

ITINERARIUM

RIVISTA MULTIDISCIPLINARE
DELL'ISTITUTO TEOLOGICO "SAN TOMMASO"
MESSINA – ITALY

61

Anno 23 - 2015/3



Itinerarium 23 (2015) n. 61, settembre-dicembre 2015

Editoriale

CASSARO Giuseppe Carlo, *La misericordia: potenza che trasforma il mondo* . . . 11

**Sezione Monografica (a cura di Carmelo SCIUTO e Gaspare Ivan PITARRESI):
Verso Firenze 2015. Ritrovare il “gusto per l’umano”**

RASPANTI Antonino, <i>In Gesù Cristo il nuovo umanesimo.</i> <i>La traccia: uno strumento per un cammino sinodale</i>	21
PITARRESI Gaspare Ivan, <i>Dire l’uomo nell’epoca della ‘crisi’.</i> <i>Per un umanesimo in ascolto “dell’urlo dell’uomo solo”</i>	31
SCIUTO Carmelo, <i>La famiglia: culla di un nuovo umanesimo.</i> <i>Annunciare la fede “in” e “con” la famiglia</i>	45
DIACO Ernesto, <i>La Chiesa italiana a Firenze: l’umanesimo della prossimità.</i> . . .	61
DONATELLO Veronica Amata, <i>Guardando all’altro mi scopro onni-debole anch’io... piuttosto che onnipotente. Per un umanesimo davvero “inclusivo”</i>	73

Laboratorio di Bioetica

SUAUDEAU Jacques, *Cellule staminali pluripotenti indotte (iPSCs). Prima parte* . . . 85

**Monografia (a cura di Giovanni RUSSO):
Fecondazione eterologa. Questioni biogiuridiche**

AGOSTA Stefano, <i>Tra seguito normativo e giurisprudenziale: la riespansione del diritto di formare una famiglia con figli all’indomani della caducazione del divieto di eterologa</i>	107
RANDAZZO Alberto, <i>Brevi note sulla giurisprudenza della Corte europea dei diritti umani in tema di fecondazione eterologa</i>	115
MOLLIKA POETA Loredana, <i>La fecondazione eterologa: dubbi ed incertezze ad un anno dalla sentenza n. 162 del 2014 della Corte costituzionale</i> . . .	121

Miscellanea

CONTE Nunzio, « <i>Scelto per annunciare il Vangelo di Dio</i> » (Rm 1,1b). <i>Abilità e qualità dell’omileta</i>	127
MURSIA Antonio, « <i>Ad effectum costruendi conventum cappuccinorum</i> ». <i>Alcune note sulla fondazione del convento dell’Immacolata Concezione di Adrano (1608-1668)</i>	145

Discussioni

GENSABELLA FURNARI Marianna, *La bellezza che salva.*
A proposito di un recente saggio di Nunziella Scopelliti 155

Biblioteca	161
Cineteca	168
Libri pervenuti	174
Collaboratori	176

VERSO FIRENZE 2015
RITROVARE IL “GUSTO PER L’UMANO”

(a cura di Carmelo SCIUTO - Gaspare Ivan PITARRESI)

In Gesù Cristo il nuovo umanesimo
La traccia: uno strumento per un cammino sinodale
Antonino RASPANTI

Dire l’uomo nell’epoca della ‘crisi’
Per un umanesimo in ascolto “dell’urlo dell’uomo solo”
Gaspare Ivan PITARRESI

La famiglia: culla di un nuovo umanesimo
Annunciare la fede “in” e “con” la famiglia
Carmelo SCIUTO

La Chiesa italiana a Firenze:
l’umanesimo della prossimità
Ernesto DIACO

Guardando all’altro mi scopro
onni-debole anch’io... piuttosto che onnipotente
Per un umanesimo davvero “inclusivo”
Veronica Amata DONATELLO

Itinerarium 23 (2015) 61, 31-44

DIRE L'UOMO NELL'EPOCA DELLA 'CRISI'. PER UN UMANESIMO IN ASCOLTO "DELL'URLO DELL'UOMO SOLO"

Gaspare Ivan PITARRESI*

Introduzione

Da quale concezione di *uomo* partire? È la domanda che nasce dinanzi al tema del 5° Convegno Ecclesiale Nazionale, *In Cristo Gesù il nuovo umanesimo*. I rischi verso cui ci si può imbattere sono diversi: quello di dover rifondare un'antropologia *ex novo*, di ricalcare visioni di uomo del passato, oppure di produrre un'analisi anacronistica della realtà attuale e distaccata dalla contemporaneità. Piuttosto, se proprio di "ritorno" occorre parlare, sarebbe forse più ragionevole riferirsi a un ritorno al *fondamento originario* dell'umano attraverso la trasformazione concreta della vita interiore nella sua totalità.¹

La sfida del *nuovo umanesimo* è quella di volgere lo sguardo al dispiegarsi della concretezza della vita degli uomini. Un umanesimo dal di dentro della storia,² *incarnato*, con un *di più* da rilevare: cogliere il valore umanizzante dell'annuncio e abitare l'umano per renderlo *nuovo* a partire da Gesù.³ Per questo motivo, si può considerare la *secolarizzazione* come principio ermeneutico,⁴ non in senso riduttivo, bensì una vera e propria interpretazione di quel dato alla luce della novità che comporta il Cristianesimo per gli uomini e le donne di oggi. D'altronde, sostiene il teologo Carmelo Dotolo: «il cristianesimo, nell'inserire la secolarizzazione come indicatore di un progetto umanizzante, porta la trascendenza a confrontarsi con le domande concrete della vita. Cioè fa sì che la trascendenza, lo spazio di un'alterità che ci precede e che ci viene incontro, ci chiama innanzitutto a una responsabilità della concretezza storica».⁵ Lo spazio del quotidiano diviene allora "laboratorio" nel quale auto-comprendersi, in una disposizione di ricerca non verso una qualche

* Dottore in Filosofia, Insegnante di Religione Cattolica, Docente di Teologia nella Scuola Teologica di Base "San Luca Evangelista" di Palermo.

¹ Cfr. M. BUBER, *Umanesimo ebraico*, Il Melangolo, Genova 2015, 84.

² Cfr. FRANCESCO, *Evangelii gaudium*. Esortazione apostolica sull'annuncio del Vangelo nel mondo attuale, 24 novembre 2013, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2013 (=EG), 40.154.233.

³ Cfr. Relazione di mons. Nunzio Galantino, Segretario Generale della CEI dal titolo «*Evangelii gaudium*»: il Vangelo per l'esistenza umana al Convegno nazionale dei direttori degli Uffici Catechistici Diocesani «La gloria di Dio è l'uomo vivente». Essere annunciatori e catechisti in Italia, oggi (Salerno, 24 giugno 2015), in: www.firenze2015.it/wp-content/uploads/2015/06/SALERNO2-ConvegnoUCN-24-Giugno-2014.pdf (29.10.2015).

⁴ Cfr. G. VATTIMO – C. DOTOLO, *Dio: la possibilità buona. Un colloquio sulla soglia tra filosofia e teologia*, a cura di G. GIORGIO, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009, 29.

⁵ *Ibidem*, 30.

“idea” di Trascendenza, ma un incontro con un Volto, una Persona, un evento che in qualche modo ha fatto la stessa esperienza a cui siamo invitati.⁶

1. Partire dall'uomo che ciascuno di noi è

L'attenzione alla storia concreta dell'uomo di oggi porta a ritenere impossibile continuare a considerarlo con categorie e con strutture concettuali, politiche e/o ideologiche che hanno contribuito a costruirlo male.⁷ Tuttavia, non si può rimanere semplici spettatori delle mutazioni antropologiche in atto, occorre prendere coscienza che l'uomo si caratterizza in maniera sempre nuova.⁸ L'irriducibilità dell'essenza dell'uomo, infatti, ci costringe ad affermare che non vi è nessun “uomo”, considerato come categoria astratta o modello precostituito, ma esistono “uomini”, che nella realtà concreta lavorano, soffrono, muoiono, s'innamorano, credono. Un concetto universale di *uomo* non ci consente di prendere coscienza di ciò che realmente siamo, ma appare fuorviante poiché rischia di apparire un'etichetta ben circoscritta e adatta a definire qualsiasi uomo di qualsiasi epoca. Del resto, è anche riduttivo definire o identificare l'uomo con uno dei suoi aspetti: *l'essenza dell'uomo è indefinibile*. È necessario affermare la molteplicità dei suoi significati piuttosto che la penuria di una sola definizione. Affermare *l'indefinibilità* dell'*anthropos* vuol dire prendere coscienza del fatto che l'uomo è sempre di più di ciò che noi sappiamo o che possiamo affermare di lui.⁹ L'uomo, ha affermato Karl Jaspers, è di per sé qualcosa d'incompiuto per il semplice fatto di essere finito: «l'esperienza fondamentale dell'essenza umana contiene, aldilà di ogni possibile conoscenza, la sua incompiutezza e la sua infinita possibilità, i suoi legami e la sua prorompente libertà».¹⁰

L'uomo su cui cominciare a riflettere, è *l'uomo che ciascuno di noi è*, ciascun uomo che si pone la domanda sulla sua essenza, su “cosa egli sia”. Pertanto, per intraprendere una riflessione sull'uomo occorre avere un occhio attento al nostro contesto culturale e la preoccupazione di non prendere mai le distanze dall'uomo che si è.¹¹ La risposta alla domanda “Chi è l'uomo?” è frutto di una fervente ricerca introspettiva, ma necessita soprattutto del confronto con la realtà, con le società in cui abitiamo e le correnti di pensiero che incidono, e talvolta decidono, una certa visione dell'uomo.

Oltrepassando, dunque, l'idea di una definizione *ad hoc*, occorre considerare *l'uomo*, ogni uomo, come “presenza di mistero”. Difatti, «la dimensione del mistero sottolinea l'irriducibilità della persona rispetto ad ogni oggettivazione, rispetto al mondo che pure la costituisce, rispetto alle relazioni di cui pure è intessuta, rispetto al suo stesso

⁶ Cfr. *Ibidem*.

⁷ Cfr. N. GALANTINO, *Dire Uomo Oggi. Nuove vie nell'antropologia filosofica*, Paoline, Cinisello Balsamo 1993, 52.

⁸ Cfr. R. GUARDINI, *Persona e personalità*, Morcelliana, Brescia 2006, 36.

⁹ Cfr. K. JASPERS, *La Fede Filosofica*, Raffaello Cortina, Milano 2015, 116.

¹⁰ *Ibidem*, 122.

¹¹ Cfr. N. GALANTINO, *Dire Uomo Oggi*, 9.

io».¹² Parlare dell'uomo è pertanto possibile attraverso il rapporto umano all'altro uomo: «il soggetto (ego, persona) trova nell'incontro con altri non soltanto la evidente certezza di sé come soggetto originario, ma anche un tratto fondamentale dell'essere umano. L'essere con gli altri e per gli altri appartiene al nucleo stesso dell'esistenza umana: la relazione con altri soggetti è costitutiva e fa parte della definizione dell'uomo».¹³

1.1. Oltre la crisi: la passione per l'umano

Dal punto di vista antropologico, il XX secolo, pur essendo stato primariamente il secolo della “crisi dell'umano”, il cui massimo *exploit* lo si rintraccia nel proclama sartriano “l'uomo è una passione inutile”, si è rivelato, paradossalmente, anche il secolo che ha riproposto, attraverso i differenti umanesimi,¹⁴ la “passione per l'uomo”¹⁵ sia sul piano culturale-filosofico sia sul piano etico.

Nel Novecento l'*antiumanesimo*¹⁶ ha qualificato la condizione umana producendo le pagine più amare della storia dell'umanità. In Europa si forma la “società di massa”, nascono i sistemi totalitari che si ergono come “la minaccia dell'umanità”: «La follia delle masse è stata quella di ricercare nel corpo dell'Ideologia un rifugio sicuro di fronte all'angoscia insopportabile della libertà. La follia del Novecento è stata, come ha mostrato bene Hannah Arendt, *follia dell'ideologia*».¹⁷ L'unico personaggio che si affaccia sulla scena del mondo è la folla anonima, privata del suo carattere personale, e senza più un'identità, un Volto.

Dalle proposte degli umanesimi del '900 filosofico emerge lo *sforzio anti-individualista*. Celebri filosofi/e come Levinas, Buber, Mounier, Stein, Hillesum, hanno adottato categorie alternative, dei termini-chiave come *relazione, dialogo, incontro, comunione*, che si contrappongono alle istanze totalizzanti e individualiste che corrodono il *noi*, sostenendo che l'individualismo porta alla solitudine che è la mutilazione dell'uomo fatto per la comunione. Essi sono convinti che ciò che costituisce l'essere umano è “vivere insieme agli altri” ed “entrare in rapporto con gli altri senza sottometerli”, poiché fa parte dell'esperienza originaria. La *relazione*, infatti, «essendo categoria ontologica, in quanto fondamento della realtà, che esprime la struttura originaria dell'essere, la profondità ontologica del reale, riguarda il rapporto dell'uomo con se stesso, con il mondo, con l'altro uomo e con le essenze spirituali».¹⁸ Si tratta, dunque,

¹² M. NICOLETTI, *Introduzione*, in: R. GUARDINI, *Persona e personalità*, 13.

¹³ J. GEVAERT, *Il problema dell'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*, Elledici, Leumann 2010³, 33.

¹⁴ Per una ricostruzione delle filosofie del novecento, e nello specifico dei vari umanesimi, si rimanda: G. FORNERO – S. TASSINARI, *Le filosofie del Novecento*, Bruno Mondadori, Milano 2002.

¹⁵ Cfr. N. GALANTINO, *Dire Uomo Oggi*, 38.

¹⁶ Per un approfondimento si veda la parola “antiumanesimo” in: N. ABBAGNANO, *Dizionario di filosofia*, UTET, Torino 2011, 63-65.

¹⁷ M. RECALCATI, *Il complesso di Telemaco. Genitori e figli dopo il tramonto del padre*, Universale Economica Feltrinelli, Milano 2015, 45-46.

¹⁸ C. CALTAGIRONE, *Ritessere le relazioni dell'umano. La relazionalità come promozione di umanità*, in: “Ho Theológos” 28 (2010) 12.

di rinegoziare la persona nella sua caratterizzazione sociale, come modo di esserci nel mondo, fulcro di relazioni, aperta all'altro da sé, al Volto dell'altro uomo, al Trascendente.

1.2. *L'uomo di oggi: un grido*

Ciò che si (im-)pone come sfida per il nuovo umanesimo, è senza dubbio la crisi dell'uomo contemporaneo che, potrebbe essere resa attraverso l'immagine *dell'urlo dell'uomo solo* che cerca una risposta di senso. Così scriveva Martin Buber:

«L'uomo che da qualche parte nella notte, nel silenzio della sua stanza, emette un urlo dalla sua miseria, e forse nemmeno rivolto a Dio. Forse la parola dio gli è odiosa, cosicché egli può portarla alla bocca meno di chiunque altro, e il suo urlo s'innalza in lui inconsapevolmente e rivolto a chi, se non a chi è il Tu? Quest'urlo dalle estreme profondità della necessità, anche se quest'uomo non lo sa, è già, di fatto, un rivolgersi, e come un rivolgersi viene accolto».¹⁹

Di recente, Massimo Recalcati ha affermato che: «Per Lacan il luogo primario dell'umanizzazione della vita è quello del *grido*. Siamo stati tutti gridi perduti nella notte. Ma cos'è un grido? Nell'umano esprime *l'esigenza della vita di entrare nell'ordine del senso, esprime la vita come appello rivolto all'Altro*. Il grido cerca nella solitudine della notte una risposta nell'Altro».²⁰ Verso la fine dell'Ottocento, anche il pittore Edvard Munch, nel dipinto che ha come titolo *Il Grido*, aveva espresso i sentimenti d'indifferenza, di angosciosa solitudine, di drammaticità esistenziale, in un urlo che si espande nell'universo circostante. Si tratta di un urlo che interpella l'altro all'ascolto.

Il verbo “ascoltare”, al centro della *Traccia*, configura l'umanesimo “in ascolto”. Una prerogativa obbligatoria, poiché ha il compito di riconoscere la bellezza dell'umanità “in atto”.²¹ *L'ascolto* mette in moto una serie di azioni sottese nella dimensione storica del cristianesimo. Innanzitutto la “traduzione”, poi la “rilettura”, poiché è fondamentale rileggere con uno sguardo attento le situazioni e i problemi sociali per poter, infine, “interpretare” quest'urlo.

2. Trattati di uomo nello scenario contemporaneo

In un momento di “crisi” dell'uomo e dei modelli antropologici ad esso non più rispondenti, «l'uomo, infine, diventa problema a se stesso nel momento in cui il modello che “lo descrive” non gli risponde più».²²

¹⁹ M. BUBER, *Umanesimo ebraico*, 50.

²⁰ M. RECALCATI, *Il complesso di Telemaco*, 39

²¹ *Traccia*, 13.

²² C. CANULLO, *L'immagine irrepresentabile: l'uomo*, in: *Fenomenologia e Umanesimo. L'uomo immagine irrepresentabile*, Aracne, Roma 2015, 18.

Quello che abitiamo è sovente definito “tempo di Crisi”, “epoca delle passioni tristi”,²³ “epoca del disincanto”, “dei soggetti depressi”, “dell’assenza di senso”. Evidentemente occorre cogliere la verità di tali definizioni: siamo nell’era in cui le relazioni, più che mai, possono definirsi “fragili”.²⁴ L’uomo contemporaneo vive come in una situazione di “solitudine senza tregua” provocata dall’inquietudine che viene da fuori, e perciò inghiottito nel sistema sociale-culturale in cui vive. È l’inquietudine dell’incertezza che getta l’uomo di oggi in uno stato di confusione:

«la crisi mostra le viscere della vita umana, l’abbandono dell’uomo che è rimasto senz’appiglio, senza un riferimento, il riferimento di una vita che non ha alcuna meta e non trova alcuna giustificazione. In mezzo a tanta sventura allora, noi che viviamo in crisi, abbiamo forse il privilegio di poter vedere chiaramente la vita umana, la nostra vita, come se fosse allo scoperto grazie a se stessa e non per merito nostro, perché si è rivelata e non perché si è scoperta. Questa è l’esperienza peculiare della crisi [...] La vita umana sembra infatti essere il territorio della possibilità, delle più ampie possibilità, e la storia il processo che le va purificando, fino all’estremo e fino alla sua radice».²⁵

È necessario capire le strutture e le complesse dimensioni caratterizzanti l’uomo di oggi. La domanda che ci spinge alla riflessione è tratta dalla *Traccia*: «come sarà possibile rigenerare questi legami costitutivi per dar voce al desiderio di riconoscimento, unità e comunione della famiglia umana?».²⁶

2.1. Senza identità unitaria e stabile

Un uomo verosimilmente inconsistente, “senza radici”, che cosa possiede ancora di “umano”? È ridondante già dagli anni Novanta la definizione dell’uomo come *rizoma*. Di cosa si tratta? Per dirla con i filosofi Deleuze e Guattari: «Un rizoma è qualcosa che può essere rotto, spezzato in un punto qualsiasi, ma riprende seguendo questa o quella delle sue linee o seguendo altre linee. E non è mai finita con le formiche, perché formano un rizoma animale di cui la maggior parte può essere distrutta senza che esso cessi di ricostruirsi».²⁷ L’opera omonima dei due autori francesi, *Rizoma*, apre al significato dell’uomo come qualcosa di frammentario, spezzato. Inoltre, rizoma è anche un sistema acentrico, non gerarchico e non significante.²⁸

L’immagine tratta dalla botanica ha costruito le premesse di un *Pensiero negativo*, e cioè di quel pensiero che distrugge ogni possibilità di pensare un centro unitario in senso ontologico. Ciò che si vuole affermare è l’assenza di ogni fondamento, anzi: la perdita di quest’ultimo. *Rizoma* rappresenta, dunque, l’idea culminante di

²³ Cfr. M. BENASAYAG – G. SCHIMT, *L’epoca delle passioni tristi*, Feltrinelli, Milano 2004.

²⁴ Cfr. Z. BAUMAN, *Amore liquido. Sulla fragilità dei legami affettivi*, Laterza, Bari 2006.

²⁵ M. ZAMBRANO, *Verso un sapere dell’anima*, Raffaello Cortina, Milano 1996, 81-82.

²⁶ *Traccia*, 25.

²⁷ G. DELEUZE – F. GUATTARI, *Rizoma*, Pratiche, Parma-Lucca, 1977, 33.

²⁸ Cfr. C. SCILIRONI, *Il volto del prossimo. Alla radice della fondazione etica*, Dehoniane, Bologna 1991, 158.

un pensiero che raccoglie un processo di de-costruzione della soggettività. Ciò che inaugura il pensiero rizomatico è la destituzione di un'ontologia.

L'allusione immediata è all'assenza di un piano di consistenza. Un uomo, poiché originariamente molteplice, dunque privo di un significato ma con diversi significati, un individuo sradicato dal suo passato e privo di ogni direzione verso un futuro, privo di memoria e di attesa, si risolve in un consumo sperimentale del presente.²⁹

In breve, la mancanza di "identità unitaria e stabile" è la caratteristica di questo tratto rizomatico dell'uomo contemporaneo. Un elemento non indifferente per chi è chiamato a formare, giacché l'intero percorso dell'essere umano deve fare i conti con la parola "crisi" d'identità, che è legata alla crescita, all'esperienza, e crisi del limite, del distacco.³⁰ Appare opportuno, anche se sfuggevolmente, un richiamo a queste riflessioni per il processo educativo. L'intero *iter* educativo deve aiutare a far emergere fuori il proprio sé. Non esiste un *io* identificato una volta per tutte, perché la soggettività è un movimento continuo di singolarizzazione che si costituisce come un andirivieni tra il "dentro" e il "fuori" del proprio io.³¹

2.2. *L'Homo consumens*

Un secondo tratto lo ritroviamo direttamente nelle analisi del sociologo Zigmunt Bauman. La percezione sociologica dell'autore approda a risultati interessanti che costituiscono una tappa per la teoria sociale contemporanea. L'autore ha fatto della parola *liquidità* la chiave di lettura della sua attività di pubblicazione; quando si riferisce alla *società liquida* interpreta città dove niente è certo, tutto scorre fluidamente, *nulla è permanente e tutto è temporaneamente*: «in mezzo alle onde del mare sembra mancare un'isola stabile e sicura».³²

Il consumismo è la caratteristica più esaustiva della città liquida in cui la vita verte attorno ai consumi. Secondo Bauman, le società odierne appaiono inghiottite dalle *mode volatili* cui gli uomini devono costantemente adeguarsi per non rimanerne esclusi; gli uomini della società liquida devono essere al passo con questo sistema in cui, soddisfatto un bisogno, occorre subito inventarne un altro per non cedere alla depressione. I legami umani sono minacciati, in quanto «passano generalmente per il mercato dei beni di consumo, il senso di appartenenza non si ottiene eseguendo le procedure stabilite e sanzionate dalla "moda del branco" a cui uno aspira, bensì tramite l'identificazione dell'aspirante, per metonimia, con il suo "branco" stesso».³³ L'unica cosa che nelle tribù postmoderne accumuna indistintamente tutti è l'acquisto, lo shopping, il consumo di beni, la fretta, la fluidità del tempo perché "non c'è tempo da perdere" e la lentezza, invece, è presagio di

²⁹ Cfr. *Ibidem*, 159.

³⁰ Cfr. R. GUARDINI, *Le età della vita*, Vita e Pensiero, Milano 2011, IX.

³¹ Cfr. M. RECALCATI, *Cosa resta del padre? La paternità nell'epoca ipermoderna*, Raffaello Cortina, Milano 2011, 16.

³² Z. BAUMAN, *Vita liquida*, Laterza, Bari 2012, 135.

³³ IDEM, *Homo consumens. Lo sciame inquieto dei consumatori e la miseria degli esclusi*, Erickson, Trento 2007, 16.

morte sociale giacché ti lascia distante dal branco. Bauman coglie la causa nel passaggio dallo spazio pubblico della *civitas* ai grandi centri commerciali, definiti “non luoghi”.

Ciò che sembra contraddistinguere l'uomo di oggi è indubbiamente il fatto di essere un consumatore incallito e far parte di una società dei consumi. L'unica sua certezza ferma è la dimensione finita dell'esistenza, dal momento che non si configura alcuna prospettiva escatologica, né tantomeno kairologica. Una ossessiva “mania del nuovo” che è preludio di un uomo continuamente in movimento, che gira e rigira insoddisfatto, e che si trova sempre davanti un “nuovo inizio”. Tutto ciò si ripercuote, a sua volta nei legami affettivi, così scrive lo stesso Bauman:

«Si innesca in tal modo un altro circolo vizioso: quanto meglio riescono a “materializzare” le proprie relazioni affettive [...], tanto minori le opportunità che rimarranno per quella comprensione vicendevole, necessaria per non lasciarsi intrappolare dagli ambigui risvolti di potere e di cura, insiti nell'amore. I componenti di una stessa famiglia sono quindi tentati di evitare di confrontarsi apertamente, e di mettersi al riparo [...] dai conflitti domestici; d'altro canto, l'impulso a “materializzare” l'amore e i rapporti affettivi si fa tanto più impetuoso, quanto le alternative [...] si fanno sempre meno percorribili, proprio laddove sarebbero rese ancora più necessarie a causa dei sembri nuovi dissidi, dei rancori da placare, dei dissensi che richiederebbero di essere risolti».³⁴

Una società simile assume più la dimensione di uno “sciame”³⁵ che di una “comunità”. La rielaborazione di rapporti nuovi tra l'uomo e la sua comunità, tra spazio pubblico e privato, appare come sfida d'emergenza per recuperare narrazioni umanizzanti dei luoghi in cui abitiamo. Nella società consumistica lo *sciame* sostituisce il gruppo o la squadra e la sua articolazione gerarchica, fatta di *leader* e ordine. In uno sciame non c'è scambio, né cooperazione, né complementarità, ma solo una generale direzione di movimento.³⁶ Ciò può essere spiegato dal fatto che, a differenza dei gruppi, lo sciame, essendo attinente all'attività consumistica, è un'attività solitaria. Lo sciame rivela, dunque, la disgregazione del gruppo. Nella società consumistica viene meno la dimensione della *progettualità*, giacché ogni legame durevole è rifiutato.

Bauman parla, infine, di un'economia dell'inganno, che porta verso quell'insoddisfazione permanente che è specchio dell'infelicità dell'uomo contemporaneo.

2.3. Senza padre³⁷

Le analisi sull'identità inconsistente e l'insoddisfazione del soggetto sono supportate da studi recenti di psicologia in cui si parla di “epoca dei traumi”,³⁸ “vita

³⁴ *Ibidem*, 33-34.

³⁵ Lo sciame è un non-luogo disgregativo, chi ne fa parte sa che permarrà solo per un breve momento.

³⁶ Cfr. Z. BAUMAN, *Homo consumens*, 49.

³⁷ Per l'approfondimento si rimanda a: M. RECALCATI, *Cosa resta del padre?*; IDEM, *Jacques Lacan. Desiderio, godimento e soggettivazione*, Raffaello Cortina, Milano 2012; IDEM, *Il complesso di Telemaco. Genitori e figli dopo il tramonto del padre*, Feltrinelli, Milano 2015.

³⁸ Cfr. C. SOLER, *L'epoca dei traumi*, Biblink, Roma 2004.

sganciata di senso”. Quest’assenza del senso è legata alla crisi dell’autorità resa con una formula già utilizzata da Lacan, “evaporazione del padre”. Tale evaporazione dei padri, tuttavia, non provoca solo il venir meno dell’esercizio dell’autorità da parte del padre, ma anche il venir meno della funzione orientativa dell’Ideale nella vita sia individuale sia collettiva,³⁹ toccando così anche il modello di famiglia tradizionale.

Cosa resta del padre oggi, nella società segnata dalla crisi dell’educazione, dell’autorità, dalla messa in discussione di tutto ciò che è mappato come tradizionale? Che ne è delle figure tradizionali? Pare che i papà di oggi non sappiano prendere più la parola, non sappiano sostenere il peso simbolico della loro “funzione pubblica”, anzi, anche loro appaiono smarriti, evaporati.⁴⁰ Mentre, fino a qualche tempo fa, attorno alla figura del padre ruotavano parole come “fondamento”, “garanzia”, “unicità”, “stabilità”. Pensare oggi la paternità nei termini dell’evaporazione, del dissolvimento, vuol dire far decadere questa impalcatura che trovava nell’autorità e nella Legge un fondamento stabile.

Scrivre Recalcati:

«In altre parole, se la Legge simbolica della castrazione sembra non poter vantare più alcuna credibilità di fronte a un sistema sociale che sponsorizza il godimento immediato come unica forma di “dovere”, se questa Legge non è più sostenuta con efficacia dalle istituzioni ideologicamente forti, quello che resta del padre è la dimensione incarnata della testimonianza».⁴¹

Il cambiamento dall’*auctoritas* paterna alla sua forma in chiave testimoniale ci obbliga a riflettere su nuove frontiere dell’azione educativa e con una certa emergenza, poiché si tratta di ri-trattare la funzione del padre come custode di un “vuoto”, del non-sapere, come condizione attuale della trasmissione del desiderio.⁴²

Il passaggio può essere compreso in questo modo: dal padre che prescrive una ricetta per tutto (compresa l’intera esistenza della vita) a un altro significato di padre che sfodera la dote del riconoscimento. Non è tutto, poiché anche Dio è predicato in termini di “Padre”. Per la comunità ecclesiale, che si sa famiglia di Dio, riflettere sull’evaporazione del modello familiare è urgente e opportuno, affinché si colga meglio l’avventura, anche spirituale, che vede padri e figli in un rapporto di trasmissione (narrazione, annuncio) e di responsabilità. Ogni paternità (di sangue, di carne e spirituale) è chiamata a con-vertirsi da una logica di potere a una logica di *riconoscimento* del dono dell’*altro*.

2.4. Senza Dio

Tra i tratti forse più emancipati dell’uomo contemporaneo è rilevante l’insensatezza del credere in Dio e l’inutilità di una qualsiasi esperienza comunitaria, esa-

³⁹ Cfr. M. RECALCATI, *Il complesso di Telemaco*, 20.

⁴⁰ Cfr. *Ibidem*, 23.

⁴¹ IDEM, *Cosa resta del padre?*, 83-84.

⁴² Cfr. *Ibidem*, 85.

sperazioni di uno sfogo ateistico del '900. L'eclissi di Dio ha reso l'uomo libero, senza nessun vincolo con il passato, anzi, egli diventa l'arbitro della propria vita e del senso della sua esistenza. Dietro il proclama della morte di Dio si attualizza il crollo delle certezze create dal cristianesimo; l'uomo nuovo, senza Dio, non ha, infatti, punti di riferimento sicuri, diventando l'unico autore della propria vita.⁴³ L'annuncio nietzschiano "Dio è morto" raccoglie il grido liberatorio dell'uomo contemporaneo. Tuttavia, afferma il filosofo italiano Sergio Quinzio:

«La solitudine dell'uomo è il tema della filosofia e dell'arte ai nostri giorni. Il rifiuto, che ieri era un atto di padronanza e di libertà, torna oggi all'uomo sotto forma di peso, di limitazione, di chiusura, e l'uomo si sente solo perché gli manca quel che ha rifiutato».⁴⁴

Liberatosi di quest'assoluta presenza, l'uomo non tarda a sperimentare la sua assoluta solitudine. «L'uomo – scrive D. Bonhöffer – ha imparato a bastare a se stesso in tutte le questioni importanti senza l'ausilio dell'ipotesi di lavoro: Dio»; si è visto che tutto funziona anche senza «Dio», e non meno bene di prima. Esattamente come nel campo scientifico, anche nell'ambito generalmente umano Dio viene sempre più respinto fuori dalla vita e perde terreno.⁴⁵ Tuttavia, tolto Dio, all'uomo resta la cura autonoma del proprio essere. L'autonomia dell'uomo è il grande mito della razionalità moderna, ormai post-cristiana, in cui cerca ancora rifugio la solitudine dell'uomo che ha perduto i suoi dei.⁴⁶

Il teologo De Lubac, in *Il dramma dell'umanesimo ateo*, offre una sintesi che individua alcuni sintomi che ci aiutano a fare un'analisi dell'uomo contemporaneo:

«Che cosa è avvenuto dell'uomo di questo umanesimo ateo? Un essere che appena si osa chiamare ancora "essere"; una cosa che non ha interiorità, una cellula interamente immersa in una massa in divenire; "uomo sociale e storico" di cui altro non resta che una pura astrazione, al di fuori dei rapporti sociali e della situazione nella durata per cui si definisce. Non c'è più in lui fissità, né profondità. (...) Questo uomo è letteralmente dissolto: che sia in nome del mito o della dialettica, l'uomo, perdendo la verità, perde se stesso. In realtà non c'è più uomo, perché non c'è più nulla che trascenda l'uomo».⁴⁷

Occorre, allora, chiedersi: Cosa resta, dunque, dell'uomo "senza Trascendenza"? Oggi alcuni pensatori parlano già di post-umano. Si parla di "perdita di Dio", che diventa una perdita anche dell'uomo, poiché l'essere dell'uomo è la premessa fuori discussione. Prima di perdere Dio «ha subito la perdita dell'esperienza di al-

⁴³ Cfr. G. BUCARO, *Filosofia della religione. Forme e figure*, Città Nuova, Roma 1986, 108.

⁴⁴ S. QUINZIO, *Religione e futuro*, Adelphi, Milano 2001, 25.

⁴⁵ Cfr. G. SAVAGNONE, *Il Vangelo nelle periferie. Comunicare la fede nella società-liquida*, Dehoniane, Bologna 2014, 85.

⁴⁶ Cfr. M. RUGGENINI, *Il Dio assente. La filosofia e l'esperienza del divino*, Bruno Mondadori, Milano 1997, 93.

⁴⁷ H. DE LUBAC, *Il dramma dell'umanesimo ateo*, Morcelliana, Brescia 132013, 41.

terità che e-voca l'uomo nel suo essere: l'esperienza che lo chiama a esistere e a pensare». ⁴⁸ Pertanto rimane emblematico il problema se sia morto davvero Dio o se non sia morto l'uomo (almeno in senso spirituale).

2.5. *Fuori-di-luogo*

Un'ulteriore riflessione va avanzata sul rapporto dell'uomo con la località in cui abita, giacché "abitare" vuol dire personalizzare il contesto o umanizzare lo spazio.

Secondo le intuizioni dell'etnologo Franco La Cecla, la facoltà di abitare viene a coincidere con la facoltà di perdersi, con la capacità di spaesamento e pertanto di autentica esperienza: ⁴⁹ «Ci si perde nello stesso ambiente in cui si vive. Non gli si appartiene: si è, rispetto ad esso, forestieri, distratti. Il cittadino di un territorio industriale o postindustriale è, lo voglia o no, un consumatore di domicili». ⁵⁰ La condizione di spaesamento ambientale indica l'essere *fuori-di-luogo*, tipica dell'uomo di oggi che ha svanito il suo rapporto col mondo circostante. Come imparare a trovare un "senso", una direzione, nella minacciosa confusione del luogo che ci circonda? Ebbene, *perdersi* si presenta inizialmente come un'esperienza di pericolo, ma può anche manifestarsi come un'occasione per un oltrepassamento della situazione: perdersi in questi casi è la situazione d'origine, il bisogno e il terreno su cui si comincia (o si ricomincia) ad orientarsi. ⁵¹ Una possibile rilocalizzazione è possibile, secondo l'autore, a partire dall'*iter* d'insediamento. Termini come *approdare*, *fondare*, *trasferire* e *ricostruire* identificano l'abitare come facoltà tipicamente umana.

Un'intuizione che vale la pena far emergere è il collegamento con la casa, in quanto metafora antropologica. Un uomo senza ambiente e senza dimora è di fatto un uomo che fatica a ritessere le relazioni "umane": «la casa o l'insediamento sono l'immagine invertita, riflessa, allo specchio, del mondo: una immagine parallela e non illusoria, un microcosmo, un cosmo entrato per porta e riflesso in un interno». ⁵² La riflessione a partire dalla località, che è un altro nome per indicare l'*appartenenza*, è interessante perché affronta la questione dell'identità che si fonda su un distacco e su di un passaggio: «È la forma del possesso di un luogo da parte dei suoi abitanti e viceversa. Si può anche chiamare "appartenenza", traducendo il termine inglese *belonging* (A. Cohen, 1982) che è attivo in due sensi, dei luoghi e delle persone». ⁵³

Si afferma la necessità di ricentrare le città in cui abitiamo, giacché si è passati dai centri delle città, dei borghi e delle piazze di ritrovo ai "centri commerciali" dello *shopping*. L'assenza del senso di centro, di direzione, di località, di spazio rimanda a ben altra riflessione: si deve centrare l'uomo stesso, è prioritario ritornare ad abitare il luogo che si è fondamentalmente, ritrovando un centro (centrarsi), ri-trovarsi.

⁴⁸ M. RUGGENINI, *Il Dio assente*, 102.

⁴⁹ Cfr. G. VATTIMO, *Prefazione*, in: F. LA CECLA, *Perdersi. L'uomo senza ambiente*, Laterza, Bari 2005, IX-X.

⁵⁰ *Ibidem*, IV.

⁵¹ *Ibidem*, 16.

⁵² *Ibidem*, 111.

⁵³ *Ibidem*, 33.

3. Essere senza appartenere

I tratti di uomo analizzati ci consegnano un ritratto abbastanza verosimile dell'uomo che ciascuno di noi è. Ci invitano a una seria e significativa ri-trattazione dell'*humanum*, obbligandoci a porre l'attenzione su alcune domande: come annunciare o parlare di Dio *all'uomo contemporaneo*? Attraverso quali categorie è ancora possibile educare alla fede oggi? Da quale paradigma poter ripartire, considerata la complessità delle dimensioni che attraversano l'umano e l'irriducibilità della Persona? Quale umanesimo prospettare alla luce di un'antropologia che tramonta, e si caratterizza attraverso la *privazione* come elemento caratterizzante? E ancora: «come sarà possibile rigenerare questi legami costitutivi per dar voce al desiderio di riconoscimento, unità e comunione della famiglia umana?».⁵⁴

È possibile *essere senza appartenere*? Si tratta di una domanda rischiosa per la Verità stessa dell'uomo, poiché minaccia la sua unità nel Tutto. Questo impegna non solo i cammini dell'antropologia come riflessione filosofica specifica sull'uomo, ma anche un sinergico dialogo tra agenzie educative capaci di rielaborare, insieme e non solo settorialmente, il *luogo antropologico* (dalla *de-costruzione* del soggetto alla sua possibile *ri-costruzione*).

Il *fil-rouge* che tiene uniti i vari *tratti* dell'uomo contemporaneo, può essere individuato nell'incapacità di costruire *legami di appartenenza*. Ricucire l'unità di questi ambiti scollati è fondamentale perché attraverso gli altri si matura il senso di sé, e in tale paradigma dell'*appartenenza* entrano in gioco le dinamiche inerenti alterità, differenze, conflitto, necessari per divenire sé, o detto altrimenti: per la costruzione dell'identità. Il problema già avanzato della crisi dell'identità, di fatto, non è che un rimando all'incapacità di relazionalità. Si avverte una certa incapacità a far dialogare quegli elementi⁵⁵ che articolano l'umano: interno-esterno, io-altro, io-comunità, io-Dio. La sfida è recuperare la specificità ontologica, in quanto *essere aperto alla relazione*, perché: «*senza* la presenza dell'Altro la vita umana muore, appassisce, perde il sentimento stesso della vita, si spegne».⁵⁶

Alla luce delle analisi sull'*homo consumens*, il risultato preponderante è quello di un individuo che ingozzandosi di prodotti e godendo di beni fabbricati diviene succube della società “Grande Madre” (=soddisfazione dei bisogni).⁵⁷

L'idea di “appartenenza ad una comunità” allude immediatamente al legame primario dell'*essere insieme* dell'ambiente familiare e declinato all'interno della casa. Recalcati individua la dialettica “socialismo” (appartenenza alla cultura del proprio gruppo) e “narcisismo” (differenziazione dal gruppo di appartenenza), e suggerisce che la malattia di ogni legame (anche quello della famiglia) scaturisce dalla frattura di questa.⁵⁸ L'esistenza umana non è un'autosufficienza, non dipende solo da se stessa; il debito simbolico indica che la nostra esistenza dipende sempre da ciò

⁵⁴ *Traccia*, 25.

⁵⁵ Identità, relazionalità, storicità.

⁵⁶ M. RECALCATI, *Il complesso di Telemaco*, 33.

⁵⁷ Cfr. C. RISÈ, *Il padre, l'assente inaccettabile*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2003, 70.106-107.

⁵⁸ Cfr. M. RECALCATI *Cosa resta del padre?*, 94.

che avviene o è avvenuto nell'Altro,⁵⁹ da un farsi che addita un divenire sé sempre e attraverso la grazia di un altro, d'altro, dell'Altro.

Le dinamiche dei nostri cammini di fede ecclesiale, dell'annuncio e anche della testimonianza non sono esenti da questi meccanismi. La destabilizzazione dei legami d'appartenenza è stata definita attraverso la categoria delle *relazioni liquide* che dà adito a una società piuttosto narcisistica (società dell'immagine, dei profili, delle pubblicazioni delle foto, delle visualizzazioni, ecc.).

4. Crisi dell'uomo: crisi dell'educazione?

A partire dall'interrogativo del Convegno ecclesiale di Firenze, che intende farsi carico di ripensare, guardando a Cristo Gesù, il rapporto tra Dio e l'uomo e degli uomini tra di loro, si delinea il compito di tutta la comunità ecclesiale (e al suo interno nei vari settori: giovanile, familiare, culturale), di predisporre un ri-pensamento dell'azione educativa. C'è un'evidente richiesta: ri-condurre all'unità gli ambiti che risultano scollati dalla modernità, poiché l'uomo contemporaneo è stato modellato dalla civiltà moderna.⁶⁰ Da tutto ciò nasce l'esigenza di *recuperare quell'umano* che si è frantumato.

Come afferma in maniera coincisa Salvatore Currò:

«La crisi della pastorale attuale è infatti crisi antropologica. Più precisamente, è in crisi l'antropologia che fa da orizzonte all'attuale pastorale. Il sospetto è che tale antropologia non interpreti a fondo la verità dell'umano e allo stesso tempo *non sia all'altezza della misura della Rivelazione*. Ma qual è questa antropologia? [...] Sono le categorie legate alla *ricerca di senso* e al *progetto di vita*, facilmente riscontrabili nei più importanti documenti della Chiesa italiana».⁶¹

Il richiamo antropologico all'esperienza originaria dell'uomo come essere *relazionale* è opportuno soprattutto per pensare percorsi e/o progetti di annuncio. È la via delle *relazioni* che vogliamo perseguire come azione di recupero per l'uomo di oggi, o detto altrimenti, per *ritrovare il gusto dell'umano*. Gli stessi rapporti inter-personali vanno individuati come veri e propri "luoghi d'annuncio", le relazioni sono il luogo di trasmissione per l'annuncio del Vangelo.⁶² Papa Francesco afferma che: «uscire da sé stessi per unirsi agli altri fa bene. Chiudersi in sé stessi significa assaggiare l'amaro veleno dell'immanenza, e l'immanenza, e l'umanità avrà la peggio in ogni scelta egoistica che facciamo».⁶³ E ancora: «l'individualismo postmoderno e globalizzato favorisce uno stile di vita che indebolisce lo sviluppo e la stabilità dei legami tra le persone, e che snatura i vincoli familiari».⁶⁴

⁵⁹ Cfr. *Ibidem*, 102.

⁶⁰ Cfr. S. QUINZIO, *Religione e futuro*, 13.

⁶¹ S. CURRÒ, *Il soggetto, le relazioni e l'iniziativa di Dio. Il nodo antropologico della pastorale*, in: "Ho Theólogos" 28 (2010) 29-30.

⁶² EG, 127.

⁶³ *Ibidem*, 87.

⁶⁴ *Ibidem*, 67.

C'è una dinamica testimoniale che viene prima di ogni bel discorso che possiamo fare sul Vangelo. Il dialogo “personale”, “familiare” – narrativo - precede ogni catechesi. Sottolinea, difatti che dall'impoverimento e dalla frammentazione delle relazioni sorge la domanda sul *modo* con cui può avvenire oggi la trasmissione della fede.⁶⁵ Se è vero che occorrono nuovi modelli antropologici, questo è già affermare che occorrono anche nuovi modelli di pastorale e di catechesi.

5. L' a-priori della relazione

L'educazione chiama “in rel-azione” educatore ed educando soprattutto alla formazione dell'identità. La dialettica sé-altro è fondamentale nella costruzione della personalità che avviene durante le diverse tappe del cammino della vita. Costruire l'identità del sé in rapporto all'altro è indubbiamente l'elemento più importante e fragile della relazione educativa, perché è qui che si gioca l'“essere e divenire persone più autenticamente umane”. Nelle relazioni l'uomo è chiamato a formare la sua identità, lo stesso apprendimento è sempre questione di relazione.

L'educatore non è soltanto colui che applica un metodo, un “tecnico” che dopo aver appreso dei contenuti li applica in un contesto ben delineato, come spesso si è tentati di pensare, ma è anche una persona fatta di cuore, mente, corpo. È cambiato il paradigma educativo, “da me verso l'altro” si è passati al punto di vista dell'altro, che presuppone l'inclusione delle differenze, la necessità dell'altro per divenire più “io”. Gli orientamenti della filosofia contemporanea ci indirizzano verso questo capovolgimento che si può riassumere nel movimento “dall'altro a me”.

«La crisi del discorso educativo non è solo crisi del potere disciplinare nel processo della formazione, ma è soprattutto crisi del senso stesso e, più fondamentale, di quel processo che si vuole definire «educazione» e che Françoise Dolto propone di chiamare più estesamente “umanizzazione della vita”, da cui dipende il nostro poter diventare soggetti».⁶⁶

Se, allora, l'educazione può essere definita come “umanizzazione della vita”, la scuola rischia di non essere più il luogo (pubblico) della formazione dei soggetti. È evaporata la metafora, tratta dalla botanica, della “vite storta” da raddrizzare che ha scandito per più di vent'anni il nostro modello educativo. La metafora più idonea oggi è quella dell'informatica, del PC. Si è persa quella verticalità gerarchizzante, giacché ogni riferimento istituzionale, accentratore, persino la conoscenza stessa si estendono adesso orizzontalmente. Ciò che si viene a perdere è il rapporto indispensabile *del sapere con la vita*. Occorre ridisegnare un modello educativo capace di ricongiungere il sapere (le conoscenze, i contenuti) con l'esistenza, con i vissuti.

Una prima accezione che si può dare ai nostri itinerari di formazione è indubbiamente quella del “prendersi cura di sé e dell'altro”. Un educatore deve fare i conti con persone, e la persona è un centro vitale che include in sé diversi aspetti di cui non

⁶⁵ Cfr. CEI, *Educare alla vita buona del Vangelo*. Orientamenti pastorali dell'episcopato italiano per il decennio 2010-2020, 4 ottobre 2010, in: “Notiziario della Conferenza Episcopale Italiana” 44 (2010) 243-302.

⁶⁶ M. RECALCATI, *L'ora di lezione. L'ora dell'insegnamento*, Einaudi, Torino 2014, 11.

possiamo mortificarne la valenza (Corpo, Relazione e Libertà). Oltre tutto, le condizioni per la realizzazione di tale “relazione” sono possibili se si tiene bene in considerazione la persona nella sua fragilità, sviluppando un graduale atteggiamento di cura. È nella condivisione e nella docilità, rilevabili nel gesto del curare, che l’educatore accompagna l’educando a crescere. Ogni relazione contribuisce alla costruzione del sé, da quando siamo accolti nella vita tramite la madre fino alla fine. Proprio per questo l’educazione va orientata come un itinerario di personalizzazione, e cioè se questa si presenta, non solo nelle apparenze, come un *cammino*. L’immagine del cammino ci dice che l’educazione è un per-corso in divenire, progressivo. È una relazione che si trasforma nel tempo.⁶⁷ Condividere un *cammino*, cioè essere educatori/compagni di strada vuol dire anche incontrarsi, ascoltarsi, essere corresponsabili gli uni degli altri, perché in questo spazio ci giochiamo la possibilità dell’altro, di prendere coscienza del proprio essere (dimensione ontologica) e dover-essere (dimensione etica).

In parole semplici, all’educatore è chiesto l’inaudito: ri-comporre la frattura dell’essere in frantumi (*fragilità*), ovvero recuperare *l’unità della persona*, giacché, «la via dell’intero è riconosciuta come via dell’umano».⁶⁸

6. Per un Umanesimo com-passionevole

È stato rilevato con insistenza: la crisi dell’uomo è un grido, un appello alla Chiesa. Il verbo “ascoltare” è la chiave di lettura per una Chiesa che si presenti *com-passionevole*, non solo nella sua immagine, ma anche ‘spazialmente’ e nel suo essere-segno che orienta in Gesù Cristo. C’è un cercare inquieto del cuore dell’uomo, per cui *il nuovo umanesimo* è chiamato a mettersi in ascolto del “dolore dell’umanità”.⁶⁹ Mettersi in ascolto è già *compartire*, «aprire il nostro spazio interiore»,⁷⁰ perché «la Chiesa è chiamata ad essere sempre la casa aperta del Padre».⁷¹

Una Chiesa che, fedele al suo Sposo, è chiamata ad assumere tutti gli strati e i vissuti dell’umano - tutto l’uomo -, dal momento che, come si evince anche dal celebre principio soteriologico usato nella Cristologia, *tutto ciò che è assunto è salvato in Cristo*. Un umanesimo nuovo che diviene *auto-espressione* dell’ascolto delle dimensioni che intersecano l’uomo, per potersi tradurre in tutti gli ambiti della fede comune (teologia, diaconia, magistero, azione pastorale, diritto). Occorre riscoprire tutta l’umanità di Gesù nel dialogo col mondo, assumendo una disposizione *kenotica* per meglio “entrare in rapporto con l’altro”, incidere sulla realtà, per manifestare che è ancora possibile riconciliare l’uomo con l’altro uomo, l’uomo a Dio, l’uomo a se stesso.

Un umanesimo nuovo e “altro”, storico e concreto, integrale e comunitario, inclusivo e compassionevole può essere credibile solo se si basa sull’insegnamento del Maestro di Nazareth, di avere il proprio cuore (*cor*) vicino ai *miseri* (poveri, bisognosi, immigranti).

⁶⁷ Cfr. CEI, *Educare alla vita buona del Vangelo*, 31, in: “Notiziario della Conferenza Episcopale Italiana” 44 (2010) 273-274.

⁶⁸ *Traccia*, 19.

⁶⁹ E. HILLESUM, *Diario 1941-1943*, a cura di J.G. GAARLANDT, Adelphi, Milano 1996, 48.

⁷⁰ *Ibidem*, 49.

⁷¹ EG, 47.