

SPUNTI PER UNA RIFLESSIONE SULL'UMANESIMO CRISTIANO OGGI

I.

« Sebbene tutti i figli della Chiesa ricevano la chiamata ciascuno nel suo momento e siano distribuiti nel corso del tempo, pure tutti insieme, nati dal fonte battesimal, sono generati con Cristo in questa natività, così come con Cristo sono stati crocifissi nella Passione, risuscitati nella Risurrezione, collocati alla destra del Padre nell'Ascensione ».

S. Leone Magno, *Discorso 6 per il Natale*

Il discorso sull'umanesimo cristiano ritorna periodicamente nella riflessione della Chiesa. Ed è un discorso affatto secondario, poiché coinvolge la comprensione che la Chiesa matura di se stessa e del mondo, e della posizione della Chiesa nel mondo e del mondo nella Chiesa. Coinvolge la comprensione del rapporto tra il messaggio cristiano detto una volta per tutte e gli uomini cui esso è destinato, i quali si vanno facendo nella storia sviluppando le potenzialità dell'essere uomo, e penetrano in quel messaggio, e ne sono penetrati, secondo un'intelligenza e una risposta legate a momenti storici sempre diversi.

Questo rapporto uomo - messaggio evangelico è assai complesso, perché domanda culture umane che accolgano quel messaggio che di per sé è trascendente ogni cultura; culture, quindi, capaci di ricevere, e dunque aperte, dinamiche, e non solo rispetto alla trascendenza assoluta del messaggio, ma anche rispetto alla trascendenza relativa dello stesso divenire culturale, perché è in esso che accade l'incontro con il messaggio cristiano; culture che siano veramente storia e insieme aperte al superamento della storia. Perché tutto ciò accada, è necessario che il messaggio cristiano non sia esterno rispetto alle culture umane: esso, pur provenendo dal cuore stesso di Dio, deve scaturire dal cuore stesso dell'uomo. Occorre sperimentare, infine, che è nell'entrata del messaggio cristiano in una cultura che questa è condotta a tutta la sua pienezza relativa ed è disposta al compimento assoluto — in una parola, è fatta veramente cultura.

Un discorso sull'umanesimo cristiano richiede, dunque, alla riflessione la capacità di cogliere il diverso nell'uno e l'uno nel diverso.

Un umanesimo cristiano è nel mondo come a casa sua. « In conclusione, fratelli, tutto quello che è vero, nobile, giusto, puro, amabile, onorato, quello che è virtù e merita lode, tutto questo sia oggetto dei vostri pensieri » (Fil. 4, 8). Ma anche è tutto fuori del mondo: « Se dunque siete risorti con Cristo, cercate le cose di lassú, dove si trova Cristo assiso alla destra di Dio; pensate alle cose di lassú, non a quelle della terra. Voi infatti siete morti e la vostra vita è ormai nascosta con Cristo in Dio » (Col. 3, 1-3).

La terra è la casa che Dio ha dato al cristiano. « Se poi vogliamo parlare di doni piú umili e comuni, chi ti permette di vedere la bellezza del cielo, il corso del sole, i cicli della luce, le miriadi di stelle e quell'armonia ed ordine che sempre si rinnovano meravigliosamente nel cosmo, rendendo festoso il creato come il suono di una cetra? Chi ti concede la pioggia, la fertilità dei campi, il cibo, la gioia dell'arte, il luogo della tua dimora, le leggi, lo Stato e, aggiungiamo, la vita di ogni giorno, l'amicizia e il piacere della tua parentela? »¹. Eppure, i cristiani « abitano ciascuno la loro patria, ma come forestieri; partecipano a tutte le attività da buoni cittadini e da tutto sono distaccati come ospiti di passaggio. Ogni terra straniera è patria per loro, mentre ogni patria è per essi terra straniera (...). Trascorrono la loro vita sulla terra, ma la loro cittadinanza è quella del cielo. Obbediscono alle leggi stabilite ma, con il loro modo di vivere, sono superiori alle leggi (...). In una parola i cristiani sono nel mondo quello che è l'anima nel corpo (...); i cristiani abitano in questo mondo, ma non sono del mondo (...); i cristiani sono trattenuti nel mondo come in una prigione, ma sono essi che sorreggono il mondo (...); i cristiani sono come dei pellegrini in viaggio tra cose corruttibili, ma aspettano l'incorruttibilità celeste »².

¹ S. Gregorio Nazianzeno, *Discorso 14 sull'amore verso i poveri*, PG 35, 887.

² *Lettera a Diogneto*, 5-6.

Con questo, l'umanesimo cristiano rivela agli umanesimi dell'uomo la tensione profonda che li spinge a trascendersi continuamente verso nuove forme ed espressioni: dà senso alla ricerca mai soddisfatta, e dà speranza che un compimento assoluto è possibile.

La storia dell'umanesimo cristiano è la storia della comprensione che i cristiani vanno maturando di quel complesso rapporto. Complessità che non è dovuta solo al peccato: l'atteggiamento del cristiano rispetto al mondo non è motivato solo dal peccato che abita il mondo, né in alcun modo da un disprezzo del mondo, ma è dovuto al mondo nuovo in cui il cristiano è stato introdotto. Mondo nuovo che «scende dall'Alto», ma che è insieme la trasfigurazione gloriosa del mondo vecchio. «Siamo esortati a cantare al Signore un canto nuovo. L'uomo nuovo conosce il canto nuovo (...). Colui dunque che sa amare la vita nuova, sa cantare anche il canto nuovo»³. «È venuto il regno della vita ed è stato distrutto il dominio della morte. Una diversa generazione è apparsa, e una vita diversa e un diverso modo di vivere. La nostra stessa natura ha subito un cambiamento»⁴.

Cristo, che è l'umanesimo cristiano nella sua pienezza, è sceso dall'Alto «negli abissi della terra», ed è risalito da essi al Padre.

L'umanesimo cristiano deve conciliare cielo e terra, essere contemporaneamente dono della grazia e fedeltà alla terra. Per questo, l'umanesimo cristiano non può essere che *teandrico*: è nella sua storia il formarsi dell'uomo-Dio, del Cristo, negli uomini. Da una parte, dunque, esso è rivelazione della struttura umana come vocazione alla divinizzazione; dall'altra, è l'operazione di Dio che conduce l'uomo alla pienezza della sua realtà di uomo — uomo che è pienamente uomo solo se è Dio per partecipazione, senza che ciò significhi l'estraniarsi dell'uomo a se stesso, come Dio non muta se stesso pur essendosi fatto realmente uomo: il mistero dei Tre che sono Uno è la «forma» del-

³ S. Agostino, *Discorso 34*, CCL 41, 424.

⁴ S. Gregorio di Nissa, *Discorso sulla risurrezione di Cristo*, 1, PG 46, 603.

l'umanesimo cristiano. Il quale, dunque, non può essere che *trinitario*: è il realizzarsi dell'uomo - immagine di Dio nella partecipazione « dall'interno » alla vita trinitaria. Per questo, l'umanesimo cristiano, pur qualificandosi come umanesimo dell'Assoluto (ma tali sono tutti i grandi umanesimi), non può non essere anche profondamente correttivo proprio dell'immagine stessa che i vari umanesimi hanno dell'Assoluto, perché *introduce come chiave di comprensione per esso l'uomo*: è nel Cristo che l'Assoluto si è rivelato, ed è nella comunione fra gli uomini che la rivelazione è data in pienezza.

Proprio perché l'Assoluto si è rivelato comunione, la creatura — l'uomo — acquista, nella comunione con Dio, una densità ontologica diversamente inimmaginabile, al punto che potremmo dire che è soltanto nel Cristo che è possibile un vero umanesimo. Fino a dire che l'umanesimo è cristiano, e dunque sarebbe sufficiente parlare di umanesimo senza aggettivazione. Ma ciò è vero solo in parte; è vero nel disegno di Dio, ma nella progressione del tempo, e nelle mutazioni degli spazi nella storia, si dà una penetrazione progressiva dell'*Idea* cristiana negli umanesimi in cammino verso Dio e verso l'uomo; e dunque si dà l'umanesimo cristiano come gradatamente emergente all'interno dei vari umanesimi verso se stesso.

A questo punto, dobbiamo eliminare dalla nostra riflessione due soluzioni — o pseudosoluzioni — estreme.

Una vorrebbe risolvere *immediatamente* il messaggio cristiano in una forma assolutizzata di cultura mondana coestensiva ad esso. In questa soluzione, il messaggio evangelico non è visto come il lievito delle culture storiche verso la manifestazione del « definitivo », quanto come un fatto già culturale esso stesso e che darebbe vita, quindi, a una cultura immediatamente cristiana, senza mediazioni temporali, senza capacità di assumere culture diverse — quindi, senza storia. In questa prospettiva andremmo incontro a due risultati opposti ma coincidenti. Infatti, da una parte l'Evangelo verrebbe identificato con il mondo (meglio, con *un* dato mondo) e il mondo (meglio, *un* dato mondo, ma assolutizzato come *il* mondo) verrebbe identificato con l'Evangelo. Da una parte, allora, il mondo verrebbe a essere assolutizzato e

immobilizzato nella definitività del messaggio evangelico; dall'altra, il messaggio evangelico verrebbe a essere mondanizzato. In questa identificazione immediata di Evangelo e mondo, viene ad essere sottostimato — quando addirittura non cancellato — lo specifico che il messaggio cristiano porta, la novità inaudita di un Dio che si fa realmente uomo, perché in Sé Amore, perché Trinità; il cristianesimo, al limite, sarebbe ridotto alla religione dell'Assoluto (la Trinità resta nell'ombra), e verrebbero ad essere sottostimate o addirittura negate le grandi risposte spirituali che nei secoli l'umanità, non senza l'aiuto di Dio, ha dato nel suo cammino verso Dio: esse sarebbero soltanto forme « false » della ricerca religiosa, di fronte alla forma vera data nel cristianesimo.

Questa, appena abbozzata, è una soluzione che vorrebbe porre l'accento principale sulla « natura », ma una natura che posta di fronte all'Assoluto senza effettiva mediazione è condannata al pessimismo. Infatti, se l'Assoluto non la assorbe in sé, la colora però della sua assolutezza, ma *al negativo*: la grandezza dell'Assoluto diventa la miseria della natura.

La seconda pseudosoluzione è quella che nega rilevanza, all'interno del mondo, al messaggio evangelico, e nega, quindi, la possibilità di un umanesimo cristiano in qualsiasi accezione. L'Evangelo sarebbe un annuncio tutto esterno al mondo, tutto escatologico, e di una escatologia tutta da realizzarsi. L'Evangelo può soltanto essere, all'interno del mondo, come coscienza critica delle soluzioni che il mondo dà ai suoi problemi, senza però che il messaggio cristiano abbia una sua capacità illuminante e una sua specifica parola da dire rispetto a quei problemi. In effetti, i valori cui si rifarebbe la coscienza critica verrebbero ad essere solo valori immanenti alla storia, e dunque la carica critica deve risolversi tutta in rivoluzione storica.

In questa soluzione, l'Evangelo viene sospinto ai margini del mondo. Così si viene ad operare da una parte il dissolvimento di qualsiasi « mostrabilità » del Vangelo in un ancora-davvenire totale e in una diversità assoluta tra messaggio evangelico e natura umana (di fatto, si finisce col negare la realtà dell'Incarnazione!); dall'altra parte, si abbandona il mondo a una

deriva nella quale esso viene a perdere ogni senso, ed è consegnato, nonostante le proteste contrarie, proprio perché possa trovare un senso immanente, alle forze intramondane, riassunte di fatto nei vari volti del Potere umano.

In entrambe queste soluzioni estreme, il mondo è sacrificato: nel primo caso, perché schiacciato da un Assoluto che gli sta di fronte senza mediazione (e Mediatore!); nel secondo caso, perché abbandonato ad un immanentismo rigido da cui è espulso il senso integrale del mondo stesso⁵.

Al di là di queste soluzioni estreme, che ho radicalizzato nella esposizione ma che passano spesso l'una nell'altra e si presentano in mille modi come tentazioni ricorrenti dell'umanesimo cristiano, mi sembra che storicamente si possano individuare tre grandi « tipi » di soluzione, come « variazioni » all'interno della coscienza profonda dell'Incarnazione come unica mediazione tra Dio e il mondo.

L'umanesimo della creazione

Un tentativo di soluzione è quello che vorrei chiamare umanesimo della creazione. La riflessione cristiana, in esso, si concentra sul fatto della creazione, vista come la grande opera di Dio⁶, collocando all'interno di essa l'Incarnazione, non come elemento di rottura ma piuttosto come elemento di spiegazione e di attuazione nell'opera della Redenzione.

Il mondo creato da Dio ha una sua struttura tale che, mentre gli assicura un suo essere specifico (l'essere creaturale), una sua finalità che chiamo, con Maritain, infravalente, nello stesso tempo lo apre ad accogliere una chiamata di attuazione che infinitamente lo trascende ma risponde alle esigenze più profonde della creaturalità stessa.

⁵ Il senso di una cosa scaturisce non dalla solitudine di essa ma dalla sua relazione con le altre cose singole e con la totalità di esse. È, dunque, un'operazione di trascendenza, almeno logica!

⁶ Ma S. Giovanni della Croce chiama la creazione l'opera minore di Dio, compiuta come di passaggio e in fretta, per l'opera grande che è l'Incarnazione! Cf. *Cantico spirituale B*, 5, 3.

Chi ha rappresentato questo tentativo di soluzione nel modo forse più autorevole per il suo equilibrio, è Tommaso d'Aquino. Occorre leggere con attenzione il suo pensiero per non mutilarlo. Certamente, con la sua grande impostazione metafisica centrata sull'*essere come atto*, egli ha rivendicato in maniera unica la consistenza del mondo di fronte a Dio, la bontà immanente del mondo, la verità e la bellezza sue: in una parola, una reale attuazione immanente di esso; ma, nello stesso tempo, e sempre nella luce dell'*essere come atto*, Tommaso d'Aquino ha messo in evidenza come nell'uomo, orizzonte tra materia e spirito, l'immanenza perfetta del mondo si apre alla trascendenza, sia riconoscendola come quella che costituisce il mondo nella sua immanenza sia ricercandola come quella che, sola, può attuare completamente la potenzialità radicale del mondo.

La tensione del mondo, quale si manifesta nell'intelligenza dell'uomo, non può acquietarsi in nessuna realtà finita, per quanto grande possa essere, in nessuna realtà intramondana o immanente all'ampiezza dell'*essere creato*⁷; per questo il mondo, nell'intelligenza dell'uomo, cerca il contatto con Dio trascendente, e non un contatto attraverso forme conoscitive create (e, dunque, sempre immanenti all'intelligenza), ma nell'*intelligenza d'amore* che, condotta da Dio al di là di se stessa — secondo la sua vocazione profonda, che è quella dell'*essere come atto* — è informata « intenzionalmente » dall'essenza di Dio in se stessa.

Questo umanesimo è fondamentalmente *intellettuale*, nel senso che è nell'intelligenza che si opera il passaggio dall'ambito dell'*essere creato* all'ambito dell'*Essere increato*. Ma l'intelligenza va intesa come la capacità che lo spirito creato ha di

⁷ È nell'*essere come atto*, e non come sostanza, che questa apertura ha la sua radice. Infatti, come atto, l'*essere* che si presenta all'intelligenza (e all'interno di essa, in quanto la attua proprio come intelligenza), anche se attraverso una sostanza finita e « materiale », cui l'intelligenza dell'uomo è adeguata, annuncia in se stesso tutta l'ampiezza della sua estensione, che *in sé* è infinita. Ciò è dato in una intuizione originaria (che prefigura l'intellegzione terminale) ma che diventa significante per l'uomo quando è fatta propria da lui attraverso la riflessione razionale.

farsi altro da se stesso ricevendo in sé l'altro e facendosi uno con lui proprio nell'atto del conoscere. Il conoscere è farsi l'altro.

Questa intellettualità non va ridotta al momento della razionalità, che dice *il movimento dell'intelligenza verso l'altro*: quando l'altro è raggiunto, la razionalità è raccolta nella pace dell'unità intellettuale realizzata. La razionalità è ricerca, e se è fedele all'intelligenza, è amore che cerca: *filosofia*. L'intellettualità è unità d'amore nella distinzione ontologica: *saggezza*.

Questo umanesimo è caratterizzato, dunque, da un forte impianto intellettuale ed è costruito, come ho detto, su una grande metafisica che lo sostiene e lo penetra tutto: la metafisica dell'essere, non come questo o quell'ente ma come atto — e l'apertura ad esso è proprio l'intelligenza. L'intelligenza è la capacità che un ente (spirituale) ha di accogliere in sé gli enti nella comunione dell'atto d'essere, la capacità di vivere la totalità dell'essere.

Un umanesimo che caratterizzerei, quindi, come *umanesimo della verità*, in quanto essa è l'adeguazione dell'intelligenza all'essere, l'intelligenza come intelligenza dell'essere (intelligenza che l'essere ha di sé). La cultura frutto di questo umanesimo è segnata dall'incessante sforzo da parte dell'intelligenza di realizzarsi (anche nelle opere che da essa promanano) come fedeltà obbediente all'essere che si dà a comprendere in essa in tutta la sua ampiezza analogica.

Il positivo di questo umanesimo, a mio avviso, è la sua grande capacità di fare penetrare il messaggio cristiano come annuncio «metafisico» nell'intelligenza dell'uomo. Ancora, nel saper cogliere l'unità profonda tra l'essere del mondo e l'annuncio evangelico, tra il destino del mondo e l'Evangelo come risposta a quel destino.

Non mancano, d'altra parte, i pericoli, che a volte possono diventare soverchianti, se gli strumenti concettuali che questo umanesimo pone in opera vengono adoperati senza le distinzioni e le attenzioni necessarie, senza una finissima adesione alle vene più profonde del reale.

Penso, per un esempio, al pericolo di privilegiare di fatto il momento della creazione di fronte a quello dell'Incarnazione,

senza cogliere la « rottura » ontologica che l'Incarnazione di Dio (con la croce e la Risurrezione) ha operato all'interno della creazione e nei confronti dello stesso pensiero dell'uomo; l'essere che si offre all'intelligenza *dopo l'Incarnazione*, è oramai — per dirla da uomo — « teandrico »! E può essere pensato, quindi, solo come comunione (= Trinità). Il Dio che questo tipo di umanesimo potrebbe finire con l'affermare non sarebbe allora la Trinità, che ci viene data nell'avvenimento dell'Incarnazione, ma piuttosto il Dio-Uno, un Dio-Uno, se così posso dire, ancora al di qua del mistero trinitario.

Privilegiando il momento della creazione, questa soluzione dell'umanesimo cristiano può tendere al limite a giustapporre il momento della natura al momento della soprannatura, i quali più che intimamente uniti verranno « accostati ». Potrebbe verificarsi, allora, uno scollamento dei due, per cui, dimenticando che la finalità ultima della realtà creata (ma inserita nelle finalità seconde) è la comunione con Dio nel modo di Dio, si può tendere a far diventare i fini infravalenti del tutto autonomi ed esaurienti in se stessi la tensione degli enti. Così, il grande ottimismo di grazia che spinge questo umanesimo a una celebrazione del valore del pensare umano, il quale può dire l'Indicibile dilatando se stesso e le sue parole nella carità, può non cogliere l'altro aspetto, quello della notte del pensare, quello della spoliazione del pensare umano nella quale esso riceve l'atto stesso del pensare divino. In una visione unitaria, il primo pensare va ritrovato nel secondo: il rischio dell'umanesimo di cui parliamo è che, invece, i due siano accostati in maniera estrinseca, quando addirittura il secondo non venga considerato come marginale rispetto alla vita « naturale » del pensiero.

La *consistenza ontologica* della creazione potrebbe essere travisata in una *sufficienza ontologica*. Verrebbe così aperta la porta alla secolarizzazione; e nella secolarizzazione trova il suo posto la laicizzazione radicale dell'uomo.

Per rimanere fedeli alla ispirazione cristiana di questo umanesimo, occorrerebbe non cadere mai dal piano dell'essere come atto al piano dell'essere come sostanza: in questo caso, infatti, l'Incarnazione verrebbe spogliata del suo valore ontologico, di

rivelazione dell'essere stesso, e letta più in chiave di recupero soprannaturale del mondo alla sua natura, che di divinizzazione della creatura.

Ancora, questo umanesimo, di fronte alla difficoltà di mantenersi nella fortissima tensione intellettuale che esso richiede, corre il rischio di scendere dal piano intellettuale a quello razionale, separando i due. A questo punto, la dimensione spirituale dell'intelligenza viene messa nell'ombra, e poi smarrita. Con la dimensione spirituale, si perde l'intellettualità che è amore. Il conoscere diventa allora operazione critica, sovrapposizione di concetti al reale, manipolazione del reale attraverso l'arte combinatoria dei concetti (il conoscere come tecnica, e poi il sapere come tecnica). Il conoscere si chiude in sé, perché manca la forza dell'amore che fa uscire da sé. Il mondo diventa il pensato; il pensato è il soggettivo: il mondo diventa il soggetto pensante, e ogni singolo soggetto pensante. Il conoscere, allora, diventa scontro di soggetti...

L'umanesimo della croce

Un'altra grande risposta — sempre schematizzando — è quella che chiamerei l'umanesimo della croce. Esso è, di fatto, l'opposto del precedente. Pone quasi tra parentesi la creazione, concentrandosi tutto sull'Incarnazione *spiegata dalla croce*. Se il primo umanesimo legge l'Incarnazione all'interno del fatto della creazione, il secondo umanesimo legge la creazione all'interno dell'avvenimento dell'Incarnazione che è letta, a sua volta, all'interno della croce.

La positività di questo umanesimo è che esso certamente ricupera e salva tutta la novità significata dalla venuta di Dio tra noi nel Cristo. E riduce all'essenziale gli umanesimi dell'uomo, offrendoli in nudità alle domande-proposte definitive che il Cristo sulla croce ha fatto e continua a fare.

Questo tipo di umanesimo non ha, come il precedente, un forte impianto metafisico; sarei piuttosto tentato di dire che al posto della metafisica (messa tra parentesi insieme alla crea-

zione) viene a porsi l'*etica*: abbiamo un grande umanesimo morale, purché s'intenda qui per morale non un complesso di norme derivanti dalla natura bensì la risposta esistenziale — non motivata naturalmente né di ordine mistico — a un Dio il quale non è compreso a partire da una metafisica dell'essere, ma dalla proposta che Egli fa di Sé nella gratuità (cioè, senza motivazioni derivabili da una fedeltà metafisica di Dio al suo essere) delle sue decisioni, in una imprevedibilità che è scacco continuo per l'intelligenza dell'uomo. La « gratuità » assoluta è, in qualche modo, l'essenza stessa di Dio, la quale si nasconde all'uomo proprio per la sua assoluta libertà anche rispetto alle « leggi » dell'essere nella sua analogia. Il « Dio nascosto » non si rivela naturalmente all'intelligenza dell'uomo nel lampo dell'atto d'essere, ma si rivela alla coscienza dell'uomo chiamandola ad accogliere la Sua assoluta libertà. Per questo, anche l'essenza dell'uomo è libertà, nel senso che è tutta e solo motivata dalla libertà di Dio, la quale da nulla è motivata!

Se l'umanesimo della creazione privilegia la categoria del vero (e quindi dell'ortodossia), l'umanesimo della croce privilegia, mi sembra, la categoria del *buono*, della conformità cioè dell'azione (l'ortoprassi) alla imprevedibilità di un Dio cui potremmo dare come nome: Colui-che-chiama senza motivazioni che non abbiano la loro ragione nella libertà assoluta che è l'essenza stessa di Dio⁸.

Grandi mi sembrano i rischi di questo umanesimo. Una frattura tra l'opera della creazione e l'opera dell'Incarnazione, la quale viene ad essere come « esterna » alla prima, e non per una distinzione operata fra l'ambito della natura e l'ambito della soprannatura, ma per l'abisso dell'assoluta libertà di Dio anche di fronte all'opera delle sue mani: la fedeltà di Dio a Se stesso non è di carattere ontologico, ma di scelta libera. Inevitabilmente, diventa difficile un umanesimo cristiano che non sia soltanto un umanesimo di chiamata, di provocazione...

⁸ Intendo conformità non nel senso di un'adeguazione che scaturisca dalla natura (anche se nella grazia) alle esigenze di Dio, ma come accettazione della libertà sovrana di Dio proprio nello scacco di tutte le scelte naturali.

In un certo senso il mondo viene abbandonato a se stesso, e si aprono anche qui, ma per tutt'altri motivi che quelli visti per il precedente umanesimo, le vie del secolarismo e della laicizzazione radicale dell'uomo. La possibilità di un ricupero della creazione all'interno dell'Incarnazione non è più trovata, infatti, nel cuore della stessa struttura ontologica del mondo, ma *nella decisione* dell'uomo non motivata da altro se non dalla gratuità dell'offerta di Dio (e dunque ontologicamente non motivata!). È questa gratuità che in un certo senso determina il pessimismo « naturale » di questo umanesimo, e la dissoluzione dell'ontologia nell'etica della pura scelta. Nel momento in cui la libertà non verrà più vista come Amore (che dovrebbe essere il senso della libertà, che allora non è « prima » ma *deriva* dall'Amore!), essa diventerà a se stessa la datrice dei contenuti: la volontà-dipotenza non è lontana!

Questo umanesimo può tentare di conservarsi cristiano solo su un continuo rigetto dell'intelligenza, *che è facoltà dell'essere*. Ma se l'intelligenza non si rassegna alla nuda fede, si cercherà un ambito suo, finendo col separarsi dalla fede. Solo che questo ambito non potrà essere la natura, anch'essa svuotata ontologicamente. Sarà, allora, il vuoto di contenuto della natura! Agli *enti* si sostituiscono lentamente *le cose...* Non è difficile il passo ulteriore: l'intelligenza cercherà, nel suo ambito, di dare essa i contenuti alle « cose ». Avremo un'intelligenza essenzialmente pratica, e che risponderà negativamente alla domanda d'essere che è sua tipica, chiudendosi metafisicamente in una continua contraddizione, che sarà tentata di fare sua vita. A meno che l'intelligenza non voglia fare, sempre per salvarsi, del non-essere conoscitivo il suo contenuto. La strada alla negazione del senso è ormai aperta. Il nichilismo è il possibile approdo di questo umanesimo come proiezione, nell'essenza stessa della creazione, della croce vista come niente (ontologico) dell'uomo e niente (ontologico) di Dio. La croce come rivelazione della libertà assoluta (ma, come ho detto, « anteriore » all'Amore), *staccata da un'ontologia adeguata*, diventa allora rivelazione del niente (ontologico) della creazione. Il nichilismo è, in fondo, la denuncia dell'ontologia mancante all'umanesimo della croce, ontologia che,

d'altra parte, non può essere quella elaborata dall'umanesimo della creazione che fa perno sull'essere, quanto un'ontologia che faccia perno sull'Amore non come « attributo » dell'essere ma radice e senso dell'essere. « Contenendo » l'essere, l'Amore può contenere la libertà!

L'umanesimo della Risurrezione

Il terzo grande tipo di umanesimo cristiano lo definirei l'umanesimo della Risurrezione.

Come l'umanesimo della croce, anche questo si pone subito all'interno non della natura ma dell'evento-Cristo. Solo che il punto d'inserzione, la chiave d'interpretazione non è primariamente la croce bensì la Risurrezione, nella quale Incarnazione e croce sono come assorbite perché è da essa che ricevono il loro vero senso. E in questa linea, all'interno dell'avvenimento della Risurrezione, viene recuperato — e non rigettato — anche il discorso dell'umanesimo della creazione.

Se l'umanesimo della creazione può dirsi fondamentalmente teocentrico, e quello della croce cristocentrico, l'umanesimo della Risurrezione può dirsi fondamentalmente pneumatocentrico: viene in qualche modo privilegiata la Persona dello Spirito, che compie l'opera del Cristo divinizzando l'umanità di Lui e, per essa, l'umanità di tutti gli uomini. La gloria della Divinità era come nascosta nel cuore della creazione: lo Spirito del Cristo risorto la conduce a manifestazione, come acqua che sgorga dalla pietra.

La creazione è tutta penetrata dal divino, che tutto è penetrato dalla creazione!

L'opera del Cristo, nell'umanesimo della Risurrezione, è totale, penetra nello Spirito le radici ontologiche del mondo, trasformandolo. L'umanesimo della Risurrezione è, quindi, profondamente metafisico, come quello della creazione, ma di una metafisica radicalmente trasformata dallo Spirito e nell'oggetto (l'ente) e nel soggetto (l'intelligenza conoscente).

L'umanesimo della Risurrezione riesce a saldare meglio,

nello Spirito, l'opera della creazione e l'opera dell'Incarnazione. L'assunzione divinizzante del mondo da parte del Cristo risorto è intimamente legata alla penetrazione nel mondo dello Spirito del Cristo risorto. Si raggiunge una visione dell'opera di Dio più intensamente unitaria. E, come farà vedere, per es., un S. Sergio di Radonez e, più vicino a noi, un W. Soloviev, la visione del modo nello Spirito diventa forma di azione « trinitaria », capace di vincere le disunità del mondo.

La categoria che viene privilegiata da questo umanesimo mi sembra quella del *bello*, intendendo questo non nel senso riduttivo estetico, ma nel senso dell'irraggiamento ontologico della gloria di Dio. La quale, penetrando di Sé, nello Spirito, la sostanza del mondo, lo trasforma e ne irraggia, come la risposta dalle profondità del mondo al dono che brilla dalle profondità di Dio.

La presenza dello Spirito nel cuore del mondo conduce a pienezza l'altra presenza, quella di Dio nelle sue « energie » — presenza di Dio « fuori » di Sé. Questa presenza intrude di divino la natura stessa del mondo, che per questo potrà essere abitata dallo Spirito di Dio. Gli antichi dèi si sono ritirati dal mondo, ma non hanno lasciato il vuoto, bensì hanno fatto venire allo scoperto l'irraggiamento di Dio nel cuore del cosmo. Se l'universo arcaico era « sacro » (ed è questo il motivo del fascino che tuttora esso esercita), l'universo dell'umanesimo della Risurrezione è « divino »!

In questo umanesimo, l'accento non è posto sull'intelligenza (non è un umanesimo della ragione), né sulla volontà (non è un umanesimo della scelta), ma sulla *persona stessa* in quanto essa è icona creata della Bellezza, e quindi « capacità » di contemplazione. È un umanesimo contemplativo⁹.

Il rischio di questo umanesimo mi sembra che stia nel fatto che, pur riuscendo a penetrare nel mondo e a darci un umanesimo

⁹ L'esistenza del mondo è frutto della libertà di Dio, *motivata, però, dal suo essere Amore*. La presenza di Dio nel mondo, allora, può essere colta solo da un amore-libertà che rifletta in sé l'Amore-Libertà creante. È un atto conoscitivo (perché l'atto creativo di Dio è intelligibile), ma che promana non da una facoltà, l'intelligenza, ma dalla persona stessa. E il conoscere come atto della persona (la quale conducendo all'uno le distinzioni « accidentali », si dà come unità), è proprio il contemplare.

intrinsecamente cristiano, può giungere però a ridurre la realtà del mondo a un insieme di simboli la cui consistenza sarebbe tutta soltanto nella gloria di Dio che essi significano: si rischia uno svuotamento dall'interno della realtà ontologica immanente del mondo. Questo perché, essendo la Risurrezione la trascendenza della storia e del mondo, se essa è assunta in maniera privilegiata come chiave di realizzazione di un umanesimo cristiano, difficilmente riuscirà a dar vita *nel mondo* a progetti *storici* di umanesimo cristiano i quali richiamano non solo la Risurrezione come senso della croce, ma anche la croce come via alla Risurrezione. Si rischia di ritornare, allora, dalla divinizzazione alla sacralizzazione del mondo. Esso avrebbe una consistenza unicamente *liturgica*. In questa maniera verrebbe ad essere privilegiato il fine ultimo del mondo, ma a detimento dei fini infra-valenti, legati alla densità ontologica immanente degli esseri. La tensione a Dio assorbe in sé ogni altra tensione, rischiando di paralizzare le tensioni « storiche » degli esseri.

Riepilogando, per caratterizzare questi tre umanesimi, e quindi le loro concrete risposte culturali, direi che:

— l'umanesimo della creazione è umanesimo della ragione, radicata profondamente in una intellettualità d'amore, da intendersi come l'informazione dell'intelligenza da parte dell'atto d'essere che trascina nella sua purezza l'intelligenza al di là di ogni limite;

— l'umanesimo della croce lo vedrei come l'umanesimo della « sola fede »; fede da intendersi non come la generazione del Verbo di Dio nella nostra anima (e quindi la partecipazione fin d'ora dell'intelligenza dell'uomo, pur non ancora perfettamente, alla conoscenza che Dio ha di Sé nel suo Verbo), ma come il darsi fiducioso dell'uomo esistente al Dio che lo chiama, senz'altra motivazione che la stessa chiamata di Dio;

— l'umanesimo della Risurrezione lo vedrei come l'umanesimo della contemplazione, da intendersi non tanto come la spoliazione dell'intelligenza nella Tenebra di Dio, ma come la capacità data dallo Spirito alla persona di riflettere e irraggiare lo splendore ontologico di Dio. Se l'intelligenza può essere, nella

grazia, « capace di Dio », la persona è « icona di Dio », immagine in cui Dio è realmente presente.

Fino ad oggi abbiamo conosciuto la penetrazione del messaggio evangelico nell'ambito culturale del mondo medio-oriente, greco-latino, germanico e slavo, organizzato in una realtà sociale omogenea, la cristianità, ma tesa al suo interno da pluralismi che non riuscivano a comporsi nell'« uni-trinità » di una cultura che riflettesse l'Assoluto cristiano. Fino a quando si è frantumata dall'interno per queste tensioni che la fermentavano. Quello che oggi chiamiamo mondo occidentale è il frutto — nel bene e nel male — di tutto ciò.

Le crisi attuali dicono i limiti dei risultati raggiunti da quegli umanesimi, dicono contraddizioni non risolte e cadute nel negativo, dicono unilateralità di posizioni da cui sono derivati esiti contraddittori rispetto ai punti di partenza.

Le conquiste attuali dicono però il positivo umano maturato da quegli umanesimi e da cui non si può prescindere in un'ulteriore maturazione.

Altri universi culturali oggi si aprono, e diversa è la coscienza ecclesiale che si prepara ad affrontarli, anche per la consapevolezza maturata dei limiti degli umanesimi occidentali.

Occorre riflettere, allora, su quale orizzonte oggi ci stiamo affacciando, e quale umanesimo cristiano si possa ipotizzare.

(1. *Continua*)

Giuseppe Maria Zanghí