

Il cristianesimo come stile. Per un nuovo umanesimo

Conferenza di Christoph Theobald sj

Firenze – 23 novembre 2019

La Toscana, Firenze in particolare, può essere considerata la culla dell'umanesimo europeo.¹ È sufficiente menzionare l'eredità di queste due grandi figure, Dante Alighieri, nato in questa città dal genio particolare, e Giovanni Pico della Mirandola, che ha terminato qui la sua vita. Nel suo incontro con i partecipanti al quinto Convegno nazionale della Chiesa italiana, quattro anni fa, nella cattedrale di Santa Maria del Fiore, papa Francesco ha evocato un *nuovo umanesimo*, che aveva già auspicato davanti al Consiglio d'Europa l'anno precedente. Verosimilmente il primo umanesimo, che ha generato l'antropocentrismo occidentale, ha bisogno di essere rivisitato. Pur conservando sempre viva la memoria dei valori che ha generato e delle loro istituzionalizzazioni politiche – diritti dell'uomo, libertà, uguaglianza e fraternità, così come le nostre costituzioni democratiche –, dobbiamo anche interrogarci sulle terribili perversioni che si sono prodotte nella sua zona d'influenza, e sulla crescente incapacità delle nostre società europee a porvi rimedio.

Sullo sfondo di queste paralisi si situa un vero «cambiamento epocale» – «non un'epoca di cambiamento quanto un cambiamento d'epoca», si legge nel discorso del Papa –, cambiamento che non si è fermato davanti alle porte della Chiesa e che si manifesta oggi in una crisi sistemica di quest'ultima: la pedocriminalità è senz'altro in primo piano; ma i cambiamenti delle modalità di appartenenza alla Chiesa, o più ancora, le prese di distanza rispetto ad essa sono ben precedenti, senza parlare delle difficoltà della comunità cristiana a far risuonare il Vangelo, in modo che esso possa raggiungere il cuore della gente. Da qui l'invito costante del Santo Padre a una *riforma* della Chiesa a partire dal «centro della fede», il cherigma o il Vangelo, come dice in questo stesso discorso; una riforma che corrisponda al «cambiamento d'epoca» al quale assistiamo e che porti ad inventare un *nuovo* stile di vita cristiana nel mondo contemporaneo e una *nuova* maniera di esservi presenti; stile o maniera di cui il fondamento e l'effetto potranno essere colti dai nostri contemporanei come un *nuovo umanesimo*.

Teniamo presente la struttura triangolare che emerge dai differenti poli che sono stati appena evocati e che, in ragione della loro articolazione più o meno appropriata, conferiscono alla *tradizione cristiana* la sua mobilità interiore e la aprono alla creatività umana: il Vangelo di Dio, quale s'incarna nell'itinerario di Cristo Gesù, l'*Ecce homo*; i suoi destinatari, cioè il contesto in cui bisogna annunciarlo, ovvero le nostre «Galilee» di oggi; e la Chiesa che lo annuncia, popolo di Dio doppiamente «decentrato» e quindi, da un lato, in ascolto del Vangelo e, dall'altro, pronto a captare le aspirazioni e le inquietudini che si esprimono nelle nostre società. Bisogna cominciare da queste ultime per scorgervi dei «segni dei tempi» (I), per potersi interrogare in seguito sul Vangelo di Dio e sulla maniera ecclesiale di renderlo «presente» (II), di renderlo presente in seno alle nostre culture contemporanee, precisamente nella forma di un nuovo umanesimo (III).

¹ Traduzione dal francese di Emanuele Bordello osb cam.

1. Per una diagnosi del momento presente

Il discorso fiorentino di papa Francesco, situato sulla scia della sua Esortazione apostolica *Evangelii Gaudium*, ha conosciuto importanti ulteriori sviluppi. In particolare, la formulazione, già ricordata, per cui «non viviamo un'epoca di cambiamento quanto un cambiamento d'epoca» è stata citata esplicitamente nel preambolo della Costituzione apostolica *Veritatis gaudium* (2018). Quest'ultima parla di un «cambiamento d'epoca, segnato da una complessiva "crisi antropologica" e "socio-ambientale" nella quale riscontriamo ogni giorno di più "sintomi di un punto di rottura, a causa della grande velocità dei cambiamenti e del degrado, che si manifestano tanto in catastrofi naturali regionali quanto in crisi sociali o anche finanziarie". Si tratta, in definitiva, di "cambiare il modello di sviluppo globale" e di "ridefinire il progresso"», continua il documento: «il problema è che non disponiamo ancora della cultura necessaria per affrontare questa crisi e c'è bisogno di costruire *leadership* che indichino strade» (VG, 3).

Torneremo su questa diagnosi di grande lucidità. Notiamo però sin d'ora l'intimo nesso che il Papa stabilisce tra la crisi antropologica e la crisi socio-ambientale. Possiamo qui adottare il termine ancora controverso di «antropocene», che designa una nuova epoca geologica della Terra: dopo l'età dell'«olocene» (gli ultimi dodicimila anni), la Terra subisce – *in quanto sistema* – gli effetti della demografia, della tecnologia ecc., quali azioni umane che diventano la forza geologica predominante. Questo impatto, la Lettera ai Romani lo designa dando voce al «gemito di tutta la creazione» (Rm 8,22); mentre san Francesco e l'enciclica *Laudato si'*, apparsa poco prima del quinto Convegno della Chiesa italiana, parleranno del «grido della Terra». Legando questo grido al grido dei poveri, in tutta la traduzione cristiana destinatari privilegiati del Vangelo, l'Enciclica mostra che non si può giocare, l'una contro l'altra, l'ecologia e l'economia; là è la sua intuizione rivoluzionaria.

Nella situazione in cui ci troviamo, bisogna innanzi tutto constatare la differenza di questa diagnosi rispetto all'umanesimo antropocentrico della Costituzione pastorale *Gaudium et Spes* del Concilio Vaticano II. Quest'ultima non conosce ancora la crisi dell'umanesimo occidentale, né è toccata dai problemi ecologici e da quelli, del tutto nuovi, posti dai recenti sviluppi delle tecnoscienze. Un *nuovo umanesimo* deve in modo prioritario prendere in considerazione l'unicità dei *nostri fragili itinerari individuali* che si dispiegano nella penombra delle nostre società, prospettiva totalmente assente in *Gaudium et Spes* (1). Tali fragilità sono immagine di quella delle nostre società europee, che si trovano a far fronte non solo ai *problemi della convivenza*, ma anche al *fascino per le tecno- e bioscienze e ai timori ecologici* (2) – sfide, queste ultime due, che mettono a dura prova il nostro senso etico, quando si tratti di sapere che cosa conviene fare qui ed ora e per la vita delle generazioni future sul nostro pianeta. Riprendiamo rapidamente queste due sfaccettature della nostra situazione attuale, lasciando che la fede vi discerna «i veri segni della presenza o del disegno di Dio» (GS, 11 § 1).

1. Cominciamo la nostra diagnosi orientando il nostro proiettore sui *nostri fragili itinerari individuali* e partiamo dal fatto elementare che noi non abbiamo che *una sola vita*. Questo fatto è tra i più evidenti di tutti quelli che s'impongono a noi, ma verosimilmente è il meno accessibile alla nostra consapevolezza, poiché è dimenticando quotidianamente questo limite che avanziamo sulla strada delle nostre lotte per la vita. Rischiamo però, nel tran-tran di ogni giorno, di non percepire più ciò che

rappresenta l'unicità di una vita umana, *unica poiché si dispiega tra la nascita e la morte*. Ordinariamente, la nascita di un bambino è un grande momento di grazia, la comparsa unica di una nuova vita viene ricevuta dai genitori, dalla famiglia e dall'ambiente sociale come un *dono* inaudito, foriero di una promessa il cui compimento è imprevedibile e indicibile.

Bisognerà perciò che una «fede elementare» si congiunga a questa nuova vita, per portare l'incompiuto di questa promessa di cui, del resto, i contorni non possono essere determinati in anticipo. L'umanesimo biblico e cristiano consiste precisamente nell'aver intimamente collegato il carattere buono e promettente di ogni vita e il divieto di farsene un'immagine: «L'uomo è creato a immagine e somiglianza di Colui di cui non ha il diritto di farsi un'immagine» (cf. Gn 1,26-27 e Dt 4,15-18). Spetta all'uomo stesso dare forma alla propria esistenza, processo difficile e complesso, poiché le condizioni di partenza nelle quali egli si trova sono inevitabilmente limitate, e imprevedibili sono le contingenze relazionali e gli eventi che, lungo tutto il corso della sua vita, si produrranno. Risulta dunque decisivo, per proseguire il cammino, che la «fede elementare», ancorata alla bontà fondamentale della vita, nasca *in* lui; emergenza misteriosa, poiché al tempo stesso suscitata dalla bontà della voce parentale *e* necessariamente proveniente dall'interno del piccolo d'uomo stesso, quando impara a camminare e a parlare e viene «educato» (= condotto all'uscita) per diventare capace di stare in piedi nella società; nessuno, infatti, potrà vivere l'avventura della sua vita al suo posto.

Si potrebbe confondere l'istinto di sopravvivenza e questa «fede» o «fiducia» elementare. L'essere umano conosce in effetti delle grandi tappe di calma, in cui la sua esistenza si svolge quasi automaticamente e senza particolari interrogativi. Sono però inevitabili i *momenti di crisi* , nel senso biomedico del termine, che designa un disequilibrio tra due stati di maturità o di equilibrio sempre relativo. Passiamo dalla prima infanzia all'infanzia, e dall'infanzia all'adolescenza; la soglia che ci separa dall'età adulta è difficile da attraversare, poiché oggi trovare un lavoro che permetta al soggetto di realizzarsi e di sopperire alla propria esistenza, incontrare un partner, fondare una famiglia o trovare un'altra «via», tutto ciò è diventato un vero percorso a ostacoli, un fronte di combattimento che conosce degli arretramenti e dei progressi. Dopo la fase generativa (in tutti i sensi del termine) viene quella di un primo ritirarsi, l'età spesso molto attiva della pensione, che apre nuove possibilità, ma che consiste anche nell'apprendistato dei limiti, prima che arrivi la nuova tappa che l'allungamento della vita ci offre, quella della quarta età, e il suo compimento certo, ma sempre imprevedibile. A queste crisi di «passaggio» o di «maturazione» si aggiungono quelle, più o meno importanti, che derivano dai successi e dai fallimenti dei nostri progetti. In più vi sono, in definitiva, gli innumerevoli eventi che si producono all'improvviso e che, ora in modo felice, ora in modo nefasto, modificano l'itinerario della nostra strada che noi credevamo così ben determinata.

È in queste diverse situazioni di «crisi» – termine al quale bisogna togliere la sua connotazione immediatamente negativa – che appare in maniera più netta la distinzione tra un semplice istinto di sopravvivenza e la «fede» o «fiducia» elementare. È in questi momenti, infatti, chiamati talvolta «situazioni di apertura» (*disclosure situations*), che si apre come una finestra sulla totalità unica dell'esistenza, al tempo stesso data *e* assente nei suoi contorni ultimi: il soggetto è «chiamato» a ridare senso alla propria vita, a riattivare la «fiducia» e a posizionarsi di fronte alla bontà originaria della vita e alla promessa che essa include. In questo emergere di una «fede» o «fiducia» elementare, il discernimento cristiano può individuare dei «segni» discreti della presenza dello Spirito.

2. Ciò che è stato appena detto a proposito della fiducia elementare vale *a fortiori* per le nostre società contemporanee. Private del loro «rivestimento religioso» ed esposte a un «vuoto» – il «vuoto» del loro avvenire –, esse devono trarre profitto dalla diversità interna degli orientamenti spirituali di tutti i loro membri. Ora, simultaneamente e collegate a queste grandi trasformazioni spirituali, sono emerse delle «potenze» inedite. Esse poggiano su un *nuovo rapporto dell'uomo alla realtà terrena*, ormai dominata dalle scienze e dalla tecnica e, sulla loro scia, dal mercato dei beni e dal mondo della finanza che, diventato anonimo, sfugge in gran parte a ogni controllo politico. In questa situazione inedita, due indicatori principali caratterizzano la nostra traversata collettiva: la profonda crisi di *fiducia* che lacera la nostra convivenza, e la minaccia che pesa sul nostro futuro comune, in ragione dell'estrema gravità della *crisi ecologica* e del fascino «anestetizzante» che esercitano, su una buona parte dell'umanità, gli sviluppi esponenziali delle *tecno- e bioscienze*.

La fiducia di una società è un fenomeno complesso, che attraversa e mobilita tutti i livelli della convivenza (*vivre-ensemble*): essa entra in gioco non appena ci frequentiamo anonimamente per strada, al lavoro, nei luoghi pubblici o nei mezzi di trasporto; essa è all'opera quando ci affidiamo alle nostre istituzioni e a coloro che le sostengono, fornendoci la sensazione di un minimo di stabilità e coinvolgendoci nell'«invenzione» di un avvenire comune; essa è coltivata o minacciata dall'insieme dei discorsi pubblici, i nostri mass-media e social network (pensiamo alle *fake news*). Talvolta basta poco per far oscillare la fiducia... Ogni novità, ogni imprevisto mette alla prova la sua silenziosa solidità: lo straniero, il rifugiato, l'immigrato ecc., ma anche il povero, il malato o l'handicappato sono portatori di questo inatteso e, in questo senso, sono indicatori viventi dello «stato di fiducia» di una determinata società.

Così si forma, si decompone e si ricompone incessantemente tutto un «clima» comune, descritto dal linguaggio meteorologico o medico di alta e bassa pressione, di depressione, di malinconia o euforia, ecc., con le sue sfumature e diverse misure; clima che ci dà la percezione di come la fiducia o gli attacchi che essa subisce, se non addirittura la sua perdita, sono degli «atti» o delle «prove» che colpiscono l'intero «corpo sociale». È quest'ultimo, nel suo insieme, con i suoi diversi «rappresentanti», ad essere il quasi-soggetto di tale clima di fiducia o di paura. Le nostre società non funzionano e non vivono soltanto o innanzi tutto grazie a questo o quel progetto o programma di riforma socio-economica e culturale, maneggiabile e manipolabile a volontà, ma dispiegano il meglio delle loro «energie» quando possono appoggiarsi su un grado elevato di fiducia dei concittadini, gli uni rispetto agli altri, e di tutti rispetto a ciascuno, ecc.

Si è potuto credere per secoli che le nazioni europee fossero perenni, mentre gli individui non avevano che una sola vita. Ora, l'umanesimo europeo, che ha fornito alla nostra cultura una base spirituale incontestata, si sgretola sotto i nostri piedi; gli sconvolgimenti del XX secolo e dell'inizio del XXI ci fanno capire progressivamente che le nostre società non sono immortali, e che la civiltà europea nel suo insieme può sprofondare nella decadenza, nella violenza e nella morte. A questo si aggiungono due fenomeni contraddittori, già evocati, la crisi ecologica e il dispositivo delle tecno- e bioscienze, che sembrano porre fine all'«eccezione umana» in seno al mondo animale. Come non essere affascinati da queste possibilità quasi illimitate che queste ultime ci offrono, e come non provare *al tempo stesso* un sentimento di apprensione e di timore di fronte a effetti perversi, a sanzioni ecologiche irreversibili e già ben percepibili, davanti alla scomparsa d'interi territori, di vite umane

in massa, di molte specie viventi... e un'esplosione del mondo della vita sul nostro globo che non controlliamo più?!

Come per l'individuo, la questione che si pone alle nostre società è dunque quella di una «fiducia» o di una «fede» elementare, o persino di una «speranza»: sorgente spirituale che ha irrorato i fondatori dell'Europa, questo o quel movimento o personalità, ma che rimane oggi inaccessibile se essa non emerge dall'interno e dal più profondo delle nostre collettività nazionali e regionali. Per utilizzare un'altra analogia: come la traversata individuale delle nostre esistenze raggiunge una certa maturità quando la «fede elementare», legata alla bontà fondamentale della vita, nasce in qualcuno e diviene in lui fonte di vita, così il corpo sociale accede a un certo sviluppo quando la sua convivenza non è più solo fondata su una legge esteriore, ma su un'autentica fiducia condivisa, e una fiducia condivisa nell'avvenire. In tali emergenze, il discernimento cristiano può nuovamente individuare dei «segni» discreti della presenza dello Spirito. Impegnandosi così in una diagnosi non imbellettata della situazione attuale delle nostre società, la Chiesa può ricominciare a interrogarsi sull'impatto possibile del Vangelo che essa è chiamata ad annunciare, «in ogni occasione, opportuna e non opportuna» (2 Tm 4,2).

II. Rendere il Vangelo «presente»...

È quindi venuto il momento di attirare l'attenzione su una specificità della tradizione cristiana di cui abbiamo già percepito la «struttura triangolare». In ragione della sua insistenza sull'Incarnazione, essa non può separare il Vangelo di Dio e coloro che lo annunciano. Il Vangelo – questa notizia sempre nuova di una bontà incondizionata che, in un mondo attraversato dal male, non può avere per garante se non Colui che noi chiamiamo «Dio» – questo Vangelo non esisterebbe nella nostra storia se non fosse reso effettivamente «presente»: innanzi tutto da Gesù Cristo stesso, quindi – e in suo nome – dai suoi, cioè dalla sua Chiesa.

La tradizione cristiana non è una religione del «libro», foss'anche la religione della Bibbia, unicamente a disposizione di coloro che la sanno leggere, né quella di una «dottrina complessa» – come dice papa Francesco –, di una dottrina che perde la sua novità, nel momento stesso in cui se n'è presa conoscenza. No, il Vangelo è una «presenza» (*parousia*) di persone in relazione da esso abitate, una «presenza» *ecclesiale* sempre nuova perché in situazione, qui e ora. Solo una tale «presenza» concreta in mezzo agli uomini e alle donne, e in seno alle nostre società in carenza di fiducia, potrà essere all'altezza della diagnosi che è stata appena proposta, e ripristinare la credibilità della Chiesa, in gran parte perduta nella crisi che attraversiamo.

È precisamente nel punto in cui la «lettera» delle nostre Scritture e delle nostre dottrine rinvia a un *qui ed ora*, ovvero ad una *messa in forma effettiva e concreta delle nostre esistenze, sempre uniche e in presenza d'altri*, che interviene la nozione di «stile»: *il cristianesimo come stile*. La sensibilità stilistica emerge dunque nelle «assenze» o nei «punti ciechi» del Concilio Vaticano II, appena indicati nella nostra diagnosi del momento presente. Per mostrarlo, sarà necessario fornire alcune precisazioni intorno alla nozione di «stile», ereditata dall'arte e dall'estetica, e soprattutto mostrare in che modo essa permette di mettere in risalto i tratti che caratterizzano Gesù Cristo nella sua «unicità» e le nostre esistenze credenti sempre uniche (1), prima di ritornare sul *nuovo umanesimo* auspicato da papa Francesco (2).

1. Il primo ad avere introdotto il concetto di «stile» al centro della teologia cattolica è Hans Urs von Balthasar. Egli lo situa precisamente *nel punto di contatto* tra il Vangelo e colui o colei che vi crede e che lo rende per ciò stesso «presente». Lo «stile» dice dunque la «concordanza» di un'esistenza credente con se stessa, e in definitiva la concordanza tra la missione di Gesù Cristo e la sua esistenza, interamente obbediente a suo Padre; esso dice *altresì e al tempo stesso* la capacità della fede di percepire tale «concordanza» con se stesso rispetto a ciò che le sta di fronte. Balthasar parla in questo caso della «percezione dell'arte divina o della santità modellata da Dio».

Esaminando le cose più da vicino, il concetto «estetico» di «stile» s'impone dal momento in cui ci si trova di fronte alla *singularità* di una certa opera, di un determinato autore, o più semplicemente di una tal persona, unica, di fronte al suo atteggiamento o «portamento» (*allure*), potremmo dire, che non rientra più nell'ambito di una comparazione classificatrice, ma in quello della manifestazione di un'*unicità* incomparabile e di un'autentica *innovazione*. È precisamente quanto va percepito nella manifestazione della figura di Cristo: la sua *unicità incomparabile* di Figlio unigenito del Padre e la *novità sempre nuova* del suo Vangelo. L'unicità e la novità di tale opera o di tale persona non possono però dispiegare il loro impatto proprio, se non in un *evento d'incontro* in cui lo spettatore, l'auditore o semplicemente l'altro incontrato si lasciano *coinvolgere* nel processo stesso della creazione dell'opera o della messa in forma dell'esistenza, così com'è proposto nell'incontro. È anche quanto avviene nella relazione tra Gesù e coloro che egli incontra sulla sua strada: tra lui e «chiunque», e tra lui e quanti egli chiama a diventare suoi discepoli, in vista di un'opera comune che consiste nel lasciar avvenire, qui e ora, il Regno di Dio. E infine, questo impatto di un'opera sempre unica sul recettore, o di una persona sull'altra – di cui essa libera le forze creatrici –, si produce *nel mondo*. Lo stile di qualcuno si può riassumere in una «maniera di abitare il mondo» e di orientare quest'ultimo in direzione di una delle sue parti essenziali; «operazione» di *metamorfosi* – di trasfigurazione – che crea un mondo *altro*, il mondo abitato dall'artista. Ora, è esattamente quanto avviene nell'incontro tra Gesù e i suoi: «i ciechi vedono, i sordi odono...» (Lc 7,22); emerge così una nuova maniera di abitare il mondo: «il vecchio mondo è passato, è già nato un mondo nuovo» (2 Cor 5,17).²

L'analogia tra l'opera d'arte, l'artista e lo stile di Gesù riposa evidentemente sull'idea di «concordanza». È la concordanza tra la *forma* e il *contenuto* che fa il valore stilistico di un'opera d'arte, così come l'accordo tra l'atteggiamento di qualcuno e la sua grandezza d'animo determina ciò che è chiamato la sua autenticità. Quanti hanno incontrato Gesù nel corso della sua attività di predicatore e di taumaturgo itinerante, non si sono sbagliati al suo proposito: «Mai un uomo ha parlato come parla quest'uomo!», dicevano le guardie del Tempio, incapaci d'impossessarsi di lui (Gv 7,46). Questa *concordanza di Gesù con se stesso*, dobbiamo chiamarla – con Balthasar – la sua «santità»; potremmo tradurla anche come «assenza di menzogna» (Ap 14,5) o unità tra pensiero, parole e atti, o ancora, più semplicemente, come la sua «autenticità».

Come abbiamo appena visto, però, lo stile di Gesù, la sua concordanza con se stesso che manifesta la sua unicità, non può che dispiegarsi nella sua novità inesauribile negli *eventi d'incontro* con «chiunque» così come con i suoi discepoli. Si può descrivere questo secondo tratto stilistico della sua santità in termini di *ospitalità*, particolarmente messa in atto nel Vangelo e negli Atti di Luca. Tutti gli elementi costitutivi di questo fenomeno si trovano qui verificati: l'*asimmetria* di partenza o la non-

² Traduzione del versetto paolino adattata – perché il ragionamento sia più lineare – in base alla versione liturgica francese, che parla di «mondo» e non di «cose», a differenza del testo italiano della CEI. [NdTr]

reciprocità tra chi domanda l'ospitalità e colui che la offre; il *rischio* che assume colui che accoglie, poiché non sa in anticipo *chi* sta per accogliere, *chi* è quest'«ospite» che si presenta a casa sua all'improvviso (rischio di cui rimane traccia nelle nostre lingue indo-europee, per le quali *hospes* [ospite] e *hostis* [nemico] hanno la stessa radice linguistica).

In partenza, l'ospitalità chiede dunque che si faccia un atto di *fiducia*, si potrebbe persino dire un atto di «*fede elementare*», atto che assume profondità man mano che colui che accoglie diventa consapevole della vulnerabilità di colui che è accolto e si vede così rinviato alla sua propria vulnerabilità. Acconsentendo a consegnare qualcosa di se stesso, forse a consegnarsi (ad aprire «casa sua»), egli *può* suscitare la fiducia dell'altro, aiutarlo a lasciar cadere la sua corazza, per così dire, e a consegnarsi a sua volta. *La fiducia genera fiducia...* Allora *può* instaurarsi una simmetria, o persino una vera «reciprocità» tra le due parti. Può anche verificarsi *l'inversione*, così da rendere possibile un tipo di scambio in cui chi accoglie è accolto dall'altro, come avviene con la peccatrice in Lc 7,36-49, figura antitetica di Simone il fariseo. Ma questa inversione non può essere il semplice prodotto di una strategia che la renda possibile. *Si tratta qui di un «evento» imprevisto che rientra nel regime della «gratuità», di quella gratuità che è il cuore stesso di ogni ospitalità.*

La gratuità manifesta ciò che potremmo chiamare il *paradosso dell'ospitalità*. Nascosta nelle nostre esperienze di ospitalità, vi è una traccia o un germe di gratuità assoluta – gli antichi parlavano della *legge incondizionata dell'ospitalità illimitata*; e se ne trova ancora un qualche residuo nell'«obbligo legale di assistenza a persona in pericolo». Tuttavia, bisogna rispettare al tempo stesso *le leggi* dell'ospitalità, dei diritti e dei doveri, dei costumi sempre condizionati da una determinata cultura, e dunque condizionali. Ora, l'ospitalità di Gesù di Nazareth si orienta nettamente verso l'incondizionato quando, accettando fino in fondo il rischio della vulnerabilità e la possibile trasformazione dell'amico in nemico – «colui che ha intinto con me la mano nel piatto, quello mi tradirà» (Mt 26,23//) –, mette in gioco «tutta» la sua esistenza. *È a questo punto di non ritorno che la sua ospitalità si rivela santa e la sua santità ospitale*. Considerata la diversità storica delle interpretazioni dell'attributo centrale del Dio *santo* e del suo popolo *santo* (Lv 19,2) nel giudaismo dell'epoca di Gesù – si pensi ai sadducei, alla comunità di Qumran, agli zeloti, ai farisei e ai cristiani – questo legame intrinseco tra la santità e l'ospitalità vale una designazione «stilistica», concentrata nel primo titolo messianico dato a Gesù, quello di «Santo di Dio» (Gv 6,69).

Un terzo tratto stilistico della sua santità inizia così a chiarirsi. Mantenere, di fronte alla violenza del nemico, l'autenticità e l'ospitalità, o ancora l'empatia come capacità di mettersi al posto dell'altro senza mai lasciare il proprio posto, questo implica un nuovo rapporto alla morte e alla vita, che la Cena ritualizza e che il Gesù giovanneo proclama: «Nessuno mi toglie la mia vita, ma la offro da me stesso» (Gv 10,18); messa in gioco della sua esistenza o dono di sé, che è al fondamento della relazione di obbedienza di Gesù a Colui che egli chiama «Abbà-Padre». Quest'ultimo atto eucaristico di ospitalità è vissuto «nel mondo» (Gv 13,1-5) e riassume lo stile di Gesù, la sua «maniera di abitare il mondo» che lo sottopone al tempo stesso a una *metamorfosi*. La Chiesa può così diventare e ridiventare incessantemente questo spazio di un'ospitalità radicalmente aperta, «mondo nuovo» che è già nato.

Sono questi tre tratti – autenticità o concordanza con se stesso, ospitalità o empatia con l'altro, e libertà rispetto alla morte o dono di sé – che caratterizzano la «santità» di Gesù Cristo, il suo «stile» unico. Quanti entrano in questo spazio di ospitalità del Nazareno e fanno liberamente riferimento a lui quale «Santo di Dio» sono chiamati ad adottare il suo modo di «stilizzazione». Essi non mancheranno di

confessare la loro incapacità a seguire il suo slancio d'incondizionato fino alla fine, a riconoscere dunque *al tempo stesso* l'unica santità di Dio e del suo Unigenito. Eppure, il loro senso stilistico rivela loro altresì che la «dismisura» nascosta nell'esistenza di Gesù Cristo è – effetto della sua grazia – «a misura» di innumerevoli misure, cosicché quella di ciascuno di noi diventa per ciò stesso «incomparabile».

2. Si sarà compreso, spero, il radicamento profondo di questo stile nella nostra umanità, che si trova inevitabilmente di fronte alla distinzione tra l'«a casa mia» (*chez soi*) o «a casa nostra» – lo spazio d'intimità di cui abbiamo tutti bisogno per vivere – e un «altrove» che è altro – lo spazio d'altri, l'«a casa sua» o «a casa loro»; ciò che presuppone delle *frontiere* e delle *barriere* di ogni tipo, pone la domanda: *come* attraversarle?, e suggerisce *l'esito dell'ospitalità*. Parlare di santità *ospitale* o di *ospitalità* santa lascia dunque trasparire il *versante umanistico* del Vangelo di Dio, questi «luoghi» in seno alle nostre società e sul nostro pianeta in cui, nelle nostre etiche umane e nelle nostre condizioni spesso difficili, *può* emergere ciò che rientra in una gratuità incondizionata e in una libertà propriamente teologica.

Ritroviamo così i tre «sentimenti» evocati da papa Francesco, all'inizio del suo discorso di Firenze, per presentare certi tratti di questo nuovo umanesimo cristiano: l'umiltà, il disinteresse e la beatitudine. I primi due si riferiscono all'esortazione che, nell'apostolo Paolo, precede l'inno cristologico della Lettera ai Filippesi; l'inno del periplo di Cristo Gesù, che il papa introduce in partenza per orientare il comportamento dei cristiani, invitandoli a contemplare il suo volto: «il volto di un Dio "svuotato", che ha assunto la condizione di servo, umiliato e obbediente fino alla morte (Fil 2,7)». Si tratta di «attitudini» *relazionali* o *ospitali*: «Non fate nulla per spirito di rivalità o per vanagloria – conosciamo bene questi impulsi profondi –, ma ciascuno di voi, con tutta umiltà, consideri gli altri superiori a se stesso» – cosa che è alla base del gesto ospitale. «Senza cercare il proprio interesse, ma anche quello degli altri» – questo ne rappresenta la condizione elementare (Fil 2,3-5). *Umiltà e uscita dal narcisismo autoreferenziale*, queste due caratteristiche della santità *ospitale* sono infine coronate da un terzo sentimento, la beatitudine: cioè una felicità, acquisita su un cammino segnato dalle «beatitudini», ma ricompensato dalla gioia, come quella – vorrei aggiungere – che nasce nel momento in cui Zaccheo accoglie Gesù nella sua casa. Papa Francesco ha esplicitato questi tratti dell'umanesimo cristiano nella sua Esortazione apostolica *Gaudete et exsultate* (2018 - cf. Mt 5,12) in cui ritroviamo non soltanto le due grandi tentazioni che minacciano lo stile cristiano, il pelagianesimo e lo gnosticismo, ma anche un lungo commento alle Beatitudini. Già nel suo discorso fiorentino parla della «parte più umile della nostra gente» in cui «c'è molto di questa beatitudine: è quella di chi conosce la ricchezza della solidarietà, del condividere anche il poco che si possiede» ecc.; potremmo aggiungere la beatitudine che emerge dalle nostre esperienze di ospitalità, particolarmente frequenti negli ambienti popolari. L'Esortazione *Gaudete et exsultate* prolunga questo interesse per ciò che accade nella penombra di ogni vita quotidiana, parlando dei «santi della porta accanto».

Si potrebbe pensare che queste tre «attitudini» riguardino soltanto la comunità cristiana; è quanto sembra valere per la Lettera ai Filippesi. Nel suo discorso di Firenze, però, papa Francesco dice esplicitamente: «Una Chiesa che presenta questi tre tratti – umiltà, disinteresse, beatitudine – è una Chiesa che sa riconoscere l'azione del Signore nel mondo, nella cultura, nella vita quotidiana della gente». Tocchiamo qui un aspetto fondamentale dell'insegnamento pontificio, che non milita soltanto

in favore di un «umanesimo *cristiano*», ma vede già nascere, in seno alle nostre società, un «*nuovo umanesimo*» – o, per dire le cose diversamente, non si accontenta di una *Chiesa che offre ospitalità* a tutti, ma la invita anche a rendere «presente» il Vangelo di Dio in seno alla cultura, rendendosi essa stessa «presente» in essa e domandandovi ospitalità. Di questa inversione si tratterà ora, nell'ultima parte del mio intervento. Rendere il Vangelo «presente»...

III. ... in seno alla cultura e nella vita quotidiana della gente

Forti di quanto è stato detto sul «cristianesimo come stile», possiamo ora ritornare ai due versanti della diagnosi: a quanto è stato detto dei nostri fragili itinerari individuali e delle nostre società in carenza di fiducia. Non si può negare che la cultura contemporanea, formata da molteplici micro-culture, ha preso significativamente le distanze rispetto al cristianesimo e alla Chiesa. Constatando la sua «esculturazione», i sociologi distinguono oggi vari tipi di rapporto alla tradizione cristiana, parlando ad esempio di un cristianesimo patrimoniale o di un cristianesimo di folklore, accanto a un cristianesimo etico dei valori, tipi di appartenenza che marginalizzano sempre più il cristianesimo ecclesiale e ancor più teologale. Bisognerà di conseguenza distinguere in maniera più netta la fede in Gesù Cristo di noi «cristiani» da quanto ho chiamato, nella mia diagnosi, «fede elementare» o «fiducia elementare», senza la quale né un individuo né una società possono sussistere. La fede cristiana s'iscrive in qualche modo *nella* «fede elementare»; dovendo essere «autorizzata» dall'esterno e dall'interno, essa rientra nella stessa struttura umana della «fede elementare». Ma essa si colloca alla sequela di Cristo Gesù, il «Santo di Dio», e non può mantenere la sua specificità cristica al di fuori di una «presenza» ecclesiale al servizio di chiunque e della società, in favore della loro fiducia e della loro fede elementare nella vita – «presenza» *ospitale* di cui si è appena trattato.

Bisogna qui ricordare in modo prioritario ciò che è stato detto prima, del *regime di «gratuità» incondizionata* che è il cuore stesso di ogni ospitalità. Un nuovo umanesimo come impulso (*ressort*) intimo della nostra cultura non si crea tutto d'un tratto e in maniera volontaristica. Il Vangelo non può mai essere reso presente al modo di un «impianto»: sarebbe aggiungere violenza alla violenza che già attraversa le nostre culture, e che vi produce delle isole ideologiche di tensione, di fronte alla crisi di fiducia che vivono gli individui e l'intera società. La maniera di Cristo Gesù in Galilea è, piuttosto, l'offerta gratuita di un'ospitalità quotidiana e, più ancora, la *richiesta umile e disinteressata di ospitalità*, confidando nel fatto che la fiducia genera fiducia e libera le forze creatrici del faccia a faccia – quanto è stato precedentemente individuato come segno discreto della presenza dello Spirito.

Molteplici campi della nostra vita quotidiana e della cultura contemporanea possono così essere irrigati dalla «presenza» del Vangelo. Ne distinguerò due tipi, ispirandomi alla distinzione di papa Francesco tra una «crisi antropologica» e una «crisi socio-ambientale»: il primo terreno, sono i nostri spazi di socializzazione umana; il secondo, il nesso inestricabile tra la nostra inospitalità rispetto agli esclusi e il rifiuto dell'ospitalità che silenziosamente continua a offrirci la nostra Terra.

1. Una «presenza» gratuita dei cristiani presso i loro concittadini può avere un impatto importante sul clima globale della società e *ripristinare la fiducia*. Bisogna però tener presente che la fiducia viene generata in gruppi relativamente ridotti, che essa è chiamata a maturare nell'incontro con l'altro e grazie alla possibilità di esercitare la sua ragione critica negli scambi, nei dibattiti, per quanto aspri, e nella deliberazione comune.

Il primissimo luogo di formazione della fiducia è la *famiglia*. Si può certo riflettere sulla crisi che essa attraversa e, prima ancora, a quella del matrimonio. Si può allora evocare la «cultura del provvisorio» e la mancanza di fiducia nel futuro, che implicano la difficoltà di impegnarsi, ecc. Si può al contrario limitarsi alla posizione pragmatica del diritto attuale, che consiste nel prendere semplicemente atto delle separazioni e proteggere la parte più debole, soprattutto il bambino. Tuttavia, invece di allinearsi unicamente su ragionamenti di tipo statistico che non cessano di osservare l'aumento del numero dei divorzi e l'arretramento della natalità in molti paesi europei, non conviene forse mettere ulteriormente in risalto, in modo collettivo, ciò che continua a giocare nel profondo: la gioia provata quando una nuova generazione viene alla luce ed è «generata» alla fiducia nell'avvenire? O ancora, non conviene forse stimolare le nostre società a riconoscere con maggiore modestia che esse sono eredi delle generazioni precedenti e invitate a consegnare alle nuove generazioni – con creatività – ciò che hanno ricevuto? È tutta questa responsabilità storica, *legata al susseguirsi delle generazioni*, che oggi viene a mancare, lasciando il posto a un «presentismo» assai nocivo alla formazione di una fiducia collettiva.

La *scuola* e più globalmente l'insieme dei processi di formazione, primaria, secondaria e universitaria, «raccolgono il testimone» della famiglia. Le nostre società investono molta energia nell'istruzione dei loro giovani membri, per condurli a diventare adulti e responsabili della loro esistenza; sono però sufficientemente attente alla formazione della fiducia nell'avvenire, come cemento spirituale della convivenza e della stessa vita buona? Certo, l'insuccesso scolastico e universitario suscita molte riflessioni e provvedimenti concreti, l'orientamento dei più giovani è diventato una preoccupazione costante, così come l'ingresso nella vita professionale. Tuttavia, non è certo che le nostre società siano ben consapevoli del fatto che il loro sistema di valutazione e di selezione dei più forti e della valorizzazione dell'iperattività (spesso teleguidata dal liberalismo economico) esercita un impatto profondo sulla formazione di tutti i bambini e i giovani, rischiando di privarli del dinamismo spirituale e di un'autentica fiducia nell'avvenire. Si costruisce così un castello di carte, se questa tendenza prendesse il sopravvento, lasciando una parte della gioventù alla porta, senza preoccuparsi di tessere un clima di fiducia che, solo, permette di «tenersi insieme», capaci di affrontare tutte le prove.

E l'apprendistato di una *cultura democratica e laica*? Come formare non solo il senso dell'uguaglianza di tutti e della giustizia, ma anche l'arte del dibattito, della deliberazione e della decisione collettiva? Possiamo chiederci se, nella situazione di crisi della convivenza quasi permanente che attraversano attualmente i nostri paesi europei e le loro istituzioni, un'attenzione ai «microclimi» non sia la prima via possibile. Infatti, è al livello più elementare, soprattutto dei comuni, che si può ridurre più agevolmente la non-trasparenza e lo scollamento tra la popolazione e i suoi dirigenti, favorire occasioni di osmosi tra le associazioni e il mondo politico, e suscitare più facilmente l'interesse per il bene comune e per la cosa pubblica. A condizione, però, che gli attori locali, politici e sociali, siano più vicini alla vita quotidiana dei cittadini, credibili nella loro vita personale, distaccati dalla propria carriera e capaci d'interessare tutti i loro concittadini al dibattito sulle questioni che li riguardano tutti – in breve, che essi siano donne e uomini che parlano e agiscono con «autorità».

Ripetiamo che nessuna parola ecclesiale, lasciata cadere «dall'alto», può suscitare questa fiducia. Come sul piano individuale, la fiducia si genera al tempo stesso dall'esterno e dall'interno dei corpi sociali e delle loro istituzioni. Donde la necessità di una *presenza ospitale* dei «discepoli-missionari» nelle loro famiglie, nelle scuole e istituti di formazione, nella vita associativa e politica, ecc. Vi si

trovano allo stesso titolo di tutti i genitori, educatori, attori sociali e politici: sarà la loro *credibilità* a guadagnare la convinzione, e probabilmente la loro gioia, non di essere stati coronati un giorno dal successo, ma di vedere le nostre società e istituzioni ritrovare *fiducia in se stesse e nella loro capacità di affrontare collettivamente un futuro incerto*.

2. L'altro terreno della nostra presenza ospitale, cioè la nostra crisi socio-ambientale, non deve essere occultato dal primo. Vi è infatti un rischio enorme, che le nostre preoccupazioni individuali e la preoccupazione per le nostre istituzioni elementari ci rendano sordi rispetto al grido dei poveri che papa Francesco collega ai gemiti della Terra, stabilendo un nesso intimo tra la crisi sociale e il nostro sistema mondiale economico e finanziario, da un lato, e la crisi ecologica dall'altro, auspicando quanto egli chiama una «ecologia integrale». La *crisi ecologica* e gli sviluppi esponenziali delle nostre *tecnologie bioscienze* ci fanno interrogare, in effetti, sul destino della vita umana *all'interno* della biosfera stessa del nostro globo e sulle condizioni del futuro di una vita autenticamente *umana* sul pianeta Terra. Le contraddizioni sono oggi diventate lampanti: mentre s'investono miliardi in un immaginario transumanista, la transizione ecologica si scontra con un «presentismo» irresponsabile e con le potenze economiche e politiche ciniche che lo sostengono.

È qui che va riascoltata la constatazione di papa Francesco citata all'inizio: «il problema è che non disponiamo ancora della cultura necessaria per affrontare questa crisi e c'è bisogno di costruire *leadership* che indichino strade» (VG, 3). Il *nuovo* umanesimo che egli auspica potrà essere appunto l'impulso interiore di una cultura capace di attraversare la nostra crisi attuale. Forse la sua sorgente si trova nella *scoperta* che noi non siamo altro che ospiti, di una Terra che non cessa di offrirci silenziosamente la sua ospitalità e di darci in qualche modo fiducia, aspettando che la fiducia nasca in noi – «attendendo con impazienza la rivelazione dei figli di Dio» (Rm 8,19), nel linguaggio di Paolo. Se i cristiani possono avere una qualche *leadership* nella nuova cultura nascente, è nell'ambito di questa scoperta eminentemente spirituale: offrendo ospitalità a tutti e a ciascuno, domandandola in seno alla società, invece di comportarsi in essa come in una terra conquistata, e soprattutto dando accesso all'*esperienza di un'ospitalità che ci precede e alla quale dobbiamo la vita*, cioè quella della Terra. Diventare consapevoli che la Terra è *donata* alle generazioni che la abitano attualmente, a quelle che ci hanno preceduto come a quelle che non sono ancora nate, è acconsentire a una vera e propria *metamorfosi*, un modo di accostarsi al mistero della Resurrezione, se non addirittura di «Dio» come Resurrezione. La fiducia assume allora i tratti della speranza, di quella «speranza contro ogni speranza» che si manifesta nella capacità o nella forza di donare gratuitamente ciò che abbiamo ereditato gratuitamente.

*

È tempo di concludere. Il cambiamento epocale che si produce davanti ai nostri occhi ci obbliga ad interrogarci nuovamente sull'*identità della nostra fede*. Esprimerla in termini di *stile* è un modo per prendere sul serio quanto il Vaticano II ha potuto dire della «presenza» pastorale e missionaria dei cristiani in seno alla società. Se, al momento del Concilio, si parlava ancora di umanesimo cristiano, la posta in gioco attuale è rendere più largamente accessibile un *nuovo* umanesimo, umanesimo non solo attento all'unicità degli itinerari umani, ma anche alla convivenza in seno alle nostre società e all'avvenire della vita umana sul nostro pianeta – l'offerta e la domanda di ospitalità essendo ciò che collega questi tre ambiti: «Non dimenticate l'ospitalità; alcuni, praticandola, hanno accolto degli angeli senza saperlo» (Eb 13,2).

Mi pare che, nell'esercizio di questo ministero, la Chiesa abbia una risorsa notevole che bisogna, infine, rimettere al centro della nostra assemblea, senza dimenticare ciò che è stato detto sul cristianesimo come stile: la Bibbia, *al tempo stesso classico* della cultura europea, che permette di decodificare il nostro patrimonio, e *Sacre Scritture* che custodiscono la Parola di Dio, per chi ha orecchi per ascoltare. In virtù di entrambi questi aspetti, essa può riunire i cristiani, coloro che lo sono a modo loro e molti altri ancora, permettendo a tutti di entrare in una scuola di umanità da cui potrà nascere, ne sono convinto, un nuovo umanesimo europeo.

Prof. Dr. Christoph Theobald