che sono in gioco, ciò che già Romano Guardini annotava a tal proposito: nella nostra epoca a un trinomio fondamentale, che aveva avuto grande significato nelle epoche precedenti, si sostituisce un inedito trinomio, che non solo regola ormai la nostra vita quotidiana, ma anche trasforma la consapevolezza che abbiamo di noi. Il trinomio in questione è costituito da tre dimensioni in sé stesse positive, che tuttavia rischiano di confinare l'uomo entro i limiti dell'immanenza e dell'autoreferenzialità: si tratta, secondo Guardini, dell'*io*, della *natura* e della *cultura*. Questo trinomio – sulla scia della secolarizzazione – lascia nell'ombra un precedente trinomio, costituito da *Dio*, dalla *creazione* e dal *culto*, trinomio che era invece connotato da una spiccata propensione relazionale: se si sa e ci si ricorda che esiste Dio, il mondo viene compreso come posto in rapporto con Lui, quale sua creazione, e l'uomo nel mondo si concepisce come colui che del creato rende conto a Dio stesso, a Dio riconducendolo, a Dio offrendolo, per conto di Dio custodendolo. In epoca moderna l'importantissima riscoperta del valore e del ruolo del soggetto umano per un verso ha reso l'uomo stesso consapevole di poter e di dover plasmare il mondo, studiandolo, scoprendone le leggi intrinseche, imparando sempre più e meglio a controllarne i ritmi e a neutralizzarne le forze immense, censandone e inventariandone le risorse per poterle utilizzare per il proprio benessere; per altro verso lo ha indotto a reputarsi esclusivamente un pezzo di mondo e, quindi, ad applicare a sé gli stessi criteri di studio e, in definitiva, le stesse mire utilitaristiche che contestualmente egli riversa sul mondo. Il mondo, in questa prospettiva, è pensato come un *fatto naturale*, nei cui confronti l'uomo fa valere le proprie prerogative intervenendo produttivamente su di esso, trasformandolo così in *prodotto culturale*. Contestualmente, l'uomo contemporaneo si sa del tutto omogeneo e assimilato alla natura e perciò applica anche a se stesso il medesimo sforzo culturale che esercita nei confronti di ogni altra realtà naturale, scegliendo di diventare un prodotto culturale a sua volta.

L'autoreferenzialità, di cui alla lunga si è ammalato l'uomo in questo suo rifiuto del rapporto con Dio (su cui ha scritto molto, tra gli altri, Henri de Lubac, in *Il dramma dell'umanesimo ateo*), ha divaricato la consapevolezza dell'autonomia dal senso della responsabilità, quasi che il "poter" (prima e più che il "dover") rispondere a un Altro sia un attentato alla libertà e non piuttosto il fondamento della possibilità che questa libertà venga effettivamente esercitata nell'orizzonte di una autentica relazione, di un reale incontro e di un vero confronto con un altro da sé. Senza un pieno e positivo senso dell'alterità rispetto a Dio e al mondo stesso, non si riesce a salvaguardare neppure il senso pieno e positivo della propria identità: e, così, l'uomo rimane stretto fra natura e cultura, smarrendo la consapevolezza di essere più che un fatto naturale e più che un prodotto culturale. In alcuni umanesimi recenti i due tratti costitutivi dell'uomo, la sua creaturalità e la sua creatività, il suo esser-creatura e il suo esser-capace-di-creare, le sue attitudini culturali per un verso e culturali per altro verso, il suo provenire da Dio e il suo stare nel mondo, si sono divaricati e anzi contrapposti, quasi che l'essere creativo fosse incompatibile col riconoscersi creatura, e le esigenze dell'autonomia fossero irriducibili con le ragioni dell'eteroreferenzialità (ma si badi bene: la vera autonomia non è sinonimo di autoreferenzialità e non si sottrae al riferimento verso l'altro; il suo contrario è l'eteronomia, cioè il dipendere da un altro, non l'eteroreferenzialità, cioè il fare riferimento ad un altro, lo stare in rapporto con un altro).

In questa prospettiva, l'uomo contemporaneo desidera oltrepassarsi, superare se stesso, ma talvolta senza più desiderare di entrare in relazione con qualcun altro al di là di sé. Superarsi, tuttavia, senza aprirsi a qualcun altro, significa alla lunga implodere e distruggersi. Difatti, la tendenza al nichilismo di tante concezioni novecentesche dell'esser-uomo (non solo filosofiche o scientifiche, ma anche letterarie ed artistiche) ha dato adito a quello che gli studiosi chiamano il "pensiero negativo", intriso di pessimismo riguardo all'uomo e a tutto ciò che è umano. È come se si fossero via via imposte alla coscienza collettiva la rinuncia all'uomo e la svalutazione della sua vita, dato che questa è stata considerata come inevitabilmente proiettata verso la morte – così ripeteva, per esempio, Jean Paul Sartre – e perciò come una fatica superflua o – come ha fatto notare Robert Spaemann – quasi alla stregua di un'insopportabile patologia, da prevenire se possibile sin dall'inizio (con l'aborto) o da estinguere drasticamente nella sua fase terminale (con

l'eutanasia). Da qui alcuni gravi contraccolpi culturali che hanno innescato importanti metamorfosi nel nostro modo di concepire e di vivere l'esistenza e le sue emergenze più radicali, come la malattia, la sofferenza, la morte stessa. In tal senso, la svolta antropologica – nonostante i suoi vantaggi e i suoi guadagni – ha dato spesso l'impressione di risolversi in una deriva. Emil Cioran, con il suo stile aforistico, ha sintetizzato tutto ciò con questa affermazione: «L'uomo non va più di moda e va disormeggiato con tutta la sua storia».

Pascal o Nietzsche?

Se l'uomo non va più di moda, se la sua storia non interessa più e il suo carico può essere abbandonato alla deriva come fosse una zattera funeraria egizia o vichinga, se la sua vicenda è giunta al capolinea, ridotta a calcolo o a biologia, dobbiamo allora rassegnarci a essere noi stessi quegli «ultimi uomini» di cui leggiamo nelle primissime pagine di *Così parlò Zarathustra*? In realtà, non possiamo rassegnarci a considerare ormai inutili e privi di senso interrogativi radicali come quelli colti da Nietzsche sulle labbra dell'«ultimo uomo»: «Che cos'è amore? E creazione? E anelito? E stella?». Preparandoci al prossimo Convegno ecclesiale, abbiamo l'occasione di porci ancora queste domande e di chiederci se aveva ragione Pascal ad affermare che «l'uomo supera infinitamente l'uomo» oppure se aveva ragione Nietzsche quando affermava che «l'uomo è qualcosa che deve essere superato»: queste due ultime affermazioni, difatti, disegnano tutto l'arco della modernità ed esprimono rispettivamente la speranza di giungere a una più alta statura dell'uomo o la rinuncia all'uomo.

Firenze potrà essere, inoltre, l'occasione buona per lasciarci provocare seriamente da ciò che Martin Heidegger, nella sua *Lettera sull'umanesimo*, spiegava circa la critica filosofica – elaborata nel Novecento anche col suo contributo – «contro l'umanesimo» così come s'era realizzato a partire dal XV secolo: «Ma questa opposizione non significa che tale pensiero [...] propugni l'inumano, difenda la disumanità e abbassi la dignità dell'uomo. Si pensa contro l'umanesimo perché esso non pone l'*humanitas* dell'uomo a un livello abbastanza alto».

Pur senza sentire il bisogno di condividere totalmente questa riflessione di Heidegger, dobbiamo ammettere che occorre ricollocare l'umano, l'umanità dell'uomo, a un livello alto. Ed è ciò che si può e si deve fare oggi. Gli umanesimi emergenti in questa nostra contemporaneità ci mettono, infatti, di fronte a una serie di aspetti problematici, anche se alcune loro istanze riecheggiano interrogativi che vanno ascoltati, se non altro perché ci stimolano a riscoprire la ricchezza dell'umano che traspare in Cristo Gesù, senza darla per scontata e valorizzandola al massimo, nella sua capacità di indicare una direzione utile per affrontare le sfide del presente.

L'umano oggi, infatti, è sfidato. Tra le sfide sono da annoverare, per esempio, un tipo di tecnica che non custodisce e non si dà limiti, trascinando nel cosiddetto trans-umano, che talvolta consiste nella robotizzazione dell'uomo (già nel 1976 Heidegger ci avvertiva di questo pericolo, in un passaggio suggestivo dell'intervista rilasciata a *Der Spiegel* intitolata *Ormai solo un Dio ci può salvare*: egli parlava dell'uomo cibernetico, che si è sradicato dalla terra; e nel 1989 Krzysztof Kieslowski ripeteva l'avvertimento nella vicenda narrata nel primo cortometraggio di cui si compone *Dekalog*, sua significativa opera cinematografica); lo sfruttamento illimitato e continuo delle risorse naturali; l'indebolimento dei legami sociali e l'individualismo esasperato; la frantumazione dell'esser-uomo, scisso tra mente e cuore, ragione e sentimento, corpo e spirito; l'incomprensione della portata unitiva e distintiva del merismo «maschio e femmina».

L'umano oggi, inoltre, è ferito. Le sue molte ferite possono essere, per esempio, la solitudine, conseguenza del *deficit* di solidale socialità che disintegra dall'interno le nostre comunità; l'incomprensione del valore della rappresentanza democratica e la non valorizzazione della rappresentabilità di chi non riesce ancora a far sentire in prima persona la propria voce; la precarietà del lavoro e la mancanza di mutua protezione in un tempo di diffusa difficoltà economica; la fatica a esercitare la genitorialità e a educare i figli, a dialogare col coniuge, a mantenere l'alleanza fra le generazioni, a organizzare un efficace sistema scolastico e formativo.

2. Un umanesimo sempre nuovo

Oltre l'umanesimo "storico"

In questo contesto, l'appello a un rinnovato umanesimo – con la sua eco storica, rinascimentale ed europea – parrebbe riproporre una concezione dell'uomo esclusivamente interna al cristianesimo occidentale, così come fu appunto nell'umanesimo quattro-cinquecentesco, che difatti fece da motore propulsore per una "conquista" cristiana dei continenti durante i lunghi secoli dell'imperialismo coloniale. Fa problema, dunque, la chiamata in causa dell'umanesimo inteso (o meglio, in questi termini, frainteso) come un'esperienza soltanto "storica", straordinaria non meno che controversa, da rieditare, da ripetere pedissequamente "di nuovo".

Leggendo l'*Invito* e la *Traccia*, ci si rende però conto che queste sono preoccupazioni non meno intellettualistiche di quello stesso intellettualismo ideologico che si presume nascosto dentro l'«idea matrice» di *Firenze 2015*. È vero che in alcuni passaggi secondari dell'*Invito* e della *Traccia* si parla di un nuovo umanesimo ispirato cristianamente e persino di un «umanesimo» *tout court* «cristiano». Ma queste espressioni, lette nell'insieme, non tradiscono alcuna concezione esclusivistica. Lasciano intuire, piuttosto, una prospettiva inclusiva, il cui punto d'attrazione è Cristo Gesù: è lui il tema centrale e in lui si rintraccia non semplicemente tutto ciò che è cristiano, ma tutto ciò che è autenticamente umano. Il nuovo umanesimo, in tal senso, è l'orizzonte in cui ogni vera concezione e ogni buona esperienza dell'esser-uomini, pure quella che ha i tratti storici e culturali del cristianesimo – purificato anche quest'ultimo da ciò che purtroppo sempre rischia di disumanizzarlo –, vengono sintetizzate e armonizzate.

Cristo Gesù al centro dell'umanesimo: necessità della concretezza

Il cristianesimo, per come si realizza nel solco della storia comune degli uomini, non rappresenta già compiutamente, e men che meno esclusivamente, questo nuovo umanesimo, che invece è connotato dalla sovraccedenza escatologica di Cristo Gesù, *Adam novissimus*, com'è chiamato in GS 22. Del suo compiersi progressivo, semmai, il cristianesimo ecclesiale è una sorta di stupito spettatore, come si legge in GS 55. Occorre rintracciare strade che conducano tutti, senza esclusioni, a convergere verso il fulcro cristico di questo «nuovo umanesimo» interetnico, interculturale, interreligioso, globale potremmo anche dire per parafrasare l'espressione usata sempre in GS 55, che parlava già cinquant'anni fa di una «unificazione del mondo». Un nuovo umanesimo della cui nascita anche oggi, come dice il concilio, dobbiamo saper essere consapevoli e convinti «testimoni».

Rispetto al nuovo umanesimo, perciò, il cristianesimo si pone in un rapporto di tipo ermeneutico: si sente chiamato ad ammirarne il risveglio, rispettandone la sovraccedenza escatologica ed elaborandone – *sub evangelii luce* – un'interpretazione, prima e più che una valutazione o, addirittura, una pianificazione.

Sullo sfondo c'è la consapevolezza secondo cui «nulla vi è di genuinamente umano che non trovi eco nel cuore» dei «discepoli di Cristo» (GS 1). Con quest'espressione il Vaticano II ha fatto propria una fondamentale sintassi umanistica già pre-cristiana: *homo sum, et humanum nihil a me alienum puto*, aveva affermato Publio Terenzio Afro nel II secolo a.C. Il concilio ha deciso di seguire ad oltranza questa sintassi: se è vero che persino *errare humanum est*, il cristianesimo ecclesiale dovrà ormai mettersi in discussione, entrando in dialogo con altre concezioni dell'esistenza umana, rompendo silenzi infrangibili e sospendendo inappellabili giudizi, anzi riconoscendo il limite di alcune sue prese di posizione, anche se senza rinunciare alle ragioni che sostengono le sue migliori speranze.

Anche nell'*Invito* e nella *Traccia* il tema dell'umanesimo è declinato con la desinenza universale e concreta al contempo dell'*humanum*: «L'appello all'umano [...] chiama in causa valori, grazie ai quali e per i quali l'uomo formula le sue rivendicazioni, affronta le sue preoccupazioni, vive le sue speranze: l'uomo inteso, però, non solo nella sua essenza, bensì nella sua storicità, e più esattamente nella sua storia reale».

Considerando l'importanza dell'«umano», pensatori cattolici come Rahner e persino come Maritain, hanno ammesso la difficoltà di giustificare un "umanesimo cristiano" senza rinunciare a interpretare cristianamente il sorgere di un nuovo umanesimo. Maritain, per esempio, ha affermato che occorre «comprendere che l'umanesimo integrale o "teocentrico"», di cui egli parlava già negli anni Trenta del Novecento, «è tutt'altra cosa dell'"umanesimo cristiano" (o naturalismo cristiano) che è prosperato a partire dal XVI secolo e la cui esperienza è stata fatta fino alla nausea» (*Per un umanesimo cristiano*). Rahner, da parte sua, ha fatto notare che quella dell'umanesimo cristiano è, prima ancora che una «tesi ardita e orgogliosa», «un problema complesso e difficile», anche perché lungo i secoli si registrano «diverse forme di rapporto tra cristianesimo e umanesimo»: l'unica soluzione possibile alla difficoltà di parlare di umanesimo cristiano è, a suo parere, quella di parlare del cristianesimo stesso come di un «umanesimo concreto» (*Umanesimo cristiano*).

Dobbiamo ammetterlo anche noi: l'umanesimo autentico o è concreto o degenera in ideologia, benché basato su alte e nobili idee. E questo vale anche per il cristianesimo.

Il richiamo alla "concretezza" dell'umanesimo e l'opportuna avvertenza a smarcarsi dal piano delle considerazioni soltanto teoriche, ci lasciano intuire che parlare di umanesimo non equivale a formulare un'antropologia. Si tratta di illustrare semmai un "consapevole vissuto umano", illuminato – nella prospettiva in cui ci collochiamo – dalla vicenda di Gesù Cristo. In questo senso il "nuovo umanesimo" di cui intendiamo parlare non nutre la pretesa di imporsi all'attenzione come "il vero umanesimo". Intende, piuttosto, proporsi come "un umanesimo vero", nella consapevolezza credente che il Figlio eterno del Padre, divenuto uomo nel Maestro di Nazareth, ha accettato e fatto propri, al contempo, tutti i limiti e tutte le risorse dell'umano. In lui, più che un "nuovo umanesimo", s'impersona un "umanesimo sempre nuovo", un modo cioè sempre efficace e compiuto di vivere l'avventura umana.

Trasfigurare l'incompiutezza

Dato che il Convegno ecclesiale nazionale si terrà a Firenze, il genio artistico di Michelangelo può venirci in soccorso per aiutarci a comprendere in che senso si debba ammettere che l'icona più significativa dell'umanesimo sempre nuovo è proprio Cristo Gesù. È, difatti, conservata ancor oggi a Firenze un'opera michelangiotesca che appartiene alla famosa serie dei *Prigioni*: il cosiddetto *Prigione giovane*. A riguardarlo con gli occhi della memoria ci accorgiamo dello spasimo in cui l'artista lo coglie: quella figura dà l'impressione di volersi liberare dalla pietra che la trattiene, di districarsi (con travaglio, oltre che con fatica) dal marmo che l'attanaglia. Sembra una sorta di Prometeo incatenato. Il risultato visivo è che la statua di quel giovane uomo appare soltanto come una sorta di enorme bozzetto. Gli studiosi hanno parlato, a suo riguardo (e a riguardo degli altri *Prigioni*), della poetica michelangiotesca del non-finito; dell'incompiuto potremmo, forse, anche dire. Tuttavia possiamo superare questa ermeneutica dell'incompiutezza se per un attimo immaginiamo il *Prigione giovane* di fronte a un altro capolavoro di Michelangelo, il Cristo che sta al centro del *Giudizio universale* affrescato nella Cappella Sistina a Roma. Posto in un rapporto speculare col Cristo escatologico – con l'*homo novissimus* di cui parla GS 22, cioè con l'uomo "definitivo", davvero e finalmente compiuto –, il *Prigione giovane* fa pensare non tanto a un uomo fatalmente "incompiuto" e destinato a rimanere per sempre irrealizzato, quanto piuttosto all'uomo "da-compiarsi", all'uomo che tende a maturare come tale, all'uomo che tenta di liberarsi dai limiti in cui si trova impastoiato. Le pose delle due figure, l'una che va emergendo dal marmo, l'altra che si staglia nitida al centro dell'affresco dipinto da Michelangelo in Sistina, messe "gomito a gomito" lungo il filo di uno specchio ideale, restituiscono un'immagine ancora informe (o deformata) nei

contorni ben definiti di Cristo Gesù. Le due immagini, lungi dal contrapporsi, si rispecchiano e si rimarcano l'una nell'altra: chi sembrava intristito, spossato, bloccato, si riconfigura in chi è nel pieno delle forze, finalmente capace di gestire tutto ciò che gli gravita attorno e che dipende dalle sue sovrane decisioni.

L'umanesimo sempre nuovo di cui parliamo consiste proprio in questa inaspettata trasfigurazione del limite in risorsa, del fallimento in *chance*, dell'incompiutezza in tensione a compiersi. E giacché la risorsa, la *chance*, la compiutezza sono impersonate da Cristo Gesù, Crocifisso-Risorto, allora questo umanesimo rinnovato può ben essere riconosciuto come un umanesimo da lui proveniente, in lui raggiungibile.

3. Dall'Intimo di Dio, nel cuore del mondo

Vocazione iconica, attitudine relazionale

La lieta notizia, che il Nuovo Testamento proclama ormai da duemila anni, è incentrata difatti su Cristo Gesù, nato a Betlemme dalla stirpe di Davide – com'è dichiarato nella genealogia riportata nel vangelo secondo Matteo (1,1-17) – e riconosciuto dai suoi discepoli, alla luce della sua stessa vicenda pasquale, quale «Immagine visibile del Dio invisibile», come leggiamo nella lettera ai Colossesi (1,15). Il termine usato da san Paolo è “icona”. Questo termine rimanda al racconto biblico della creazione di Adamo – in Genesi 1,26 –, secondo cui Dio stesso creò l'uomo a propria immagine, ponendolo come suo rappresentante nell'orizzonte della creazione. L'uomo, così, veniva costituito come vivente crocevia tra il Creatore e il creato, in relazione con entrambi: col Creatore in quanto da lui proveniente, e col creato in quanto in esso situato. Nel messaggio biblico, la sua iconicità, cioè il suo essere-a-immagine di Dio, significa al contempo l'aver come principio Dio e come consegna il mondo. A partire da questo racconto biblico possiamo intendere l'uomo creato da Dio come la sua prima promessa fatta alla creazione tutta quanta, promessa destinata ad essere portata a un ulteriore e più maturo compimento. Tertulliano, nel terzo secolo, scrisse a tal proposito che l'uomo è stato creato così come il Verbo divino stesso si sarebbe un giorno incarnato, già rivestito dunque dell'immagine «futura» di Cristo (*Sulla risurrezione della carne*, 6). Difatti, come afferma san Paolo (2 Cor 1,19), Cristo impersona il «sì» di Dio a tutte le antiche promesse, a cominciare da quella pronunciata con le parole che chiamano all'esistenza l'uomo: «Facciamo l'uomo a nostra immagine».

È in questa prospettiva che si deve comprendere la frase colta dal quarto evangelista sulle labbra del Maestro di Nazareth: «Chi ha visto me, ha visto il Padre» (Gv 14,9). Ed è per questo motivo che l'arte medievale, bizantina ma anche latina, raffigurava quasi sempre Dio Padre con lo stesso volto di Cristo o, più precisamente, Cristo con lo stesso volto di Dio Padre: l'esempio del Pantocratore in chiese come la Cappella Palatina di Palermo o come il duomo di Monreale, dove il protagonista delle storie evangeliche ha gli stessi tratti faciali del Dio delle storie anticotestamentarie, è emblematico.

Al di là di questo, ciò che importa qui sottolineare è che la vocazione iconica, cioè relazionale, dell'esser-uomo si compie proprio in Cristo Gesù, nel quale si può finalmente incontrare il volto più autentico di Dio, quello paterno. Questo può avvenire appunto perché Cristo Gesù sta in rapporto con il Padre come Figlio suo. Egli è se stesso, il Figlio, solo grazie al Padre col quale sta in rapporto. Egli non soltanto ha un volto, il proprio, capace di esprimere i tratti intimi della sua identità. Egli, anche e soprattutto, è il volto del Padre suo. Considerando il caso (concretamente universale) di Cristo Gesù possiamo, in tal senso, renderci conto di una cosa importantissima: l'uomo *ha* un proprio volto, ma è il volto dell'Altro.

L'attitudine relazionale, la disponibilità a smarcarsi dall'autoreferenzialità, l'accettarsi dalle mani altrui per poter essere responsabilmente se stesso, l'essere *rivolto* a qualcuno, disegnano il volto umano dotandolo di caratteri tipicamente personali, conferendogli cioè la capacità di

esprimere la propria identità rievocando l'altro, in termini estrovertirsi più che introvertirsi, proprio per dire che l'uomo in tanto è se stesso in quanto è dall'altro e per l'altro: linea di confine, anzi crinale e persino frontiera. L'*Invito* e la *Traccia* esprimono questa fondamentale intuizione, citando lo *Scritto a Diogneto*, secondo cui «Dio plasmò gli uomini dalla sua propria Immagine» (X,2). Vale a dire, non semplicemente a partire dalla polvere terrestre – come pur leggiamo in Gn 2,7 a cui l'autore di quel documento patristico faceva comunque riferimento – bensì a partire dall'Icona sua più intima: l'Immagine increata che da sempre Dio ospita dentro di Sé, il suo stesso Logos, che è proprio il dirsi di Dio, il suo comunicarsi e perciò il suo darsi, il suo mettersi in rapporto, il suo porgersi nella relazione. Ecco perché – continuava a spiegare l'autore dello *Scritto* – l'uomo ha una postura fisica eretta ed è capace di puntare i propri occhi verso l'alto, per scrutare i cieli: come il pastore errante nella notte, di cui ha scritto Giacomo Leopardi.

Il sandalo di Dio e l'orma del suo piede

L'uomo proviene dall'Intimo di Dio e, quindi, è impastato di Dio stesso, tanto da *rappresentarlo* sin dentro al creato. L'arte cristiana medievale ha saputo esprimere questa verità in uno dei quadroni musivi che adornano il duomo di Monreale, lì dove è raffigurata la creazione di Adamo da parte di Dio. Nei mosaici di Monreale, il Creatore è sempre iconografato come un ricco signore, rivestito della sua veste più preziosa e con i calzari ai piedi, un po' come il padre di cui si racconta nel vangelo di Luca (15,22), desideroso di partecipare la sua dignità di padrone e signore della propria casa all'erede tornato da lontano. Nel quadrono che illustra la creazione di Adamo, però, Dio non calza più i suoi sandali. Il Creatore incrocia lo sguardo di Adamo e il suo volto si riproduce tale e quale in quello dell'uomo appena creato, disteso nudo di fronte a Lui, mentre stranamente anche i suoi piedi appaiono scalzi. Quasi a voler dire che Dio, proprio creando l'uomo, ha ormai rimosso ogni diaframma tra Sé e la sua creazione, ha oltrepassato ogni trascendenza, ha accorciato ogni distanza e ha stemperato ogni distinzione, rendendosi in essa presente tramite l'uomo. L'uomo, creato da Dio, è la sua orma nella creazione, deputata a segnalare che di lì Dio è passato, ancorché col suo calco vuoto potrà dare l'impressione di testimoniare assenza piuttosto che presenza.

Umanesimo personale e cristianesimo dal volto umano

Tutto ciò ci ricorda il bisogno che dobbiamo insieme tornare a sentire con consapevolezza credente: il bisogno di un umanesimo dei volti e, al contempo, di un cristianesimo dal volto umano. Si tratta dei volti di persone d'ogni estrazione, di uomini e donne, di bambini e anziani, di giovani, di lavoratori d'ogni tipo – dal metalmeccanico alla tessitrice, dal contadino al pescatore, dall'artigiano all'imprenditore, dal commerciante all'operaio, dall'insegnante al medico –, di affamati della giustizia e di assettati della libertà, di poveri e perseguitati, di operatori di pace, che costituiscono di fatto le nostre Chiese locali.

Viene da ripetere, qui, i versi con cui il cappuccino romagnolo Agostino Venanzio Reali concludeva una sua poesia intitolata *Le reliquie dei santi*: «E adorerai il mistero / di quei volti saldati / in un solo “ecce homo”». Ed è il caso di dire con le parole di un lucido interprete dell'epoca in cui viviamo, don Italo Mancini: *tornino i volti*. Nel volumetto che s'intitola proprio con queste parole, uno dei suoi ultimi libri, quasi un suo testamento spirituale, Mancini tendeva in avanti il suo sguardo per intravedere una nuova umanità, capace di riconoscere dignità e valore al «sudore della gente» e al «sangue degli assassinati» più di quanto non avessero fatto, nei secoli scorsi, i sistemi filosofici degenerati infine nelle ideologie dell'*identità* e delle irriducibili differenze da essa motivate o nelle ideologie contrarie della *massa* inclini alla mortificazione o alla mistificazione della verità personale. Egli spiegava: «La domanda sul futuro è quella legata alla comunione dei volti, a cosa ci sia da fare e da patire nel vivere faccia a faccia con il volto degli altri. Sarà una strada lunga: ma è già certo che se nel faccia a faccia prevale la faccia mia, allora è confermato il mondo della sopraffazione e della prevaricazione; se invece, come dovrebbe, prevale, per essere

umani e cristiani, la faccia dell'altro e il suo diritto senza reciproca, fino alla soppressione di me, fino alla sostituzione completa di me in lui, allora è un'altra cosa, quell'altra cosa sempre intravista e mai posseduta. La coesistenza dei volti, risolta nell'amore del prossimo e nello svuotamento di sé [...]. Questo è il *porro unum*». E concludeva: «Nell'età futura il termine comprensivo di tutto dovrà diventare l'altro e il suo volto, biblicamente prossimo».

Anche Paolo VI, nell'omelia tenuta nella celebrazione liturgica conclusiva dell'ultima sessione del concilio, il 7 dicembre 1965, si soffermò sul tema dell'incontro tra i volti e del loro reciproco riconoscersi: «Se ci ricordiamo che nel volto di ogni uomo, specialmente se reso trasparente dalle lacrime e dalle sofferenze, noi possiamo e dobbiamo riconoscere il volto di Cristo (cf. Mt 25,40), il Figlio dell'uomo, e se nel volto di Cristo possiamo e dobbiamo riconoscere il volto del Padre [...] (cf. Gv 14,9), il nostro umanesimo diventa cristianesimo, e il nostro cristianesimo si fa teocentrico, tanto che possiamo altresì affermare: per conoscere Dio bisogna conoscere l'uomo».

4. Un umanesimo distillato dal vissuto umano di Gesù

Proesistenza e prossimità

L'umanesimo dei volti e il cristianesimo dal volto umano rappresentano per il nostro tempo un umanesimo della prossimità, della proesistenza, dell'esistere per gli altri e non per sé soltanto.

Nel vissuto umano di Gesù, che costituisce il fondamento dell'umanesimo sempre nuovo di cui stiamo parlando, c'è questa attitudine alla proesistenza e alla prossimità: egli impersona la visita di Dio agli uomini, l'avvento di Dio nelle periferie a Lui più eterogenee e lontane, sin dentro alla condizione umana, sin dentro al peccato e alla morte causata dal peccato: l'inno paolino di Fil 2 annuncia tutto questo. La *kenosis*, di cui parla san Paolo, non è semplicemente un'umiliazione nel senso in cui noi intendiamo comunemente questa parola: è innanzitutto la prossimità che Dio sceglie di vivere, in Cristo Gesù, nei confronti degli uomini; è una ben precisa maniera di mettersi in relazione, di porsi in rapporto, di farsi prossimo a chi è abissalmente distante, di amarlo radicalmente non solo mettendosi al suo posto, ma anche mettendolo al proprio posto, abbassandosi sino a lui e innalzandolo sino a Sé, assumendo la sua esigua misura e però partecipandogli la sua più alta statura.

Il fondamento dell'amore

C'è in gioco, in questo caso, il fondamento del nostro essere uomini. Ancora una volta è san Paolo che ce lo annuncia: «L'amore di Cristo ci afferra e ci possiede» (2 Cor 5,14: *he agape tou Xristou sunechei emas*). La voce verbale *sunechein* era stata usata già dai filosofi pre-socratici, per i quali l'essere in quanto tale è il fondamento di ogni cosa che vediamo e viviamo: *to einai sunechei emas*, l'essere ci avvolge e ci sostiene. San Paolo inaugura una nuova ontologia "agapica", su cui fa leva l'umanesimo sempre nuovo di cui parliamo.

Questo nuovo-essere-agapico, in cui l'uomo è innestato tramite Cristo Gesù, è l'*arché*, il principio e il fondamento, dell'autentico umanesimo. Il quale, perciò, non rimane astratto, non si limita ad essere un bell'ideale, non scivola nell'ideologia. Esso, come affermavo prima, è concreto.

Prendersi cura ed esercitare una diaconia storica

La sua concretezza si traduce in quella che, guardando al vissuto umano di Gesù, possiamo chiamare la "cura" o, più precisamente, il "prendersi cura". Lo sottolinea la *Traccia*: se si leggono nell'originale greco i racconti evangelici delle guarigioni compiute dal Maestro di Nazareth per le strade di Palestina, «ci si accorge che spesso la voce verbale usata per dire che Gesù guariva coloro che incontrava è *terapéuo*, che significa letteralmente curare, prendersi cura. La cura, dunque,

esercitata secondo lo stile di Gesù, è una coordinata imprescindibile dell'esser-uomo come lui. Essa significa custodire, prendersi in carico, toccare, fasciare, dedicare attenzione, proprio come faceva Gesù», ogni volta che si fermava ad ascoltare il grido di chi lo rincorreva per strada, o quando incrociava lo sguardo di chi si aggrappava a lui, «o quando soccorreva il paralitico sempre da tutti emarginato presso la fonte di Betzaetà». «E come ancora il cristianesimo fa sin dai suoi inizi, con lo sguardo e l'attenzione che Pietro e Giovanni rivolgono al paralitico presso la Porta Bella del Tempio (cf. At 3,1-10) o con la testimonianza di Paolo che si fa compagno di strada di tutti, senza riserve e senza parzialità di alcun genere, sottoponendosi alla legge e al contempo proclamandosi un fuori legge, facendosi debole e servo di tutti (cf. 1 Cor 9,19-22)».

Questo umanesimo concreto si esprime anche nella diaconia, nel servizio. Difatti, una prospettiva propriamente diaconale si apre già nell'*Invito a Firenze* allorché esso ricorda che l'«appello all'umano» con cui siamo invitati a proiettarci verso Firenze, è stato lanciato, nel corso del Novecento, dal magistero pontificio: «Pensiamo all'attenzione verso le “realtà nuove” auspicata già da Leone XIII, al richiamo in favore della “causa dell'uomo” risuonato nei famosi radiomessaggi natalizi di Pio XII, alla discussione sui temi della giustizia sociale, della solidarietà economica, del rispetto per i più deboli, della pace tra i popoli, avviata in encicliche che hanno segnato un'intera epoca come la *Mater et magistra* e la *Pacem in terris* di Giovanni XXIII, o la *Populorum progressio* e l'esortazione apostolica *Evangelii nuntiandi* di Paolo VI, per giungere alla *Redemptor hominis*, alla *Centesimus annus*, alla *Veritatis splendor* di Giovanni Paolo II e alla *Caritas in veritate* di Benedetto XVI». A questi titoli, ora, possiamo senz'altro aggiungere quello dell'esortazione apostolica di papa Francesco *Evangelii gaudium*. È un orizzonte largo e articolato, che per ben prepararci a Firenze 2015 converrebbe perlustrare con attenzione, per rintracciarvi eventuali suggerimenti ancora attuali e validi. Il più efficace di questi, rimane in ogni caso – secondo l'*Invito* – quello dettato da GS 46, «lì dove il Concilio “attira l'attenzione su alcuni problemi contemporanei particolarmente urgenti”, invitando a considerarli “alla luce del Vangelo e dell'esperienza umana”. Tra i “problemi” ci sono, per esempio, quelli della cultura, dell'economia, della politica, della convivenza sociale. Di questi problemi, secondo il Concilio, occorre maturare un'intelligenza credente, in forza cioè dell'intreccio reciproco tra fede e ragione, e ancor più radicalmente in forza dell'intreccio tra il dirsi di Dio e il vissuto dell'uomo». Ciò che si può rilevare a partire da questa indicazione conciliare è che l'umano non è avulso dall'orizzonte di Dio, da cui anzi è sostenuto e prima ancora costituito. Giustamente l'*Invito* annota: «Così l'umano – considerato alla luce del Vangelo – viene da ogni lato raggiunto da Dio».

Da qui, nella *Traccia*, un'ulteriore possibilità di lavoro per noi, da manovrare dentro una coordinata fondamentale, formulata nell'espressione che costituisce il titolo del cap. VI della *Centesimus annus* e che ricorre pure in *Redemptor hominis* 14, per poi riecheggiare altre volte nei pronunciamenti più recenti della dottrina sociale: «L'uomo è la prima via che la Chiesa percorre nel compimento della sua missione».

Assecondando, dunque, questo appello all'umano, dovremmo riuscire a verificare in che senso ragioni dell'uomo e prassi ecclesiale possono e debbono oggi incontrarsi. Dovremmo riuscire a far dialogare competenze e saperi differenti, dalla sociologia alla politica, all'economia, per proiettarci con cognizione di causa verso quelle che papa Francesco chiama le “periferie esistenziali” di oggi: nel nostro caso – per la nostra peculiare posizione mediterranea sulla linea di confine fra tre continenti, l'Europa, l'Africa e l'Asia – la frontiera drammatica dell'immigrazione dai continenti poveri verso l'Occidente; o, ancora, la frontiera sempre più urgente delle povertà, antiche e nuove, e dei poveri che – a causa della crisi economica e occupazionale – affollano più o meno discretamente le nostre sacrestie e i nostri sagrati; oppure la frontiera delicata dell'emergenza educativa e dell'alleanza pedagogica che per le nuove generazioni, oggi, mondi prima separati come comparti stagno ciascuno a se stante devono una buona volta stipulare e praticare (si pensi alle sinergie che si dovrebbero progettare tra mondo della scuola, mondo del lavoro, mondo dello sport e dello spettacolo, ecc.).

5. Per concludere: appello alla contemplazione

Per concludere, un'avvertenza: se la cura e il servizio sono le forme dell'umanesimo sempre nuovo che possiamo e dobbiamo apprendere dal vissuto umano di Cristo Gesù, non possiamo e non dobbiamo dimenticare un'altra dimensione, non meno decisiva per l'umanesimo stesso. Si tratta della contemplazione, grazie alla quale la cura e il servizio non rimangono impegni meramente filantropici.

L'uomo è tale perché è capace di meravigliarsi guardando il mondo e ciò che egli è chiamato a realizzare in esso e per esso. La meraviglia, però, come si legge nella *Traccia*, «non è semplicemente un esercizio intellettuale o un'attitudine estetica». Occorre intendere e sperimentare la meraviglia non soltanto nei termini in cui la intesero e la sperimentarono i filosofi greci allorché cominciarono a porsi le grandi domande sul come e sul perché del mondo. La meraviglia è, piuttosto, una vera e propria *metanoia*, «cioè un “accompagnamento” dell'intelligenza e della ragione». Si badi bene: non una semplice rinuncia alla fatica razionale dell'uomo e al suo impegno intellettuale, bensì un accompagnamento garantito alla ragione e all'intelligenza (*metá*, in greco, significa non solo “oltre”, ma anche “con”, “assieme”). Cosa può garantire questo accompagnamento? Nell'ottica di un umanesimo davvero “totale”, la fede: la fede innesta la ragione, le tiene compagnia. La meraviglia è, allora, una «meraviglia credente» – come diceva don Giovanni Moioli, opportunamente citato nella *Traccia* –, la meraviglia credente della «donna di Nazareth», che non si esime dal chiedersi «come umanamente sia possibile ciò che le è annunciato», anche se «si lascia infinitamente rallegrare dalla notizia secondo cui ciò che è impossibile agli uomini è possibile a Dio (cf. Lc 1,26-38)».

Per questo la meraviglia credente diventa contemplazione, cioè capacità di vedere dentro le pieghe e le piaghe della storia umana, per discernervi il seme della speranza, la possibilità del futuro, la premessa del cambiamento. Il cristianesimo dal volto umano, l'umanesimo che serve al nostro tempo, sono il cristianesimo e l'umanesimo che si prendono cura, che sono disposti a una grande diaconia storica, e che riescono a contemplare nel mondo l'immagine secondo la quale esso attende di essere trasfigurato.