

Il compito della teologia per un nuovo umanesimo

(Bari – Facoltà teologica pugliese, 20 ottobre 2015)

0. Premessa

«Se dici: Fammi vedere il tuo Dio, io ti dirò: Fammi vedere l'uomo che è in te, e io ti mostrerò il mio Dio. Fammi vedere quindi se gli occhi della tua anima vedono e le orecchie del tuo cuore ascoltano. [...] Dio, infatti, viene visto da coloro che lo possono vedere, cioè da quelli che hanno gli occhi. Ma alcuni li hanno annebbiati e non vedono la luce del sole»¹.

Con queste parole Teofilo d'Antiochia si rivolge al pagano Autolico, invitandolo a constatare che l'immagine dell'uomo, con le sue aperture, ma anche con i suoi condizionamenti e i suoi limiti, ci dice sempre qualcosa dell'immagine di Dio. Quasi a dire che l'attenzione alle immagini dell'umano non è mai questione secondaria o, detto altrimenti, l'uomo è via a Dio².

In questo mio intervento vorrei evidenziare alcune criticità con le quali la teologia, in quanto pensiero critico sulla fede, è chiamata a confrontarsi nel delineare il proprio compito in vista di un nuovo umanesimo.

La prima domanda è “Quale umanesimo è chiamata a elaborare la teologia?”.

La risposta è tutt'altro che scontata, sebbene sul tema si siano misurate le proposte più eterogenee, ognuna delle quali – nello sforzo di delineare i nuovi umanesimi postmoderni - sembra aver contribuito, di fatto, a impoverire il senso classico dell'*humanitas*. Non è certo questa la sede per farlo, ma vorrei lo stesso evidenziare questo graduale impoverimento, anzi una vera e propria deriva antiumanistica che caratterizza la nostra epoca³ e della quale si è rea consapevole Chiesa italiana. Ne è prova l'attenzione dedicata dall'ultimo Convegno ecclesiale, quello di Verona, alla persona e alla sua identità. A Firenze, in fondo, si intende

¹ TEOFILO D'ANTIOCHIA, *Ad Autholicum*, I, 2.7: PG 6,1026-1027.1035.

² Cf. A. ROSMINI, *Catechismo disposto secondo l'ordine delle idee*, in *Opere edite e inedite* dell'Abate Antonio Rosmini-Serbati, vol. XXVIII, Boniardi-Pogliani, Milano 1849, 155). Un'opera immediatamente centrata sulla meditazione del dato rivelato, ma caratterizzato da un'attenzione all'uomo di uno spessore qualitativamente e quantitativamente tale da permettere di ricavare un identikit dell'uomo sia come «destinatario» della Rivelazione, sia come «interlocutore» del Dio che sceglie di entrare in dialogo con l'uomo.

³ Cf. N. GALANTINO, *Sulla via della persona*. La riflessione sull'uomo: storia, epistemologia, figure e percorsi, San Paolo, Cinisello Balsamo 2006, 77-89.

proseguire concentrandosi sul retroterra essenziale della persona stessa: quello, appunto, dell'*humanum*.

1. “Umanesimo integrale” e umanesimi contemporanei

Quale umanesimo, dunque può aiutarci a uscire dalle secche pericolose dell'antiumanesimo contemporaneo? Provo a rispondere partendo da un passaggio nel quale – siamo a settembre 2014- il cardinal Scola così si esprimeva:

«Mettere a tema l'umanesimo è impresa di non poco conto anche perché appare sempre più difficile trovare linguaggi appropriati e condivisi, denominatori comuni in grado di interpretare la realtà umana, visioni capaci di declinare immanenza e trascendenza dell'essere umano in uno scenario secolarizzato. Non possiamo sottrarci però alle sfide del nostro tempo e dobbiamo affrontarle con l'umiltà di chi condivide le ansie e le attese dell'uomo contemporaneo, ma anche con il coraggio di chi sa che ha una proposta da fare, un incontro da condividere, una verità da annunciare»⁴.

Una cosa è certa: c'è umanesimo e umanesimo, e quanto ciò sia vero è apparso chiaro già al secolo scorso, combattuto tra l'esigenza di preservare l'aspirazione a un “umanesimo integrale”, come nel noto (e oggi tendenzialmente inflazionato⁵) appello di J. Maritain, e l'imbarazzante dramma di un “umanesimo ateo”, paventato da H. de Lubac e celebrato fino ai giorni nostri da continui rigurgiti di malcelato nichilismo.

Partiamo da una constatazione: nell'epoca in cui – a fare la differenza - è idealmente l'egemonia del fattore “cultura”, l'appiattimento del fenomeno religioso a merce di consumo ci esporrebbe, secondo alcuni, all'evidenza di uno stallo cronico. Esso «viene a coincidere, di fatto e di principio, con una *crisi forse*

⁴ A. SCOLA, *Messaggio ai partecipanti al Seminario di studio per i docenti di teologia e gli assistenti pastorali dell'Università Cattolica del Sacro Cuore*, Firenze, 15-19 settembre 2014.

⁵ L'espressione risale, com'è noto, all'omonima opera pubblicata nel 1936 da Jacques Maritain; il concetto che vi soggiace «ha segnato profondamente la riflessione cattolica del Novecento, sia in ambito teologico e filosofico, sia nei campi politico e più latamente sociale, culminando con l'essere di ispirazione ad alcuni documenti del Vaticano II e poi al pontificato di Paolo VI» (F.V. TOMMASI, *Umanesimo profetico*, San Paolo, Cinisello B. 2015, 13). Va comunque notato che non ogni menzione conciliare dell'umanesimo dovrebbe o potrebbe essere ricondotta all'influsso di Maritain, visto che il mondo della cultura, in particolare francese, ha conosciuto – non senza sbocchi autonomi – un ampio e parallelo dibattito sulla questione, cui parteciparono, tra gli altri, Sartre, Camus, Merleau-Ponty e Levinas.

irreversibile dell'umanesimo e dell'idea di uomo che l'Occidente ha veicolato, senza rotture sostanziali, nella filosofia greca, con il cristianesimo e nella modernità»⁶. E non manca del resto chi individua in una certa crisi del cristianesimo la crisi stessa dell'Occidente e dell'umanesimo in generale⁷.

In tutto questo, sembra innegabile che ad essere pericolosamente in bilico sia la legittimità di riproporre, con buona pace del già citato Maritain, il modello di un "Umanesimo integrale". È sotto gli occhi di tutti infatti la fatica a formulare i lineamenti di un'antropologia condivisa. Il neoumanesimo appare sempre più *dis-integrato*, e deve fare i conti con il peso di trovarsi surclassato dai suoi stessi esiti. E qui è d'obbligo il riferimento al dibattito, ancora vivo, sui più svariati "post" e "trans-umanesimi", nonché a quello sulle proposte di superamento o ibridazione dell'idea dell'uomo a partire dalle possibilità dischiuse dall'intelligenza artificiale, dalla clonazione (anche) umana, dall'affrancamento delle nuove identità sessuali, dalle molte rfigurazioni del corpo (dal tatuaggio alle infinite protesi tecnologiche che vorrebbero ri-simbolizzarlo).

2. Ruolo della teologia ed elaborazione critica del pensiero sulla fede

Ma tutto questo ci autorizza a decretare veramente la fine di un certo umanesimo, che traeva forza dal suo richiamo alle glorie rinascimentali? È questo che giustifica gli appelli, accorati e ripetuti un po' ovunque, a un "nuovo" umanesimo? E se questo è vero, quale ruolo può avere la teologia nel suo sforzo di elaborazione critica del linguaggio e del pensiero sulla fede?

Partiamo dalla convinzione che lo statuto epistemologico della teologia la obbliga, sul piano formale, a confrontarsi con l'*humanum*. Non c'è teologia che possa fare a meno di riferirsi all'uomo: sia come soggetto investigante sia come oggetto di investigazione. Le scienze teologiche, infatti, non convergono esclusivamente sul divino, colto nella trascendenza che gli è propria, ma ne riflettono la luce, di ritorno, anche sull'umano. È quello che potremmo definire un "rimbalzo ermeneutico". I grandi sistemi teologici della tradizione occidentale offrono vari e

⁶ TOMMASI, *Umanesimo profetico*, cit., 11. Il corsivo è nostro.

⁷ Cfr. E. SEVERINO, *Pensieri sul cristianesimo*, Rizzoli, Milano 1995; G. VATTIMO, *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*, Garzanti, Milano 2002; U. GALIMBERTI, *Cristianesimo. La religione del cielo vuoto*, Feltrinelli, Milano 2012.

robusti esempi dai quali emerge con chiarezza la connaturalità tra esperienza religiosa (più o meno riflessa), autocoscienza ed esperienza dell'umano. Una sorta di circolarità ermeneutica giustificata dal fatto che la teologia cristiana *nasce* in riferimento costante alla Rivelazione di un Dio che si fa uomo e nel quale si rende visibile l'umano in pienezza. Nessuna verità teologica può prescindere da questo assunto primario. Far mancare alla riflessione critica sulla fede la sua sporgenza *sull'humanum* espone la stessa teologia a rischi incalcolabili, il più evidente dei quali è quello di restare ai margini di quella che è avvertita come una sfida cruciale per i nostri giorni; e cioè: cosa ha da dire il *mistero del Cristo, vero uomo* alla frammentata e sempre più spesso sofferta esperienza dell'uomo contemporaneo?

In altri termini, la domanda è: quale umanesimo di fronte e a partire da Cristo? E: quale contributo può offrire la teologia per la definizione di un umanesimo a favore del quale la Chiesa è chiamata a spendersi?

3. La Traccia ed il ruolo della Teologia per un ... umanesimo “prismatico”

La *Traccia* preparatoria al prossimo Convegno ecclesiale di Firenze ha raccolto alcune utili riflessioni, cui vorrei ora rivolgere l'attenzione, se non per ottenere una risposta diretta, almeno per guadagnare una pista di approfondimento e di ricerca. L'idea è che già in partenza parlare di “nuovo umanesimo” non indichi un modello monolitico. È il primo punto su cui sgombrare il campo da equivoci.

«Umanesimo è – a ben considerarne la storia – *un termine che si declina al plurale*, e l'umanesimo nuovo in Cristo è un umanesimo sfaccettato e ricco di sfumature – «prismatico», com'è definito in uno dei contributi pervenuti – dove solo dall'insieme dei volti concreti, di bambini e anziani, di persone serene o sofferenti, di cittadini italiani e d'immigrati venuti da lontano, emerge la bellezza del volto di Gesù. L'accesso all'umano, difatti, si rinviene imparando a *inscrivere nel volto di Cristo Gesù tutti i volti*, perché egli ne raccoglie in unità i lineamenti come pure le cicatrici»⁸.

⁸ CEI, *In Gesù Cristo il nuovo umanesimo. Una traccia per il cammino verso il 5° Convegno Ecclesiale Nazionale*, 17.

È un'idea estremamente impegnativa, che merita la nostra attenzione. Essa articola una delle quattro attitudini dell'umanesimo che si propone di coltivare e custodire la comunità cristiana. Le altre tre sono anch'esse degne di menzione: *partire dall'ascolto del vissuto*, riconoscendo la bellezza dell'umano "in atto", pur senza ignorarne i limiti; *privilegiare un umanesimo incarnato*, capace di riconoscere i bisogni anche meno manifesti e di immaginare azioni di risposta adeguate, non ossessionate dall'efficienza ma capaci, se necessario, di eccedere persino la domanda; *serbare gelosamente un umanesimo di interiorità e di trascendenza*, innervato da esperienze d'incontro orante, di preghiera personale e comunitaria, di "affaccio" rispettoso sull'alterità di Dio e dell'altro uomo.

Le sfide, come si può intuire, sono tutt'altro che irrisorie. Quella di accogliere l'idea di un umanesimo "prismatico", sfaccettato, e soprattutto quella di tentarne un'iscrizione nel volto di Cristo sono operazioni nient'affatto scontate nell'attuale clima culturale. Questo infatti è più propenso a livellare le differenze che ad armonizzarle, a globalizzare (nel senso deteriore del termine) piuttosto che a comporre. Ciò accade spesso in sordina: la logica del confronto, tanto rivendicata negli slogan della politica e dei talk-show, si riduce spesso a un semplice rimescolamento delle prospettive, a un appiattimento di voci e differenze da cui è possibile desumere soltanto due cose: l'autoreferenzialità del singolo, sempre più solo e abbandonato a sé, e la frammentazione del vissuto, mancante di mappe e principi guida. Leggiamo ancora nella *Traccia*:

«In questa fase di grandi cambiamenti culturali assistiamo [...] non semplicemente al confrontarsi, e a volte al confondersi, di molte prospettive sull'umano, bensì anche al frantumarsi o allo smarrirsi dello sguardo. Il crollo di ideologie totalizzanti lascia il posto a nuove visioni e all'affermarsi di nuovi saperi che pretendono di descrivere e spiegare i comportamenti umani tramite automatismi o processi calcolabili. Nel modo di vivere, prima ancora che sul piano teorico, si diffonde la convinzione che non si possa neppure dire cosa significhi essere uomo e donna. Tutto sembra liquefarsi in un "brodo" di equivalenze. Nessun criterio condiviso, per orientare le scelte pubbliche e private, sembra resistere e tutto si riduce all'arbitrio e alle contingenze. Esistono solo situazioni, bisogni ed esperienze nelle quali siamo implicati: schegge di tempo e

di vita, spezzoni di relazioni da gestire e da tenere insieme unicamente con la volontà o con la capacità organizzativa del singolo, finché ce la fa»⁹.

Non stupisce che a questo livellamento non sfugga neanche l'idea di trascendenza, per lo più ignorata o, nel migliore dei casi, ridotta a un generico sentirsi attratti o proiettati da o verso qualcosa o verso qualche idea non bene identificati; tanto da aver fatto affermare a Levinas, in un breve articolo del 1935, che «il paganesimo non è la negazione dello spirito, né l'ignoranza di un Dio unico. [...] *Il paganesimo è un'impotenza radicale a uscire dal mondo*. Non consiste nella negazione degli spiriti e degli dèi, ma nella loro collocazione nel mondo. [...] La morale pagana è soltanto la conseguenza di questa incapacità fondamentale a trasgredire i limiti del mondo. In questo mondo che basta a se stesso, chiuso su se stesso, il pagano è rinchiuso. Lo giudica solido e ben stabilito. Lo giudica eterno. Regola su di lui le sue azioni e il suo destino»¹⁰.

Basterebbero queste osservazioni per comprendere che se c'è una sfida coraggiosa, alternativa, di segno diverso e quasi eversivo, è proprio quella raccolta – per giunta programmaticamente – dal cristianesimo. Proprio laddove la contemporaneità sembra sfuggire a un impegno di sintesi, la fede cristiana si getta nella mischia, spendendosi per una globalità non livellante, superando barriere e cercando di incontrare quelle “periferie” dell'umano che proprio una certa modernità ha messo al bando, investendo tempo e risorse non alla cieca, ma con il preciso intento di ricomporre in armonia, senza schiacciarle, tutte le differenze.

Il ruolo della teologia si rende qui evidente: essa subentra quando si tratta di sciogliere il nodo – l'enigma per alcuni, lo scandalo per altri – di spiegare come e perché tanti lineamenti diversi, frammentati, distanti e a volte ostili gli uni verso gli altri possano (e debbano) essere “inscritti” nell'unico volto di Cristo. Ad essere in gioco è l'intelligibilità di testi come *Gaudium et spes* n. 22, in cui è detto chiaramente che «*solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo*».

A far problema, come si è detto, non è tanto e solo la corrispondenza tra mistero del Verbo e mistero dell'uomo, ma l'*esclusività* di questa corrispondenza

⁹ *Ivi*, 24.

¹⁰ E. LEVINAS, “L'actualité de Maïmonide”, *Paix et droit*, aprile 1935, p. 7.

e l'*inclusività* della sua estensione, il fatto cioè che ad esservi coinvolti siano *tutti* gli uomini, di ogni tempo, condizione e latitudine. Ad essi – *a ciascuno di essi* – Cristo, nuovo Adamo, uomo perfetto, svela pienamente il senso della sua stessa umanità (“svela pienamente l’uomo a se stesso e gli manifesta la sua altissima vocazione”). E se l’inciampo dell’esclusività (“*solamente* nel mistero del Verbo...”) si può risolvere componendolo con un altro dato di fede, quello della pienezza – per cui Cristo dona *tutto* l’uomo all’uomo, e non solo surrogati o parti di umanità –, la difficoltà dell’inclusività trasversale resta evidente.

Credo che la teologia debba intervenire proprio a questo livello. Non, quindi, per trarre nell’immediato conclusioni operative o pastorali, che possono essere demandate ad altri ordini di riflessione, ma a livello fondativo, laddove si tratta di rendere ragione di una credibilità previa al volere e all’operare.

4. «*In propria venit*»

Faccio subito un esempio ed applico questa considerazione partendo dal Prologo del vangelo di Giovanni. Nel versetto 11, un’espressione fa riflettere: del Verbo si dice che “venne tra i suoi”.

Mentre la resa dell’italiano esprime (comprensibilmente) una prossimità affettiva, intuitivamente riconducibile ai rapporti parentali (“i suoi” sono quindi per lo più “i suoi cari”, “i suoi familiari”), la versione latina del testo suona piuttosto emblematica: *in propria venit*. Quel *propria* (con il riferimento al neutro e l’evidente rimando letterale alle “cose”, come sarà anche in Gv 19,27) rende in maniera piuttosto sorprendente il “venire tra noi” del Verbo che è presso Dio. Non basta più dire che viene “in mezzo a noi”, o “in noi” (*en hemîn*); dove il “noi” indica tutta la realtà umana che il *Logos* assume e presso la quale viene a prendere dimora¹¹.

In quel “*in propria venit*”, una certa ermeneutica teologica, non senza motivi, ha colto la destinazione primaria del *Logos*, la cui gloria risplende nel mistero della carne assunta *ab aeterno*. [...]. La sua gloria è “compiuta” solo insieme a quella

¹¹ In Ap 21,3 qualcosa del genere accade per un soggetto singolo, “oggetto” della visione contemplativa sotto le fattezze della nuova Gerusalemme, la “dimora (*skené*) di Dio con gli uomini”, poiché Dio “dimorerà (*skenósei*) tra di loro”.

della carne: della *sua* carne¹². Sicché possiamo affermare che *non esiste alcun umanesimo che non sia già informato dall'impronta divina*, come non vi è alcuna carne che non sia destinataria della singolare prerogativa di essere riflesso della gloria di Dio.

Nel suo essere da sempre compresa in Dio, l'umanità viene fissata mediante l'incarnazione come *evento della stessa divinità di Dio*¹³, attestazione mirabile della radicale "continuità" tra umanità dell'uomo e umanità di Dio¹⁴, frutto e dono inestimabile della sua venuta.

La teologia ha quindi pieno diritto di parola in quella delicata operazione che è la legittimazione di un umanesimo in cui vi sia spazio per ricomporre i molti tratti di un'umanità dispersa nell'unico mosaico del volto di Cristo. Non si tratta di un'operazione ideologica o mossa da tendenze proselitistiche, né è in discussione la rispettabilità di opinioni e fedi diverse. Ad essere implicata è piuttosto la plausibilità di un pensiero cristiano sul fatto umano: esso è ragionevole e proponibile, nella misura in cui si riconosca il diritto a una *verità dell'uomo* nel mondo e se ne accettino con onestà intellettuale le condizioni e le conseguenze.

¹² Cfr. G. MAZZA, *Incarnazione e umanità di Dio. Figure di un'eternità impura*, San Paolo, Cinisello B. 2008, 118-121, 130-132.

¹³ Nell'essere poi suscitato da Dio come destinatario del suo dono di vita, l'uomo appartiene di diritto a ciò che chiamiamo rivelazione e che è, in definitiva, proprio tale dono di vita. "L'umanità che accoglie la rivelazione divina", scrive G. Sgubbi, "è dunque parte della rivelazione divina, che si rivela così come il fine della creazione e della storia: in questo orizzonte, la libertà dell'uomo e la sua decisione sono originariamente comprese come condizione di possibilità del darsi del dono divino che costituisce l'essenza della stessa rivelazione; questa, infatti, non si aggiunge all'uomo dall'esterno e, meno ancora, accade senza il suo consenso ma, come la vita del Cristo ha evidenziato, accade in lui e per lui e, proprio per questo, non senza di lui" (G. SGUBBI, "Parola di Dio in parola di uomo. Nell'orizzonte teologico della *Dei Verbum*", in N. VALENTINI, ed., *Le vie della rivelazione di Dio. Parola e Tradizione*, Studium, Roma 2006, 109).

¹⁴ Sono in tal senso interessanti le riflessioni di K. BARTH nella sua *Kirchliche Dogmatik*, II/2, §33 (pp. 101-214), specialmente le pp. 107-113; cfr. in merito E.C. van Driel, "Karl Barth on the Eternal Existence of Jesus Christ", *Scottish Journal of Theology* 60/1 (2007) 45-61; B.L. MCCORMACK, "Grace and Being: The Role of God's Gracious Election in Karl Barth's Theological Ontology", in J. WEBSTER, ed., *The Cambridge Companion to Karl Barth*, Cambridge University Press, Cambridge 2000, 92-110, e più sinteticamente Id., "Barth's grundsätzliche Chalkedonismus?", *Zeitschrift für Dialektische Theologie* 18 (2002) 151-157; Id., "The Ontological Presuppositions of Barth's Doctrine of the Atonement", in C.E. HILL - F.A. JAMES, ed., *The Glory of the Atonement: Biblical, Historical, and Practical Perspectives*, InterVarsity Press, Downers Grove 2004, 356-361.

5. La Teologia: dal modello “vitruviano”¹⁵ all’ “Uomo della Sindone”

Ecco dunque dischiuso lo spazio di lavoro per la teologia. Starà ad essa, in questo orizzonte, mostrare tutti i limiti di un certo modello umanistico “vitruviano” per contrapporvi la sfigurata bellezza dell’uomo della Sindone. Il modello “vitruviano”, nella celebre riproduzione di Leonardo, raffigura l’uomo *bene figuratus*, la cui armonia di proporzioni è infallibilmente inscritta nelle figure più perfette della geometria. Nell’uomo della Sindone, invece, «non vi è alcuna vera arte, ma solo la possibilità di raccontare una testimonianza. Vi è un corpo di un uomo che non è tra la vita e la morte, ma tra la morte e la vita. Non vi è una ricerca tra proporzioni geometriche, né vi è lo sviluppo di un canone che manifesti un punto di partenza per ogni artista proteso a comprendere il rapporto tra l’uomo e il mondo. Nella Sindone vi è il confronto tra la storia di un evento e la comprensione di questo evento come storia della salvezza. L’uomo della Sindone non ha forme perfette, eppure riflette la pienezza dell’amore»¹⁶.

Da questa pienezza potrà attingere la proposta di un nuovo umanesimo, verso il quale non posso non richiamare all’esigenza di muoverci sollecitamente, secondo quelle cinque vie che papa Francesco ci ha indicato nell’*Evangelii gaudium*: l’esigenza di *uscire*, senza paura di perdere la propria identità, ma facendone anzi dono agli altri, senza che questo voglia dire rincorrere mode esotiche o correre verso il mondo senza una direzione e senza senso (cfr. *EG* n. 46); l’esigenza di *annunciare*, senza timore, senza arroganza né timidezza; l’esigenza di *abitare* i molteplici luoghi dell’umano, dal creato, «nostra casa comune» (*Laudato si’*, n. 13), alla città, dalla famiglia agli spazi virtuali dischiusi dalle nuove comunicazioni; l’esigenza di *educare* evangelizzando, con rispetto e gradualità; l’esigenza di *trasfigurare*, promuovendo la bellezza, plasmando il mondo con mani sapienti e responsabili.

¹⁵ L’*Uomo vitruviano* è un disegno a penna e inchiostro su carta (34x24 cm) di Leonardo da Vinci, situato nel *Gabinetto dei Disegni e delle Stampe* delle Gallerie dell’Accademia di Venezia. Celeberrima rappresentazione delle proporzioni ideali del corpo umano, dimostra come esso possa essere armoniosamente inscritto nelle due figure “perfette” del cerchio che rappresenta la perfezione divina e del quadrato.

¹⁶ M.T. REALI, *L’uomo della Sindone. Appunti di anatomia spirituale*, San Paolo, Cinisello B. 2015, 72.

Nessuna di queste cinque vie è estranea alla teologia, chiamata anch'essa, a vario titolo, ad uscire dall'autoreferenzialità, ad annunciare la credibilità della fede che la informa, ad abitare spazi civili e sociali dai quali spesso si trova marginalizzata, a educare a uno sguardo attento e critico su Dio, sull'uomo e sul mondo, a trasfigurare la speculazione e il pensiero stesso per farne voce di una bellezza quasi sacramentale: quella della Parola che risuona, incessantemente, nelle parole umane.

✠ **Nunzio Galantino**
Segretario generale della CEI
Vescovo emerito di Cassano all'Jonio