

LA BIBBIA: NON TEOLOGIA DELL'UOMO, MA ANTROPOLOGIA DI DIO
SULLA CONCEZIONE BIBLICA DELL'UMANO
(Cortile di Francesco, Sacro Convento di Assisi, 25 Settembre 2015)
di
+ Bruno Forte
Arcivescovo di Chieti-Vasto

1. L'antropologia nel dominio dell'identità: l'ideologia moderna - 2. L'antropologia della solitudine insuperabile: il nichilismo - 3. L'antropologia dell'eternità nel tempo: l'umanesimo biblico - 4. Umanesimo e umanesimi - 5. Il nuovo umanesimo cristiano fra dialogo e annuncio

È un autentico vertice della rivelazione biblica il versetto in cui il profeta Michea presenta la vocazione della creatura umana alla luce della fede nel Dio della storia della salvezza: “Uomo, ti è stato insegnato ciò che è buono e ciò che richiede il Signore da te: praticare la giustizia, amare la bontà, camminare umilmente con il tuo Dio” (6,8). Il contesto è quello di un rimprovero d’amore: il Signore, che ha fatto tanto per la salvezza del Suo popolo, si rattrista di non essere riamato - “Popolo mio, che cosa ti ho fatto? In che cosa ti ho stancato? Rispondimi. Forse perché ti ho fatto uscire dalla terra d’Egitto, ti ho riscattato dalla condizione servile?” (6,3-4) -, e il Profeta non esita a ricordare che non olocausti e sacrifici, ma amore umile e fattivo è quanto l’Eterno chiede al Suo eletto (6,6-8). Creatura voluta per amore e chiamata a corrispondere a questo gratuito e fedelissimo amore, l’uomo è il partner di un’alleanza sponsale, il protagonista di un patto eterno che dovrà essere scritto nell’umiltà e nella fatica dei giorni, rispondendo all’amore con l’amore. Si comprende così quanto sia fondata l’osservazione del pensatore ebreo Abraham Heschel, secondo cui “la Bibbia non è la teologia dell’uomo, ma l’antropologia di Dio”¹. La Sacra Scrittura si occupa molto più dell’uomo e di ciò che gli viene chiesto dall’Eterno, che non della natura del divino in se stesso. Anche così si capisce come il Dio biblico non sia in alcun modo il concorrente dell’uomo, ma il suo alleato, e come la gloria dell’Altissimo stia proprio - come dirà Ireneo - nell’uomo vivente: “Gloria Dei vivens homo”².

Questa antropologia fondata sull’alleanza con Dio risulta alternativa a tutte le visioni che concepiscono l’uomo nella sua solitudine, frequenti soprattutto nei tempi di decadenza e di crisi, come quando - con le parole suggestive di Marguerite Yourcenar per descrivere la dissoluzione dell’antica Roma - “les dieux n’étaient plus, le Christ n’était pas encore: l’homme seul a été”³. Anche al nostro tempo la decadenza e la crisi si sono affacciate. Lo aveva intuito nel cuore delle tragedie del Novecento Dietrich Bonhoeffer: “Non essendoci più nulla che duri, crolla la base della vita storica, cioè la fiducia, in ogni sua forma. Non essendoci più alcuna fiducia nella

1 A. Heschel, *L’uomo non è solo*, Rusconi, Milano 1970, 135.

2” *Adversus haereses*, 4, 20, 7.

3 M. Yourcenar, *Carnets de notes de Mémoires d’Hadrien* (1951).

verità, il suo posto è preso dai sofismi della propaganda. Non essendoci più alcuna fiducia nella giustizia, si dichiara giusto quello che giova ... Questa è la singolare situazione del nostro tempo, una situazione di vera decadenza”⁴. L’uomo è colto in tutta la sua solitudine nelle ideologie che si sono confrontate negli sviluppi del “secolo breve”, sia in quella che tendeva a celebrarne la gloria a prezzo della negazione di Dio, sia in quella ad essa opposta che lo vedeva prigioniero del nulla. Se la prima interpretazione - che potrebbe definirsi un’“antropologia del dominio dell’identità”, perché costruita intorno all’affermazione del protagonismo assoluto del soggetto storico - aveva trovato nell’idealismo moderno la sua formulazione compiuta, la seconda si è espressa nei rivoli più diversi dell’inquietudine e del disagio come una sorta di nichilismo pervasivo, ispirato al rifiuto programmatico di ogni dominio rassicurante della ragione in nome dell’onnipresente incombenza del nulla.

Il confronto fra queste concezioni e la loro mescolanza produce quella “modernità liquida”⁵, 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” (XIII). Mancando punti di riferimento certi, tutto appare fluido e come tale giustificato in rapporto all’onda del momento: lo spazio è aperto per ogni forma di “relativismo”, sotto i nomi diversi di “nichilismo”, di “pensiero debole”, di “ontologia del declino”. È di fronte alla sfida di questi orizzonti 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, dando pieno valore e dignità ai loro “frammenti”, strappati alla presa vorace del nulla⁶.

4” D. Bonhoeffer, *Etica*, Queriniana, Brescia 1995, 105-107.

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

6 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 nel 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! ... 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 spirito e ragione - è stato tanto celebrato come nell'antropologia hegeliana, ispiratrice dell'ideologia moderna. In essa si delinea il trionfo del soggetto, colto come fenomenologia del processo totale dello spirito: “L'Io o il divenire in generale ... è l'immediatezza che è in via di divenire, l'immediato stesso”⁷. La ragione umana è in questa prospettiva 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”⁸. 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... e concepisce l'uomo oggettivo, l'uomo vero perché reale, come risultato del suo *proprio lavoro*”⁹. 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 sarebbe così assicurato su tutti i fronti: e tuttavia, è proprio qui che si è delineata l'incompiutezza della concezione dell'uomo, che da Hegel è passata 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

⁷G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, tr. di E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1973, 16.

⁸E. Bloch, *Soggetto - Oggetto. Commento a Hegel*, Il Mulino, Bologna 1975, 337.

⁹G. Lukács, *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*, Einaudi, Torino 1975, 22.

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...

2. L'antropologia della solitudine insuperabile: il nichilismo

“Toute réalité humaine est une 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 une passion inutile” (J.P. Sartre, *L'Être et le Néant*).

L'insofferenza nei confronti del totalitarismo della ragione non ha tardato a manifestarsi nella coscienza europea: dal tardo Schelling, che rivendicava 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 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 celebra il trionfo del nichilismo, di cui *L'Être et le Néant*¹⁰ è il manifesto. Il nulla si affaccia alla coscienza come l'esperienza del non-essere radicale, che essa fa continuamente nell'esercizio della 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"¹¹. 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"¹² ed è in fondo "la stessa cosa ubriacarsi in solitudine o guidare i popoli", al punto che nel finale dominio del nulla, "il quietismo dell'ubriaco solitario vincerà l'inutile agitazione del condottiero di popoli"¹³. Il trionfo del nichilismo appare totale, giustificato dalla volontà di negare

10 J.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).

11 *Ib.*, 179.

12 *Ib.*, 738.

13 *Ib.*, 752.

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 nulla¹⁴. All’antropologia presuntuosa delle ideologie si opporrà un’antropologia dell’assenza di ogni valore, della fruizione immediata e dell’inesorabile frustrazione d’esistere. Sul piano etico, alla violenza indotta dal totalitarismo dell’idea corrisponde la tragica solitudine dell’uomo incapace di amare...

3. L’antropologia dell’eternità nel tempo: l’umanesimo biblico

“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” (K. Rahner, *Uditori della parola*, Borla, Torino 1967, 98).

Fra il trionfo dell’identità, proprio delle visioni ideologiche, e l’apologia del nichilismo, che sfocia nel dominio dell’incomunicabilità, 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 del nulla. 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*. 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 enfattizzazione 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

¹⁴Cfr. il volume in collaborazione *Il pensiero debole*, Milano 1983.

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 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 ideologia massificante e nichilismo delle solitudini, l’idea biblica dell’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 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”¹⁵. 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

¹⁵“Concilio Vaticano II, Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo *Gaudium et Spes*, 22.

noi, che non è il concorrente dell'uomo, ma il fondamento della sua dignità infinita e la garanzia del suo destino eterno.

4. Umanesimo e umanesimi

La proposta dell'umanesimo biblico agli inizi del terzo millennio si incontra con modelli diversi di visione dell'uomo, che ispirano tanto opzioni speculative, quanto comportamenti pratici e stili di vita. 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 notizia. 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-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 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 Odifreddi¹⁶, per citarne solo alcuni, all’auspicato ritorno al paganesimo in nome di un’etica pienamente umana¹⁷, alla testimonianza dell’atea gioia di vivere di Giulio Giorello¹⁸. 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

16 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.

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

18 G. Giorello, *Senza Dio. Del buon uso dell’ateismo*, Longanesi, Milano 2010.

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.

5. Il nuovo umanesimo cristiano fra dialogo e annuncio

A questa varietà di interlocutori la proposta della fede biblica culminante nella rivelazione cristiana si offre come una sorta di *nuovo umanesimo*, 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 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, multiethniche 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’irenismo 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.

Ai credenti, in ogni caso, non sarà mai lecito relativizzare il loro riferimento alla singolarità dell’umanesimo rivelato in Cristo, pena la perdita della rilevanza che proprio dalla fede viene alla testimonianza cristiana nella storia. Resta sempre valido il monito 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”¹⁹. 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 sequela del Figlio venuto fra noi potranno far crescere la qualità della

¹⁹*Gaudium et Spes*, 31.

vita per tutti. Testimonia luminosamente questa convinzione la vita stessa del Poverello d'Assisi, e ne è prova eloquente il suo modo di andare incontro alla morte: a frate Elia, che ne accompagnava i passi tendendo a forzare gli aspetti di una morte che apparisse in tutto edificante, fino a non volere che gli si cantasse lo stesso *Cantico delle creature* quasi fosse un diletto troppo umano, Francesco si rivolge con parole toccanti, riportate dalla *Leggenda perugina*: “Fratello, lascia che io goda nel Signore e nelle sue laudi in mezzo ai miei dolori, poiché, con la grazia dello Spirito Santo, sono così strettamente unito al mio Signore che, per sua misericordia, posso ben esultare nell'Altissimo!”²⁰. Queste parole mostrano più di ogni dimostrazione astratta come l'umano non sia cancellato dal Cristo desiderato e atteso, come anzi venga da Lui nobilitato e trasfigurato. Lo ha ben colto una poetessa italiana del Novecento, Elena Bono, in una lirica intitolata *Ballata in tre tempi per San Francesco*, con cui concludo in chiave propriamente francescana questa mia breve apologia dell'umanesimo biblico:

*Madonna Morte, per danzare insieme
la grande entrée a quel ballo di Corte
a cui voi mi invitaste or son tre lune
vorrei avere la veste a due colori
- verde smeraldo e rubino fiammante -
la damascata veste e sopravveste
che solevo indossare ai folli giorni
delle liete brigate spenderecce
non questo sacco logorato
color cenere spenta.*

*Madonna Morte, viso perlato e fino,
molte canzoni a ballo vi cantai
sera e mattino vi cantai
da quando mi invitaste or son tre lune
e i cacciatori illusi
mi rinchiusero tosto in questa gabbia,
molto vi vagheggiai
come fringuello cieco*

²⁰ *Leggenda perugina*, 64, in *Fonti Francescane*, Edizioni Messaggero, Padova 1980, 1231 (n. 1614).

e innamorato.

*Che non lo prenda in male e gelosia
- tanto ne chiedo a Dio -
Madonna Povertà, la sposa mia,
ma troppo mi lusinga il vostro invito
dolce Morte sorella,
e il cor mi sbatte forte
pensando a quel momento
che danzeremo insieme
entrando con voi a Corte
la mano nella mano
Madonna Morte²¹.*

San Francesco ci aiuti a vivere questa stessa danza quando arriverà per noi l'ora dell'incontro decisivo con il Dio della promessa e della speranza che non delude.

21 E. Bono, *Canto di Francesco cieco nel Palazzo di Città quando Frate Elia lo rimproverava di morire cantando*, in *Poesie. Opera omnia*, Le Mani, Genova 2007, 453.