

Un Dio per l'uomo

(Pontificia Università Gregoriana, 25 Ottobre 2106)

«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.

0. Premessa

Ho cercato di leggere e collocare il titolo affidatomi (“*Un Dio per l'uomo*”) all'interno di quello che viene presentato come obiettivo dell'intero ciclo de “i Martedì alla Gregoriana”: *Chiamati a vivere l'umanesimo cristiano*. «Ma – ha affermato Papa Francesco al V Convegno ecclesiale di Firenze (10 Novembre 2015) - dobbiamo sempre ricordare che non esiste umanesimo [cristiano] autentico che non contempi l'amore come vincolo tra gli esseri umani, sia esso di natura interpersonale, intima, sociale, politica o intellettuale».

Quindi, «non esiste umanesimo autentico che non contempi l'amore...». E, lo sappiamo, proprio “amore” è il nome del “Dio per l'uomo”. Sicché, riflettere su “Un Dio per l'uomo”, vuol dire riflettere, sì, sul fondamento dell'umanesimo cristiano, ma vuol dire soprattutto riflettere sul Dio amore, sul Dio che si pone in strada con l'uomo².

Il “Dio per l'uomo” è infatti il Dio che in Gesù si è fatto “Emmanuel”, Dio-con-noi; un Dio che ha evidentemente poco o nulla a che fare col *Deus in altissimis*.

Il teologo luterano Dietrich Bonhoeffer ha pagine estremamente chiare nelle quali, per marcare la distanza tra il “Dio per l'uomo” e il *Deus in altissimis*, comincia con l'avvertire che la concezione del *Deus in altissimis* comporta l'esistenza di un al di là ontologico, che confina Dio in una solitudine inaccessibile, raggiungibile soltanto attraverso una religione fatta di sentimenti e di aspirazioni, frutto di un dualismo più

¹ Teofilo d'Antiochia, *Ad Autholicum*, I, 2.7: PG 6,1026-1027.1035.

² Lo si può fare - ammonisce Francesco nel *Discorso* ai Delegati al V Convegno ecclesiale di Firenze - «solamente a partire dalla centralità di Gesù, scoprendo in Lui i tratti del volto autentico dell'uomo. È la contemplazione del volto di Gesù morto e risorto che ricompone la nostra umanità, anche quella frammentata per le fatiche della vita, o segnata dal peccato. Non dobbiamo addomesticare la potenza del volto di Cristo. Il volto è l'immagine della sua trascendenza. È il *misericaordiae vultus*. [...]. Gesù è il nostro umanesimo».

radicale di quello platonico. All'interno di questa concezione, il rapporto tra Dio e gli uomini viene visto in termini di lotta; e si conclude sempre con la vittoria del *Deus in altissimis* a danno dei più deboli. Altro, quindi, che "un Dio per l'uomo"! Il *Deus in altissimis* si pone dalla parte dei potenti, riducendosi a un superconcetto, all'essere più alto, più potente, più buono, con il quale è possibile stabilire soltanto un rapporto ... «religioso». Bonhoeffer rifiuta ovviamente la trascendenza del *Deus in altissimis* perché legata all'idea di un Dio lontano dall'uomo e perciò diverso dalla rivelazione biblica che, attraverso Gesù, ci fa conoscere e incontrare, invece, un Dio che attua il futuro dell'uomo, impegnandolo come suo partner. «Dicendosi partner ed alleato dell'uomo e non delle gerarchie celesti né delle potenze cosmiche – scrive A. Dumas - Dio sceglie di privilegiare, nella libertà del suo amore, l'al di qua e, al suo interno, l'uomo. Questi è visto come il suo unico interlocutore al centro della intera creazione»³. Il "Dio per l'uomo", per dirla allora con Bonhoeffer «è colui che si mette dalla parte della terra e infrange la sua maledizione. La terra che Dio accetta è la terra che egli sostiene, la terra caduta nel peccato, perduta, maledetta. Egli si mette dalla sua parte come opera delle sue mani»⁴.

Così, prendendo congedo dalla «trascendenza gnoseologica» e sostituendola con la trascendenza relazionale, Bonhoeffer indica come autentica «esperienza della trascendenza» l'«esser-ci-per-altri» (*Für-andere-dasein*). La stessa della quale con termini diversi ha parlato papa Francesco a Firenze, quando ha affermato che: «La differenza fra la trascendenza cristiana e qualunque forma di spiritualismo gnostico sta nel mistero dell'incarnazione. Non mettere in pratica, non condurre la Parola alla realtà, significa costruire sulla sabbia, rimanere nella pura idea e degenerare in intimismi che non danno frutto, che rendono sterile il suo dinamismo». La trascendenza di relazione propria del Dio biblico, afferma Bonhoeffer, è quella che si fa rapporto dialogico "io-tu", in cui l' "altro" è il "tu" che sta di fronte (*gegenüber*). La verità dell'uomo e l'umanesimo cristiano devono riprodurre la forma dell'esistenza di Cristo, intesa essenzialmente come un «esser-ci-per-gli-altri», cioè come essere-in-relazione-gratuita e

³ «*En se déclarant partenaire et allié de l'homme - non des hiérarchies célestes, ni des puissances cosmiques - Dieu choisit de privilégier, dans la liberté de son amour, l'ici-bas et en son milieu l'homme, son unique répondant au coeur de la création céleste comme terrestre*» (A. Dumas, *Une théologie de la réalité*, Labor et Fides, Genève 1968, 155).

⁴ D. BONHOEFFER, *Venga il tuo regno*, Queriniana, Brescia 1962, 41.

responsabile. Sta qui il fondamento dell'umanesimo cristiano che veniamo invitati a vivere.

1. “Chiamati a vivere l'umanesimo cristiano”: questione di ... stile!

Sulla base di queste prime considerazioni, chi è il “Dio per l'uomo” se non colui che con la sua vicinanza, in Cristo, «ricomponere - come afferma Francesco - la nostra umanità, anche quella frammentata per le fatiche della vita, o segnata dal peccato»? È questo il Dio che ci chiama a vivere un nuovo umanesimo, l'umanesimo cristiano, invitandoci a fare nostre le sue logiche e il suo stile. Potremmo dire - come recita il titolo di un bel testo di Cristoph Theobald (*"Il cristianesimo come stile"*) e come hanno ripetuto, in maniera affettuosamente ossessiva, gli ultimi pontefici il nuovo umanesimo - (potremmo dire) che l'umanesimo cristiano è questione di stile. Lo stile di Dio, che è “un Dio per l'uomo”.

Per definire i caratteri dell'umanesimo cristiano che veniamo chiamati a vivere può tornare utile riprendere tra le mani la *Traccia* che ha guidato la Chiesa italiana verso il Convegno ecclesiale di Firenze. Ricordate il titolo? “*In Cristo Gesù un nuovo umanesimo*”. Nella *Traccia* si ricorda che «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», 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».

È possibile quindi vivere e proporre un nuovo umanesimo, un umanesimo cristiano solo mettendo in atto scelte concrete ed accettando delle vere e proprie sfide, quali: il partire dall'ascolto del vissuto, riconoscendo la bellezza dell'umano “in atto”, pur senza ignorarne i limiti; il 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; (è possibile vivere e proporre un nuovo umanesimo, un umanesimo cristiano) coltivando e salvaguardando 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. Sono sfide, come si può intuire, tutt'altro che irrisorie che è chiamato ad accettare chi intende vivere l'umanesimo cristiano.

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. L'attuale clima culturale infatti è più propenso a livellare le differenze che ad armonizzarle, a globalizzare (nel senso peggiore 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.

Si legge ancora nella *Traccia* che ha preparato il Convegno ecclesiale di Firenze: «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» .

Non stupisce che a questo livellamento non sfugga neanche l'idea di trascendenza alla quale ho fatto cenno prima; una 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. Il pagano è rinchiuso in questo mondo che basta a se stesso, chiuso su se stesso. Lo giudica solido e ben stabilito. Lo giudica eterno. Regola su di lui le sue azioni e il suo destino».

Basterebbero queste osservazioni per comprendere che se c'è una sfida coraggiosa, alternativa, di segno diverso e quasi eversivo sul piano della proposta di un nuovo umanesimo, 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 – visto che siamo in un tempio 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 chiamata 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».

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 cioè di rendere ragione di una credibilità previa al volere e all'operare.

2. Un Dio che ... «in propria venit»

Faccio subito un esempio che ci aiuta a tornare al titolo (“Un Dio per l'uomo”) e ad applicare la considerazione fatta poc'anzi al *Prologo* del vangelo di Giovanni. Nel versetto 11, si incontra un'espressione che 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 dimora . 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 della carne: della sua carne. 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, del “Dio per l'uomo”

Nel suo essere da sempre compresa in Dio, l'umanità viene fissata mediante l'incarnazione come evento della stessa divinità di Dio , attestazione mirabile della radicale “continuità” tra umanità dell'uomo e umanità di Dio , 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.

3. La Teologia: dal modello “vituviano” all’ “Uomo della Sindone”

Ecco dunque dischiuso lo spazio di lavoro per la Teologia e comunque della riflessione critica sulla fede. 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 “vituviano”, nella celebre riproduzione di

Leonardo⁵, 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» .

Da questa pienezza attinge l'umanesimo cristiano e dalla stessa pienezza potrà attingere la proposta di un nuovo umanesimo, che veniamo invitati a vivere, 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.

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 sul “Dio pe l'uomo”, sull'uomo stesso 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.

⁵ L'uomo di Vitruvio, che è divenuto simbolo della ricerca artistica e icona del Rinascimento, ebbe come concetto fondamentale la centralità dell'uomo. Leonardo realizzò l'uomo di Vitruvio nel 1490, riprendendo il testo del terzo libro del *De architectura* del celebre architetto romano Marco Vitruvio Pollione, riguardante le proporzioni umane.

Conclusione

Solo tenendo sullo sfondo le considerazioni fatte fin qui, possiamo cogliere tutta la forza presente negli impegni consegnati da papa Francesco alla Chiesa italiana a Firenze: «[La Chiesa italiana] Sia un Chiesa libera e aperta alle sfide del presente, mai in difensiva per timore di perdere qualcosa. Mai in difensiva per timore di perdere qualcosa. E, incontrando la gente lungo le sue strade, assuma il proposito di san Paolo: «Mi sono fatto debole per i deboli, per guadagnare i deboli; mi sono fatto tutto per tutti, per salvare a ogni costo qualcuno» (1 Cor 9,22)». Quest'ultima citazione di San Paolo, e ciò che la precede, ci permettono di uscire dal generico e di colorare di realismo l'invito fatto dal Papa: « A tutta la Chiesa italiana raccomando ciò che ho indicato in quella Esortazione: l'inclusione sociale dei poveri, che hanno un posto privilegiato nel popolo di Dio, e la capacità di incontro e di dialogo per favorire l'amicizia sociale nel vostro Paese, cercando il bene comune». E più avanti: « dobbiamo sempre ricordare che non esiste umanesimo autentico che non contempra l'amore come vincolo tra gli esseri umani, sia esso di natura interpersonale, intima, sociale, politica o intellettuale. Su questo si fonda la necessità del dialogo e dell'incontro per costruire insieme con gli altri la società civile. Noi sappiamo che la migliore risposta alla conflittualità dell'essere umano del celebre *homo homini lupus* di Thomas Hobbes è l'«*Ecce homo*» di Gesù che non recrimina, ma accoglie e, pagando di persona, salva».

✘ Nunzio Galantino

Segretario generale della CEI

Vescovo emerito di Cassano all'Jonio