

*Pietro Lorenzo Maggioni* \*

L'UNO E GLI ALTRI TESTAMENTI:  
LA TEOLOGIA DEL DIALOGO PER UN NUOVO UMANESIMO

SOMMARIO: I. INTRODUZIONE – II. UMANESIMO CRISTIANO? – III. UNA CATEGORIA PROBLEMATICA: 1. *Maritain*; 2. *De Lubac*; 3. *Sartre e Heidegger*; 4. *Jaspers e Barth*; 5. *Di nuovo de Lubac*; 6. *Lévinas*; 7. *Küng*; 8. *Kristeva* – IV. LA TEOLOGIA DEL DIALOGO PER UN NUOVO UMANESIMO

I. INTRODUZIONE

Da più parti, si è invocato l'avvento di un “nuovo umanesimo” e ciò a beneficio di varie realtà istituzionali. Mentre l'espressione sembra aver ricevuto grande successo in sede di dibattito sociologico, così come nel mondo ecclesiale nelle comunicazioni di stampo omiletico e pastorale, si fatica ancora ad intravedere un'assunzione più critica della suddetta categoria in teologia, che tenga conto, in particolare, dell'ampia discussione filosofica che si è prodotta al riguardo nell'ultima parte del secolo scorso. D'altronde, il dibattito sull'umanesimo attraversa le ere e le stagioni filosofiche. Infatti, se per umanesimo si intende ogni sistema culturale che pone al centro l'uomo, il suo valore e la sua dignità fondamentali, ed ogni movimento di pensiero che si premuri di promuovere ciò che rende l'uomo propriamente «uomo», non è difficile allora intravederne prefigurazioni nelle più svariate culture, in tempi anche remoti: qualora si parli di umanesimo ebraico, ellenico, romano, indiano o cinese, è chiaro, tuttavia, che il termine di paragone implicito in sede accademica rimane l'umanesimo rinascimentale. Esso, assunto a modello di riferimento, funziona, nella mente di diversi interpreti occidentali, come spartiacque simbolico nella storia dell'umanità<sup>1</sup>. L'umanesimo italiano, e più specificamente fiorenti-

\* Professore Incaricato di Teologia delle Religioni e Teologia Ecumenica presso il Seminario Arcivescovile di Milano con sede a Venegono Inferiore.

<sup>1</sup> Sull'umanesimo in generale e in particolare sul rinascimento italiano si vedano: G.M. ANSELMINI, *L'età dell'Umanesimo e del Rinascimento. Le radici italiane dell'Europa mo-*

no, sentito dai più come un *unicum* culturale che difficilmente potrà ripresentarsi nelle stesse forme di eccellenza, è divenuto, pertanto, sintomatico prototipo di un'idea di equilibrio e armonia cui, per analogia, si accostano fenomeni culturali analoghi<sup>2</sup>.

Data l'enfasi con cui la Chiesa italiana si è riappropriata di questa categoria, nelle pagine che seguono ci interrogheremo circa l'opportunità del suo utilizzo, ricercando nel disquisire filosofico del secolo scorso i prodromi del dibattito attuale. Dopo aver messo in guardia il nostro lettore circa un'appropriazione atematica o irenistica di un concetto per niente immune da problemi filosofici anche rilevanti, ci permetteremo solo di additare alcune motivazioni che mostrano la pertinenza teologica del progetto neo-umanistico.

## II. UMANESIMO CRISTIANO?

Nel novembre del 2015, la Conferenza Episcopale Italiana ha celebrato a Firenze il quinto Convegno Ecclesiale Nazionale, dal titolo «*In Gesù Cristo il nuovo umanesimo*». La cornice del capoluogo toscano ha fatto da sfondo ad incontri e dibattiti di ampio respiro. In particolare, l'atteso discorso di Papa Francesco sull'umanesimo cristiano, ponendo al centro la riflessione sui «sentimenti di Cristo Gesù» (Fil 2,5) ha avuto il merito di scansare la sempre costante tentazione di profondersi in discorsi generici sull'essere umano. Un qual certo idealismo è invece rinvenibile in altri documenti del convegno, soprattutto nella traccia approntata dal comitato preparatorio<sup>3</sup>. Lo spunto iniziale è, però, felice: la città di Firenze viene suggestivamente letta nel suo schema urbanistico come “narrazione” di un'esperienza unica e come paradigma di un'idea di bellezza che non è di certo indipendente dalla concezione del mondo di cui il cristianesimo si è fatto portatore. Tuttavia, quando in questo documento si affrontano i

*derna*, Carocci, Roma 2013; E. GARIN, *L'umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento*, Laterza, Bari 2008; E. GARIN (ed.), *L'uomo rinascimentale*, Laterza, Bari 2005.

<sup>2</sup> Per un efficace contrappunto a simili stereotipi, si consiglia la lettura di M. CILIBERTO, *Il nuovo Umanesimo*, Laterza, Bari 2017; e soprattutto di M. CACCIARI, *La mente inquieta. Saggio sull'Umanesimo*, Piccola Biblioteca Einaudi, Torino 2019. Entrambi gli autori insistono su un'idea di umanesimo come età della *Krisis* e della mente inquieta.

<sup>3</sup> CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *In Gesù Cristo il nuovo umanesimo*, Paoline, Ciniello Balsamo 2014.

tratti caratteristici che dovrebbero delineare il nuovo umanesimo, si cade in forme di astrattismo: si parla di un umanesimo «in ascolto», «concreto», «plurale ed integrale», di «interiorità e trascendenza», ma il rapporto tra il sostantivo e le sue declinazioni rimane pressoché estrinseco; non vi è, infatti, traccia di definizione di umanesimo, una categoria cui si fa riferimento continuamente come se fosse auto-evidente.

Un altro documento ecclesiale, che ha attirato l'attenzione da parte dei media, merita di essere qui ricordato: il discorso di Sant'Ambrogio del 2014 del cardinale Angelo Scola, intitolato: «*Un nuovo umanesimo per Milano e le terre ambrosiane*»<sup>4</sup>. L'analisi di Scola è necessariamente breve ma si riallaccia a dibattiti filosofici più ampi, come stanno ad indicare la categoria di «umanesimo integrale», che spesso ricorre, o i concetti di «nuovo umanesimo», «postumanesimo» e «transumanesimo» di cui si segnalano sinteticamente le differenze. Un anelito personalista percorre le pagine del porporato milanese così che egli si trova spesso ad insistere su un tema centrale, quello «della dignità e del primato della persona umana inserita nelle sue relazioni costitutive» per cui solo è possibile scommettere «sull'*io-in relazione rinunciando all'illusione di un io ridotto al suo proprio esperimento*»<sup>5</sup>. Un nuovo umanesimo, sentito come ancor più necessario per la feroce crisi economica che ha di recente attanagliato il mondo intero, non può delinarsi se non come esperienza del «dono di sé», evitando le contraddizioni di più anguste visioni antropocentriche: «centralità dell'uomo non significa che dall'uomo tutto abbia origine e nell'uomo tutto trovi destinazione»<sup>6</sup>. Se l'uomo, infatti, è in relazione con Dio, su questo rapporto, anzitutto, si fonda la sua fondamentale dignità, ma un nuovo umanesimo potrà generarsi anche sulla base di un riposizionamento dell'uomo nel contesto della famiglia umana e di quello più ampio della creazione: «al riparo», cioè, «da una posizione di dominio e di sfruttamento degli altri e del creato»<sup>7</sup>. Quello di Scola è un progetto di ampio respiro che mostra grande familiarità con un'ampia serie di riferimenti anche divergenti tra loro ma da cui, nelle diverse stagioni filosofiche, il tema

<sup>4</sup> A. SCOLA, *Un nuovo umanesimo per Milano e le terre ambrosiane*, Centro Ambrosiano, Milano 2014.

<sup>5</sup> A. SCOLA, *Un nuovo umanesimo per Milano e le terre ambrosiane*, 12 [corsivo dell'autore].

<sup>6</sup> A. SCOLA, *Un nuovo umanesimo per Milano e le terre ambrosiane*, 10.

<sup>7</sup> A. SCOLA, *Un nuovo umanesimo per Milano e le terre ambrosiane*, 11.

dell'umanesimo è stato similmente sottolineato. Tuttavia, il «discorso alla città», per il genere omiletico che gli è proprio e per l'esiguità di spazio che gli è concesso, non può prestarsi a lunghe discussioni filosofiche; può solo rimandare, tramite accenni, a letture più dotte. In queste pagine, non potremo fare di meglio; solo cercheremo di dar maggior voce all'ampio dibattito cui Scola è stato costretto a fare solo accenno.

Tuttavia, prima di buttarci nella mischia del dibattito è bene sostare sul seguente paradosso: nonostante gruppi avversi alla fede cristiana e varie declinazioni a-religiose se non addirittura anti-religiose si siano spesso appropriate della categoria di umanesimo per fondare i loro progetti culturali, la Chiesa cattolica, nonostante qualche indubitabile conflitto, si è pur sempre sforzata di considerare il progetto umanista come parte del suo orizzonte di senso. Altre confessioni cristiane, invece, si sono posizionate diversamente o non hanno celato freddezza e perplessità al riguardo; e questo, a dimostrazione del fatto che, contro ogni facile retorica, il concetto di umanesimo come tale non è facile da abbracciare senza i necessari "distinguo". Conviene, quindi, analizzare, se pur brevemente, le ragioni di un certo scetticismo nei confronti del movimento umanista che ha animato tanto le chiese orientali – seppure il loro apporto all'umanesimo europeo sia innegabile<sup>8</sup> – quanto quelle della Riforma<sup>9</sup>.

Quella rinascimentale non è solo l'epoca nella quale si allarga fatalmente lo iato tra le chiese d'Oriente e d'Occidente, a motivo della frustrazione dei tentativi di unione sponsorizzati dal Concilio di Ferrara-Firenze; ma è anche l'epoca nella quale si vede la conclusione della lotta tra conciliaristi e papisti con la conseguente ascesa della *potestas* papale nella forma di quel potere regale già abbozzato nel Medioevo. Tuttavia, è intorno alla metà del Quattrocento che la configurazione del papato acquisterà forme più stabili e continuative, a discapito di una gestione più sinodale delle questioni ecclesiali. Il primato petrino diviene così motivo di vasti dissensi che metteranno radici tanto in Oriente quanto in Occidente. Non è un caso che fautori di questo cambio di registro siano stati alcuni tra i cosiddetti pontefici «umanisti». Secondo gli oppositori del potere romano, il re-

<sup>8</sup> Si veda ad esempio: D.J. GEANAKOPOLOS, *Constantinople and the West: Essays on the Late Byzantine (Palaeologan) and Italian Renaissances and the Byzantine and Roman Churches*, University of Wisconsin Press, Madison 1989.

<sup>9</sup> Sulla sottile dialettica tra Riforma e Umanesimo si veda: F. BUZZI, *Erasmus e Lutero*, Jaca Book, Milano 2014.

cupero del patrimonio greco e latino avrebbe avuto, con la rinascita delle arti e dei saperi, l'effetto collaterale di macchiare la Chiesa di opacità: i tratti neopagani dell'*establishment* pontificio hanno finito per esasperare quanti invocavano, piuttosto, una riforma spirituale.

Tale dimensione secolarizzante dell'umanesimo è stata rimarcata tanto dai Riformatori quanto dagli Orientali: mentre in Occidente si moltiplicavano le raffigurazioni di Cristo come modello di perfezione, tale apparente cristocentrismo è stato rigettato a tal punto che si sono intravisti in esso i tratti di una deriva neo-pagana tanto nelle forme esteriori quanto nella sostanza delle posizioni teologiche che lo avrebbero ispirato. L'antropocentrismo rinascimentale si sposa, poi, con l'ecclesiocentrismo di stampo papista. La stessa arte figurativa sta a testimoniare questo deciso cambio di tendenza: gli stilemi dell'arte classica hanno rivestito a tal punto le raffigurazioni sacre da emanciparle da ogni ieratico bizantinismo mettendone a rischio la dimensione spirituale. L'opera d'arte non è più percepita come *medium* quasi sacramentale di salvezza ma diviene, sempre più, strumento per il protagonismo degli artisti. La mondanità, con le sue immagini suadenti, prende possesso degli altari e tende a impadronirsi degli osservatori, sviandoli dalla concentrazione.

Per i Riformatori, la *theologia crucis*, già messa all'angolo dalla *theologia gloriae* scolastica, si è vista ulteriormente adombrata dal recupero della sapienza degli antichi; la «stoltezza della croce» ha lasciato nuovamente posto al fantasmagorico mondo degli dei pagani. Sebbene il principio della *sola Scriptura* sia stato allo stesso tempo frutto e origine dell'esplosione degli studi linguistici che hanno dato vita al rinascimento europeo, lo scetticismo di Lutero nei confronti del progetto umanista è noto: proteso come era a difendere la parola da ogni sovrastruttura tradizionalista come gli allegorismi medievali, egli non si è lasciato sedurre nemmeno dal decostruzionismo filologico di certi esegeti che, con la scusa di sviscerare il testo biblico fin nei minimi dettagli, ne mettevano a rischio il fondamentale riferimento a Cristo. Inoltre, sebbene lo stesso Riformatore gli fosse debitore per le vaste conoscenze linguistiche che da lui aveva attinto, celebre è la battaglia con Erasmo nel *De servo arbitrio* ove si denuncia la tendenza a celebrare la libertà umana come prerogativa fondamentale dell'uomo più che come dono di grazia.

Non possiamo, qui, se non abbozzare, in poche righe, i tratti di un'avversione dalle radici profonde che altre confessioni cristiane hanno sviluppato nei confronti del progetto umanista. Tuttavia, quello che ci preme qui

ribadire è che, se un nuovo umanesimo sarà possibile, esso dovrà tenere conto anche delle critiche che i fratelli separati d'Oriente e d'Occidente hanno mosso alla teologia cattolica nel corso dei secoli.

### III. UNA CATEGORIA PROBLEMATICA

Non va taciuto anzitutto come i termini «Rinascimento» e «Umanesimo» siano stati spesso utilizzati in modo interscambiabile, come sinonimi. Tuttavia, pur essendo entrambi frutto della riflessione tardo-romantica, essi hanno avuto alterne vicende, ora venendo decostruite, ora venendo recuperate. Se dobbiamo a Jacob Burckhardt la consacrazione del termine «Rinascimento» nella sua capitale opera *Die Kultur der Renaissance in Italien*<sup>10</sup>, l'individuazione del termine «Umanesimo» come cifra dell'intera epoca e del panorama culturale rinascimentale, a partire dalla ripresa di termini del repertorio classico, lo si deve a Georg Voigt e alla sua *Die Wiederbelebung des classischen Alterthums: Oder das erste Jahrhundert des Humanismus*<sup>11</sup>. Occorre qui ricordare che il tedesco, come il francese e l'inglese, non permettono la distinzione tra «umanesimo» – inteso come la stagione culturale di riscoperta delle fonti classiche con i suoi vari epigoni lungo la storia – e «umanismo» inteso come riflessione filosofica che si interroga circa l'intrinseco valore dell'essere umano. In queste lingue, tale impossibilità di diversificare i livelli di senso ha permesso di dar vita a feconde interferenze speculative.

Se la moderna definizione di umanesimo risente degli stimoli dell'età romantica, l'attuale dibattito filosofico sul neo-umanesimo<sup>12</sup> e gli echi che di esso si intravedono nel linguaggio ecclesiale risentono piuttosto della riflessione nata a cavallo tra le due guerre e più decisamente dopo il secondo conflitto mondiale. Per illustrare le diverse posizioni messe in campo e che hanno dato vita ad una discussione quanto mai accesa e vitale, tanto che ancora ai nostri giorni se ne osservano interessanti ripercussioni, al-

<sup>10</sup> J. BURCKHARDT, *Die Kultur der Renaissance in Italien*, Schweighauser, G. Reimer, Basilea 1860.

<sup>11</sup> G. VOIGT, *Die Wiederbelebung des classischen Alterthums: Oder das erste Jahrhundert des Humanismus*, Berlino 1859.

<sup>12</sup> Sul neo-umanesimo si veda: D. VENTURELLI (ed.), *Etica e destino*, Il melangolo, Genova 1997; A. HILT - H. ZABOROWSKI - V. CESARONE (edd.), *La questione dell'umanesimo oggi*, Quodlibet Studio, Macerata 2017.

lestiremo – idealmente – una sorta di tavola rotonda: daremo voce, cioè, a una serie di autorevoli interpreti cui, in ordine cronologico, daremo la parola per illustrare il nocciolo delle loro convinzioni, dando vita così ad una riflessione che, in progressione, ci possa portare verso l'esplicitazione della nostra tesi.

### *1. Maritain*

Il primo a prendere parola in questa discussione è il filosofo neotomista francese Jacques Maritain, il quale, nel 1936, diede alle stampe una serie di lezioni che egli aveva tenuto in precedenza e che poi ha raccolto sotto il celebre titolo di *Humanisme intégral*. La scoperta della libertà, l'enfasi sulle sue potenzialità e la degenerazione nell'individualismo; una concezione naturalistica dell'uomo fomentata da una ragione di stampo cartesiano che si oppone ad uno spiritualismo fideista; e una scienza che si prodiga a impadronirsi della creazione, sono tutti presupposti per il consumarsi di una tragedia: l'età rinascimentale è stata un'epoca di profonde fratture che le Riforme non hanno fatto altro che incentivare. In fondo, l'umanesimo rinascimentale ha avuto un grande difetto: «il vizio radicale dell'umanesimo antropocentrico è stato d'essere antropocentrico e non d'essere umanesimo»<sup>13</sup>. Anzi, dalla considerazione degli epigoni di tale movimento, quali ad esempio marxismo, nichilismo e liberalismo, risulta evidente come i progetti umanistici occidentali, in fin dei conti, si siano rivelati disumani. Come superare dunque questa radicale scissione in seno alle società mondiali moderne e in fondo all'uomo stesso? Maritain cerca di costruire le basi per un altro umanesimo; un umanesimo che egli chiama “integrale” in quanto, almeno nelle sue intenzioni, non si vorrebbe fondato su dualismi quanto piuttosto su una composizione armonica di elementi, sì eterogenei ma sulla base di una convinzione di fondo: che l'uomo è *imago Dei*. Si profilano, dunque, i tratti di un umanesimo teocentrico; esso riconosce «che Dio è il centro dell'uomo, implica il concetto cristiano dell'uomo peccatore e redento, e il concetto cristiano della grazia e della libertà»<sup>14</sup>. Dopo aver sostato su un esempio emblematico di umanesimo antropocentrico, il marxismo, e aver riflettuto sulle contraddizioni intrinseche all'ateismo

<sup>13</sup> J. MARITAIN, *Umanesimo integrale*, Editrice Studium, Roma 1946, 31.

<sup>14</sup> J. MARITAIN, *Umanesimo integrale*, 31.

metafisico, Maritain si prodiga nella costruzione del suo progetto non senza aver tessuto l'elogio della posizione tomistica cattolica. Essa è la sola, a suo parere, a permettere di «salvare le verità “umanistiche” sfigurate da quattro secoli di umanesimo antropocentrico»<sup>15</sup>, a differenza della linea barthiana che produce di fatto «un annullamento dell'uomo innanzi a Dio»<sup>16</sup>. Una nuova età umanistica è però possibile solo se si favorisce una riabilitazione dell'uomo in Dio e una riscoperta dell'Incarnazione come di quel principio che può illuminare un nuovo concetto di libertà veramente evangelica perché mai disgiunta dalla grazia. È però lecito chiedersi in che cosa tale visione si distingua dal teocentrismo medievale: concetti quali «natura», «ragione» e «libertà» su cui la modernità ha posto nuovi accenti, per poi travisarli, non possono ora essere messi da parte; piuttosto debbono essere integrati – da qui l'aspetto “integrale” del nuovo progetto – nella visione cristiana più tradizionale. Questo avrà implicazioni anche sociali e politiche: si delinea, infatti, un nuovo concetto di «profano», ora non solo tollerabile ma sostenibile dai cristiani. Al posto del modello del sacro impero medievale, si va formando un'immagine di città pluralistica in cui anche le minoranze possono sentirsi riconosciute proprio sulla base del principio, non tanto della tolleranza moderna, ma di una «santa libertà della creatura che la grazia unisce a Dio»<sup>17</sup>. L'umanesimo integrale non è dunque nuovo perché inedito ma perché corrisponde ad una triplice trasfigurazione: quella del sé, della cultura e della società; una trasformazione che solo il Vangelo può generare ma che passa necessariamente dall'assunzione di quegli elementi di verità che sono pur contenuti negli errori dell'antropocentrismo moderno.

## 2. *De Lubac*

Tra il 1941 ed il 1943, proprio durante il periodo di occupazione nazista della città di Parigi, Henri de Lubac, tra i più grandi esponenti della *Nouvelle Théologie*, diede alle stampe una serie di studi che solo più tardi, nel 1943, saranno raccolti nella prima edizione di quello che diventerà uno dei suoi più celebri lavori: *Le Drame de l'humanisme athée*; testi

<sup>15</sup> J. MARITAIN, *Umanesimo integrale*, 63.

<sup>16</sup> J. MARITAIN, *Umanesimo integrale*, 63.

<sup>17</sup> J. MARITAIN, *Umanesimo integrale*, 132.

che, a dire dell'autore, sono di natura volutamente frammentaria, quasi a testimonianza della precarietà del tempo nel quale sono stati concepiti. Riediti più volte con poche aggiunte, essi registrano solo indirettamente l'ampia discussione cui l'urgenza dei temi affrontati ha dato poi vita. Al centro dell'attenzione del grande studioso vi erano i sistemi filosofici che più hanno condizionato la fine dell'età moderna e che ancora lasciano evidenti tracce: positivismo, marxismo, e pensiero nietzschiano. I rispettivi umanesimi, per certi aspetti distanti ma unificati da una stessa scelta di fondo, e cioè il comune rifiuto di Dio, sono qui posti sotto attenta osservazione. Nonostante le possibili critiche che queste scuole filosofiche possono apportare al pensiero cristiano, esse giungono ad un comune, quanto mai fatale esito: quello dell'annientamento dell'essere umano che, per il teologo francese, è diretta conseguenza del rifiuto di Dio. Così egli si esprime al proposito: «Nel triplice caso da noi considerato, questa ispirazione e questa logica spingono con forza la nostra umanità lontano da Dio, e nello stesso tempo la immettono nelle vie di una doppia schiavitù, sociale e spirituale». E più avanti chiarisce: «Non è vero che l'uomo, come sembra talvolta si dica, non possa organizzare il mondo terreno senza Dio. È vero però che, senza Dio, non può alla fin dei conti che organizzarlo contro l'uomo. L'umanesimo esclusivo è un umanesimo disumano»<sup>18</sup>.

Dunque la categoria di umanesimo viene utilizzata da de Lubac come concetto polisemico e non certo privo di contraddizioni. Tanto sponsorizzato da un certo marxismo, esso viene qui ad identificare una rosa più ampia di referenti: tutta quella serie di progetti, cioè, che, sotto diversa ispirazione, sono stati accomunati da una tendenza non semplicemente anticristiana ma più radicalmente antiteista. E le devastanti applicazioni sociali che, con tutte le loro distorsioni, ne sono derivate, sono state portate alle estreme conseguenze dai conflitti mondiali. Ecco perché, a chiusura della seconda guerra, gli interrogativi sull'uomo e intorno al nuovo umanesimo sono tornati a bussare con forza alle porte delle accademie di tutto il mondo e in specie di quelle europee.

È quanto, almeno, si evince anche dalla decisione da parte di due pionieri del pensiero europeo contemporaneo che hanno dato vita ad un dibattito a distanza, fatto di complimenti reciproci ma non privo di schermaglie e *distinguo*, intorno precisamente ai progetti neo-umanisti.

<sup>18</sup> H. DE LUBAC, *Il dramma dell'umanesimo ateo*, Sezione prima *L'uomo davanti a Dio*, vol. 2 dell'Opera omnia, Jaca Book, Milano 1992, 13.

### 3. *Sartre e Heidegger*

Ad aprire le danze, per così dire, fu Jean-Paul Sartre il quale nel 1945 diede una conferenza a Parigi dal titolo emblematico: *L'Existentialisme est un humanisme*, che già allora attirò folle di ascoltatori e che poi divenne celebre come il manifesto dell'esistenzialismo francese grazie alla sua pubblicazione, avvenuta un anno dopo (per la verità inizialmente osteggiata dallo stesso autore che riteneva il testo non ancora pronto per essere dato alle stampe). Sulla scia del dibattito generato dalla sua opera filosofica forse più rappresentativa, *L'Essere e il Nulla*, Sartre intendeva illustrare al pubblico i fondamenti del pensiero esistenzialista, fugando le critiche di quanti sia da parte cristiana che marxista vedevano nel suo progetto un sostanziale disinteresse alla questione del senso o della giustizia sociale. In particolare, egli si industria a mostrare come l'esistenzialismo sia altro da una sorta di quietismo o di nichilismo disperato, seppur sotto le false spoglie dell'appello alla decisione eroica di una libera autodeterminazione di fronte al destino certo del dissolvimento. In relazione, poi, alla sua produzione letteraria che, ne *La nausea*, ebbe uno dei più noti esempi, egli fu accusato di dar voce alla parte deteriore dell'essere umano, dimenticandone gli aspetti più luminosi che sono però alla radice tanto dell'innocente semplicità di un bambino quanto del principio di solidarietà che lega gli uomini nonostante l'individualismo.

Così, per confutare le opposizioni e scacciare ogni dubbio circa la validità della sua proposta, egli decide di dare un titolo alla sua conferenza associando, in modo provocatorio, il termine «esistenzialismo» al concetto di umanesimo. Il punto di domanda con cui termina l'intestazione del suo contributo intendeva creare aspettativa nei suoi ascoltatori anche perché, ne era ben cosciente, la parola «umanesimo» non è esente da ambiguità di fondo e andava adeguatamente rifondata per poter essere impiegata come termine di disambiguazione del suo progetto. Anzitutto egli chiarisce che il punto di partenza dell'esistenzialismo è la libertà intesa come possibilità di autodeterminazione dell'uomo che, siccome Dio non esiste, si trova ad essere abbandonato a se stesso. Pertanto, l'esistenza precede l'essenza, nel senso che non vi sarà mai un'essenza umana al di là o prima di ciò che l'uomo decide liberamente di essere; e se c'è un'universalità dell'uomo essa non è mai precostituita ma risiede proprio nel suo essere in perenne costruzione. La libertà è però anche condanna perché l'uomo è costretto a fronteggiare il peso delle proprie scelte e le proprie responsabilità, senza

riferimenti ad alcuna morale innata o generale: in questo senso, l'esistenzialismo si configura come l'opposto del quietismo, perché non vi è natura umana che *nell'azione*; ed è l'azione che porta uno ad essere sempre e comunque in relazione con gli altri e le loro libertà. Di più, l'angoscia che può scaturire di fronte al peso delle possibilità ricade tutta sulla libera scelta, ma ultimamente non conduce allo stallo; anzi diventa sprone all'azione e ad altre responsabilità per uscire dal guado dell'indecisione. Non solo l'esistenzialismo si oppone all'inazione ma è in sé una visione che, nella sua radice più autentica, è ottimista nel senso che spalanca sempre di fronte possibilità di nuovi inizi e nuove scelte. In precedenza, Sartre se l'era presa con un certo tipo di ottimismo umanista e questo gli viene ora rinfacciato. Così, allora, egli chiarisce in che senso egli non intenda l'esistenzialismo come una forma di culto dell'umanità:

In realtà, la parola umanesimo ha due sensi molto differenti. Per umanesimo si può intendere una dottrina che considera l'uomo come fine e come valore superiore [...]. Ma non si può ammettere che l'uomo possa dare un giudizio sull'uomo. L'esistenzialismo lo dispensa da ogni giudizio di questo genere; l'esistenzialismo non prende mai l'uomo come fine, perché l'uomo è sempre da fare<sup>19</sup>.

Quali alternative? L'uomo è sempre in tensione verso un superamento di se stesso: senza dover invocare l'esistenza di un dio, in questo suo continuo atto di superarsi e gettarsi al di fuori, è già di per sé trascendenza. Questo è quello che Sartre chiama «umanesimo esistenzialista»:

Umanesimo, perché noi ricordiamo all'uomo che non c'è altro legislatore fuori di lui e che proprio nell'abbandono egli deciderà di se stesso; e perché noi mostriamo che, non nel rivolgersi verso se stesso, ma sempre cercando fuori di sé uno scopo, – che è quella liberazione, quell'attuazione particolare, – l'uomo si realizzerà precisamente come umano<sup>20</sup>.

Per suffragare il suo punto di vista, Sartre spiega che vi sono due scuole esistenzialiste che pure condividono come stesso punto di partenza la precedenza dell'esistenza sull'essenza. Da una parte, gli esistenzialisti cattolici, come ad esempio Jaspers o Gabriel Marcel; dall'altra, ve ne sarebbero

<sup>19</sup> J.-P. SARTRE, *L'esistenzialismo è un umanesimo*, Ugo Mursia Editore, Milano 1946, 89-90.

<sup>20</sup> J.-P. SARTRE, *L'esistenzialismo è un umanesimo*, 92.

altri che come lui hanno cercato di costruire una posizione, a suo giudizio più coerente, partendo da una visione atea; non nel senso di una ostinazione nel dimostrare la non esistenza di Dio ma di una propensione nel credere che, se anche Dio esistesse, non cambierebbe nulla visto che *solo l'uomo può salvare l'uomo*.

A sostegno di questa visione, Sartre cita Heidegger le cui opere avevano cominciato a circolare anche in Francia. Viceversa, anche il pensiero di Sartre cominciava a far breccia nelle accademie filosofiche tedesche e lo stesso Heidegger, come testimonia una sua missiva del 1945, oltre ad aver particolarmente apprezzato *L'Être et le Néant*, si era anche espresso in favore di una sua traduzione in tedesco. Tuttavia, nonostante ci fossero le premesse per una più ampia collaborazione ed intesa, il contatto tra i due pensatori in qualche modo si interrompe. Heidegger, poi, nella pregnante *Lettera sull'“umanismo”* del dicembre del 1946, ebbe modo di prendere le distanze dalla definizione di “esistenzialista” che Sartre gli affibbiò e che il filosofo tedesco non riteneva per sé adeguata.

La *Lettera sull'“umanismo”* è uno scritto di cui esistono almeno tre versioni e che Heidegger ha più volte rimaneggiato. È la risposta ad un'altra lettera, a sua volta speditagli dal filosofo francese Jean Beaufret che è stato l'artefice del successo e della divulgazione del suo pensiero in Francia. In questa prima missiva, di natura eterogenea e incentrata su alcuni aspetti del pensiero di Heidegger che, a suo parere, meritavano un chiarimento, Beaufret si poneva una questione che da lì a poco sarebbe diventata celebre: «Come ridare senso alla parola “Umanismo”?»). Oltre ad ispirare il titolo del pamphlet heideggeriano, tale interrogativo diventerà per il filosofo tedesco l'occasione di offrire una riflessione di più ampio respiro in vista di un ricentramento filosofico sull'essere stesso piuttosto che sull'ente, progetto cui egli si era totalmente dedicato dopo la pubblicazione di *Essere e tempo*. Da questo punto di vista, la *Lettera sull'“umanismo”* apparterrebbe pienamente al periodo della *Kehre*. Tuttavia, l'esigenza da parte di Heidegger stesso di mostrare una sostanziale continuità tra questa nuova fase del suo pensiero e quella della redazione di *Essere e tempo* – un'esigenza che riaffiora più volte nel testo – porterebbe a relativizzare la portata della svolta e ad intenderla più propriamente come una sorta di messa a fuoco di alcune prospettive filosofiche già accennate in precedenza ma bisognose di sviluppo. Nonostante il titolo, il discorso sull'umanismo è, qui, solo marginale. Il centro dell'attenzione è invece rivolto ad un importante binomio: l'essere in quanto tale e quello che Heidegger

evocativamente appella come la sua “casa”, e cioè il linguaggio, al quale assegna come “custodi” i pensatori e soprattutto i poeti.

Per prima cosa, Heidegger cerca di emancipare il linguaggio dalle ristrettezze della grammatica e della logica, in un discorso che denuncia la divaricazione prodotta da concetti quali sono stati concepiti dalla metafisica classica come ad esempio «Soggetto» e «Oggetto», che non fanno altro che consegnarci ad un dualismo di fatto e, soprattutto, ci impediscono di accedere all'essere in quanto tale. Qui, sebbene solo indirettamente, le parole di Heidegger sembrano echeggiare le elucubrazioni sul linguaggio da parte di alcune scuole buddhiste, ragione per cui un lavoro di attenta comparazione tra queste analoghe prospettive al di fuori dal canone classico dell'ontoteologia occidentale si prospetterebbe di grande interesse. Tuttavia, il riferimento eventuale alla sfera del religioso entrerà nel discorso solo in un secondo momento. In particolare, come già Sartre, anche Heidegger sembra non essere ossessionato dalla domanda sul religioso. Tuttavia, il suo primo sforzo non è rimanerne indifferente, quanto piuttosto evitare che tale questione sostituisca o nasconda quella sull'essere, che è il primo interrogativo che si pone all'esserci ma che viene quasi sempre eluso. Pertanto, Heidegger si concentra su quel particolare linguaggio espressivo che è dei poeti il quale, per la sua speciale natura evocativa, è capace più propriamente di custodire, additare e rendere come abitabile la polisemanticità dell'essere. La filosofia, da parte sua, piuttosto che presentarsi come una scienza che ha al fondo un riferimento utilitaristico alla prassi e al produrre – caratteristiche queste che sono proprie del pensiero inteso come *techne* – dovrebbe piuttosto concentrarsi su quello che è l'essenza del pensare e cioè mettersi all'ascolto dell'essere. Anzi, dovrebbe per un momento mettere da parte le parole stesse e lasciarsi avvolgere e reclamare dalla vicinanza dell'essere, correndo persino il rischio di riconoscersi incapace di nominarlo. Solo in un secondo tempo la filosofia, non ponendosi come un'occupazione tra le tante, potrebbe tornare in qualche modo a parlare, ma solo per arginare la devastazione del linguaggio già in corso.

Mentre Heidegger richiama la necessità di «lasciarsi reclamare dall'essere»<sup>21</sup> e smaschera le false pretese ontologiche della metafisica tradizionale di mostrare la differenza tra ente ed essere e pensare l'essere come

<sup>21</sup> M. HEIDEGGER, *Lettera sull'“Umanismo”*, Adelphi, Milano 1995, 39.

tale, ecco che, conseguentemente, riaffiora il discorso sull'uomo e sulla sua essenza come dell'esserci che solo può dimorare nella radura dell'essere ("e-sistenza"). Solo dell'uomo, infatti, si può dire che è destinato a «pensare l'essenza del suo essere»<sup>22</sup>. La metafisica tradizionale, invece, che parlava del corpo dell'uomo in termini di *animalitas*, come il biologismo moderno continua a fare, ha fallito nel non cogliere l'essenza umana in quanto tale. Ecco perché Heidegger, rispondendo a Beaufret, si vede costretto a rigettare inizialmente il concetto di umanismo, se inteso come quel movimento culturale che si è costruito sugli errori della metafisica tradizionale e ha ratificato un discorso sull'uomo inautentico e sostanzialmente dicotomico. Infatti, «ogni umanesimo o si fonda su una metafisica o pone se stesso a fondamento di una metafisica». In particolare, «è metafisica ogni determinazione dell'essenza dell'uomo che presuppone già, sia consapevolmente sia inconsapevolmente, l'interpretazione dell'ente, senza porre la questione della verità dell'essere»<sup>23</sup>.

Sia l'umanesimo rinascimentale costruito su una ripresa e rilettura del patrimonio greco ad opera della civiltà romana, quanto il cristianesimo *tout court*, il marxismo e l'esistenzialismo di Sartre possono essere debitamente definiti, secondo Heidegger, come forme di umanismo; nonostante le debite differenze, «nondimeno esse concordano tutte nel fatto che l'*humanitas* dell'*homo humanus* è determinata in riferimento a un'interpretazione già stabilita della natura, della storia, del mondo, del fondamento del mondo, cioè dell'ente nel suo insieme»<sup>24</sup>. Se vi sono stati pensatori tedeschi, quali Winckelmann, Schiller e soprattutto Goethe, che non hanno fatto altro che riposare su un tale concetto di umanismo, ve ne sono alcuni che, come Hölderlin, hanno osato imboccare sentieri diversi. Pur riferendosi alla cultura greca, non solo lo hanno fatto in modo più autentico sapendo distinguere l'ispirazione originaria dalle sovrastrutture della *Romanitas*; ma, sotto questa ispirazione, hanno realmente cercato di dar voce all'essere in quanto tale e di pensare «il destino dell'essenza dell'uomo»<sup>25</sup>.

Tuttavia, per Heidegger negare l'umanismo non significa di certo favorire l'inumanità. Piuttosto, la preoccupazione per l'uomo e la sua umanità

<sup>22</sup> M. HEIDEGGER, *Lettera sull'"Umanismo"*, 46.

<sup>23</sup> M. HEIDEGGER, *Lettera sull'"Umanismo"*, 42-43.

<sup>24</sup> M. HEIDEGGER, *Lettera sull'"Umanismo"*, 42.

<sup>25</sup> M. HEIDEGGER, *Lettera sull'"Umanismo"*, 42.

pervade completamente la sua scrittura, a tal punto da recuperare, anche se solo parzialmente, l'appropriatezza della definizione di umanismo:

Ma in questo richiamo all'uomo, nel tentativo di preparare l'uomo a questo richiamo, non c'è dunque una preoccupazione per l'uomo? Dove altro si dirige "la cura" se non nella direzione volta a ricondurre di nuovo l'uomo nella sua essenza? Ma che altro significa questo, se non che l'uomo (*homo*) diventa umano (*humanus*)? In tal modo l'*humanitas* rimane l'esigenza di un simile pensiero, perché *humanismus* è questo: è meditare e curarsi che l'uomo sia umano e non non-umano, "inumano", cioè al di fuori della sua essenza<sup>26</sup>.

Decostruire il concetto di umanismo e l'ontologia soggiacente per poi recuperare la pregnanza della domanda sull'essenza dell'uomo non significa necessariamente scalzare il fondamento della questione del divino:

Potrebbe invece sembrare che l'essenza del divino ci sia più vicina di quanto non lo sia l'estraneità degli esseri viventi, più vicina in una lontananza essenziale che, come lontananza, è tuttavia più familiare alla nostra essenza e-sistente di quanto non lo sia la parentela fisica con l'animale, la cui insondabilità è appena immaginabile<sup>27</sup>.

Così il discorso sul religioso, che inizialmente era stato messo alla porta da Heidegger, ora ritorna significativamente a insinuarsi nella sua riflessione ma secondo un nuovo ordine: «solo partendo dalla verità dell'essere si può pensare l'essenza del sacro. Solo partendo dall'essenza del sacro si può pensare l'essenza della divinità»<sup>28</sup>. E tuttavia, tale riferimento risulta essere irrisolto, e propriamente dal punto di vista della *Kehre*. Mentre, infatti, il linguaggio evocativo dei poeti è da Heidegger additato come «casa dell'essere», quello ancora più arcano e originario del sacro rimane per lui un terreno inesplorato. Ecco perché la seguente, enigmatica risposta che Heidegger diede in una famosa intervista allo *Spiegel* risulta emblematica:

La filosofia non potrà apportare alcun cambiamento immediato dell'odierna situazione mondiale. E questo vale non solo per la filosofia ma per ogni mero sforzo umano. Solamente un dio ci può ancora salvare [*retten*]. A noi rimane l'unica possibilità di allestire nel pensiero e nella poesia una disposizione

<sup>26</sup> M. HEIDEGGER, *Lettera sull'"Umanismo"*, 40.

<sup>27</sup> M. HEIDEGGER, *Lettera sull'"Umanismo"*, 49.

<sup>28</sup> M. HEIDEGGER, *Lettera sull'"Umanismo"*, 85-86.

all'epifania del dio o all'assenza del dio nel tramonto; il fatto che noi, al cospetto del dio che si assenta, tramontiamo<sup>29</sup>.

#### 4. *Jaspers e Barth*

Filosofia e mondo attuale sono due binomi che vengono affrontati in modo radicalmente diverso da un altro fondamentale pensatore tedesco: Karl Jaspers. Pur nutrendo grandi aspettative nei confronti di Heidegger e pur riconoscendo profonde consonanze con il suo sistema di pensiero, Jaspers ebbe poi modo di distanziarsi dal suo collega il cui collateralismo con il nazionalsocialismo divenne oggetto di grande imbarazzo; ma anche le sortite misticheggianti e apparentemente gnostiche di cui, a suo parere, la *Lettera sull'“umanesimo”* sarebbe intessuto, erano per lui fonte di irritazione. È particolarmente interessante notare come la divaricazione dei due sentieri pseudo-esistenzialisti si sia consumata definitivamente proprio intorno al tema dell'umanesimo. Jaspers stesso, infatti, ebbe modo di offrire un suo interessante contributo al riguardo, in occasione di un convegno dal sintomatico titolo *Pour un nouvel humanisme* che si celebrò con grande dispiego di forze a Ginevra nel 1949, alla presenza di esponenti di pensiero delle più svariate prospettive: da intellettuali comunisti ai liberali, a teologi cristiani di diverse confessioni. Il pannello degli interventi fu decisamente nutrito e non sfugge a chi consulti l'elenco dei relatori la presenza di un altro intellettuale di spicco, del calibro di Karl Barth il quale ebbe modo, così, di ritrovarsi a battagliaire con il suo acerrimo nemico e collega di Basilea: lo scontro tra Jaspers e Barth è indice non solo di quanto il dopoguerra abbia portato alla luce in modo sintomatico le drammatiche ed ataviche dicotomie che avevano infettato il pensiero occidentale, ma anche di come la categoria di umanesimo non fosse recepita in modo univoco dai pensatori di matrice cristiana. La cosa più curiosa è vedere come entrambi i contendenti abbiano continuato a citare la categoria di umanesimo senza far realmente riferimento alla provocazione heideggeriana, troppo velocemente derubricata al rango di un pensiero ermetico, da una parte, e di un esistenzialismo ostinato, deprivato della lucentezza che promana dalla Rivelazione cristiana, dall'altra. Il problema dell'essere e della sua vera essenza non sembra attanagliare né l'uno né l'altro contendente, i quali,

<sup>29</sup> Citato in V. CESARONE, «L'umanesimo nella povertà dell'umano, quale salvezza?», in A. HILT - H. ZABOROWSKI - V. CESARONE (edd.), *La questione dell'umanesimo oggi*, 147.

pur avendo ridiscusso alcuni aspetti dell'ontoteologia classica, si pongono come se Heidegger e il suo pensiero fossero venuti invano.

Barth, da parte sua, non fa che ribadire provocatoriamente, e non senza sarcasmo nei confronti dei suoi interlocutori, che non v'è umanesimo se non si recepisce l'umanesimo di Dio. Infatti, se si vuole conoscere chi è l'uomo non si deve far altro che riferirsi a Gesù Cristo e a quanto è in lui rivelato. Rovesciare la prospettiva significherebbe intestardirsi su vie filosofiche che non portano ad alcuna soluzione credibile circa la domanda sull'uomo. La Parola che si fa carne, lungi dall'essere un simbolo generale, è piuttosto una realtà particolare che però ha valenza universale: se Gesù Cristo è il Dio con noi, il Dio che si fa uomo, è solo sulla base di questa sua umanità concreta che occorre istruire la domanda su chi è l'uomo in generale. Le Scritture ci rappresentano l'uomo come colui che, pur mentendo a se stesso e disprezzando il suo venire da Dio ed essere a Lui diretto, la grazia divina fa di tutto per riaccogliere e ristabilire nella sua fondamentale dignità. Altre rappresentazioni o narrative, alternative al quadro così abbozzato, corrispondono a tristi, patetiche riproposizioni di schematismi fallaci, incapaci di cogliere l'essenza umana e spesso pronti a svilirla. Per Barth, non vi sarà mai alcun umanesimo che sia davvero capace di sostenersi senza una convinta recezione del messaggio cristiano e la piena accettazione dell'umanesimo in esso delineato<sup>30</sup>.

Il punto di vista di Jaspers, pur muovendosi nell'alveo del pensiero cristiano, è radicalmente diverso. Anzitutto, egli individua nel termine stesso di umanesimo tre livelli di senso: non solo esso identifica «*un ideale di cultura* come assimilazione della tradizione classica» ed il compito che il dopoguerra consegna all'umanità ferita, ovvero «*la ricostruzione dell'uomo di oggi a partire dall'origine*»; ma, più radicalmente, esso designa «*l'umanità* come riconoscimento della dignità umana in ciascuno»<sup>31</sup>. Una cosa risulta subito chiara dall'intervento di Jaspers: sebbene la questione sull'essenza dell'uomo in quanto tale sia parte consistente delle sue preoccupazioni, il punto di partenza nonché di arrivo della sua speculazione è sempre l'uomo attuale con tutte le sue ambiguità e contraddizioni. Per-

<sup>30</sup> Cf K. BARTH, «L'actualité du message chrétien», in *Pour un nouvel humanisme. Textes des conférences et des entretiens organisés par les Rencontres Internationales de Genève*, Editions de la Baconnière, Neuchâtel-Paris 1949, 37-47.

<sup>31</sup> K. JASPERS, «Per un nuovo umanesimo: condizioni e possibilità», in D. VENTURELLI (ed.), *Etica e destino*, Il melangolo, Genova 1997, 13 [corsivo dell'autore].

tanto, egli organizza la sua disamina sulla base dei seguenti aspetti: dopo aver richiamato alla memoria la condizione di confusione in cui è immersa l'umanità alla fine della guerra, egli fa risuonare anzitutto il dubbio su che cosa sia l'uomo in generale; secondariamente, egli affonda il suo sguardo investigativo nelle condizioni concrete in cui l'uomo a lui coevo si trovava a vivere per cercare infine un percorso coerente per la costruzione di un nuovo umanesimo.

Le intenzioni di Jaspers non sono, certo, quelle di comporre un quadro fisso e in sé conchiuso sull'essenza dell'uomo, perché questo sarebbe come limitarne la libertà, la quale si pone sempre oltre ogni definizione stringente; piuttosto egli intende richiamare al lettore quelle potenzialità intrinseche all'essere umano e che ancora attendono di essere scoperte o anche solo riconosciute. Come Heidegger, anche Jaspers ci mette in guardia circa un sapere inteso come oggettivazione e i rischi connessi all'età della tecnica che ha degradato l'uomo a una serie di meccanismi funzionali. Tuttavia, la sua enfasi va sulle infinite potenzialità della libertà umana piuttosto che sull'essere in quanto tale, perché l'uomo pur essendo finito, «è il solo essere che sia fatto per abbracciare tutto e che, nella sua evanescente esiguità, possa attualizzare, in qualche modo, tutto ciò che esiste». Di conseguenza, «l'uomo è, nella sua finitudine, in qualche misura tutto. Può trascendere la sua finitudine riempiendola all'infinito di contenuti sempre nuovi»<sup>32</sup>. La possibilità è quindi sempre intrinseca all'uomo e l'avvenire gli è sempre di fronte. Da qui scaturisce anche il dramma della scelta e della responsabilità che da essa deriva: assoggettarsi a un destino costringente che l'ambiguo patto tra tecnica e politica ha determinato; oppure, pur accettando le limitazioni che il vivere sociale necessariamente impone, aprirsi alle infinite possibilità creative dell'essere umano fatto ad immagine di Dio. Qui Jaspers si dedica all'analisi della condizione sociale e culturale del suo tempo, che egli descrive come caratterizzata «dalla dissoluzione della memoria storica»; dalla «mancanza di un sapere fondamentale dominante», nel senso che non vi sono più né un immaginario comune, né delle referenze simboliche condivise, ma piuttosto dissipazione di valori; da un caleidoscopio di culture, frantumate e prive di forma; e infine dallo «sgomento di fronte all'incertezza dell'avvenire»<sup>33</sup>.

<sup>32</sup> K. JASPERS, *Per un nuovo umanesimo*, 17-18.

<sup>33</sup> K. JASPERS, *Per un nuovo umanesimo*, 23.

Condizione di possibilità per un nuovo umanesimo – e qui il discorso di Jaspers si fa particolarmente attuale – è prima di tutto impegnarsi in una duplice lotta: «L'infinito affaticarsi intorno all'assimilazione e al controllo della tecnica»<sup>34</sup>, che non va rigettata ma ripensata continuamente per evitare che da padroni ne diventiamo schiavi; e per quanto riguarda la politica, circa il rischio di ripresentarsi di sistemi crudeli e senza scrupoli, «combattere contro i draghi senza diventarli noi stessi e senza perdere la forza di dominarli»<sup>35</sup>. La volontà di potenza e il fanatismo di alcune visioni politiche va contrastata con un umanesimo sobrio ma capace di lottare per la libertà dello spirito e contro ogni determinazione spirituale imposta. L'umanesimo è dunque anche questione di educazione: lo studio della Bibbia, delle civiltà, delle lingue antiche e delle arti può contribuire a creare una generazione di giovani che imparino ad avere domestichezza con i valori più elevati dell'umanità. A tal proposito, non diversamente da Heidegger, anche Jaspers sponsorizza la riscoperta dell'originalità della *paideia* greca contro una troppo immediata assimilazione con l'umanesimo romano ed il suo specifico *ethos*. Tuttavia, il suo sguardo non si limita all'idea del solo umanesimo classicista cui siamo abituati, ma si apre all'inclusione di altri mondi e di altre sapienze la cui integrazione potrebbe, a suo parere, favorire la costruzione di un umanesimo più effettivo, perché riflesso di una realtà mondiale complessa e sempre più interdipendente:

Al contrario, è pensabile un umanesimo futuro che assimili in senso occidentale le linee fondamentali della visione dell'uomo cinese e indiana, e che diventi un terreno comune a tutti gli abitanti della terra nella molteplicità delle loro manifestazioni storiche, le quali tanto più saranno se stesse quanto più si misureranno con le altre<sup>36</sup>.

Il tema dell'educazione pone al centro la questione dell'individuo e della sua indipendenza. Jaspers cerca, pertanto, di mitigare i limiti di quella che potrebbe sembrare una forma di individualismo di stampo liberale, sostenendo che l'indipendenza non solo è sempre qualcosa da conquistare ma ha come fondamento e campo di formazione proprio il rapporto con gli altri e con l'Altro: la piena indipendenza la si trova, infatti, solo nell'amore e in una ragione che si apre al mondo e soprattutto sa rendersi

<sup>34</sup> K. JASPERS, *Per un nuovo umanesimo*, 20.

<sup>35</sup> K. JASPERS, *Per un nuovo umanesimo*, 21.

<sup>36</sup> K. JASPERS, *Per un nuovo umanesimo*, 28.

disponibile al rinvenimento dei segni della trascendenza. Qui il discorso religioso irrompe con forza: nell'indipendenza si cela infatti un pericoloso inganno, quello di pensarsi autonomi, sufficienti a se stessi e non riconoscere che la propria libertà è dono che viene dall'alto. L'autentica indipendenza, infatti, è propria di chi si riceve continuamente dalla trascendenza. Altre forme di libertà, invece, sono sempre a rischio di degenerare in volontà di potenza o, al contrario, sottomissione. Se dunque la relazione con ciò che ci trascende è la condizione della nostra libertà, occorre vigilare attentamente su due rischi opposti: quello più evidente di sposare le tesi naturalistiche che, sopprimendo la trascendenza, finiscono per distruggere le basi di espressione dell'autentica libertà umana; ma anche quello non meno pericoloso di lasciar sottrarre lo spazio del filosofare dalla religione rivelata, che spesso argina la filosofia o la giudica nichilista.

Ecco dunque il grande apporto di Jaspers: mentre la religione rivelata «offre la certezza della fede mediante garanzie che servono da appoggio»<sup>37</sup>, la filosofia, essendo essa stessa interessata alla questione della trascendenza, non deve lasciarsi sottrarre il campo di azione dalla religione. Altrimenti, si penalizza non solo «la grande filosofia, che è più antica del cristianesimo, e che non si limita al solo Occidente, ma estende la sua profondità anche alla Cina e all'India. È colpita anche una possibilità per l'uomo di oggi, il suo cammino, attraverso l'umanesimo, verso la verità del suo *ethos* fondato metafisicamente»<sup>38</sup>. Con questa affermazione, Jaspers intende raggiungere insieme due obiettivi: ribadire che il nuovo umanesimo non deve essere inteso come fine di ogni sforzo, quanto piuttosto come mezzo che permette la realizzazione dell'uomo in quanto tale e l'espressione più vera della sua autentica indipendenza; e, secondariamente, quello di riaprire gli orizzonti del progetto neo-umanista, contro la ristrettezza di alcune proposte teologiche che, come quella barthiana, avevano talmente ridotto il campo di azione alla ricezione della Rivelazione cristiana da scardinare ogni possibilità di costruzione di una civiltà umanistica capace di integrare anche altre visioni antropologiche. Mentre, sulla base di un'antropologia inclusiva, il tema dell'apertura ad altri percorsi religiosi e di sapienza è ricorrente nella produzione di Jaspers (si veda ad esempio il celebre riferimento all'età assiale dell'umanità in *Vom Ursprung und Ziel*

<sup>37</sup> K. JASPERS, *Per un nuovo umanesimo*, 32.

<sup>38</sup> K. JASPERS, *Per un nuovo umanesimo*, 32-33.

*der Geschichte*), per Barth bisognerà attendere gli epigoni del suo lavoro teologico per avere una visione della «umanità» di Dio meno restrittiva<sup>39</sup>.

### 5. Di nuovo de Lubac

Nel 1950 Henri de Lubac ritorna sugli argomenti già trattati in precedenza e lo fa nel primo capitolo del volumetto *Affrontements mystiques*, dal significativo titolo «La recherche d'un homme nouveau», nel quale egli tenta la costruzione di un'antropologia teologica su basi meno asfittiche del Barth della dialettica; allo stesso tempo egli si mostra cosciente di come l'espressione stessa di umanesimo cristiano non sia esente da rischi. Così risolve dunque ogni indugio:

Il Vangelo per l'uomo era “buona notizia” e lo è anche oggi. Il cristianesimo non nega l'uomo per affermare Dio. E non cerca nemmeno un compromesso tra i due. Infatti, la sua rivelazione di Dio è stata una promozione dell'uomo: questo è un dato della storia. E in mille modi ripete con sant'Ireneo, come l'espressione del suo pensiero più profondo: *Gloria Dei, vivens homo*<sup>40</sup>.

Il problema è che la società contemporanea, ubriaca di sapere scientifico e conoscenze tecnologiche che aprono potenzialità inaspettate fino alla «padronanza dei fenomeni biologici, psichici e sociali»<sup>41</sup>, rivela di essere tentata da almeno tre pericoli: «ebbrezza scientifica», «rivolta ontologica» e «riduzione noetica»<sup>42</sup> nel senso che la realtà viene compresa solo sulla base di spiegazioni fenomeniche e del desiderio di possesso. Tuttavia, de Lubac non cade nel rischio di certi tradizionalisti che si chiudono al mondo per rendersi esenti dai pericoli della contemporaneità, finendo per cedere all'immobilismo. Il pensiero cristiano, invece, invita sempre a guardare alla Provvidenza come al principio operante nella storia che ha vinto il destino: «Sottomissione alla Provvidenza non vuol dire abbandono alla Fatalità»<sup>43</sup>. Al contrario, il cristiano deve vedersi come il continuatore dell'opera di Dio in questo mondo. In fondo, se Dio stesso si è riposato

<sup>39</sup> Si veda al proposito K. BARTH, *L'umanità di Dio. L'attualità del messaggio cristiano*, Claudiana, Torino 1997.

<sup>40</sup> H. DE LUBAC, *Il dramma dell'umanesimo ateo*, Sezione prima *L'uomo davanti a Dio*, vol. 2 dell'Opera omnia, Milano, Jaca Book 1992, 322 [corsivo dell'autore].

<sup>41</sup> H. DE LUBAC, *Il dramma dell'umanesimo ateo*, 328.

<sup>42</sup> H. DE LUBAC, *Il dramma dell'umanesimo ateo*, 340.

<sup>43</sup> H. DE LUBAC, *Il dramma dell'umanesimo ateo*, 333.

il settimo giorno è perché ha creato qualcuno che potesse continuare la sua opera<sup>44</sup>. Ecco perché scienza e tecnica non vanno screditate. Anche se queste dimensioni possono entrare in conflitto con visioni sacrali – ma il conflitto è dimensione costitutiva e generativa dell'uomo stesso – il cristiano deve nutrire la speranza di poter comporre in armonia i poli in tensione. Tali considerazioni, curiosamente, spingono de Lubac a riprendere il mito di Prometeo, tanto amato da pensatori anticristiani come Marx e Nietzsche, ora letto sotto nuova luce: Prometeo che ruba il fuoco può divenire immagine dell'uomo e del suo desiderio di autodeterminazione mediante la conoscenza; tuttavia, gli dei greci non sono il Dio cristiano e la loro gelosia non ha la stessa natura teologica di quella rappresentata nella Bibbia. Il Dio cristiano non osteggia la libertà umana nel suo tendere verso un'esistenza più confacente e agevole, anche grazie a scoperte ed invenzioni. Si può dunque dare un «Prometeo cristiano»: è interessante come de Lubac, mentre degrada la rappresentazione del divino del mito greco a livello di «favola», in senso derogatorio, allo stesso tempo prende ispirazione da una visione religiosa non cristiana<sup>45</sup>. Non sta forse in questo anche l'essenza dell'umanesimo rinascimentale?

In ogni caso, mentre l'immobilismo dei tradizionalisti è stigmatizzato, nondimeno è messa in luce l'ingenuità dei progressisti: sviluppare le potenzialità dell'essere umano trasformando l'universo non significa perdere l'umile considerazione della propria dipendenza dal Creatore e smettere di invocare un destino più elevato. Così, mentre l'uomo si affanna a completare la creazione di Dio, deve altresì prepararsi a ricevere e celebrare l'ottavo giorno, come quel tempo in cui riconoscersi beneficiati dall'alto. E de Lubac così conclude:

Ma l'ottavo giorno, nel quale soltanto tutto si compie e si rinnova, è il Giorno del Signore: e l'uomo può soltanto riceverlo in dono. Continui, finché dura questo mondo, il gesto di Prometeo: accenda in ogni secolo un nuovo fuoco, base materiale di un nuovo sviluppo umano – di nuovi problemi e di nuovi tormenti. Ma nel medesimo tempo invochi la discesa dell'unico Fuoco di-

<sup>44</sup> Qui il riferimento al complesso principio sabbatico ci sembra troppo sbrigativo.

<sup>45</sup> In realtà, Prometeo non è un essere umano ma un titano amico degli uomini; per una migliore comprensione del mito greco e dei suoi esiti filosofici, tale aspetto andrebbe attentamente riconsiderato.

vorante senza il quale niente può essere purificato, consumato, salvato, reso eterno: *Emitte Spiritum tuum et creabuntur; et renovabis faciem terrae*<sup>46</sup>.

## 6. Lévinas

L'antiumanesimo filosofico novecentesco dopo la morte di Dio ha proclamato anche la morte dell'uomo; lo strutturalismo lo ha invece ridotto a forma; mentre le visioni biologiste e matematiche lo hanno dissolto in sistemi funzionalisti: questi sono il target della critica di Emmanuel Lévinas. Lo scetticismo del pensatore franco-lituano nei confronti dei ritrovati della tecnica è decisamente più marcato che in altri pensatori neo-umanisti. Invece, ciò che più l'avvicina ad Heidegger è proprio un'avversione nei confronti dell'umanesimo conformista e borghese delle *belles lettres* che non aveva fatto altro che propagare l'inganno del potere di autodeterminazione dell'io, inteso come libertà, perdendo di vista ciò che rende l'uomo tale e cioè la sua apertura originaria; un'apertura che, secondo Lévinas, sarebbe stata tradita dalla fenomenologia husserliana e intesa in modo non ancora davvero radicale da Heidegger stesso. Husserl, infatti, pur volendo porre il soggetto al riparo dalla naturalizzazione di un certo psicologismo per salvaguardarne la libertà, rischia di far rientrare l'essere nella sfera della coscienza e ridurre il mondo all'immanenza della percezione. Heidegger, dal canto suo, pur proclamando l'uomo araldo dell'essere, non solo finisce per porre l'accento più sull'essere, ma non si è aperto mai abbastanza seriamente ad un interrogativo di fondo: perché tale ente e non altre regioni dell'essere sono deputate a tale sublime e gravoso compito?

L'intera filosofia di Lévinas si fa urlo profetico al fine di fondare un umanesimo antiumanistico finalmente nuovo. È così che troviamo sintetizzati i tratti caratteristici del suo pensiero in un'opera dal titolo emblematico, *Humanisme de l'autre homme*, che raccoglie interventi tenutisi tra il 1961 e il 1972. Qui, non solo Lévinas si pone in posizione critica nei confronti della metafisica tradizionale cui diedero voce tanto gli umanisti rinascimentali quanto quelli post-rinascimentali e che ha continuato a parlare in Jaspers, ma arriva persino a scardinare l'architrave ontologico dell'ispirazione heideggeriana, spingendosi verso un oltre, un'origine «an-archica», come egli la denomina: l'al-di-là dell'essere. Con tale espressione, egli non

<sup>46</sup> H. DE LUBAC, *Il dramma dell'umanesimo ateo*, 375 [corsivo dell'autore].

intende denotare un vago misticismo ma la radice più vera e più profonda dell'apertura originaria dell'essere umano e che solo tentativi maldestri, che si spingono al rischio della *de-finizione*, chiamerebbero Dio: di esso ci parlano non solo i poeti come Hölderlin e Trakl, ma anche la Bibbia. L'aldilà dell'essere si manifesta almeno in tre aspetti fondamentali: il limite dell'Io e lo scacco dell'essere; l'essere dell'uomo come vulnerabilità ed estraneità all'essere stesso; e il volto dell'altro in quanto realmente *altro* che si pone come appello e ci inchioda alle responsabilità.

L'essere infligge continuamente una smentita all'Io che si declina in coscienza e atto: ogni atto è un incominciare e la coscienza corrisponde ad un inizio che è rammemorabile e si fa sempre presente. Tuttavia, la coscienza non dispone mai di almeno due momenti essenziali dell'esserci: la nascita e la morte. Basterebbe ciò per capire come l'essere inchiodi l'Io ad una posizione di sostanziale passività, ricordandogli, ad ogni piè sospinto, proprio questa sua costitutiva posizione di recettività. Tuttavia, ciò che potrebbe essere letto come una sconfitta è per Lévinas la porta d'ingresso verso un'altra dimensione:

Si tratterebbe di un altro concetto della passività, di una passività più radicale di quella dell'effetto nella serie causale [...] si tratterebbe di una passività riferita al *rovescio* dell'essere, anteriore al piano ontologico in cui l'essere si pone come *natura* [...]. Anteriorità pre-originaria che si potrebbe, certamente, definire religiosa, se il termine non facesse correre il rischio di una teologia, impaziente di recuperare lo "spiritualismo" [...]<sup>47</sup>.

Se l'essere viene a coscienza nell'esserci, c'è però un *arché* che precede tanto la coscienza quanto l'essere. Siccome questa anteriorità è indicibile, perché precedente ad ogni detto, e ineffabile, perché viene prima di ogni azione e decisione, essa ci getta di fronte ad una passività ancora più radicale: l'essere fondamentalmente responsabilità e, di più, responsabili della propria responsabilità. Questa responsabilità non si declina verso un essere generico che la coscienza può pur sempre svilire, tramutandolo nel *medesimo*, ma primariamente verso gli altri che essendo vera *alterità* ci richiamano ad un'apertura radicale. Se poi si considera come il sentirsi stranieri su questa terra sia un sentimento umano quanto mai ricorrente, che la Bibbia stessa registra, si capisce meglio come gli esseri umani

<sup>47</sup> E. LEVINAS, *Umanesimo dell'altro uomo*, Il melangolo, Genova 1998, 112-113 [corsivo dell'autore].

siano chiamati e per certi versi obbligati a prendersi cura gli uni degli altri: «Gli uomini si cercano l'un con l'altro nell'incondizione di stranieri. Nessuno è a casa propria. Il ricordo del servaggio unisce l'umanità»<sup>48</sup>. L'obbligatorietà dell'aprirsi all'altro come Bene in sé è un tema intrigante che Lévinas affronta ma che va oltre i limiti della nostra ricerca. In ogni caso, è bene rimarcare come tale invocata apertura si traduca persino nella disponibilità a lasciarsi ferire. Sono queste le basi su cui, senza scadere in un pensiero antimetafisico né antiontologico, Lévinas fonda un pensiero stratificato e complesso – allo stesso tempo etico, filosofico e religioso – e che proprio in questa multidimensionalità si mostra realmente umanistico.

Vi è però un limite che va qui segnalato: mentre egli discetta dell'altro e degli altri, allo stesso tempo fatica ad aprirsi alla rappresentazione che dell'al-di-là dell'essere proprio altri hanno offerto. A differenza, per esempio di Franz Rosenzweig, da cui egli stesso si è lasciato influenzare, e che invece si è interrogato profondamente circa l'alterità cristiana, Lévinas, pur avendo avuto modo di recuperare il suo rapporto con il cristianesimo dopo essere sopravvissuto alla Shoah, qui non si spende nell'interagire con altri pensieri religiosi almeno nel recepire esegesi alternative delle stesse pagine bibliche da cui si abbevera. Non è questo il caso di Hans Küng che, facendosi promotore di una nuova etica come «etica mondiale», lo fa però sulla base di un'attenta considerazione di come l'Oltre venga da altri rappresentato e sentito.

## 7. Küng

Già nel 1974, in quella che è la sua *summa*, *Christ sein*, Küng collegava il tema del dialogo interreligioso e anzitutto ecumenico alla questione più ampia dell'umanesimo. Mentre registrava con dovizia di particolari la crisi degli umanesimi non-cristiani, generati sostanzialmente dalle tradizioni greca e illuminista e che hanno avuto come tragico effetto collaterale quello della disumanizzazione, Küng cercava di recuperare alcuni aspetti fondamentali espressi proprio da tali movimenti culturali: la speranza in uno sviluppo tecnologico e scientifico «come sintesi di progresso tecnico controllato e di esistenza umana liberata dalle coercizioni del progres-

<sup>48</sup> E. LEVINAS, *Umanesimo dell'altro uomo*, 150.

so»<sup>49</sup>; o la speranza in una società meta-rivoluzionaria «al di là del ristagno e della rivoluzione, al di là dell'accettazione acritica del dato di fatto e della critica totale della realtà presente»<sup>50</sup>.

Tutti gli umanesimi non-cristiani possono giocare un ruolo correttivo e si può interagire con alcune loro affermazioni sulla base della dialettica «affermazione - negazione - superamento», il cristianesimo deve sapersi presentare come umanesimo coerente:

I cristiani non sono meno umanisti di tutti gli umanisti [...]. L'umanesimo che essi propugnano è un *umanesimo* veramente *radicale*, capace di integrare e superare anche il non-vero, il non-buono, il non-bello e il non-umano: non solo tutto ciò che è positivo, ma anche – ed è qui che si vede con decisiva chiarezza che cosa vale un umanesimo – tutto ciò che è negativo, la sofferenza stessa, la colpa, la morte, l'assurdità<sup>51</sup>.

## 8. Kristeva

Proprio da un umanesimo cristiano – nella forma di quello *ante litteram* di san Francesco – la filosofa e psicanalista Julia Kristeva prende ispirazione per la costruzione del suo personalissimo progetto; un programma che pur essendo espressione matura del pensiero post-illuminista, sa tuttavia riconoscere da quale grembo culturale esso sia stato generato. Di fronte alla minaccia della dissoluzione del nostro pianeta, a causa della crisi ambientale e della perdita di senso nei processi di automazione che minano alla radice la natura umana nella sua essenza significativa ed espressiva, un neo-umanesimo ha il sapore di una scommessa. Bisogna creare le condizioni perché, da una parte, il patrimonio spirituale espresso da tutte le civiltà venga adeguatamente valorizzato; dall'altra, in quello che sempre più si declina come un “multiverso”, occorre che tutte le tradizioni spirituali si rendano disponibili ad una trasvalutazione capace di integrare non solo l'orizzonte di senso, ma anche i miti collettivi degli altri. In particolare, i testi sacri e le sapienze dei popoli non sono espressione di un passato che non c'è più. Piuttosto, essi, in quanto miti del fondamento, continuano a parlare e necessitano di essere riscritti nell'orbita della modernità. È

<sup>49</sup> H. KÜNG, *Essere cristiani*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1979, 33.

<sup>50</sup> H. KÜNG, *Essere cristiani*, 41.

<sup>51</sup> H. KÜNG, *Essere cristiani*, 688 [corsivo dell'autore].

interessante notare come la Kristeva, partendo proprio dalla psicoanalisi freudiana e pur rimanendo ancorata ad un qual certo agnosticismo, arrivi però a rivalutare profondamente il bisogno di credere dell'umanità e ne faccia, per così dire, insieme al femminismo rinnovato, uno dei capisaldi del suo umanesimo<sup>52</sup>.

#### IV. LA TEOLOGIA DEL DIALOGO PER UN NUOVO UMANESIMO

Giunti, dunque, in fondo a questa elaborata serie di interventi, dobbiamo ora arrischiarci, se pur brevemente, a mostrare come il progetto neo-umanista sia auspicabile per il pensiero cristiano attuale. Fatte le debite distinzioni, una corretta analogia tra l'epoca corrente e quella rinascimentale può sussistere solo se si studia l'antecedente storico con maggiore rigore e specialmente in relazione, almeno, a quattro sfere di confronto: la relazione tra cristianesimo e paganesimo; tra cristianesimo ed altri universi religiosi; il rapporto tra fede, tecnologia e scienza; il link cristianesimo - espressione artistica. Tale progetto ad ampio raggio esula dagli intenti di queste pagine: ci permettiamo solo di ricordare come tali aspetti richiedano una più decisa e rinnovata attenzione da parte della teologia. Ci limitiamo, qui, ad esplicitare la nostra tesi di fondo: se il cristianesimo, come ha già mostrato di saper fare, accetterà di includere nel proprio orizzonte di senso altre narrative e visioni del mondo in modo creativo, allora e solo allora, potrà sorgere un nuovo umanesimo. Come ci ricorda Kristeva, umanesimo è pur sempre una fusione di orizzonti. Non intendiamo smentire né de Lubac né Barth sul fatto che il cristianesimo possa offrire all'umanità una vera umanizzazione. Tantomeno vogliamo porci in alternativa alle visioni più aperturiste di Maritain e Küng che ammettono l'inclusione di valori non necessariamente inerenti alla cultura cristiana, anche se in qualche modo da essa dipendenti. Il cristianesimo è rivelazione dell'uomo all'uomo ma non è mai dissoluzione dell'uomo in Dio né in una visione statica di Rivelazione. Potremmo piuttosto dire che nulla vi è di estraneo al cristianesimo. Di per sé, il cristianesimo è già innesto in un altro sistema religioso, quello giudaico, e in questa alterità che gli è interna porta le tracce di un destino e di una possibilità di apertura all'altro in

<sup>52</sup> J. KRISTEVA, «Osare l'umanesimo», in L. MAZAS (ed.), *Il cortile dei gentili*, Donzelli Editore, Roma 2011, 15-34; si veda anche il testo da lei presentato per la giornata inter-religiosa per la pace di Assisi: <http://www.kristeva.fr/assisi2011.html>.

quanto tale, che non è mai il «medesimo»<sup>53</sup>. L'altro, che sia egli esponente dell'umanesimo laicista, un fedele di un'altra confessione cristiana o un seguace di un'altra religione, è sempre portatore di una visione che può divenire stimolo per il cristianesimo e, a sua volta, essere da esso illuminato. Si profilano così i contorni di quel dialogo a 360° cui accennava quella che noi riteniamo essere l'enciclica umanista per eccellenza e che ha ispirato e plasmato la Chiesa contemporanea: *Ecclesiam suam*. Qui, papa Paolo VI chiama la Chiesa cattolica a continuare il dialogo fondamentale tra Dio e l'uomo e a comunicarlo al mondo, per anelli concentrici: con tutto ciò che è umano (con speciale considerazione dei non-credenti), con i credenti di altre religioni e, infine, con i fratelli cristiani di altre chiese.

Vorremmo, tuttavia, tentare di approfondire tale visione: non solo Dio è in dialogo con l'uomo ma è nella sua stessa essenza dialogo pericoretico: non c'è vera teologia del dialogo, crediamo, che non abbia fondazione trinitaria. Il cristianesimo, poi, può spendersi per un umanesimo davvero integrale solo se si ancora all'Incarnazione e su quel movimento kenotico che la origina e la porta a compimento: Dio si manifesta come colui che è ma che si contrae perché anche l'altro possa essere. E se l'uomo è davvero *Imago Dei*, come non solo i teologi ma anche Jaspers ricorda, la sua essenza non può che essere esistenza con l'altro e per l'altro. Solo in questo senso si può convenire con Sartre che l'esistenza precede l'essenza.

L'incontro tra alterità, che l'umanesimo è e favorisce, diviene per il cristianesimo occasione di rimanere fedele alla sua più autentica visione: la prova della sua apertura all'Altro per eccellenza che è la sua vicinanza all'altro che gli sta accanto. Propendiamo, pertanto, per l'unica idea che per noi è plausibile e che può trovare nel cristianesimo stimolante accoglienza: è quella, cioè, di un *umanesimo "multiversale" convergente*. A tale fusione di orizzonti che genera sempre qualcosa di inedito e che noi riteniamo vera umanizzazione perché è capace di unire gli uomini in un progetto condiviso, ognuno può giungere da posizioni distinte: come ad esempio la Kristeva, che, da un punto di vista post-illuminista, chiede a cristiani e uomini di altre religioni la disponibilità a collaborare per il bene dell'uomo e la preservazione della terra. Il risultato di questo incontro sarà la fondazione di una «terra di mezzo» cui il cristianesimo non

<sup>53</sup> P. BEAUCHAMP, *L'uno e l'altro Testamento*, Paideia, Brescia 1985, 30.

solo potrà dare un contributo essenziale ma, se davvero impara radicalmente ad accettare la prospettiva dell'altro, dal suo *specifico* punto di vista, potrà sempre esprimere su di essa una sua *visio* sintetica e autorevole. Diversamente, assorbire l'umanesimo nel cristianesimo significherebbe, per così dire, confondere il lievito con la pasta o ridurre il cristianesimo a un'ideologia.

Il problema è però chiedersi: quali sono le forme culturali attuali i cui valori possono essere riscoperti e trasvalutati anche dal cristianesimo e non solo da prospettive non confessionali? Con quali altre visioni religiose possiamo incontrarci positivamente senza generare forme di sincretismo eccentrico? In fondo, anche nel Rinascimento lo sguardo degli umanisti è stato attratto oltre che dalla cultura greco-romana o dalle religioni egiziane e del vicino Oriente, anche dalla mistica ebraica e dall'Islam. Oggi si tratterebbe di ampliare gli orizzonti non solo all'India e alla Cina, come Jaspers proponeva, ma almeno a tutte le altre grandi tradizioni religiose, con i loro specifici miti fondatori. Come abbiamo avuto modo di notare altrove, è, infatti, il linguaggio religioso prima di quello dei poeti ad essere la casa dell'essere e la Bibbia oltre che regola di fede *ad intra* può essere intesa come metro di misura *ad extra*, nei confronti di altre narrative sacre<sup>54</sup>.

È infine possibile dare un'anima alla scienza quando il predominio della tecnica sembra averci consegnato ad un nichilismo di fatto? Da questo punto di vista ritengo che il pensiero di de Lubac, sebbene equilibrato, vada riletto e corretto anche in base a nuove scoperte tecnologiche i cui effetti devastanti sulla psiche e sulla natura dell'uomo vengono sempre più studiati. Senza aprirsi al pessimismo, ritengo tuttavia che l'urlo profetico di Lévinas sugli effetti della *techne* moderna vada ascoltato a fondo, anche in relazione alla questione della riduzione del senso a puro funzionalismo. La tecnologia sta infatti disegnando non solo un umano non più umano ma anche un al-di-là dell'essere che non ha di certo la dimensione «an-archica» suggerita dal pensatore franco-lituano. Mentre si tenta in modo posticcio di andare al-di-là dell'essere, la domanda ontologica fondamentale rimane di nuovo elusa.

Ci sembra, poi, che non vi sia spazio per una seria antropologia se non ci si interroga sul vero volto della natura: né al modo dei materialisti né a

<sup>54</sup> P.L. MAGGIONI, *Comparative Theology: A Fairy Tale. For an Ethics in Comparison*, Aracne, Roma 2018.

quello dei panteisti; ma nemmeno al modo di de Lubac che sembra, nonostante tutto, esaltare le «magnifiche sorti e progressive» della scienza contro un presunto immobilismo orientale misticheggiante; o al modo di Heidegger, che per sottolineare l'unicità dell'esserci dell'uomo rispetto agli altri enti, rischia di non considerare la continuità tra di essi. Siamo certi che la questione della relazione tra naturale e soprannaturale – già riconsiderata da de Lubac per cui il soprannaturale non è da intendersi come una soprannatura e cioè «una natura più alta, più bella, più ricca o più feconda [...]» ma come «l'irruzione di un principio diverso»<sup>55</sup> – potrà ricevere nuova luce solo da un sistematico approccio interdisciplinare, struttura e condizione stessa di un umanesimo «multiversale» convergente.

15 maggio 2019

<sup>55</sup> H. DE LUBAC, *Il dramma dell'umanesimo ateo*, Sezione prima *L'uomo davanti a Dio*, vol. 2 dell'Opera omnia, Milano, Jaca Book 1992, 374.