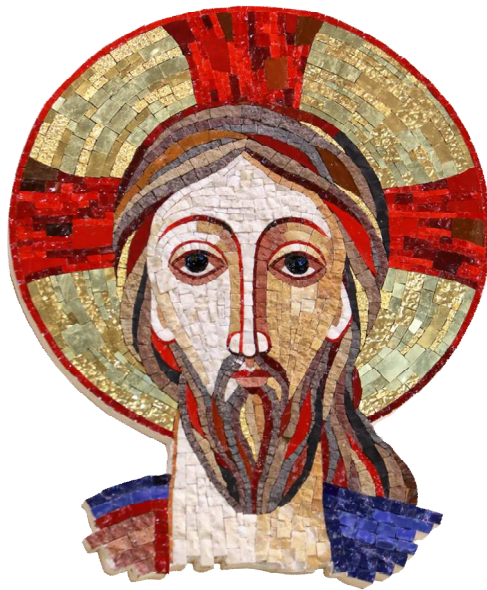


DIOCESI DI PITIGLIANO-SOVANA-ORBETELLO  
SCUOLA DI FORMAZIONE TEOLOGICA E PASTORALE  
*"Don Maurilio Carrucola"*

**IN GESU' CRISTO IL NUOVO UMANESIMO**

*V° Convegno ecclesiale nazionale Firenze 2015*



1. Il cammino della Chiesa in Italia

Sulla scia del Concilio Vaticano II  
Una chiesa "esperta in umanità" - Ripartire da Cristo

2. La crisi antropologica del nostro tempo

L'umanesimo cristiano nella storia  
Attraversare il disordine - Un nuovo umanesimo senza integralismi

3. Gesù Cristo, speranza affidabile, salvezza di tutti

Cristo, "perfetto uomo" e "uomo perfetto"  
In Gesù Cristo la nuova e vera umanità - La singolare universalità

Bibliografia

Orbetello - Ottobre 2014

## Premessa e introduzione ai Corsi per l'anno pastorale 2014-2015

La **Scuola di Formazione Teologica e Pastorale “don Maurilio Carrucola”** ha iniziato i suoi corsi nel 1988-89 orientandosi alla formazione dei sacerdoti, dei religiosi e religiose, ai vari operatori pastorali, catechisti e candidati ai ministeri istituiti e di fatto, agli insegnati di religione cattolica e a tutti quei fedeli laici che vogliono approfondire i temi più importanti della fede. Il Sinodo diocesano ha suggerito che la Scuola di formazione teologica e pastorale si metta a servizio della Diocesi, dei vari organismi, commissioni, associazioni e movimenti laicali attraverso una proposta qualificata per quanto riguarda i contenuti e le problematiche più urgenti che interpellano la fede.

Negli ultimi anni la Scuola ha conosciuto un importante incremento numerico di persone che con passione e interesse hanno partecipato ai vari corsi nelle due sedi di Pitigliano e Orbetello. Pur non rilasciando alcun titolo accademico, l'impegno dei vari docenti e la necessità di una formazione teologica chiara ed esauriente hanno permesso alla Scuola di inserirsi pienamente nell'attuazione del Programma pastorale annuale.

Quest'anno i tre corsi riguardano l'introduzione alla Sacra Scrittura con particolare riferimento all'Esortazione apostolica *Verbum Domini* grazie alla disponibilità di don Emanuele Bossini che proprio a Roma all'Istituto Biblico sta perfezionando lo studio sulla parola di Dio. Il secondo corso ha come riferimento il testo dell'Apocalisse, le famose lettere alle sette chiese dell'Asia minore che tratteggiano lo stile e le modalità dell'essere chiesa che nel tempo “*cammina tra le persecuzioni del mondo e le consolazioni di Dio*” (cfr. LG 8) e sarà svolto da don Gino Governi e don Giacomo Boriolo.

Infine l'ultimo corso riguarda il prossimo V° **Convegno della Chiesa italiana** che si svolgerà a Firenze dal 9 al 13 novembre 2015 con il significativo titolo *In Gesù Cristo il nuovo umanesimo*. Don Sandro Lusini, in qualità di membro regionale del Comitato preparatorio, ci aiuterà a riflettere sul tema principale del Convegno, quello cioè “di proporre alla libertà dell'uomo contemporaneo la persona di Gesù Cristo e l'esperienza cristiana quali fattoti decisivi di un nuovo umanesimo. Chiunque segue Cristo, uomo perfetto, diventa anche lui più uomo (cfr. GS 41; EV 1/1446)”.

In preparazione del V° Convegno della Chiesa italiana del novembre 2015, il Comitato preparatorio della CEI ha pubblicato in data 11 ottobre 2013 un **Invito al Convegno** e in data 9 novembre 2014 una **Traccia per il cammino verso Firenze 2015**. Destinatari dei due documenti sono i Consigli presbiterali e pastorali delle Diocesi, le Facoltà teologiche e gli Istituti di Scienze Religiose, le Consulte dell'apostolato dei laici, le Associazioni e i Movimenti. In particolare si chiede che la **Traccia** venga letta e discussa nelle parrocchie, nei gruppi, nei movimenti, venga approfondita nelle Scuole di teologia, venga accompagnata da una riflessione sui media tradizionali e sui social network. La **Traccia** è il frutto dei contributi e osservazioni arrivate al Comitato preparatorio dalle Diocesi, Associazioni, Movimenti, Facoltà teologiche e Istituti di scienze religiose. Lo stile della **Traccia** è quello proposto e testimoniato da Papa Francesco nell'Esortazione apostolica *Evangelii Gaudium*.

Tre tematiche interessanti e attuali per quanto riguarda il cammino della nostra Chiesa locale in comunione con la Chiesa italiana e soprattutto un'occasione, quella della Scuola di Formazione teologica e pastorale, per contribuire a dare una certa vitalità all'azione pastorale delle nostre comunità e dei singoli fedeli laici.

## 1. Il cammino della Chiesa in Italia

*Sulla scia del Concilio Vaticano II, un cammino mai interrotto*

Tra il 9 e il 13 novembre 2015, a Firenze, si terrà un nuovo Convegno Nazionale della Chiesa italiana che i Vescovi hanno titolato: *In Gesù Cristo il nuovo umanesimo*. Quello di Firenze sarà il quinto Convegno Ecclesiale Nazionale. Il primo si tenne nel 1976 a Roma sul tema *Evangelizzazione e promozione umana*, quindi fu la volta di Loreto nel 1985 (*Riconciliazione cristiana e comunità degli uomini*), Palermo nel 1995 (*Il Vangelo della carità per una nuova società in Italia*) e Verona nel 2006 (*Testimoni di Gesù risorto, speranza del mondo*).

Di fatto nel nostro Paese i cinquant'anni dal Concilio sono stati cadenzati da questi eventi ecclesiali, quasi a rimarcare con anniversari decennali l'eredità conciliare. In questa luce, il tema di ogni Convegno ha incrociato di volta in volta quello degli Orientamenti pastorali del decennio entro cui il Convegno stesso si collocava: *Evangelizzazione e sacramenti* per il primo decennio (gli anni Settanta), quindi *Comunione e comunità* (gli anni Ottanta), *Evangelizzazione e testimonianza della carità* (gli anni Novanta), *Comunicare il Vangelo in un mondo che cambia* (2000-2010) ed *Educare alla vita buona del Vangelo* per il decennio in corso. In tale cammino di rinnovamento non è difficile scorgere alcune costanti che complessivamente delineano il percorso delle nostre Chiese.

Al centro dell'attenzione è sempre rimasta l'**evangelizzazione**, attuata in spirito di dialogo con il contesto sociale italiano. Rispetto a questa missione, dopo il Vaticano II, le nostre comunità si sono interpretate come segno della presenza salvifica del Signore sul territorio. La Chiesa, infatti, esiste non per parlare di sé né per parlarsi addosso, bensì per annunciare il Dio di Gesù Cristo, per parlare di Lui al mondo e col mondo. La missione vive di questo «colloquio» – come scriveva Paolo VI nell'enciclica *Ecclesiam suam* – tramite il quale la Chiesa annuncia la ricapitolazione di tutti e di tutto in Cristo Gesù, decifrandone gli indizi nella storia degli uomini e argomentandone i motivi alla luce del Vangelo. Di conseguenza, sempre desta è stata anche l'attenzione nei riguardi dell'*humanum*, chiamato insistentemente in causa: nella prospettiva della promozione umana a Roma; nell'orizzonte comunitario e in quello sociale rispettivamente a Loreto e a Palermo; infine, a Verona, sotto le cifre esistenziali degli affetti, del lavoro e della festa, della fragilità, dell'educarsi vicendevolmente e del convivere nel rispetto di regole stabilite democraticamente. Il Vangelo annunciato dalla Chiesa illumina di senso il volto dell'uomo e permette di intuire le risposte meno scontate ai suoi interrogativi più profondi (cf. *Gaudium et spes* 41).

Si può discutere – come del resto s'è fatto – su modalità, contenuti ed esiti di questi Convegni ecclesiali, ma non si può non riconoscere che **essi hanno contribuito a delineare il volto storico delle nostre Chiese**, innescando una serie di reazioni virtuose utili a dare vitalità alle nostre Diocesi. La stagione dei Convegni nazionali esprime tutto ciò in un rinnovato stile ecclesiale, che porta a convenire, traduzione permanente del paradigma sinodale rappresentato dal Concilio. Questa prassi realizza la Chiesa quale esperienza di comunione, allenandola a vivere la sua vocazione di «*sacramento dell'unità del genere umano*» in cammino verso Dio (*Lumen gentium* 9). Non è fatica da poco; per riuscire a sostenerla è necessario apprendere, sempre daccapo e sempre meglio, la lezione del dialogo, dell'incontro col mondo e, prima ancora, del confronto tra le varie componenti della comunità ecclesiale.

Per questo, ancora una volta, a quasi dieci anni dal Convegno di Verona, si sente il bisogno di “convenire”, di rimetterci in cammino per incontrarci in un luogo in cui esprimere sinfonicamente la comune e, insieme, sempre peculiare esperienza credente di ogni Diocesi; per verificare la strada percorsa a partire dall’evento conciliare e valutare seriamente i risultati dei processi di cambiamento. A questo proposito bisognerà registrare ciò che ancora non si è fatto al fine di attuarne le indicazioni, accogliendo sino in fondo le potenzialità che l’insegnamento del Concilio mantiene, specialmente quando ci ricorda che «nel mistero del Verbo incarnato viene chiarito il mistero dell’uomo. [...] Cristo, che è l’Adamo definitivo e pienamente riuscito, mentre rivela il mistero del Padre e del suo amore, pure manifesta compiutamente l’uomo all’uomo e gli rende nota la sua altissima vocazione» (*Gaudium et spes* 22).

Solamente fidandoci di Gesù Cristo, conosciamo che il destino dell’uomo è partecipare della sua stessa figliolanza; è chiamata a oltrepassarsi incessantemente, non per divenire altro da sé, bensì per assumere la propria identità grazie alla relazione con l’Altro. «La fede è luce che viene dal futuro, che schiude davanti a noi orizzonti grandi, e ci porta al di là del nostro “io” isolato verso l’ampiezza della comunione» (*Lumen fidei* 4). Si tratta di una promessa il cui profilo ultimo è costituito dal Risorto, nostra incrollabile speranza, che già si va realizzando – qui e ora – per ciascuno. Ciò avviene sulla base di alcune premesse fondamentali: la natura personale che ci distingue da tutti gli altri esseri, senza però indurci a disinteressarci o a separarci dal creato; la spontanea inclinazione alla reciproca dedizione e alla solidarietà; la nostra responsabilità a interloquire con Chi ci interpella nella profondità della nostra coscienza; un’autonomia non autoreferenziale, che si traduce in un maturo esercizio della libertà.

#### *In consonanza con gli Orientamenti pastorali del decennio*

«Chiunque segue Cristo, uomo perfetto, diventa anche lui più uomo» (*Gaudium et spes* 41). Quest’affermazione non ha nulla in comune con il mito del super-uomo che alcuni pensatori della tarda modernità hanno teorizzato. Ci dice, piuttosto, che la perfezione dell’umanità si lascia intravedere nella figura martoriata – «gran piaga verticale» (L. Santucci) – di chi, innocente, viene condannato a morte. «*Ecce homo*»: il Vangelo, paradossalmente scandaloso per chi non attinge alla sapienza di Dio, annuncia una nuova visione dell’uomo. Nella croce Dio si mostra non più lontano rispetto alla sofferenza umana, la quale assume così un significato nuovo che consente di vincerne l’aspetto disumanizzante. «Non ogni uomo è uomo, allora. Uno perseguita e uno è perseguitato; e genere umano non è tutto il genere umano, ma quello soltanto del perseguitato. Uccidete un uomo; egli sarà più uomo. E così è più uomo un malato, un affamato; è più genere umano il genere umano dei morti di fame» (E. Vittorini).

La modernità – con i suoi proclami sulla morte di Dio, le sue antropologie pervase da volontà di potenza, le sue conquiste e le sue sfide – ci consegna un mondo provato da un individualismo che produce solitudine e abbandono, nuove povertà e disuguaglianze, uno sfruttamento cieco del creato che mette a repentaglio i suoi equilibri. È tempo di affrontare tale *crisi antropologica* con la proposta di un umanesimo profondamente radicato nell’orizzonte di una visione cristiana dell’uomo – della sua origine creaturale e della sua destinazione finale – ricavata dal messaggio biblico e dalla tradizione ecclesiale, e per questo capace di dialogare col mondo. Tale relazione non può prescindere dai linguaggi dell’oggi, compreso quello della tecnica e della comunicazione sociale, ma li integra con quelli dell’arte, della bellezza e della liturgia. Perché questo dialogo col mondo sia possibile dobbiamo affrontare insieme quella che gli Orientamen-

ti pastorali definiscono una vera e propria «*emergenza educativa*», «il cui punto cruciale sta nel superamento di quella falsa idea di autonomia che induce l'uomo a concepirsi come un "io" completo in se stesso, laddove, invece, egli diventa "io" nella relazione con il "tu" e con il "noi"» (*Educare alla vita buona del Vangelo* 9). Il tu e il noi – gli altri – nell'epoca in cui viviamo sono spesso avvertiti come una minaccia per l'integrità dell'io. La difficoltà di vivere l'alterità emerge dalla frammentazione della persona, dalla perdita di tanti riferimenti comuni e da una crescente incomunicabilità.

I fraintendimenti più gravi sono, però, di carattere teologico: per un verso, si presume unilateralmente che “*Dio non è l'Altro*”, per cui se ne misconosce la trascendenza e lo si confonde col mondo stesso; per altro verso, si giunge a considerare esclusivamente che “*Dio è l'Altro*”, fino a ipotizzare la sua irrilevanza per il mondo e per l'uomo o a interpretarlo secondo un lacerante *aut-aut*, che implica l'alternativa tra Dio e l'uomo. Come superare l'interruzione della relazione con l'Altro, così nociva per la giusta comprensione dell'uomo? Di questo interrogativo il Convegno ecclesiale di Firenze intende farsi carico per ripensare, guardando a Cristo Gesù, il rapporto tra Dio e l'uomo e degli uomini tra di loro. A tale riflessione vogliamo prepararci.

Si tratta innanzitutto di riguadagnare la consapevolezza del nostro provenire da Dio: non siamo Dio, ma siamo da Dio e, conseguentemente, per Dio. Non possiamo più pensare: “*O io, o Tu*”, ma siamo spinti a riconoscere: “*Io grazie a Te*”. Alla fine del II secolo, l'autore della *Lettera a Diogneto* è testimone lucidissimo di questa consapevolezza credente quando scrive che «Dio plasmò gli uomini dalla sua propria Immagine» (X,2): non semplicemente a partire dalla polvere terrestre – come pur leggiamo in *Gn* 2,7 – bensì a partire dall'Immagine increata che da sempre Dio ospita dentro di Sé, il suo stesso Logos. L'uomo proviene dall'Intimo di Dio; anzi, è *impastato di Dio*. È Lui che ci permette di diventare consapevoli delle nostre migliori e più nobili possibilità, della nostra dignità, della nostra altissima vocazione. Non siamo archetipo di noi stessi, ma immagine di Dio, riflessi di un'icona che sta nell'intimo di Dio. Egli non è l'Altro estraneo e irraggiungibile; è Padre, che – grazie all'inedita prossimità con l'uomo in Gesù Cristo – ci consente di riconoscerci figli, e dunque fratelli. Ogni volta che lo dimentichiamo, soprattutto nell'esperienza amara del peccato, impoveriamo noi stessi: rifiutando Dio, gli uomini «divennero disuniti in se stessi e smarrirono il sapere circa se stessi. Il loro essere dimenticò il proprio nome. Da allora in poi il nome e l'essere si cercarono a vicenda senza mai trovarsi» (R. Guardini). Riguadagnare la fiducia nel Nome di Dio, come Nome che appartiene a Lui ma che non risuona contro di noi, è condizione per diventare pienamente uomini.

Di fatto, esser uomo significa per ciascuno di noi fare i conti con l'esperienza dei nostri limiti, da intendere non come dei rassicuranti confini cui rassegnarci, ma come una soglia da valicare continuamente, per incontrare e conoscere ciò che sta oltre noi e rientrare poi in noi e sedimentare nella nostra coscienza il senso dell'incontro e i contenuti della conoscenza. Può compiersi così il riscatto della verità dell'uomo, ritrovata nel rapporto con Dio e perciò ricompresa non più in termini individualistici, bensì in termini autenticamente personali e relazionali.

*Per una Chiesa esperta in umanità*

Tenendo presente questo, prepararsi al Convegno di Firenze può rappresentare per le Chiese che sono in Italia l'occasione propizia di ripensare lo stile peculiare con cui interpretare e vivere l'umanesimo nell'epoca della scienza, della tecnica e della co-

municazione. La speranza è di rintracciare strade che conducano tutti a convergere in Gesù Cristo, che è il fulcro del «nuovo umanesimo»; della sua «nascita» dentro la storia comune degli uomini noi cristiani siamo consapevoli e convinti «testimoni» (cf. *Gaudium et spes* 55). Questa fede ci rende capaci di dialogare col mondo, facendoci promotori di incontro fra i popoli, le culture, le religioni. Come ha scritto papa Francesco, «il credente non è arrogante; al contrario, la verità lo fa umile, sapendo che, più che possederla noi, è essa che ci abbraccia e ci possiede. Lungi dall'irrigidirci, la sicurezza della fede ci mette in cammino, e rende possibile la strada del dialogo con tutti». La verità dell'uomo in Cristo non è opprimente e nemica della libertà: al contrario, è liberante, perché è la verità dell'amore e, come tale, «può arrivare al cuore, al centro personale di ogni uomo» (*Lumen fidei* 34).

Ecco perché vale la pena di accogliere il richiamo all'umano con cui veniamo proiettati verso Firenze. È stato il magistero pontificio contemporaneo a lanciare quest'appello: pensiamo all'attenzione verso le «realità nuove» auspicata da Leone XIII, al richiamo in favore della «causa dell'uomo» risuonato nei radiomessaggi natalizi di Pio XII, alla discussione sui temi della giustizia sociale, della solidarietà economica, del rispetto per i più deboli, della pace tra i popoli, avviata in encicliche che hanno segnato un'intera epoca come la *Mater et magistra* e la *Pacem in terris* di Giovanni XXIII, o la *Populorum progressio* e l'esortazione apostolica *Evangelii nuntiandi* di Paolo VI, per giungere alla *Redemptor hominis*, alla *Centesimus annus*, alla *Veritatis splendor* di Giovanni Paolo II e alla *Caritas in veritate* di Benedetto XVI. L'appello all'umano, fatto proprio dal Concilio, chiama in causa valori, grazie ai quali e per i quali l'uomo formula le sue rivendicazioni, affronta le sue preoccupazioni, vive le sue speranze: l'uomo inteso, però, non solo nella sua essenza, bensì nella sua storicità, e più esattamente nella sua storia reale. Per questo la vera questione sociale oggi è diventata la questione antropologica: la difesa dell'integrità umana va di pari passo con la sostenibilità dell'ambiente e dell'economia, giacché i valori da preservare sul piano personale (vita, famiglia, educazione) sono pure determinanti per tutelare quelli della vita sociale (giustizia, solidarietà, lavoro). Nelle pieghe della storia, l'umano, con i suoi valori intrinseci, non è evidente e neppure ovvio; perciò, se vogliamo ripensarlo e riaffermarlo, dobbiamo esercitare il discernimento, affinare le nostre capacità di interpretazione. Indicazioni importanti vengono, a tal proposito, dal Concilio Vaticano II.

Una prima indicazione può essere rintracciata nella *Gaudium et spes*, secondo cui «dobbiamo ritenere che lo Spirito Santo **dia a tutti la possibilità** di venire a contatto, nel modo che Dio conosce, col mistero pasquale» (22). Il «tutti» cui si riferisce il testo conciliare indica non solo i cristiani ma «anche tutti gli uomini di buona volontà, nel cui cuore lavora invisibilmente la grazia». In essi la buona volontà è risvegliata in modo misterioso dall'intervento di Dio, la cui voce risuona all'interno della coscienza, che resta istanza decisiva con cui confrontarsi (cf. 16).

Una seconda indicazione può essere trovata ancora nella stessa Costituzione, lì dove «attira l'attenzione su alcuni problemi contemporanei particolarmente urgenti», invitando a considerarli «alla luce del Vangelo e dell'esperienza umana» (46). Tra i «problemi» ci sono quelli della famiglia, della cultura, dell'economia, della politica, della convivenza sociale, della custodia del creato, della pace. Di questi problemi, secondo il Concilio, occorre maturare un'intelligenza credente, in forza dell'intreccio reciproco tra fede e ragione e, ancor più radicalmente, tra il dirsi di Dio e il vissuto dell'uomo. Così l'umano, considerato alla luce del Vangelo, viene da ogni lato raggiunto da Dio.

## Ripartire da Cristo

In piena continuità con l'insegnamento conciliare il **Progetto pastorale quinquennale (2011-2016)** della nostra Diocesi ci invita a "*Guardare a Lui*", Gesù Cristo, "*Speranza affidabile, anima dell'educazione*". Già invocato prima del Concilio il richiamo a Gesù Cristo, quale autentico centro e fonte dell'annuncio cristiano, è emerso esplicitamente nel Concilio Vaticano II. Già nel discorso di apertura, Giovanni XXIII proponeva Cristo «*al centro storia e della vita; gli uomini o sono con Lui e con la Chiesa sua e allora godono della luce, della bontà, dell'ordine e della pace; oppure sono senza di Lui*»<sup>1</sup>.

Il **cristocentrismo** offre la chiave interpretativa di tutti i pronunciamenti del Vaticano II. Dal primo documento conciliare «*Cristo è sempre presente nella sua Chiesa, in modo speciale nelle azioni liturgiche*»<sup>2</sup>, alla costituzione dogmatica sulla divina Rivelazione "*Cristo Signore, nel quale trova compimento tutta la rivelazione del sommo Dio*"<sup>3</sup>, all'ultimo documento, che afferma nel famoso paragrafo 22 come «*in realtà solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo. Adamo, infatti, il primo uomo, era figura di quello futuro (Rm 5,14) e cioè di Cristo Signore. Cristo, che è il nuovo Adamo, proprio rivelando il mistero del Padre e del suo amore, svela pienamente l'uomo a se stesso manifestandogli la sua intima disposizione. Nessuna meraviglia, quindi, che tutte le verità trovino su esposte in lui trovino la loro sorgente e tocchino il loro vertice. Egli è l'immagine dell'invisibile Iddio (Col 1,15) è l'uomo perfetto che ha restituito ai figli di Adamo la somiglianza con Dio, resa deforme già subito agli inizi a causa del peccato. Poiché in lui la natura umana è stata assunta, senza per questo venire annientata per ciò stesso essa è stata anche in noi innalzata a una dignità sublime. Con l'incarnazione il Figlio di Dio si è unito in certo modo ad ogni uomo... Per Cristo e in Cristo riceve luce quell'enigma del dolore e della morte, che al di fuori del suo Vangelo ci opprime. Con la sua morte egli ha distrutto la morte, con la sua risurrezione ci ha fatto dono della vita, perché anche noi, diventando figli col Figlio, possiamo pregare esclamando nello Spirito: Abba, Padre!*»<sup>4</sup>.

A livello storico salvifico, il cristocentrismo significa centralità di Gesù Cristo nella storia della salvezza, così come è rivelata nella Scrittura e così come si attua nella predizione storica della Chiesa. A livello teologico sistematico, il cristocentrismo significa centralità di Gesù Cristo nella rivelazione del mistero di Dio Trinità e nella soluzione del mistero dell'uomo e del cosmo salvato dall'evento Cristo. A livello catechetico, il cristocentrismo significa centralità di Gesù Cristo nell'annuncio di fede, come via di maturazione, di educazione e di formazione dell'esistenza cristiana nella sua concretezza e globalità.

Quest'ultimo livello comprende i primi due, include cioè il riferimento alla centralità storica-salvifica del Cristo nella storia e alla sua centralità come chiave ermeneutica di tutta la teologia cristiana, così come descritta dal Concilio: «*non mira solo ad assicurare quella maturità propria dell'umana persona, di cui si è ora parlato, ma tende soprattutto a far sì che i battezzati, iniziati gradualmente alla conoscenza del mistero della salvezza, prendano sempre maggiore coscienza del dono della fede, che hanno ricevuto; imparino ad adorare Dio Padre in spirito e verità (cfr. Gv 4,23) specialmente at-*

<sup>1</sup> In *Enchiridion Vaticanum. I. Documenti del Concilio Vaticano II*, EDB, Bologna 1979, p. 31.

<sup>2</sup> SC, 7.

<sup>3</sup> DV, 7.

<sup>4</sup> GS, 22.

traverso l'azione liturgica; si preparino a vivere la propria vita secondo l'uomo nuovo, nella giustizia e santità della verità (cfr. Ef 4,22-24), e così raggiungano l'uomo perfetto, la statura della pienezza di Cristo (cfr. Ef 4,13), e diano il loro apporto all'aumento del suo corpo mistico. Essi inoltre, consapevoli della loro vocazione, debbono addestrarsi sia a testimoniare la speranza che è in loro (cfr. 1 Pt 3,15), sia a promuovere la elevazione in senso cristiano del mondo, per cui i valori naturali, inquadrati nella considerazione completa dell'uomo redento da Cristo, contribuiscano al bene di tutta la società»<sup>5</sup>.

### *La Parola si rivela... Dei Verbum*

L'indiscutibile pregio del Vaticano II, nella *Dei Verbum*, è quello di aver posto al centro della sua riflessione, anziché argomentazioni dimostrative e speculative, il culmine e il primato della persona di Gesù Cristo, per comprenderne il Mistero nei suoi vari momenti, definiti *eventi* perché qualificano il tempo. L'evento rivelativo non si spiega, allora, per mezzo di categorie metafisiche, ma con la stessa vita di Gesù di Nazaret, congiungendo parole e opere, capaci di rievocare la sua esperienza terrena. La Chiesa, guidata da Cristo e sostenuta dall'azione dello Spirito Santo, traccia i contorni della credibilità del cristianesimo attraverso i segni dell'autocomunicazione di Dio.

Dopo aver considerato la rivelazione nella sua struttura interna, la Costituzione la considera nel suo sviluppo storico-salvifico e prepara, in tal modo, la **descrizione di Gesù Cristo**. L'economia della rivelazione racchiude segni e parole, che reciprocamente richiamano, rafforzano e spiegano (DV, 2) che Gesù Cristo è il Verbo fatto carne, che parla agli uomini con le parole di Dio, con opere, segni e miracoli, molto più nel mistero pasquale e nell'invio dello Spirito Santo (DV, 4). Concreta icona del Dio vivente, Gesù Cristo è presentato nella sua unicità e irripetibilità, rivelatore e segno del Padre nella pienezza dei tempi; è Lui la manifestazione definitiva e ultima, in cui l'economia salvifica si compie, senza ulteriori dilatazioni temporali (DV 4).

La *Dei Verbum*, presentando la salvezza all'uomo con fatti reali, perché Dio, nel tempo, ha posto segni per mostrare la salvezza al suo popolo, compie una lettura storica. La rivelazione posta nell'atto creativo di Dio, che vuole dialogare con l'uomo, si sviluppa nella scelta di un popolo come suo *partner*, nei reiterati inviti rivolti nei secoli, fino a giungere alla completezza in Cristo. Questo a riprova che Dio, nella storia, ha posto segni che avvalorano la salvezza e che evocano la sua fedeltà (DV 15). Per parlare dell'attendibilità della rivelazione, si dovrà tenere conto della priorità di colui che si rivela e a cui è dovuta l'obbedienza della fede perché egli è in sé credibile (DV 5). La prospettiva storico-ermeneutica, che rivela l'importanza dell'accesso storico a Gesù, attraverso i Vangeli e l'interpretazione datane dalla Chiesa primitiva, che giustifica l'interpretazione cristiana della sua vita terrena, si unisce sia alla prospettiva antropologica, che da parte sua, mostra come il messaggio cristiano riguarda l'uomo e le sue questioni fondamentali, sia a quella semiologica, circa i segni della rivelazione nel loro legame con la sua Persona.

Anzitutto, dalla storia normativa di Cristo scaturisce la storia della Chiesa che accompagna l'umanità e il mondo alla riconciliazione con Dio (LG 9, 48-52). Ponendo Cristo, quale **segno originario**, il Vaticano II ha personalizzato ogni segno, rapportandoli al Segno che li fonda e correlandoli tra loro.

---

<sup>5</sup> Cf. GEVAERT J., *La dimensione esperienziale della catechesi*, LDC, Torino 1984, pp. 15-22



Il genere letterario della *Lumen Gentium* è caratterizzato da un forte sapore biblico (ed anche patristico), che precisa la *nota* dell'unità/unicità della Chiesa prospettando una dilatazione al concetto di mistero. Alla Chiesa conviene l'applicazione di questo termine non perché è una realtà astrusa, ma poiché ha a che fare con il piano della salvezza di dio per l'uomo e tale prospettiva è più consona alla concezione paolina di mistero (1Cor 2,7; Col 1, 26-27; Rm 16, 25-26; Ef 3, 8-11). Essa, da un punto di vista teologico, è mistero perché è una realtà nascosta in Dio, è una realtà soprannaturale è, infine, una realtà sacramentale. Si fa, perciò, riferimento ai misteri della Trinità, dell'Incarnazione per cogliervi la Chiesa; essa è un mistero che trova senso e origine all'interno della Trinità e della concreta vicenda terrena di Gesù.

Il *proemio* è decisivo per la comprensione della Chiesa vista come sacramento "in" Cristo, «*luce delle genti*»<sup>6</sup>. Non è un dettaglio giacché il riferimento assoluto è Gesù Cristo, pertanto la Chiesa vive e acquista significato da questa relazione, dove essa non è luce per se stessa<sup>7</sup>, ma tutto prende e deriva dal Signore. È un principio fondamentale per il modo di essere della Chiesa e di ogni cristiano, in virtù della chiamata alla sequela, che implica il fare brillare gli uomini con la luce di Cristo che splende sul volto della Chiesa.

Poiché la Chiesa è, in Cristo, cioè legata a Lui, non da se stessa o per propria forza, emerge con chiarezza il riferimento cristologico enunciato fin dall'esordio, che dà l'identità alla compagine ecclesiale. Sull'uso della categoria sacramento applicato alla Chiesa, tuttavia va fatta attenzione. In questo senso, il sacramento, ossia il segno e lo strumento è anche realtà concreta di ciò che "*significa/simboleggia*". Che cosa realizza la Chiesa? L'unione dell'uomo con Dio, che poi non è altro che la salvezza: la Chiesa permette all'uomo di incontrarsi veramente e realmente con Dio. È la concezione tradizionale del **sacramento**, inteso come "*segno efficace*", che viene qui applicato, per la prima volta in un documento magisteriale, alla Chiesa. Essa, attraverso il vangelo e i sacramenti, permette all'uomo di incontrare Dio. In un certo senso, possiamo dire che la Chiesa è il **sacramento universale**, che origina gli altri sacramenti che attuano, nei vari momenti della vita del cristiano, modi speciali di partecipazione al sacramento fondamentale ed originario, Gesù Cristo. La sacramentalità di Cristo diventa la chiave interpretativa di ogni forma di sacramento, di cui d'altronde è anche la fonte unica.

Segno dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano, la Chiesa, nella sua essenza, mostra come la mutua comunione con Dio e con gli uomini, non sia concorrenziale o in contrapposizione, anzi proceda congiuntamente. L'essenza della missione universale della Chiesa verso il genere umano è il suo modo di esistere, che suscita, coscientemente nell'umanità, l'appello all'unità. I nn. 2-3-4 illustrano il mistero della Trinità, ancorando così il mistero della Chiesa a quello della Trinità. Emerge l'**origine divino-trinitaria della Chiesa**: il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo sono tutti coinvolti nel dare origine alla Chiesa. Il Mistero trinitario è qui presentato secondo la prospettiva biblica, cioè quello della storia della salvezza, è la Trinità "economica", non principalmente quella "immanente". È nella Trinità che la Chiesa è stata *annunciata, preparata, stabilita, e manifestata*. Questi quattro participi sono preziosi: *annunciata* "in figure": vedi l'arca di Noè...; *preparata*: la concreta vicenda del popolo ebraico e-

<sup>6</sup> Questa espressione richiama il discorso di Paolo VI, per l'apertura della II Sessione del Vaticano II, del 1963, dove nella Chiesa risplende il volto della Sposa di Cristo.

<sup>7</sup> Si veda l'immagine del sole e della luna, antica immagine patristica per parlare di Cristo e della Chiesa.

sprime, già nella realtà, alcune dinamiche della ecclesiali (popolo di Dio); *stabilita* negli ultimi tempi, cioè da Cristo, nella sua vita e dopo la sua resurrezione; *manifestata* a Pentecoste, con un solenne atto pubblico.

Il n. 3 di LG ha un forte impianto “*crisocentrico*”: la Chiesa è continuazione del regno di Cristo. In questo numero dove emerge la dimensione storico-salvifica del piano di Dio, che si realizza storicamente, attraverso la figura e la missione del Figlio, la Chiesa ha un ruolo specifico. È posto l’accento sulla prospettiva paolina della creazione in Cristo forma e modello, in base al quale gli uomini sono stati pensati, redenti e resi partecipi del Regno da lui inaugurato, di cui la Chiesa ne è l’esordio, poiché è il primo e più efficace luogo nel quale si rende, seppur misteriosamente, presente visibilmente in esso. La Chiesa, che sostanzia il regno di Cristo, scaturisce dal “sacrificio di Cristo”. Il sangue e l’acqua, secondo un’antica simbologia, rappresentano il battesimo e l’eucaristia, i due sacramenti fondamentali della vita ecclesiale. Il mistero pasquale, che dà fondamento ai sacramenti del battesimo e dell’eucaristia, continua a operare dinamicamente nella vita della Chiesa, che trae appunto origine dal sacrificio della Croce.

Il n. 4 descrive la santificazione della Chiesa mediante lo Spirito Santo. Il testo si riferisce concretamente al tempo della Chiesa sostenuta, vivificata e guidata continuamente dall’azione pneumatologica alla verità totale. È lo Spirito che introduce la Chiesa alla pienezza della verità, unificandola nella comunione e nel ministero. Ancora lo Spirito le imprime struttura e direzione mediante i diversi doni gerarchici e carismatici che contribuiscono, ciascuno a modo suo, alla maturazione di dei frutti spirituali e la predicazione del Vangelo che la rinvigorisce e rinnova costantemente. La Chiesa è così presentata come compagine universale che fruisce dalla Trinità, da cui deriva la sua profonda unità. Anche le chiese delle altre confessioni cristiane possono ritrovarsi in questa espressione, perché innegabilmente, nella fede nel Dio trino, si avvalorano l’unità.

Il n. 5 rileva nella predicazione del regno il mistero della fondazione della Chiesa espressamente voluto da Cristo, che valorizza la continuità profonda tra la Sua volontà (*pre* e *post* pasquale) e la Chiesa apostolica. Il rilievo non è banale, difatti il modernismo e diversi teologi protestanti avevano insinuato il dubbio che ci fosse un’inconciliabile difformità tra la predicazione di Gesù e la storia del cristianesimo, tra Cristo e la Chiesa. La LG evidenzia come l’opera compiuta da Cristo realizzi il Regno e che ciò continui nell’opera della Chiesa per volontà di Cristo. Questo regno si manifesta chiaramente agli uomini nelle parole, nelle opere e nella presenza di Cristo. La Chiesa perciò, sostenuta dal Signore, riceve la missione di annunziare e instaurare, in tutte le genti, il regno di Dio, costituendone in terra il germe e l’inizio.

Dopo aver descritto le varie immagini della Chiesa al n. 6, la Costituzione, nei numeri 7-8, enuclea argomenti di straordinaria importanza, di **forte sapore e impianto cristologico**. Il n. 7, sulla scia del numero precedente che ha preso in considerazione le varie immagini/categorie per descrivere la Chiesa, si sofferma sulla categoria di “*corpo mistico*”. Precisiamo subito un suo ridimensionamento poiché LG la utilizza come una delle possibili immagini per veicolare la Chiesa, ma non l’unica. Ciò libera da ogni “*biologismo soprannaturale*”, che la figura del “*corpo mistico*” può suggerire, tenendo presente l’altro riferimento dell’immagine sponsale. Se la prima spinge nella direzione dell’unione-unificazione di Cristo e della Chiesa, la seconda mette in risalto la differenza-alterità tra Cristo e la Chiesa. Il binomio *unione-alterità*, corrente tra Cristo e la Chiesa, si muove in una tensione bipolare, diversamente si proporrebbe l’incognita d’indebite riduzioni, del tipo identificazione Cristo-Chiesa o separazione. La Chiesa, corpo mistico di Cristo, definisce la sua origine nella Pasqua e nel dono dello Spirito.

Cristo, unendo a sé la natura umana e sconfiggendo la morte, ha redento gli uomini, nel mistero pasquale, trasformandoli, comunicandogli il suo Spirito e costituendoli misticamente suo corpo, particolarmente con il battesimo, nel quale è “rappresentata” e “prodotta” (*segno efficace*) la nostra unione alla sua morte e resurrezione e con l’eucaristia, partecipando realmente al Suo corpo e alla comunione con Lui e tra di noi. Di questo corpo, Cristo è la testa perché la sua qualità di Signore lo eleva sopra ogni cosa e in forza della sua primogenitura dai morti, infonde la vita nella Chiesa. La LG presenta il principio di Cristo capo della Chiesa sotto 4 aspetti: conformando le membra a sé, animando la crescita ecclesiale, rinnovando e unificando la Chiesa, amando, quale Capo e Sposo, colei che è il corpo rendendola sempre più perfetta, per farla accedere alla pienezza di Dio.

Il numero 8, sulla scia delle tipologie adottate per esprimere la Chiesa, intende precisare il senso della sua **valenza sacramentale**: a causa dell’incarnazione la natura umana del Verbo è divenuta il sacramento della divinità. Questa incarnazione, in un certo senso, si perpetua nella chiesa: questa perpetuazione non nel mistero dell’incarnazione in quanto tale, ma relativamente all’opera di redenzione. E’ questa **l’analogia col mistero di Cristo**. Il testo conciliare afferma che «*Infatti come la natura umana assunta serve al Verbo divino come vivo organo (sacramento congiunto di salvezza) di salvezza indissolubilmente unito a lui; in modo non dissimile l’organismo sociale della chiesa serve allo Spirito vivificante di Cristo come mezzo per far crescere il corpo*» (LG. 8). L’opera di redenzione iniziata da Cristo è continuata visibilmente nella chiesa. Tutta l’economia della salvezza in Cristo e nella chiesa è un’economia incarnatoria e sacramentale, perché avviene nel segno efficace. In senso **generale e analogico** può dirsi che **la chiesa è sacramento universale** di salvezza: è segno in quanto realtà storica, ed è strumento di comunicazione delle grazie e dei beni della redenzione. Queste parti formano una **realtà unica e complessa**, che per una **non debole analogia è paragonata al Verbo incarnato**.

*Immersi tra gioie e speranze... Gaudium et Spes*

Come in tanti altri aspetti, anche in questo, così fondamentale per la fede, il Concilio Vaticano II cercò di seguire l’indicazione datagli da Giovanni XXIII che l’aveva convocato: dire la fede di sempre in modo che rispondesse alle **esigenze del tempo presente**. Il documento conciliare in cui ciò appare con maggior chiarezza è la Costituzione pastorale *Gaudium et Spes*. E non tanto né principalmente per ciò che in essa si dice di Gesù Cristo, quanto per la metodologia utilizzata nel dirlo. Essa ricalca il cammino seguito da non pochi teologi negli ultimi decenni, che si distacca nettamente da quello percorso durante secoli dai loro predecessori. La riflessione cristologia classica, erede dei grandi concili ecumenici dell’antichità, procedeva per via di deduzione, traendo cioè conclusioni logiche dalle premesse poste dalle definizioni dogmatiche in essi elaborate. In fondo, si ispirava alla densa frase giovannea che aveva presieduto le loro ricerche: “*Il Verbo si fece carne*” (Gv 1,14). I teologi attuali preferiscono invece in genere procedere partendo, dietro le orme dei Vangeli sinottici, dall’uomo Gesù di Nazaret fino ad evidenziare la sua identità ultima, quale appare al momento della sua risurrezione.

Qualcuno ha chiamato questi due approcci metodologici «*cristologia dall’alto*» e «*cristologia dal basso*». Tale terminologia potrebbe essere oggetto di discussione; ciò che invece risulta indubitabile è la diversità profonda che esiste fra di essi nell’accostare la figura di Gesù Cristo. Tra l’altro, e come conseguenza della prospettiva assunta, la riflessione di buona parte dei teologi attuali tende a sottolineare il suo essere «dalla par-

te dell'uomo», pur senza negare, come è ovvio, il suo essere «*dalla parte di Dio*». Gesù Cristo appare così nelle loro riflessioni come il modello di umanità pienamente realizzata, colui che per primo ha vissuto in pienezza la vocazione di ogni uomo secondo il piano di Dio. È questo precisamente il cammino che scelse di percorrere la *Gaudium et Spes* nell'espone, nella sua prima parte, gli elementi di illuminazione che la fede apporta al dialogo per trovare risposta alle grandi domande che si pone in maniera nuova l'umanità

La Costituzione tratteggia la figura del **nuovo Adamo**, ossia dell'uomo nuovo, Gesù Cristo, che «*rivelando il mistero del Padre e del suo amore svela anche pienamente l'uomo all'uomo, e gli fa nota la sua altissima vocazione*» (GS 22). E di questo uomo nuovo mette in evidenza la sua totale condivisione della condizione umana. Egli, dice in maniera molto bella il testo, «*ha lavorato con mani d'uomo, ha pensato con mente d'uomo, ha agito con volontà d'uomo, ha amato con cuore d'uomo. Nascendo da Maria Vergine, egli si è fatto veramente uno di noi, in tutto simile a noi fuorché nel peccato*».

Queste affermazioni sono senz'altro simili a quella solenne con cui il Concilio di Calcedonia definì, almeno in uno dei suoi aspetti fondamentali, l'identità di Gesù Cristo: «*Egli è perfetto nell'umanità*», e cioè, «*compiutamente uomo*». Ma sono dotate di uno spessore e di una concretezza incomparabilmente maggiore. La serie di verbi elencati nel testo - *lavorare, pensare, agire, amare*-, insieme all'accento sulla componente umana interessata da essi - *mani, mente, volontà, cuore* -, contribuisce, infatti, a effettuare il passaggio da quell'impostazione essenzialista e astorica, tipica della cultura ellenistica in cui si esprimeva Calcedonia, all'impostazione esistenziale e storica della cultura contemporanea. Già la frase «*si è fatto veramente uno di noi*», con cui in qualche modo si sintetizza tutto, denota un profondo cambiamento nei confronti del generico «*si è fatto veramente uomo*» o «*ha assunto una vera natura umana*», presenti nelle riflessioni del passato.

Gesù Cristo, quindi, viene visto come colui che, avendo vissuto tutto ciò che vive ogni uomo, **rivela il mistero dell'uomo all'uomo stesso**. Implicitamente essa insinua che chi vuole pertanto trovare la propria realizzazione umana, ha in lui la strada attraverso la quale può arrivarci. Naturalmente, per conoscerlo nella sua realtà occorre rifarsi ai vangeli, nei quali viene delineata non l'immagine di un eroe mitico, irraggiungibile perché al di sopra di ogni limitazione umana, ma quella di un uomo concreto che, appassionato per la causa del regno di Dio (Mc 1,14-15), mette al suo servizio tutto ciò che è, e tutto ciò che dice e fa, e che muore per fedeltà ad essa. Un uomo del quale la fede, grazie soprattutto all'esperienza pasquale, scopre l'ultima identità di Figlio di Dio e di Messia salvatore che, oltre a rivelare il mistero dell'uomo all'uomo stesso, gli rivela anche il mistero del Padre e del suo amore.

#### *Celebrare la storia della salvezza... Sacrosanctum Concilium*

Pio XII, nella lettera enciclica *Mediator Dei* affermava: «*La sacra liturgia è pertanto il culto pubblico che il nostro Redentore rende al Padre, come Capo della Chiesa, ed è il culto che la società dei fedeli rende al suo Capo e, per mezzo di Lui, all'Eterno Padre: è, per dirla in breve, il culto integrale del Corpo mistico di Gesù Cristo, cioè del Capo e delle sue membra*»<sup>8</sup>. Questa affermazione ha avuto nel corso del tempo un'importanza tale, che lo stesso Concilio Vaticano II, ha ritenuto necessario doverla

---

<sup>8</sup> PIO XII, Litt. Enc. *Mediator Dei*, 20 Nov. 1947, n. 25 in AAS 39(1947), 555

porre a fondamento della riforma liturgica in atto, tanto che in *Sacrosanctum Concilium* la liturgia viene definita come «quell'esercizio dell'ufficio sacerdotale di Gesù Cristo mediante il quale son segni sensibili viene significata e, in modo proprio a ciascuno, realizzata la santificazione dell'uomo, e viene esercitato dal corpo mistico di Gesù Cristo, cioè dal capo e dalla sue membra, il culto spirituale» (SC 7).

In particolare un'esaustiva definizione di liturgia la *Sacrosanctum Concilium* ce la offre quando esplicitamente include il concetto fondamentale e inequivocabile della presenza divina di Cristo nel sacrificio eucaristico, nei sacramenti, nella Parola di Dio e nel divino ufficio. Tutte queste affermazioni esprimono il **ruolo attivo di Cristo** all'interno dell'esercizio del suo ufficio sacerdotale, che svolse durante la predicazione del Regno, sanando gli infermi, liberando gli indemoniati e mentre esplicava l'atto della suprema offerta di sé, donandosi volontariamente al sacrificio della croce, compiendolo attraverso la risurrezione dai morti e offrendolo al Padre nel giorno dell'Ascensione al cielo. Su ispirazione della *Mediator Dei*, la *Sacrosanctum Concilium* definisce la liturgia come «*culmen et fons*»(SC 83), considerando d'altra parte la partecipazione, piena, attiva, consapevole come necessità della riforma conciliare e la promozione dell'educazione liturgica. L'*actuosa participatio* si esplica attraverso la consapevolezza che l'azione liturgica non esprime un fatto privato, ma che ogni atto celebrativo è azione della Chiesa. SC ha elaborato nei nn. 5-7 il discorso della Rivelazione come storia della salvezza, che si attua nella storia attraverso un susseguirsi di avvenimenti, che attraverso una pluriformità di modi e tempi, traccia il compimento del mistero della salvezza, pre-esistente in Dio.

Riveste particolare importanza l'*anno liturgico*, cioè l'insieme delle celebrazioni con cui la Chiesa celebra il **mistero di Cristo**. Da esso scaturiscono i diversi tempi concernenti, il mistero di Cristo che si realizza nella storia, che comprende tre segmentazioni: a) la fase profetica, che si esplica in un annuncio, rivolto non solo al popolo ebraico ma a tutti gli uomini, compresi quelli delle religioni naturali; b) l'acme della pienezza dei tempi, nel quale l'annuncio salvifico diventa corporeo e tangibile. Il Verbo, della stessa sostanza del Padre e dello Spirito, assume la nostra natura umana divenendo egli stesso compimento della promessa fatta ad Abramo; c) il momento che prolunga il tempo della salvezza, nel tempo della Chiesa perché, attraverso il suo insegnamento, sia annunciato l'amore di Dio a tutti gli uomini<sup>9</sup>.

La linea di congiunzione che lega il tempo di Cristo a quello della Chiesa è proprio la liturgia; in quest'orizzonte si esplica l'azione culturale, la memoria della propria fede nel celebrato, dove tale legame non è da intendersi secondo una visione cronologica e consequenziale, ma come una realtà presente e radicata. Dove l'annuncio è fatto dalla proclamazione di un Vangelo già attuale e realizzato in Cristo, secondo il duplice aspetto di evento storico-salvifico e di presentazione sacramentale, perché Cristo è il sacramento di salvezza, immagine del Dio invisibile. La liturgia, specialmente quella eucaristica e la storia della salvezza, in particolare attraverso l'esistenza terrena di Cristo Gesù, trovano un comune spazio d'incontro. Cristo si è rivelato a noi attraverso l'incarnazione, si è donato come vittima sacrificale patendo, morendo, risorgendo e ascendendo al cielo. Ogni giorno la comunità celebra questo grande mistero, Cristo è il dono del Padre, dono che non può altro che tornare a Lui.

---

<sup>9</sup> Cfr. SC 5-6

## 2. La crisi antropologica del nostro tempo

### *Attraversare il disordine*

«*Chiunque segue Cristo, uomo perfetto, diventa anche lui più uomo*» (*Gaudium et spes* 41). Quest'affermazione non ha nulla in comune con il mito del super-uomo che alcuni pensatori della tarda modernità hanno teorizzato. Ci dice, piuttosto, che la perfezione dell'umanità si lascia intravedere nella figura martoriata – «gran piaga verticale» (L. Santucci) – di chi, innocente, viene condannato a morte. «*Ecce homo*»: il Vangelo, paradossalmente scandaloso per chi non attinge alla sapienza di Dio, annuncia una nuova visione dell'uomo. Nella croce Dio si mostra non più lontano rispetto alla sofferenza umana, la quale assume così un significato nuovo che consente di vincerne l'aspetto disumanizzante. «Non ogni uomo è uomo, allora. Uno perseguita e uno è perseguitato; e genere umano non è tutto il genere umano, ma quello soltanto del perseguitato. Uccidete un uomo; egli sarà più uomo. E così è più uomo un malato, un affamato; è più genere umano il genere umano dei morti di fame» (E. Vittorini).

La modernità – con i suoi proclami sulla morte di Dio, le sue antropologie pervase da volontà di potenza, le sue conquiste e le sue sfide – ci consegna un mondo provato da un individualismo che produce solitudine e abbandono, nuove povertà e disuguaglianze, uno sfruttamento cieco del creato che mette a repentaglio i suoi equilibri. È tempo di affrontare tale **crisi antropologica** con la proposta di un umanesimo profondamente radicato nell'orizzonte di una visione cristiana dell'uomo – della sua origine creaturale e della sua destinazione finale – ricavata dal messaggio biblico e dalla tradizione ecclesiale, e per questo capace di dialogare col mondo. Tale relazione non può prescindere dai linguaggi dell'oggi, compreso quello della tecnica e della comunicazione sociale, ma li integra con quelli dell'arte, della bellezza e della liturgia. Perché questo dialogo col mondo sia possibile dobbiamo affrontare insieme quella che gli Orientamenti pastorali definiscono una vera e propria «**emergenza educativa**», «il cui punto cruciale sta nel superamento di quella falsa idea di autonomia che induce l'uomo a concepirsi come un "io" completo in se stesso, laddove, invece, egli diventa "io" nella relazione con il "tu" e con il "noi"» (*Educare alla vita buona del Vangelo* 9). Il tu e il noi – gli altri – nell'epoca in cui viviamo sono spesso avvertiti come una minaccia per l'integrità dell'io. La difficoltà di vivere l'alterità emerge dalla frammentazione della persona, dalla perdita di tanti riferimenti comuni e da una crescente incomunicabilità.

I **fraintendimenti** più gravi sono, però, di carattere teologico: per un verso, si presume unilateralmente che «*Dio non è l'Altro*», per cui se ne misconosce la trascendenza e lo si confonde col mondo stesso; per altro verso, si giunge a considerare esclusivamente che «*Dio è l'Altro*», fino a ipotizzare la sua irrilevanza per il mondo e per l'uomo o a interpretarlo secondo un lacerante *aut-aut*, che implica l'alternativa tra Dio e l'uomo. Come superare l'interruzione della relazione con l'Altro, così nociva per la giusta comprensione dell'uomo? Di questo interrogativo il Convegno ecclesiale di Firenze intende farsi carico per ripensare, guardando a Cristo Gesù, il rapporto tra Dio e l'uomo e degli uomini tra di loro. A tale riflessione vogliamo prepararci.

Si tratta innanzitutto di riguadagnare la consapevolezza del nostro provenire da Dio: **non siamo Dio, ma siamo da Dio e, conseguentemente, per Dio**. Non possiamo più pensare: «*O io, o Tu*», ma siamo spinti a riconoscere: «*Io grazie a Te*». Alla fine del II secolo, l'autore della *Lettera a Diogneto* è testimone lucidissimo di questa consapevolezza credente quando scrive che «Dio plasmò gli uomini dalla sua propria Immagi-

ne» (X,2): non semplicemente a partire dalla polvere terrestre – come pur leggiamo in *Gn 2,7* – bensì a partire dall'Immagine increata che da sempre Dio ospita dentro di Sé, il suo stesso Logos. **L'uomo proviene dall'Intimo di Dio**; anzi, è *impastato di Dio*. È Lui che ci permette di diventare consapevoli delle nostre migliori e più nobili possibilità, della nostra dignità, della nostra altissima vocazione. Non siamo archetipo di noi stessi, ma immagine di Dio, riflessi di un'icona che sta nell'intimo di Dio. Egli non è l'Altro estraneo e irraggiungibile; è Padre, che – grazie all'inedita prossimità con l'uomo in Gesù Cristo – ci consente di riconoscerci figli, e dunque fratelli. Ogni volta che lo dimentichiamo, soprattutto nell'esperienza amara del peccato, impoveriamo noi stessi: rifiutando Dio, gli uomini «divennero disuniti in se stessi e smarrirono il sapere circa se stessi. Il loro essere dimenticò il proprio nome. Da allora in poi il nome e l'essere si cercarono a vicenda senza mai trovarsi» (R. Guardini). Riguardare la fiducia nel Nome di Dio, come Nome che appartiene a Lui ma che non risuona contro di noi, è condizione per diventare pienamente uomini.

Di fatto, esser uomo significa per ciascuno di noi fare i conti con l'esperienza dei nostri limiti, da intendere non come dei rassicuranti confini cui rassegnarci, ma come una soglia da valicare continuamente, per incontrare e conoscere ciò che sta oltre noi e rientrare poi in noi e sedimentare nella nostra coscienza il senso dell'incontro e i contenuti della conoscenza. Può compiersi così il riscatto della verità dell'uomo, ritrovata nel rapporto con Dio e perciò ricompresa non più in termini individualistici, bensì in termini autenticamente personali e relazionali.

### *L'umanesimo cristiano nella storia*

Se partecipiamo di Cristo, Uomo nuovo, non possiamo che comportarci da uomini rinnovati: solidali a Lui, di Lui viviamo e con Lui camminiamo. Come ha scritto papa Francesco a proposito dell'essere umano, nel suo aprirsi all'amore originario che gli è offerto, la sua esistenza si dilata oltre sé. “*Non vivo più io, ma Cristo vive in me*” (*Gal 2,20*) [...]. L'io del credente si espande per essere abitato da un Altro, per vivere in un Altro, e così la sua vita si allarga nell'Amore» (*Lumen fidei* 21). L'umanesimo cristiano, sorto nel solco di una costruttiva continuità con la grande *paideia* greca e con l'*humanitas* latina, è stato connotato sin dagli inizi dalle esigenze della conversione evangelica.

L'uomo, hanno evidenziato teologi contemporanei come Rahner e von Balthasar, è la **grammatica del dirsi divino**, la **sintassi della rivelazione**. Dai Padri della Chiesa antica al monachesimo medievale quest'intuizione è rimasta al centro del patrimonio spirituale e culturale con cui il cristianesimo ha dato il suo contributo alla storia d'Europa. Molte opere d'arte italiane dei secoli XI-XIII testimoniano un precoce interesse per l'uomo come soggetto: si pensi, ad esempio, alla facciata del duomo di Modena, dove il maestro Wiligelmo scolpì la sua originale interpretazione della creazione di Adamo, che il Creatore anima davanti a sé sino a conferirgli la Sua stessa sovrana postura, la Sua medesima altezza, facendone un riverbero fedele della Sua dignità. O ancora, alla formella bronzea del portone realizzato a Monreale da Bonanno Pisano, in cui è figurato un Adamo disteso a terra, su cui Dio si piega come se stesse annodandogli il cordone ombelicale.

Una ammirabile scultura della **cattedrale di Chartres** rappresenta Adamo, col busto appena sbizzato, che esce dalla terra madre e plasmato dalle mani di Dio. Già il volto del primo uomo riproduce i lineamenti del suo modellatore. La tradizione cristia-

na, fin dalle sue origini, ha riconosciuto in questa realtà espressa dal libro della Genesi il primo titolo della nostra nobiltà e il fondamento della nostra grandezza. L'uomo a immagine e somiglianza di Dio significa che Egli comunica alla sua creatura le sue prerogative: ragione, libertà, immortalità, dominio della natura. Riprendendo il socratico «*Conosci te stesso*» la Chiesa dei primi secoli, attraverso i suoi Padri e dottori, lo trasforma e lo approfondisce. Ciò che per Socrate era soprattutto un consiglio di attenzione morale, essa né fa un richiamo e una valutazione di tipo metafisico, esistenziale. Conosci te stesso, cioè conosci la tua nobiltà e la tua dignità; comprendi la grandezza del tuo essere e della tua vocazione, sappi vedere in te lo spirito riflesso di Dio. E' il ribaltamento di tutto il pensiero antropologico antico e in parte lo sarà anche di quello moderno. La dignità della persona, di ogni essere umano per quello che realmente è, è una conquista del cristianesimo che ancora oggi dovremmo con più insistenza proclamare e testimoniare. Ci ricorda un grande Padre della Chiesa: «*O uomo, non voler disprezzare ciò che vi è di ammirabile in te! A te sembra di essere ben poca cosa, ma io ti insegnerò che in realtà tu sei una grande cosa!... pensa bene quello che sei! Considera la tua regale dignità. Il cielo non è stato fatto ad immagine di Dio, come te: non la luna, non il sole, nulla di tutto ciò che si vede nel creato... Vedi, come di tutto quello che esiste, nulla può contenere la tua grandezza*».<sup>10</sup>

Ma c'è di più. **L'uomo non solo è creato da Dio, ma capace di diventare interlocutore di Dio**, di aprirsi alla sua amicizia, al suo amore ma anche di rifiutarsi, di opporsi a Lui e scegliere di vivere mettendo se stesso al posto di Dio<sup>11</sup> oppure facendo a meno di lui (*etsi Deus non daretur*, come se Dio non ci fosse, non fosse cioè un interlocutore valido dell'uomo). Nella visione cristiana l'uomo è chiamato a misurarsi con l'Eterno, non a sfidarlo o a sostituirlo. Papa Leone magno in una famosa omelia ha scritto: «*Riconosci o cristiano la tua dignità, e reso partecipe della divina natura (2Pt 1,4), non voler ricadere, con un comportamento indegno, nell'antica miseria. Ricordati di quale Capo e di quale corpo sei membro. Non dimenticare che strappato dal potere delle tenebre, sei stato trasferito nella luce e nel regno di Dio. Per il sacramento del battesimo sei divenuto tempio dello Spirito Santo: non voler cacciare un così illustre ospite con atti indegni di te e assoggettarti di nuovo alla schiavitù del diavolo: perchè il tuo prezzo è il sangue di Cristo*»<sup>12</sup>.

Chiamato nella sua essenza a confrontarsi con la proposta divina, l'uomo tuttavia ha sempre a che fare con proposte concrete, limitate. E' questo il paradosso dell'esistenza, quella situazione che la rivelazione biblica chiama "**condizione di peccato**". La libertà dell'uomo è allora in cammino, in continua evoluzione: imprigionato dentro al finito, la libertà consiste nell'uscire da questa prigione, dal liberarsi dalle catene della finitezza, del limite per rispondere con pienezza e verità alla proposta che Dio continuamente rivolge fino a prendere forma umana in Cristo. La chiamata e la proposta che Dio fa all'uomo in Cristo è in ordine alla piena realizzazione dell'uomo e che tuttavia passa attraverso le sue scelte e i suoi atti di libertà. La libertà dell'uomo non si riduce allora a mero strumento di ricerca della propria utilità, a fare quello che voglio o quello che mi piace, a quello che è fatto dai più o semplicemente ordinato dalla legge. L'agire dell'uomo diviene moralmente buono quando le scelte di libertà sono conformi al vero bene dell'uomo e lo orientano verso il suo fine ultimo, cioè Dio stesso. In lui l'uomo trova pienezza di significato e perfetta felicità. In questa dinamica si colloca il

<sup>10</sup> GREGORIO di NISSA, *In Cantica, Omelia 2*

<sup>11</sup> Cfr il "*Sarete come Dio*" di Gn 3,15

<sup>12</sup> LEONE MAGNO, *Discorso nel Natale del Signore*; PL 54,190-193



concetto cristiano di libertà. Non una facoltà della persona, ma la realtà della persona stessa, nella capacità di decidere di sé. Al centro del rapporto con Dio, il dono divino della libertà fa dell'uomo una persona aperta a Dio, *capax Dei*; al tempo stesso è libero arbitrio, è decisione capace di rompere con Dio e di qualificare così negativamente la persona.

Nella storia del pensiero occidentale, su questo tema della dignità dell'uomo e di conseguenza della sua libertà ha una importanza notevole il testo di uno dei più grandi umanisti del Rinascimento italiano, Giovanni Pico della Mirandola scritto nel 1486 e conosciuto col nome di *De hominis dignitate*<sup>13</sup>, definito da E. Garin il “**vangelo della libertà radicale dell'uomo**” e il “*manifesto del Rinascimento*”. In questa celebre e mai pronunciata *Oratio* (discorso pubblico) Pico della Mirandola richiama la convergenza di molti autori cristiani e non attorno alla grandezza dell'uomo, alla luce dell'atto creatore di Dio. La libertà dell'uomo è il centro di questa azione creatrice. Dio «*accolse l'uomo come opera di natura indefinita e postolo nel cuore del mondo così gli parlò: Non ti ho dato, o Adamo, né un posto determinato, né un aspetto proprio, né alcuna prerogativa tua, perché quel posto, quell'aspetto, quelle prerogative che tu desidererai, tutto secondo il tuo voto e il tuo consiglio ottenga e conservi. La natura limitata di altri è contenuta entro leggi da me prescritte. Tu, non costretto da nessuna barriera, la determinerai secondo il tuo arbitrio, alla cui potestà ti consegnai. Ti posi nel mezzo del mondo perché di là meglio tu scorgessi tutto ciò che è nel mondo. Non ti ho fatto né celeste né terreno, né mortale né immortale, perché di te stesso quasi libero e sovrano artefice, ti plasmassi e ti scolpissi nella forma che avresti prescelto*».<sup>14</sup>

Il senso di questo testo è molto chiaro; per volere di Dio, l'uomo non ha una natura determinata e precisa: creato e voluto da Dio, attraverso la libertà, diventasse *plastes et factor* di sé stesso: dovrà essere l'uomo stesso a darsi la sua forma (Cfr. l'apostolo Paolo “*Tutto poso in colui che mi dà la forza*”)<sup>15</sup>. Questa prospettiva ha una indubbia valenza religiosa, soprattutto nei passi dove Pico indica il fine dell'uomo, cioè il fine del libero arbitrio voluto da Dio, e cioè la contemplazione di Dio (*visio Dei*). Da qui il suo monito perché «*abusando dell'indulgentissima liberalità del Padre, non ci rendiamo nociva invece che salutare la scelta che egli ci concesse. Ci afferrì l'animo una santa ambizione di non contentarci delle cose mediocri, ma di anelare alle più alte e di sforzarci con ogni vigore di raggiungerle, dal momento che lo possiamo*».<sup>16</sup> Qui la dignità della persona libera è profondamente connessa a quel Dio la cui comunione soltanto può liberarci dai limiti creaturali. La sottolineatura del dono divino distacca Pico dal successivo pensiero moderno dominato dall'illuminismo, dal liberalismo e dal soggettivismo che invertiranno questa prospettiva. La **sua antropologia non parla di un uomo che si insedia al posto di Dio** ma, al contrario, di una libertà che risponde a Dio aderendo al suo disegno. Questa visione e concezione della dignità dell'uomo e della sua libertà si colloca in continuità con tutta la tradizione cristiana (da Origene e Agostino fino a Tommaso d'Aquino). Si può ricordare, fra i tanti, un solo autore che capovolgerà radicalmente la visione cristiana, e cioè L. Feurbach il quale sosterrà con forza che nella religione l'uomo ha come oggetto solo se stesso, che il suo Dio è solo la propria

<sup>13</sup> Con questo nome l'editore delle opere di Pico lo pubblicò a Strasburgo nel 1504

<sup>14</sup> PICO della MIRANDOLA G., *Discorso sulla dignità dell'uomo*, Editrice La Scuola, Brescia 1987, pagg. 5-6

<sup>15</sup> Fil 4,13; cfr anche il detto scolastico: *Facienti quod est in se Deus non denegat gratiam*

<sup>16</sup> *Ibidem*, o.c., pag 11

essenza e che la svolta della storia sarà il momento in cui l'uomo prenderà coscienza che il solo Dio dell'uomo è l'uomo stesso, *homo homini deus!*<sup>17</sup>. Le conclusioni di queste affermazioni sono del tutto intuibili, e noi oggi ancora ne portiamo le tragiche conseguenze.

Se dal versante della creazione volgiamo lo sguardo a quello della redenzione, nella *Pietà di Michelangelo*, che la Cattedrale di Firenze custodisce nel suo museo, il volto dello scultore ormai anziano si riproduce in quello di Nicodemo: quasi una confessione di fede dell'artista che propone all'uomo la missione di "portare" Cristo, il quale sembra "nascere" dal suo petto. Proprio nella città di Firenze **l'incontro tra umanesimo classico e visione cristiana dell'uomo ha raggiunto il suo vertice storico tra il XIV e il XVI secolo**. Un tempo gli storici presumevano che l'umanesimo rinascimentale, facendo da apripista alla modernità e alle sue "rivoluzioni" culturali, a cominciare da quella copernicana, rappresentasse un'interruzione della concezione dell'uomo pensato come creatura di Dio. In realtà, come hanno spiegato pensatori cristiani del primo Novecento quali Berdjaev, Gogarten, Guardini, **l'umanesimo rinascimentale fu un crocevia delicato**, in cui divenne evidente l'intima connessione tra la dipendenza dell'uomo da Dio e la sua capacità creativa, entrambe riflesso di quella somiglianza con Dio di cui parla la Genesi. Da quel crocevia, nondimeno, ha preso le mosse un processo di differenziazione interna all'umanesimo che ha separato ciò che in realtà è unito, contrapponendo artificialmente creaturalità e creatività, e teorizzando la libertà della seconda nella negazione della prima.

Oggi l'umanesimo cristiano sembra essere soltanto una variante minoritaria tra i numerosi e differenti umanesimi che preferiscono non richiamarsi ad alcuna ispirazione evangelica: "umanisti secolari" si sono autodefiniti alcuni dei loro rappresentanti nell'incontro del "*Cortile dei Gentili*" tenutosi a Stoccolma nel settembre 2012.

Secondo taluni pensatori saremmo entrati nell'epoca **post-moderna**, definita anche come epoca post-secolare. Il processo di secolarizzazione, iniziato con la messa in discussione del cristianesimo quale principio sintetico dell'umanesimo, dopo vari tentativi di cercarvi alternative sembra ormai giunto al suo esaurimento. Oggi non esiste più un principio sintetico che possa costituire il fulcro di un nuovo umanesimo.

Per questo, pur nella consapevolezza della natura plurale dell'odierna società, uno degli scopi del Convegno è quello di proporre alla libertà dell'uomo contemporaneo la **persona di Gesù Cristo** e l'esperienza cristiana quali fattori decisivi di un nuovo umanesimo. Crediamo, infatti, che l'annuncio dell'evento di Cristo sia capace di interagire con Chiese e confessioni cristiane, con le religioni e con le diverse visioni del mondo, valorizzando tutti gli elementi positivi che la modernità può offrire in abbondanza. I cristiani, in quanto cittadini, desiderano abitare con questo stile la società plurale, protesi al confronto con tutti, in vista di un riconoscimento reciproco. D'altra parte, nell'Italia contemporanea, lo stesso umanesimo cristianamente ispirato si è configurato come un fenomeno pluralistico: nel suo alveo sono confluite le esperienze di personalità diverse per stato di vita, per estrazione culturale, per sensibilità spirituale, dai grandi santi ai tanti testimoni impegnati nel servizio della carità, nell'opera educativa, negli spazi dell'impegno culturale, sociale e politico. Quella del Convegno è, così, l'occasione perché ogni Chiesa possa ripensare anche alle figure significative che in epoche diverse hanno indicato la **via di un autentico umanesimo cristiano**.

---

<sup>17</sup> Cfr FEUERBACH L., *L'essenza del Cristianesimo* (1841) e *L'essenza della religione* (1851)

Il termine ‘**umanesimo**’ indica qualsiasi prospettiva filosofica e culturale che mette al centro l’uomo, considerato criterio di giudizio e di valutazione (si veda Protagora e i sofisti nel V sec. a.C.). Dal punto di vista storico e storiografico, ‘Umanesimo’ indica la *svolta antropocentrica* che ha dato origine alla modernità: valorizzare l’uomo nella sua dimensione mondana, nelle sue capacità e potenzialità, spostando l’obiettivo sull’aspetto immanente più che sulla relazione con la trascendenza. L’insistenza sulla dimensione mondana non escludeva però il riferimento alla trascendenza, come emerge dal pensiero dei filosofi umanisti (Cusano, Ficino e Pico della Mirandola) e dei platonici inglesi (Smith, Whichcote, Cudworth, More); la loro filosofia era infatti tesa a mettere in evidenza che la dignità dell’uomo risiede proprio nell’apertura della ragione alla trascendenza: la ragione era considerata come un ponte tra finito e infinito, tanto che B.Whichcote definiva l’uomo ‘*animal capax religionis*’.

Gradualmente, con la progressiva secolarizzazione della società e della cultura (culminata nell’Illuminismo e nel Positivismo), **si è escluso Dio dall’orizzonte e l’uomo si è chiuso nella propria finitezza**. Con la svolta soggettivistica cartesiana e con la rivoluzione scientifica assistiamo alla progressiva ‘riduzione’ della ragione ai parametri del modello matematico, e, con l’Illuminismo e il Positivismo, alla sua limitazione all’ambito empirico, impoverendone le attese, mortificandone le aspirazioni più profonde e negando la possibilità di attingere la totalità e la verità. Il recupero di un aggancio alla verità e all’assoluto a questo punto verrà tentato (dopo la scissione kantiana tra certezza soggettiva e verità oggettiva, ovvero tra fenomeno e noumeno) solo ripartendo dal soggetto, dalla coscienza (innalzata a punto di vista dell’Assoluto – monismo panteistico hegeliano), ‘chiudendo’ la complessità del reale negli schemi della ragione (razionalismo) o negli spazi rassicuranti della verifica sperimentale (empirismo e positivismo). Si è eliminato Dio per fare spazio all’uomo (umanesimo antropocentrico), ma in realtà l’uomo è stato mortificato, ridotto, minimizzato.

L’obiezione ‘atea’ (Feuerbach, Marx, Freud, Nietzsche – non a caso definiti ‘*maestri del sospetto*’) nasconde il pregiudizio che la trascendenza, la dipendenza da Dio, svilisca l’uomo, limitandone la libertà. La storia, l’esperienza concreta e l’analisi filosofica hanno invece mostrato l’esito fallimentare di questo processo di emancipazione e autonomia: l’uomo non è profondamente appagato, non c’è armonia tra le facoltà umane, e tale insofferenza si riflette nella società e nelle relazioni. È quanto osserva la *Gaudium et Spes* (ma che già osservava Platone, in riferimento alla crisi politica e culturale del suo tempo): «*In verità gli squilibri di cui soffre il mondo contemporaneo si collegano con quel più profondo squilibrio che è radicato nel cuore dell'uomo. È proprio all'interno dell'uomo che molti elementi si combattono a vicenda. Da una parte infatti, come creatura, sperimenta in mille modi i suoi limiti; d'altra parte sente di essere senza confini nelle sue aspirazioni e chiamato ad una vita superiore. Sollecitato da molte attrattive, è costretto sempre a sceglierne qualcuna e a rinunciare alle altre. Inoltre, debole e peccatore, non di rado fa quello che non vorrebbe e non fa quello che vorrebbe. Per cui soffre in se stesso una divisione, dalla quale provengono anche tante e così gravi discordie nella società*» (GS 10).

L’uomo ‘moderno’ si è trovato essenzialmente ‘diviso’, lacerato. Origine delle dicotomie della modernità è un progressivo impoverimento: si è trascurata una dimensione dell’uomo nella sua peculiarità, lo spirito (= relazione, apertura alla trascendenza), inglobato e ricondotto alla dimensione psicologica della coscienza. Esito di tale proces-

so è una ragione strumentale chiusa nell'immanenza e una antropologia estremamente riduttiva, che ha prodotto una cultura sfiduciata, nichilista e profondamente rassegnata, che è diventata *mentalità e visione del mondo* i cui esiti sono la superficialità di una 'cultura dell'immagine', la solitudine e l'isolamento, il timore di scelte definitive, il prevalere di una logica del mercato che ha portato all'oblio della gratuità e del disinteresse (*homo oeconomicus*).

L'atteggiamento 'egocentrico' è diventato solipsistico e, paradossalmente, ha condotto a un altissimo livello di insoddisfazione e infelicità. È quanto, già agli inizi del '900, veniva messo in evidenza dagli intellettuali che osservavano i limiti e le contraddizioni della modernità e dell'umanesimo moderno: E. Mounier, J. Maritain, G. Marcel, A. Heschel, come anche E. Husserl, M. Heidegger ed E. Stein, oltre agli esponenti della Scuola di Francoforte. In risposta al riduzionismo della modernità è opportuno recuperare e ripensare la ricchezza e complessità dell'essere umano attraverso il concetto di 'persona' nelle sue molteplici e irriducibili dimensioni. In particolare, recuperare lo spessore dell'antropologia biblica, tripartita, all'interno di una concezione personalista. Radice teorica della questione, infatti, e antidoto ai riduzionismi, è la consapevolezza e il dato di fatto che **all'uomo non basta vivere**, ma è altrettanto necessario **trovare un senso per cui vivere**. La storia ha evidenziato che quando si pretende di fondare l'umanesimo sull'uomo stesso, la costruzione crolla miseramente; come un edificio, per potersi reggere, ha bisogno di un suolo su cui poggiare, analogamente, per poter vivere l'uomo ha bisogno di una speranza sulla quale ancorare la propria esistenza. In questa ricerca di senso l'uomo '*va infinitamente al di là dell'uomo*' (Pascal); Dante diceva, a questo proposito, coniando un termine apposito, che l'uomo è fatto per "*trasumanar*".

*Un nuovo umanesimo senza integralismi - Refaire la Renaissance* (E. Mounier, 1932)

Un tentativo di riportare l'umanesimo moderno negli alvei della trascendenza e del cristianesimo in particolare, fu tentato dal movimento che negli anni trenta del Novecento assunse il nome di *personalismo* ed ebbe nel filosofo francese **Emmanuel Mounier** uno dei suoi più originali rappresentanti. "Il movimento personalista – scriveva Mounier – è nato dalla crisi apertasi nel 1929 con i *crack* di Wall Street, e che continua sotto ai nostri occhi dopo il parossismo della seconda guerra mondiale..."<sup>18</sup>. A Mounier il crollo finanziario di Wall Street appare come il segno di una caduta dell'umanesimo liberale borghese, ispiratore della dominante cultura occidentale, prima che del sistema economico. Sin dal Natale del 1929 questa consapevolezza diventa "necessità interiore", espressiva di alcune esigenze: tra queste, in particolare e innanzitutto, la percezione che la crisi economica fosse soltanto l'emergenza di una crisi totale; poi, la sofferenza di vedere il cristianesimo farsi complice di quello che, più tardi, chiamerà "*désordre établi*". Di qui la ferma volontà di operare una rottura, anzi una "rivoluzione". "Di fronte alla crisi, la cui gravità molti si nascondevano – argomenta Mounier – due spiegazioni venivano proposte. I marxisti dicevano: crisi economica classica, crisi di struttura. Intervenite sull'economia, il malato si rimetterà. I moralisti contrapponevano: crisi dell'uomo, crisi dei costumi, crisi dei valori. Cambiate l'uomo e le società guariranno. Noi non eravamo soddisfatti né degli uni né degli altri. Spiritualisti e materialisti ci sembravano del medesimo errore moderno: quello che, seguendo un discutibile cartesianesimo, separa arbitrariamente il "corpo" dall'"anima", il pensiero dall'azione,

---

<sup>18</sup> Mounier E., *Che cos'è il personalismo?*, Einaudi, Torino 1975, p. 17

l'*homo faber* dall'*homo sapiens*. Da parte nostra affermavamo che la crisi è in pari tempo una crisi economica e una crisi spirituale, una crisi delle strutture e una crisi dell'uomo. Non solo ci rifacevamo alla parola di Péguy: «O la rivoluzione sarà morale o non sarà», ma precisavamo: «La rivoluzione morale sarà economica o non sarà. La rivoluzione economica sarà morale o sarà nulla»<sup>19</sup>.

La rivoluzione, che Mounier intende non come violenza sociale ma come profondo tumulto dello spirito, **esige una rottura** con il sistema liberale borghese, che propone la ricerca del benessere, la felicità, il consumo, la sicurezza, la ricerca del potere, l'attesa del successo e della considerazione sociale, quali massime di affermazione dell'individuo. Questo mondo ha un suo linguaggio e un simbolo facilmente misurabile e sensibile, capace di distribuire potenza e benessere: il denaro. E l'uomo che abita questo mondo, avendo smarrito il senso dell'essere, è posseduto dall'ansia di avere.

La risposta-proposta di Mounier è "*refaire la Renaissance*", rifare il Rinascimento, la rinascita dell'umano: cioè, progettare l'unità dell'uomo come persona e l'unione degli uomini nella comunità civile; opporre, all'umanesimo dell'individualismo liberale e liberista, l'umanesimo del personalismo comunitario. Mounier identifica nella categoria antropologica di "persona" l'identità significativa dell'uomo e il principio di umanizzazione della società: la persona che, pur essendo una realtà individuale, non è l'individuo; è una singolarità più che un singolo; è una irripetibilità non duplicabile; un principio spirituale e, perciò, relazionale, in senso verticale, con Dio, e, in senso orizzontale, con gli altri uomini.

L'intuizione di Mounier e anche di Maritain<sup>20</sup> verrà ripresa negli anni del Concilio: l'umanesimo appartiene in modo profondo alla struttura di una fede costruita attorno a quel Dio che si è fatto uomo. Fu il Papa **Paolo VI**, del quale si conosce l'impegno nel deplorare la frattura tra Vangelo e cultura<sup>21</sup> e nel riformularne la vivacità, ad affrontare con chiarezza questo problema. Già nel discorso finale del concilio, nell'omelia di chiusura della quarta ed ultima sessione conciliare tenuta il 7 dicembre 1965, Paolo VI affronta il nostro tema e lo affronta riassumendo il concilio nel racconto del samaritano: «la scoperta dei bisogni umani (e tanto maggiori sono quanto più grande si fa il figlio della terra) ha assorbito l'attenzione del nostro sinodo. Dategli merito in questo almeno, voi umanisti moderni, rinunciatari alla trascendenza delle cose supreme, e riconoscete il nostro nuovo umanesimo: anche noi, noi più di tutti, siamo i cultori dell'uomo».<sup>22</sup>

Quest'impegno caratterizzerà il suo pontificato. Due anni dopo la fine del Concilio, si troverà a dover integrare la *Gaudium et Spes* – sostanzialmente ferma ai problemi occidentali della scienza e della fede, dell'ateismo e della secolarizzazione – con le questioni mondiali della dignità e della povertà umana; a questo scopo, nel 1967, pubblicherà l'enciclica *Populorum Progressio*. In questo documento riprenderà il nostro tema; insegnerà infatti che «mediante la sua inserzione nel Cristo vivificatore, l'uomo accede a una dimensione nuova, a un umanesimo trascendente che gli conferisce la sua più grande pienezza: questa è la finalità suprema dello sviluppo personale».<sup>23</sup> Legando strettamente sviluppo e umanesimo, osserverà pure che, se è vero che ogni sviluppo esi-

---

<sup>19</sup> *Ibidem*, pp. 17-18

<sup>20</sup> Cfr. Maritain J., *Umanesimo integrale*, Borla Torino 1977<sup>6</sup>. L'originale francese è del 1934

<sup>21</sup> *Evangelii Nuntiandi* 20

<sup>22</sup> Paolo VI, «7 dicembre 1965. Omelia di Paolo VI nella 9<sup>a</sup> Sessione del Concilio», in *Enchiridion Vaticanum*. I: *Documenti del Concilio vaticano II*, Dehoniane, Bologna <sup>11</sup>1979, [281-283]

<sup>23</sup> *Populorum Progressio* 16

ge tecnologia, ha però soprattutto bisogno di «uomini di pensiero capaci di riflessione profonda, votati alla ricerca di un “umanesimo” nuovo, che permetta all’uomo moderno di ritrovare se stesso, assumendo i valori superiori di amore, di amicizia, di preghiera e di contemplazione».<sup>24</sup>

Paolo VI legherà così lo sviluppo ad una concezione integrale e solidale dell’umanità fino a ricavarne le tesi di un umanesimo plenario<sup>25</sup> e di un umanesimo universale.<sup>26</sup> Vale la pena di riportare per esteso il numero di *Populorum Progressio* 42: «è un umanesimo plenario che occorre promuovere. Che vuol dire ciò, se non lo sviluppo di tutto l’uomo e di tutti gli uomini? Un umanesimo chiuso, insensibile ai valori dello spirito e a Dio che ne è la fonte, potrebbe apparentemente avere maggiori possibilità di trionfare. Senza dubbio l’uomo può organizzare la terra senza Dio, ma “senza Dio egli non può alla fine che organizzarla contro l’uomo. L’umanesimo esclusivo è un umanesimo inumano”. Non v’è dunque umanesimo vero se non aperto verso l’Assoluto, nel riconoscimento d’una vocazione, che offre l’idea vera della vita umana. Lungi dall’essere la norma ultima dei valori, l’uomo non realizza se stesso che trascendendosi. Secondo l’espressione così giusta di Pascal: “L’uomo supera infinitamente l’uomo”».<sup>27</sup>

### 3. Gesù Cristo, speranza affidabile, salvezza di tutti

---

<sup>24</sup> *Populorum Progressio* 20.

<sup>25</sup> *Populorum Progressio* 42.

<sup>26</sup> *Populorum Progressio* 72. Il termine universale richiama il valore di civiltà e culture lontane dalla tecnologia dell’Occidente ma ugualmente portatrici di valori che vanno rispettati in vista di un vicendevole arricchimento.

<sup>27</sup> Le note che ricorrono in questo passo, ricorrono tre note – 37-39 – rimandano a *L’umanesimo integrale* di J. Maritain, a *Il dramma dell’umanesimo ateo* di H. de Lubac ed a *I Pensieri* di B. Pascal; è possibile vedervi le radici della cultura di ispirazione francese di Paolo VI.

## *In Gesù Cristo la nuova e vera umanità - La singolare universalità*

Alla radice di ogni umanesimo, per i credenti sta l'evento-Gesù: in lui si realizza un cambiamento decisivo nelle disponibilità poste davanti alla libertà umana. A parlare di Cristo uomo nuovo è Paolo, soprattutto in due testi della Lettera agli Efesini<sup>28</sup>. Mentre il primo testo rientra nella rivelazione del "mistero" di Cristo che occupa tutti i primi tre capitoli della lettera, il secondo fa parte di un successivo momento e rimanda a quell'«*imparare a conoscere il Cristo*»<sup>29</sup> che costituisce il cuore dei restanti tre capitoli. Questo "***imparare a conoscere il Cristo***" è una formula pregnante che rimanda ad un rapporto talmente profondo con il Cristo vivente da rivoluzionare completamente la vita del credente. Non si tratta di un colpo di fulmine ma di un evento che si prolunga nel tempo e genera un impegno vitale, un processo con tappe diverse, un cammino verso la maturità.

Per rendere ragione a questa svolta occorre una **visione cristocentrica** della storia e della persona umana. È quanto farà il Vaticano II. È ormai comune l'interpretazione cristocentrica della *Gaudium et Spes*; il n. 45 insegna che «*il Verbo di Dio, per mezzo del quale tutto è stato creato, si è fatto egli stesso carne, per operare, lui l'uomo perfetto, la salvezza di tutti e la ricapitolazione universale. Il Signore è il fine della storia umana, "il punto focale dei desideri della storia e della civiltà", il centro del genere umano, la gioia d'ogni cuore, la pienezza delle loro aspirazioni*». La stessa nozione di "immagine di Dio", che ne rappresenta il risvolto antropologico, andrà letta in quei termini storico-salvifici che superano una concezione accidentale della grazia e presentano una relazione tra Dio e la storia umana in termini dinamici e personali. *Gaudium et Spes* 22 insegnerà poi che «*solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo*»; precisando che «*ciò non vale solamente per i cristiani ma anche per tutti gli uomini di buona volontà nel cui cuore lavora invisibilmente la grazia*», la Costituzione concluderà che «*la vocazione ultima dell'uomo è effettivamente una sola, quella divina*» e che perciò «*dobbiamo ritenere che lo Spirito santo dia a tutti la possibilità di venire a contatto, nel modo che Dio conosce, col mistero pasquale*».

Questa visione **cristocentrica** apparteneva in modo particolare a Papa Paolo VI, già prima del Concilio: la sua prima lettera pastorale alla diocesi milanese, stesa per la quaresima del 1955, aveva come titolo *Omnia nobis est Christus*.<sup>30</sup> Entrando nel merito della questione, osservava: «io vi dirò cosa che tutti già conosciamo, ma che non mai abbastanza meditiamo nella sua fondamentale importanza e nella sua inesaurita fecondità; ed è questa: essere Gesù Cristo a noi necessario. Sì, Gesù Cristo, Nostro Signore, è a noi necessario. Non si dica consueto il tema; esso è sempre nuovo; non lo si dica già conosciuto; esso è inesauribile». Commentava poi che l'importanza di questa verità non è solo dottrinale o pastorale ma è più ampiamente umana, legata com'è alla legata alla «rispondenza ch'essa può, nel momento presente, incontrare nel mondo degli spiriti e degli avvenimenti».

Non si tratta solo di una posizione teologicamente scontata. Chi ha ben presente sia l'attuale tendenza a considerare la fede solo in termini soggettivi sia la progressiva negazione della trascendenza, coglie che vi è qui un complesso *colloquium salutis* – co-

<sup>28</sup> Ef 2,15-16: «<sup>15</sup>Così egli [Cristo Gesù] ha abolito la Legge, fatta di prescrizioni e di decreti, per creare in se stesso, dei due, un solo uomo nuovo, facendo la pace, <sup>16</sup>e per riconciliare tutti e due con Dio in un solo corpo, per mezzo della croce».

<sup>29</sup> Ef 4,20.

<sup>30</sup> Il titolo è preso da Ambrogio, *De virginitate* 16,99.

sì Montini intendeva il dialogo – tra vangelo e cultura. In questa prospettiva il vangelo non è un insieme di dottrine o di norme ma è prima di tutto una persona, lo stabilirsi di un rapporto personale; Paolo VI lo indicherà come «*vangelo di Dio*»<sup>31</sup> e preciserà la comunicazione del vangelo come «*una realtà ricca, complessa e dinamica*».<sup>32</sup>

L'affermazione che Cristo, uomo nuovo, sia il fondamento di un nuovo umanesimo non è ovvia e pacifica se non altro perché, tradizionalmente, il rapporto dell'uomo con Dio era fondato nel racconto genesiaco della creazione dove i vv. di Gen 1,26-27 parlano di una creazione dell'uomo a immagine di Dio. Sullo sfondo di queste affermazioni sta una qualche forma di antropomorfismo ingenuo e mitico ma, ugualmente, abbiamo qui la convinzione che nella persona umana si ritrovi qualcosa dell'inafferrabile mistero di Dio. Il Sal 8,6 sosterrà semplicemente: «*tu l'hai fatto poco meno di un Dio, di gloria e di onore lo hai coronato*»; gloria ed onore sono termini che spettano innanzitutto a Dio. Una simile centralità dell'inizio genesiaco aveva finito per comprendere la creazione alla luce dell'onnipotenza e della bontà di Dio e per pensare Dio come causa prima e Essere necessario, come *Ipsum Esse per se Subsistens*.

Resta da chiedersi se una prospettiva metafisica di questo genere avesse ancora qualcosa da spartire con l'alleanza che aveva visto Dio legarsi ad Israele in vista di una rivelazione al mondo intero, se la centralità della relazione di Dio con il mondo non avesse portato ad esaurire la libertà divina nella libertà dell'atto creatore e non avesse gran che da vedere con l'incarnazione e la *kénosis*, se il male e la sofferenza fossero giustamente messi in carico solo alla libertà umana senza che quella divina vi avesse nulla a che vedere. Rahner poi, non senza ragioni, ricorderà come – nel passaggio dalla Trinità economica alla Trinità immanente, le relazioni trinitarie sono espresse come necessità coincidente con la natura divina e, perciò, identificata con la libertà divina. Si apre così la necessità di una rinnovata riflessione sul mistero di Dio.

Attorno dalla metà del Novecento, la riflessione biblica ha ricondotto la creazione al mistero di Cristo riassumendo così la totalità del cosmo entro la logica della nuova alleanza. La stessa persona umana va compresa nel contesto di questa relazione con il Signore che la precede e la determina e, solo in questo contesto, giunge alla sua pienezza. Nella luce di questo **evento cristologico**, la persona vive il proprio realizzarsi come un appartenere all'Altro divino, come un essere dell'Altro e per l'Altro. In questo essere-per-l'Altro e non-essere-niente-per-sé è inclusa una certa perdita di sé, una dinamica di morte: senza quella relazione di amore che è il tutto del suo esistere, l'«io» amante avverte fino in fondo il proprio non-essere. Nell'amore, l'Altro divino mi è vicino in modo tale che io vengo portato a me stesso in modo sorprendentemente nuovo e profondo; senza questo amore divino, l'«io» abbandonato a se stesso non è nulla.

In questo modo l'inizio genesiaco si completa con l'inizio cristologico e trinitario che lo determina e lo ricolma di valore. Sarà questa la convinzione dei Padri. Se già

---

<sup>31</sup> *Evangelii Nuntiandi* 7. Nella *Lettera pastorale* per la Quaresima del 1955 *Omnia nobis est Christus*, Montini scriveva: «Cristo è essenziale, Cristo è necessario, Cristo è indispensabile per le nostre relazioni con Dio. [...]Cristo è la chiave di volta di tutto il sistema di pensiero e di vita che da lui s'intitola. L'avere chiaro e fisso questo concetto della preminenza di Cristo nell'ordine universale è di capitale importanza per tutta la nostra vita spirituale e pratica». Del resto è questo l'insegnamento di Benedetto XVI in *Deus caritas est* 1: «all'inizio dell'essere cristiano non c'è una decisione etica o una grande idea, bensì l'incontro con un avvenimento, con una Persona, che dà alla vita un nuovo orizzonte e con ciò la direzione decisiva».

<sup>32</sup> *Evangelii Nuntiandi* 17.



Ireneo indicava nel Figlio e nello Spirito le due mani di Dio,<sup>33</sup> sarà però Atanasio a dar forma alla convinzione che l'atto creatore è strettamente dipendente dalla vita trinitaria.<sup>34</sup> A sua volta, Agostino ricorderà convinzioni simili<sup>35</sup> e lo farà andando oltre quella esemplarità che gli è familiare; qui siamo di fronte ad una lettura trinitaria dell'atto creatore poi andata persa. Il senso dell'affermazione è chiaro: la bontà creatrice del Padre, quella che egli dimostra concedendo l'esistenza alle sue creature e mantenendole nel loro essere, non è diversa dall'amore con il quale egli fin dall'eternità ama il Figlio. E il Figlio è l'oggetto primario dell'amore del Padre. Prendere sul serio l'economia di salvezza significa ripensare Dio alla luce della alleanza e della *kénosis* cristologica: quel Dio che è mistero e che «nessuno mai ha visto, il Figlio unigenito, che è Dio ed è nel seno del Padre, è lui che ha rivelato» (Gv 1,18).

«Dio, ricco di misericordia, per il grande amore con il quale ci ha amato, da morti che eravamo per le colpe, ci ha fatto rivivere con Cristo: per grazia siete stati salvati» (Ef 2,4-5). Queste parole di Paolo, mentre ci introducono nel mistero divino, lo chiariscono come un libero e misericordioso chinarsi di Dio verso l'umanità. Non è possibile pensare la relazione tra il Padre e il Figlio se non in vista dell'umanità. Diverso dal Padre ma uno con Lui, la autodistinzione del Figlio dal Padre è la ragione ultima di un mondo altro da Dio che però, proprio nella sua distinzione da Dio, rimanda alla comunione come alla sua figura compiuta. Nella luce della alleanza di Cristo, l'umano essere-persona implica un libero trascendere la propria storica finitezza in vista di una auto-realizzazione che ci viene incontro come dono ma che non può realizzarsi compiutamente se non con la nostra adesione.

In questa prospettiva, Dio viene letto in *termini personalistici* più che ontologici: Dio è libertà ricolma di amore e di misericordia e la relazione creaturale che lega la persona a Dio si pone come un dono ma un dono esigente che chiede una risposta. Va detto che stiamo assistendo oggi ad un recupero del tema del dono. Una volta superato il carattere puramente materiale del dono, risulta evidente la connotazione personalistica e simbolica del donare: considerato come espressione di altruismo e non come lungimiranza di interessi, il donare introduce ad una vita di gratuità e di solidarietà, di generosità e di reciprocità da intendere come base di una concezione festosa dell'esistenza umana e di una positiva prospettiva sociale. Ne viene sia un chiarimento dell'identità personale sia come donatore che come destinatario del dono e sia il riconoscimento sociale di

---

<sup>33</sup> Polemizzando con gli gnostici che attribuivano la creazione agli angeli, Ireneo scrive: «Dio non aveva bisogno di loro per creare ciò che aveva deciso di creare. Come se non avesse le sue mani! Da sempre, infatti, gli sono accanto il Verbo e la Sapienza, il Figlio e lo Spirito. Mediante loro e in loro ha creato tutte le cose, liberamente e spontaneamente» (*Adversus Haereses* IV, 20,1)..

<sup>34</sup> Atanasio scrive: «vi è dunque una Trinità santa e perfetta, riconosciuta come Dio nel Padre e nel Figlio e nello Spirito Santo; essa non contiene niente di estraneo, niente che le sia mescolato dall'esterno; essa non è costituita di creatore e di creato, ma è tutta intera potenza creatrice e produttrice; è simile a sé stessa, indivisibile per sua natura e unica è la sua efficienza. In effetti, il Padre fa ogni cosa per mezzo del Verbo nello Spirito ed è così che l'unità della santa Trinità è salvaguardata; cosicché, nella Chiesa, è annunciato un solo Dio, “che è al di sopra di tutti e agisce per mezzo di tutti ed è in tutti”; “al di sopra di tutti” come Padre, come principio e sorgente, “per mezzo di tutti” per il Verbo, “in tutti” nello Spirito Santo» (Atanasio, *Prima lettera a Serapione* 28; PG 26,596).

<sup>35</sup> «Si deve intendere che il Padre ha detto: «Sia», e ciò che è stato fatto con quella parola, è stato fatto indubbiamente per mezzo del Verbo. Quando si dice: “Dio vide che era cosa buona”, si indica chiaramente che Dio ha fatto ciò che è stato fatto, cioè il bene, senza alcuna necessità, senza alcun bisogno di vantaggio personale, ma unicamente per la sua bontà; (...)se si intende correttamente con questa bontà lo Spirito Santo, tutta la Trinità ci viene presentata nelle sue opere» (Agostino, *De civitate Dei* XI, 24).

legami significativi situati e motivati al di fuori del rapporto di scambio.

Leggere la storia dell'alleanza tra Dio e l'umanità alla luce di questa categoria risulta stimolante. Collocata all'interno di questo dono creativo che la precede, la persona umana appare insieme passiva e attiva: passiva perché non dipende da se stessa e attiva perché lo stesso dono chiede ed esige una risposta. Ora se questa relazione è posta nell'ambito della persona umana, andrà riconosciuto che il fondamento comprende un obiettivo legame tra essere e libertà; nella concezione cristiana, il fondamento che tutto regge – il Verbo dono di Dio – è libertà e amore.<sup>36</sup> Il legame tra libertà e amore divino come fondazione di quell'Essere entro cui si pone la realtà umana è evidente in quella realtà fondativa e insuperabile che si esprime nella *kénosis* storica di Gesù. L'icona del pastore e dell'umanità sarà così commentata da Cristo: *«per questo il Padre mi ama: perché io offro la mia vita per prenderla di nuovo. Nessuno me la toglie ma io la offro da me stesso perché ho il potere di offrirla e il potere di riprenderla di nuovo. Questo comando ho ricevuto dal Padre mio»*.

Il Padre di Gesù, il Dio dell'alleanza è un Dio di libertà e di amore che, proprio per questo, è portato verso ciò che è altro-da-sé per renderlo destinatario di quella storia di amore e libertà che nasce da lui. Come scrive s. Bernardo, *«quando Dio ama, altro non desidera che essere amato, sapendo che coloro che l'ameranno si beeranno di questo stesso amore. L'amore dello Sposo, anzi lo Sposo-amore, cerca soltanto il ricambio dell'amore e la fedeltà»*.<sup>37</sup> Questo rapporto tra Dio e l'umanità è una storia rischiosa perché l'aver voluto la persona umana a sua immagine, come capace di libertà e di amore, comprende pure la possibilità del male.

Potremmo concludere queste brevi note sull'uomo inserito nel **mistero di Cristo**, sottolineando la sua singolare universalità: l'uomo nuovo di cui ci parla il Nuovo Testamento. In Gv 3,3-20<sup>38</sup> si capisce come l'uomo nuovo sia quell'uomo che è in grado di vedere ed accedere al Regno di Dio perché è *“rinato dall'alto”*. Proprio in questa rinascita Gesù indica il principio della vita nuova, principio che ci viene dato con il dono dello Spirito, dono che comunica la vita *“in abbondanza”*, cioè la grazia. Questo avviene, come emerge globalmente dalla teologia del Vangelo di Giovanni, eminentemente per la fede in Gesù Figlio di Dio.

Un'altro importante testo del Nuovo Testamento è Ef 4,17-23<sup>39</sup>; qui si richiama il concetto paolino del passaggio dalla prima creazione alla creazione nuova. Ciò avvie-

---

<sup>36</sup> Certo la fondativa libertà di Dio è scelta ma questa scelta non può essere concepita senza attenzione al suo contenuto: non è un puro scegliere ma è liberalità, donazione di sé, dedizione e amore. La bontà non è una semplice qualità di Dio ma coincide con la sua libertà e, per questo, il libero agire di Dio è dedizione e amore. Si comprende allora a fondo il contenuto della alleanza stabilita da Dio con l'umanità.

<sup>37</sup> S. Bernardo, *Discorsi sul Cantico dei Cantici*: LXXXIII, 4-6; *Opera Omnia*, 300-302.

<sup>38</sup> *Gli rispose Gesù: In verità, in verità ti dico, se uno non rinasce dall'alto, non può vedere il regno di Dio. Gli disse Nicodèmo: Come può un uomo nascere quando è vecchio? Può forse entrare una seconda volta nel grembo di sua madre e rinascere? Gli rispose Gesù: In verità, in verità ti dico, se uno non nasce da acqua e da Spirito, non può entrare nel regno di Dio...*

<sup>39</sup> *Vi dico dunque e vi scongiuro nel Signore: non comportatevi più come i pagani nella vanità della loro mente, accecati nei loro pensieri, estranei alla vita di Dio a causa dell'ignoranza che è in loro, e per la durezza del loro cuore. Diventati così insensibili, si sono abbandonati alla dissolutezza, commettendo ogni sorta di impurità con avidità insaziabile. Ma voi non così avete imparato a conoscere Cristo, se proprio gli avete dato ascolto e in lui siete stati istruiti, secondo la verità che è in Gesù, per la quale dovette deporre l'uomo vecchio con la condotta di prima, l'uomo che si corrompe dietro le passioni ingannatrici e dovette rinnovarvi nello spirito della vostra mente e rivestire l'uomo nuovo, creato secondo Dio nella giustizia e nella santità vera.*

ne principalmente come  **dono di grazia**  da parte di Dio che però, per dare i suoi frutti, richiede l'impegno di risposta dell'uomo, con le sue scelte; così ci si riveste dell'uomo nuovo e si lascia l'uomo vecchio e le sue passioni ingannatrici, per ottenere lo stato di giustizia e santità. Altro brano paolino 2Cor 5,14-17<sup>40</sup>, in cui viene ancora sottolineato il passaggio a nuova creatura in Cristo. Cristo è mezzo e fine della giustificazione, poiché mentre il primo Adamo è rimasto impastoiato nella terra, Cristo ha fatto nuova tutta la realtà; inoltre, come è del resto il tema di tutta la lettera, si sottolinea la comunione con Cristo nel senso di essere suo Corpo.

Il teologo Bruno Forte, riprendendo un famoso brano di K. Barth ricorda: *“Lo specifico della concezione cristiana dell'uomo viene espresso dalla teologia della grazia e della giustificazione: essa dice che l'uomo non è solo e il suo orizzonte non è tutto, e che l'Altro, davanti al quale sta l'esistenza umana, non è la devastante differenza del nulla ma la prossimità misericordiosa del Dio Amore. Il Vangelo della grazia proclama che la Trascendenza assoluta visita il mondo dell'identità e vi dimora, liberandolo dalla prigionia del soggetto assoluto e aprendolo alla novità ineducibile e sorprendente della partecipazione alla più profonda vita dell'Eterno, Signore del tempo. Perciò la grazia, come elezione libera e gratuita che Dio fa dell'uomo, comunicandogli se stesso e rendendolo partecipe delle relazioni divine, è la buona novella dell'eternità nel tempo, l'annuncio gioioso della presenza del nuovo di Dio nell'antico degli uomini, la somma e il compendio dell'evangelo: «La dottrina dell'elezione divina è la somma dell'evangelo, perché la miglior cosa che mai possa essere detta ed intesa è che Dio scelga l'uomo e che egli sia, in questa maniera, per lui, quegli che ama nella libertà. Questa dottrina trova il suo fondamento e la sua pace nella conoscenza di Gesù Cristo, poiché questi è contemporaneamente il Dio che elegge e l'uomo eletto... Essa ha come compito di attestare, fin dal principio, che il punto di partenza di tutte le vie e di tutte le opere di Dio è la sua grazia eterna, libera e costante»*<sup>41</sup>.

*La grazia, come mistero dell'autocomunicazione divina alla creatura libera e della conseguente partecipazione di questa alla vita dell'Eterno, e la giustificazione, come evento e processo in cui questo dono si compie, sono dunque due aspetti della stessa storia di Dio nella storia degli uomini, che rimandano entrambi alla mediazione storica in cui avviene l'ingresso dell'eternità nel tempo e richiedono perciò di essere considerati insieme con l'intera economia sacramentale della salvezza. Solo così può essere evitato ogni idealismo della grazia, ogni sua riduzione a ideologia, che ignori lo spessore corposo della storia, in cui l'Eterno viene a mettere le sue tende nel tempo”*<sup>42</sup>.

---

<sup>40</sup> Poiché l'amore del Cristo ci spinge, al pensiero che uno è morto per tutti e quindi tutti sono morti. Ed egli è morto per tutti, perché quelli che vivono non vivano più per se stessi, ma per colui che è morto e risuscitato per loro. Cioché ormai noi non conosciamo più nessuno secondo la carne; e anche se abbiamo conosciuto Cristo secondo la carne, ora non lo conosciamo più così. Quindi se uno è in Cristo, è una creatura nuova; le cose vecchie sono passate, ecco ne sono nate di nuove.

<sup>41</sup> FORTE B., *L'eternità nel tempo*, E.P., Torino, 1983 pag. 145: tra le virgolette Bruno Forte cita: BARTH K., *La dottrina dell'elezione divina*, tr. A. Moda, Torino 1983, pag 155 (par. 32).

<sup>42</sup> FORTE B., o.c., pag. 145-146.

## Bibliografia generale

- AA.VV., (a cura di Barcellona P., Sorbi P., Tronti M., Vacca G.), *Emergenza antropologica. Per una nuova alleanza tra credenti e non credenti*, Guerrini E Associati, Milano 2012
- AGUIRRE R.- BERNABE' C.- GIL C., *Cosa sappiamo di Gesù di Nazaret? Il punto sulla ricerca attuale*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2010
- AMATO A., *Gesù il Signore. Saggio di cristologia*, EDB, Bologna 2008
- AUGIAS C.- PESCE M., *Inchiesta su Gesù. Chi era l'uomo che ha cambiato il mondo?*, Mondadori, Milano 2006
- BALTHASAR H.U. v., *Gloria. Un'estetica teologica. III. 3 Stili laicali*, Jaca Book, Milano 1986
- BALTHASAR H.U. v., *Gloria. Un'estetica teologica. V. Nello spazio della metafisica: l'epoca moderna*, Jaca Book, Milano 1978
- BAUMAN Z., *Cose che abbiamo in comune. 44 lettere dal mondo*, Laterza, Roma-Bari 2012
- BERGER K., *Gesù*, Queriniana, Brescia 2008<sup>3</sup>
- BORDONI M., *Gesù di Nazareth. Presenza, memoria, attesa*, Queriniana, Brescia 2007
- BRAGUE R., *Il Dio dei cristiani. L'unico Dio?*, Raffaello Cortina editore, Milano 2009
- BROWN R.E., *La morte del Messia. Dal Getsemani al sepolcro. Un commentario ai racconti della Passione nei quattro vangeli*, Queriniana, Brescia 2007
- BUIONI M., *Cristologia fondamentale. Saggio sul mistero di Cristo*, Ed. OCD, Roma 2012
- CANTALAMESSA R., *Gesù Cristo. Il santo di Dio*, Edizioni San Paolo, Milano 2013
- CASTELLI F., *Volti di Gesù nella letteratura moderna*, (3 vll.) EP, Alba 1987; 1990; 1995
- CASTELLUCCI E., *Davvero il Signore è risorto. Indagine teologico-fondamentale sugli avvenimenti e le origini della fede pasquale*, CE, Assisi 2005
- CIVILTA' CATTOLICA (edd.), *L'uomo, la sua natura, il suo destino*, Edizioni "La Civiltà Cattolica, Roma
- COLZANI G., *Antropologia teologica. L'uomo: paradosso e mistero*, EDB, 1997
- COMITATO PER IL PROGETTO CULTURALE DELLA CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA (a cura di), *Gesù nostro contemporaneo*, Edizioni Cantagalli, Siena 2012
- COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Alcune questioni riguardanti la Cristologia (1979)*, in Documenti 1969-2004, ESD, Bologna 2006, 164-191
- COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Teologia, Cristologia, antropologia (1981)*, in Documenti 1969-2004, ESD, Bologna 2006, 194-217
- CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Dichiarazione «Dominus Iesus» circa l'unicità e l'universalità salvifica di Gesù Cristo e della Chiesa*, del 6 agosto 2000: AAS 92 (2000) 742-765.
- DUPUIS J., *Il cristianesimo e le religioni. Dallo scontro all'incontro*, Queriniana, Brescia 2007
- FORTE B., *L'essenza del cristianesimo*, Mondadori, Milano 2002
- FOUCAULT M., *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, Rizzoli, Milano 1998
- GIUSSANI L., *Il senso religioso*, Jaca Book, Milano 1986
- GIUSSANI L., *La coscienza religiosa nell'uomo moderno*, Jaca Book, Milano 1985
- GRONCHI M., *Gesù Cristo nelle diverse culture. Europa, America latina, Africa, Asia e mondo femminile*, Paoline, Milano 2006
- GRONCHI M., *Trattato su Gesù Cristo figlio di Dio Salvatore*, Queriniana, Brescia 2008
- GRONCHI M., *Gesù il Cristo*, Cittadella Editrice, Assisi, 2012
- KASPER W., *Gesù il Cristo*, Queriniana, Brescia 1975
- KASPER W., *Il Dio di Gesù Cristo*, Queriniana, Brescia 1984
- KASPER W., *Il Vangelo di Gesù Cristo*, Queriniana, Brescia 2012

KESSLER H., *La Risurrezione di Gesù Cristo. Uno studio biblico, teologico-fondamentale e sistematico*, Queriniana, Brescia 1999  
 KESSLER H., *Cristologia*, Queriniana, Brescia 2010  
 KUNG H., *Essere cristiani*, Rizzoli, Milano 2011  
 KUNG H., *Tornare a Gesù*, Rizzoli, Milano 2013  
 HABERMAS J., *Tra scienza e fede*, Editori Laterza, Roma-Bari 2006  
 HABERMAS J.-RATZINGER J., *Ragione e fede in dialogo*, Marsilio, Venezia 2004  
 HEIDEGGER M., *Lettera sull'Umanesimo*, Adelphi, Milano 1995  
 LADARIA L.F., *Gesù Cristo salvezza di tutti*, EDB, Bologna 2009  
 LOHFINK G., *Gesù di Nazareth. Che cosa volle? Chi fu?*, Queriniana, Brescia 2014  
 LUBACH H. de, *Il dramma dell'umanesimo ateo*, Morcelliana, Brescia, 1982  
 LUBACH H. de, *L'alba incompiuta del Rinascimento*, Jaca Book, Milano, 1995  
 MARCEL G.,  
 MARITAIN J., *Umanesimo integrale*, edizioni Borla, Roma 1977  
 MARITAIN J., *Tre riformatori. Lutero, Cartesio, Rousseau*, Morcelliana, Brescia 2001  
 MESSORI V., *Ipotesi su Gesù*, SEI, Torino 1976  
 MESSORI V., *Patì sotto Ponzio Pilato?* SEI, Torino 1992  
 MESSORI V., *Dicono che è risorto. Un'indagine sul sepolcro vuoto*, SEI, Torino 2000  
 MOUNIER E., *Il personalismo*, editrice AVE, Roma 1980  
 MUCCI G., *I cattolici nelle temperie del relativismo*, Jaca Book, Milano 2005  
 O'COLLINS G., *Gesù. Un ritratto*, Queriniana, Brescia 2010  
 RATZINGER J.-BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret. Dal battesimo alla trasfigurazione*, Rizzoli, Milano 2007  
 RATZINGER J.-BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret. Dall'ingresso in Gerusalemme fino alla risurrezione*, LEV, Città del Vaticano 2011  
 SARTRE J.P., *L'esistenzialismo è un umanesimo*, Mursia editore, Milano 2007  
 SESBOUE' B., *L'avvenire della fede. La teologia del XX secolo*, San Paolo, Milano 2009  
 TAYLOR C., *Il disagio della modernità*, Laterza, Roma-Bari 2003  
 THEOBALD C., *Il cristianesimo come stile. Un modo di fare teologia nella postmodernità*, 2voll, EDB, Bologna 2009  
 TIBALDI M., *Annunciare Gesù. Introduzione al mistero cristiano*, Dehoniana libri-Pardes ed, Bologna 2006  
 TILLIETTE X., *Filosofi davanti a Cristo*, Queriniana, Brescia 1989  
 TILLIETTE X., *Gesù romantico*, Lateran University Press, Roma 2014  
 VALORI P., *Il libero arbitrio: Dio, l'uomo, la libertà*, Rizzoli, Milano, 1987  
 VATTIMO G., *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*, Garzanti, Milano 2002  
 VATTIMO G., *La fine della modernità*, Garzanti, Milano 1985