

**VITA INTERIORE E IMPEGNO NEL MONDO:
PER UNA SINTESI**

Vita interiore e impegno nel mondo non sempre appaiono ben saldati nella vita del cristiano come dell'uomo spirituale più in genere. Interiorità e impegno temporale sono le due dimensioni dell'uomo, parimenti essenziali. Verticale l'una, orizzontale l'altra, vanno a confluire nel simbolo della croce.

Ma, per quanto chiara sia l'essenzialità e dell'una e dell'altra dimensione, in pratica i due momenti si alternano nella nostra esistenza individuale, quando pur vi siano compresenti: e il più spesso l'una istanza prevale sull'altra e tende, al limite, ad escluderla.

Anche nell'ambito storico, e nella Chiesa stessa, ci sono movimenti dove una delle due tendenze domina sull'altra, non assumendola ma piuttosto cacciandola ai margini, fino a che poi il pendolo non torni dalla banda opposta.

Prendono forma nuove teologie: troppo nuove, forse, perché si possano integrare vitalmente con le teologie più tradizionali in una sintesi veramente unitaria. Di fatto la tematica dell'umanesimo, dell'impegno temporale, dell'impegno nel mondo, trova il suo primario documento nella costituzione *Gaudium et spes* del Concilio Vaticano II e viene ad esprimersi nella teologia politica, nelle teologie della storia, della speranza e del futuro, dello sviluppo, della liberazione e così via.

D'altra parte, e più tradizionalmente, ci sono teologie del tutto disincarnate, o impegnate nel temporale solo nei termini più astratti e vaghi; e ci sono teologie del lavoro e del progresso e dello sviluppo e dell'azione politica e della liberazione, dove l'aspetto della preghiera, della vita interiore è sottinteso come qualcosa che si sa che esiste ma non appassiona veramente: lo si sente da lontano un miglio nelle stesse persone coinvolte.

Dopo anni di orizzontalismo a tutto spiano (con punte quasi selvagge) si torna oggi ad una rinnovata sensibilità per il verticale, ma in un clima di svolta conservatrice, con un vento politico il quale chiaramente spira, per così dire, da destra.

Consideriamo, un momento, la Chiesa e il suo clero. Da un lato, sacerdoti che pregano ed hanno una vita spirituale o almeno vi tendono e dicono che bisognerebbe averne una, i quali però, quando devono giudicare una situazione politico-sociale, dimostrano una impreparazione che deriva senza alcun dubbio da sensibilità assai scarsa a quella certa dimensione della realtà.

Dal lato opposto, sacerdoti aperti e generosamente impegnati che dimostrano spesso preparazione e cultura e coraggio ed autentica passione per l'uomo e i suoi problemi e travagli ma – lo si fiuta subito – il più sovente non sono veri uomini di preghiera, non coltivano quella che in senso più stretto può dirsi una vita interiore.

Al di fuori degli ambienti ecclesiali, poi, tra gli spiriti diciamo così (impropriamente) più liberi, o si trova un uomo sensibile al sociale in direzione progressista, e allora in genere si scopre che è un "laico"; o all'opposto si trova un mistico, un uomo spirituale o almeno sensibile ai problemi dello spirito, e allora si può quasi mettere la mano sul

fuoco che si tratta o di un reazionario dichiarato e militante, oppure di una di quelle persone che dicono di tenersi lontane dalla politica, e tuttavia, col loro atteggiamento, sempre finiscono col servire ad una politica, la quale poi, sovente e di fatto, non appare la più illuminata.

Dichiaro subito il mio intendimento: è di vedere se e come si possa mettere insieme nelle stesse persone, nei medesimi gruppi attivi, una vita spirituale profonda e un impegno temporale nella direzione più progressista: un impegno a far andare un po' avanti questa umanità e non ad esserne la palla al piede.

È, forse, nella politica che l'impegno trova la sua verifica reale e si misura per quello che significa nei termini più effettuali e concreti; però – chiarisco subito – non intendo assolutamente limitare l'impegno temporale alla sua espressione politica: impegno temporale è politica ma anche cultura, arte, scienza, tecnica, e, insomma, umanesimo.

Vorrei vedere come sia possibile unire, nei medesimi soggetti, preghiera e impegno non come due realtà da conciliare e da far coabitare assieme a tutti i costi, ma come due aspetti di una vita medesima che veramente scaturiscano l'uno dall'altro.

Il cristiano non è chiamato a pregare *e poi, in aggiunta*, ad impegnarsi nel mondo. L'impegno temporale non è un'aggiunta che si possa appiccicare alla vita interiore come un compito assegnato in più. Esso, piuttosto, deve scaturire dalla vita di preghiera. Deve scaturirne immediatamente, in virtù di una logica *intrinseca* alla vita interiore.

Una tale sintesi appare già contenuta in germe nella stessa religiosità dell'Antico Testamento, e fin dall'inizio. È vero che noi cristiani siamo spinti a svolgere pienamente una teologia dell'umanesimo da impulsi venuti soprattutto dal mondo laicistico e dalla sua civiltà laica secolare, ma è anche vero che le premesse di una sintesi tra umanesimo e spiritualità tradizionale non possono venire presi in prestito da movimenti esterni: devono essere attinti dalla stessa tradizione ebraico-cristiana e, se possibile, da qualcosa che viva in essa da sempre, sia pur soggetta, nella contingenza, a qualche eclissi.

I principi di un impegno temporale cristiano non possono venire presi a prestito da tradizioni di pensiero diverse, per quanto possa trattarsi di tradizioni che derivano in qualche modo dal cristianesimo, che fioriscono in seno ad uno svolgimento storico fecondato dal cristianesimo, e perciò “non possono non dirsi cristiane”, alla Benedetto Croce.

È vero che la tradizione ebraico-cristiana si arricchisce via via anche di elementi che attinge da religioni e filosofie e civiltà esterne con le quali viene a contatto successivamente; però questi elementi acquisiti vengono posti a confronto con il contesto intero della tradizione biblica, e vengono saggiati e anzi rivissuti nel loro valore di verità proprio nell'ambito di quella specifica esperienza spirituale.

Per dirla in un linguaggio improprio e fastidioso ma più efficace, una verità attinta dal di fuori, una verità mesopotamica o iranica, una volta rielaborata e assimilata e riscoperta nel seno della tradizione ebraica, diviene una verità ebraica; così come divengono verità cristiane tutte quelle che parimenti sono attinte da tradizioni esterne, purché abbia luogo questo loro *inveramento* nell'ambito dell'esperienza cristiana e in termini di esperienza cristiana.

L'esperienza ebraico-cristiana appare anzitutto, essenzialmente, originariamente, un'esperienza spirituale e interiore, un'esperienza religiosa; e, per connotarla in maniera più precisa, aggiungerò che essa è *un'esperienza creaturale*.

Come definire quest'ultima espressione? È una particolare esperienza intima: e l'esperienza del sentirsi creatura. Come dire? È l'esperienza, “che intender non la può

chi non la prova”, del sentirci nelle mani del Creatore, di un creatore che ad ogni istante ci dà vita e ci plasma e ci guida invisibilmente e ci apre la via a forme di esistenza più alte e perfette. È quel tipo di esperienza interiore che ha animato, in modo particolarissimo, tutte le forme della spiritualità ebraico-cristiana, pur travalicando i limiti di questa tradizione per informare le spiritualità più diverse.

C'è, negli antichi ebrei, fortissimo il senso di essere continuamente sostenuti da Dio e plasmati e insomma creati: creati non con un atto originario, primordiale che poi si arresta, ma con un'azione complessa che si continua attraverso il tempo e la storia e persegue una meta ultima.

Tale meta ultima verrà sempre più a definirsi, per connotarsi infine come il conseguimento di una condizione perfetta da parte di una umanità deificata, nel più vasto ambito di una creazione tutta portata al suo compimento con l'avvento di “nuovi cieli e nuova terra”.

È una visione che viene a chiarirsi e ad ampliarsi via via, fino ad abbracciare l'evoluzione dell'universo intero e lo svolgersi dell'intera storia degli uomini verso un traguardo escatologico, verso una palingenesi universale. All'inizio la visione è ben più circoscritta, però contiene già gli elementi essenziali.

All'inizio il popolo ebreo è preoccupato, in maniera si può dire esclusiva, di se stesso, della propria salvezza storica, dei rapporti col proprio Dio che lo salva e lo guida e lo sostiene e magari ogni tanto lo corregge duramente, e dal quale, in certo modo, si sente creato giorno per giorno, in una creazione progressiva e volta al meglio.

Se il popolo ebreo discende da Abramo per Isacco, si può ben dire che il popolo ebreo è stato *creato* dal suo Dio: creato quasi dal nulla, generato contro ogni speranza (Abramo era senza prole dalla propria vecchia moglie e ne ha avuto Isacco nella più avanzata vecchiaia, per grazia).

Da quel momento si può dire che la discendenza di Abramo, con il popolo ebreo che ne scaturisce, è una creazione continua del suo Dio, che poi libererà il popolo dalla servitù egizia e lo guiderà alla terra promessa e lo sosterrà potentemente nelle lotte contro i popoli cananei per la conquista di quella terra e gli darà leggi e poi continuerà sempre e malgrado tutto a reggere le sorti della stirpe eletta in ordine alla sua particolare missione verso la sua destinazione escatologica.

Tutto questo, prima ancora di essere la “dottrina” del popolo ebreo, ne è l'esperienza. È un'esperienza che si esprime al vivo, per esempio, nelle parole del Deuteronomio: “Gli egiziani ci maltrattarono e oppressero, ci sottoposero a dura schiavitù. Ma invocammo aiuto da Jahvè, Dio dei nostri padri, e Jahvè ascoltò la nostra voce, vide la nostra miseria e la nostra oppressione e, con mano forte, con braccio teso, con terrore grande, con segni e prodigi, Jahvè ci fece uscire dall'Egitto, ci introdusse in questo luogo e ci diede questa terra, terra dove scorre latte e miele” (Deut. 26, 6-9).

Il carattere creaturale di questa esperienza che gli ebrei hanno fin dall'inizio del loro Dio si precisa ancor più nelle parole del Salmista: “Le tue mani mi hanno fatto e preparato...” (Sal. 119, 73) e “sappiate che Jahvè è Dio; egli ci ha creato e noi siamo suoi, popolo e gregge del suo pascolo” (100, 3).

Ricordiamo anche le parole del secondo Isaia: “... O Jahvè, tu sei nostro padre; noi siamo argilla, tu ci hai plasmato, tutti noi siamo opera delle tue mani” (Is. 64, 7; cfr. 43, 1).

La medesima idea aveva già trovato espressione in Geremia, dove lo stesso Jahvè dice: “Ecco, come l'argilla è nelle mani del vasaio, così voi siete nelle mie mani, casa di Israele” (Ger. 18, 6).

Nel libro del Siracide, che viene almeno quattro secoli dopo e dove si è potuta sviluppare una visione più universalistica, il medesimo concetto è applicato all'uomo come tale: "Come creta in mano al vasaio, il quale la tratta come vuole, così l'uomo in mano al suo Creatore quando questi gli assegna una sorte" (Sir. 33,13).

L'idea che il Dio di Abramo e di Isacco e di Giacobbe è lo stesso Creatore dell'intero universo viene a poco a poco a prendere forma sempre più definita, per quanto sia già potentemente espressa in un caratteristico passaggio del Deuteronomio: "Ecco! I cieli e i cieli dei cieli, la terra e tutto ciò che è in essa sono di Jahvè tuo Dio, tuttavia Jahvè si è unito ai tuoi padri per amore di essi e, dopo di loro, fra tutti i popoli, ha scelto la loro discendenza, voi, come è ancor oggi" (Deut. 10,14-15).

Quale differenza tra gli ebrei e gli altri popoli con cui venivano a confronto nel corso della loro movimentata e travagliata storia: questi altri popoli confidano in dei che li possano aiutare ben poco, la cui svalutazione da parte degli ebrei finisce per ridurli a pura vanità, in contrapposto a Jahvè che è l'unico Dio vero, creatore dell'universo (Cfr. Sal. 115).

Doveva essere di grande conforto specialmente nella sconfitta e nell'esilio delle epoche successive, l'idea che, malgrado tutto, il Dio nel quale gli ebrei confidavano è il Creatore del cielo e della terra (cfr. Sal. 89 e 95), quella divinità universale e suprema la cui figura si veniva precisando anche per l'apporto di culture esterne all'ebraica, di cui questa veniva a subire successivamente l'influsso.

È durante l'esilio che si viene ad elaborare quella teologia della creazione che ha i suoi testi nei primi due capitoli del Genesi (Gen., c. 1; 2, 1-4).

Di epoca ben più recente sono le parole, attribuite alla madre dei Maccabei, con cui si ribadisce il carattere veramente originario della creazione, che non si avvale di una materia preesistente, ma è veramente creazione dal nulla. L'idea viene espressa anche qui in un contesto prammatico. Che il Dio particolare del popolo ebreo è nientemeno che lo stesso Creatore dell'universo è un'intuizione, è un sentimento che ha sempre infuso un grande coraggio agli ebrei nelle loro traversie e lotte e nella sconfitta e nella soggezione e nell'esilio. Così l'eroica madre incoraggia i figli ad affrontare il martirio nella fiducia che il loro Dio li farà risorgere (2 Macc., c. 7).

Col Nuovo Testamento acquista forma definita l'idea che la creazione è tutta orientata ad una meta finale: a quella rigenerazione, a quella palingenesi che coinvolgerà gli uomini, deificandoli, e in certo modo l'intera natura, nell'avvento di nuovi cieli e nuova terra. In questa finale trasformazione gloriosa si può dire che l'intera opera creativa raggiungerà il suo punto più alto, attingerà la sua meta finale, troverà il suo compimento.

Tutta questa concezione dell'opera creativa di Dio viene confermata via via ed esplicitata nei testi di padri e dottori della Chiesa, nella liturgia, nel magistero ecclesiastico dal Concilio Lateranense IV al Vaticano I e al Vaticano II

L'idea che ha preso ormai forma molto chiara è che il Dio ebraico-cristiano è veramente creatore, e lo è nel senso duplice:

1) Egli crea in maniera veramente originaria (non fabbrica da materiali preesistenti, non emana, non è necessitato in maniera alcuna);

2) Egli crea in maniera totale, non lasciando la sua creazione a metà (come fa l'Essere supremo di tante religioni primitivo-arcaiche, il quale finisce per connotarsi come un vero *deus otiosus*), ma portando la creazione al suo compimento ultimo e perfetto.

Questo vuol dire che l'ebreo della Bibbia, e, sempre più, il cristiano, è un uomo che si avverte creato non una volta e basta ma di continuo. Mi sento creare da Dio ogni giorno – potrebbe dire un tal uomo – e avverto nel mio intimo la misteriosa Presenza che mi plasma e lavora in me silenziosamente e mi guida e mi apre una via dal mio Egitto alla mia terra promessa, e insomma continua a crearmi, continua a crearci per il meglio perché possiamo insieme attingere una condizione di vita perfetta.

Questa esperienza creaturale in cui avvertiamo noi stessi come creature e Dio come nostro creatore originario e totale, questa esperienza creaturale ci fa sentire debitori a Lui non solo di tutto quello che abbiamo attualmente di essere e di bene, ma anche di tutta quella pienezza di essere e di bene che un giorno potremo avere.

Lo scorgiamo con sguardo profetico in quella nostra esperienza di fede che si protende non solo alle cose conseguite e sperimentate in atto, ma anche alle cose non conseguite e non sperimentate ancora bensì promesse e quindi possedute in speranza.

Qui ci può essere una difficoltà: considerando almeno quella che è la sua condizione attuale, l'uomo che soffre di una grave malattia o di altre sciagure può sentirsi indotto ad incolparne il Creatore o, al limite, addirittura a bestemmiarlo; una tale reazione non si accorderebbe più con quel sentimento di positività e di gioia, o almeno di conforto, che risulterebbe associato all'esperienza creaturale così come si viene chiarendo finora alla presente analisi.

Replicherei che, quale che possa essere la soluzione del problema del male sul piano dei concetti, se noi vogliamo considerare l'esperienza creaturale in quanto pura e semplice esperienza, noteremo come essa pervada il nostro spirito in quanto esperienza di un Dio creatore dal quale ci viene solo il bene e non può venirci altro che il bene.

È così che noi percepiamo il nostro Creatore; è così che noi Lo avvertiamo, allorché nel nostro intimo ha luogo quella che si è cercata di definire e si è chiamata esperienza creaturale. Per cui ci sentiamo indotti a concludere che il male dovrà derivare, necessariamente, da origine diversa, non mai da Dio.

Da quale origine? È qui che si potranno sbizzarrire le nostre metafisiche, teologie e teodicee, su un piano che è già diverso da quello della pura e semplice esperienza interiore che voglio limitarmi a considerare in questo scritto. Secondo la tradizione ebraico cristiana il male deriva dalla libera scelta della creatura: dal fatto che la creatura non si mantiene nel debito atteggiamento creaturale nel quale può ricevere da Dio vita e bene, ma all'opposto vuole consistere in sé e si finalizza a se medesima, staccandosi in tal modo dal contatto vitale con Dio, cessando di alimentarsi alla Sorgente della vita e procedendo così nella direzione opposta del progressivo inaridimento e della morte (almeno nella misura in cui un tale distacco avviene realmente).

In questo senso la Bibbia ci parla di un peccato dei primi uomini (che essenzialmente consiste nel porsi, di fronte al Creatore, in un atteggiamento indebitamente autonomo), ed altresì ci adombra un peccato angelico, ancora più originario.

Ciascuna tradizione religiosa può aver miti e dottrine per spiegare l'origine del male; ciascun teologo e filosofo potrà concludere in materia quel che crede: qui siamo sul piano già più concettuale delle spiegazioni, delle interpretazioni.

Considerando le pure esperienze creaturali, vorrei, a questo punto, mantenermi il più possibile sul piano del sentire. Di una maniera particolarissima di sentire. Diciamo: della percezione interiore. Ora l'esperienza creaturale, considerata puramente in sé, è percezione di un Creatore sommamente buono dal quale ci deriva solamente il bene.

Ogni realtà, in quanto scaturisce dall'atto creativo di Dio, è avvertita come buona, come positivamente valida. Questo sentimento, questa intima percezione – che

nell'esperienza creaturale è vissuta con tanta chiarezza – si esprime in modo particolare all'inizio della Bibbia dove è detto che avendo creato la terra e il mare, “Dio vide che ciò era buono”; e la stessa espressione viene ripetuta dopo la creazione delle graminacee e degli alberi da frutto, del sole e della luna e delle stelle, dei cetacei e dei pesci, del bestiame e dei rettili e delle fiere della terra; e viene detto, infine, che, a conclusione della creazione intera, “Dio vide tutto ciò che aveva fatto, ed ecco, era molto buono” (cfr. Gen., c. 1).

La visione che noi abbiamo delle condizioni di vita almeno su questo nostro pianeta non è granché idilliaca: tutta la capacità che porta in sé l'uomo di soffrire e di far soffrire e di peccare in genere ha le sue premesse nella costituzione stessa degli animali da cui egli sembra derivare per evoluzione, i quali appaiono immersi in una condizione dove sofferenza e violenza sono legge inesorabile, dove solo lottando si sopravvive, dove non c'è pietà.

Una constatazione così ovvia non toglie alcun valore a quello che mi sembra il significato più profondo di quanto si è riportato ora dal primo capitolo del Genesi: ogni creazione è buona nel puro momento metafisico in cui scaturisce dall'atto creativo di Dio. Qualsiasi contaminazione ha luogo in un diverso momento metafisico. È imputabile alla creatura.

Questo, però, è un discorso da svolgere più sul piano concettuale in altra sede: non riguarda quel che si vuol dire ora sulla pura e semplice base di quanto possiamo percepire in una pura esperienza creaturale.

Ci dice l'esperienza creaturale che noi siamo creati da un Dio che ci dà l'esistenza ed ogni bene via via in direzione idealmente crescente, nella misura in cui ce ne facciamo capaci. In una maniera pur sottile (che possiamo cogliere unicamente in un'esperienza di fede) l'esperienza creaturale ci rivela che la nostra creazione in fieri è diretta ad un punto massimo di pienezza di essere e di bene e di felicità, ad una pienezza assoluta e definitiva.

E la creatura che è travolta in una tale esperienza, la creatura che sente e avverte tutto questo o almeno lo presente. in maniera più misteriosa, la creatura che ha di tutto questo la percezione viva folgorante, estatica, cosa può fare se non prorompere, al cospetto del suo Creatore, in espressioni di gratitudine e di lode?

Così dall'esperienza creaturale scaturisce quello che è il giusto atteggiamento creaturale: Dio ci dà tutto, ci dà esistenza e vita, ci dà ogni essere e ogni bene; Dio è il centro della nostra personalità, del nostro essere, e solo in Lui noi siamo; Dio è tutto per noi, in Lui noi siamo tutto; a Dio va rivolta ogni attenzione, contemplazione e adorazione.

Adorazione è la parola in cui ogni atteggiamento creaturale dovrebbe riassumersi. Adorare Dio debitamente vuol dire aspirare a Lui e respirare in Lui nella veglia e nel sonno in una comunione incessante, in una incessante preghiera che non è più richiesta di questa o quella grazia ma è contemplazione del Signore presente nel nostro intimo, è desiderio di stare il più possibile raccolti in Lui.

“...Nominare te, pensare a te desidera l'anima nostra”, dice Isaia. “L'anima mia anela a te di notte, il mio spirito nel mattino ricerca te” (Is. 26, 8-9). E il Salmista: “Ti esalto, mio Dio, o re, e voglio benedire il tuo nome in eterno e sempre. Ti voglio benedire da mattina a sera e lodare il tuo nome in eterno e sempre” (Sal. 145, 1-2).

Ad un certo momento quello di lodare Dio diviene un bisogno irresistibile: è un impulso che Dio stesso mette nel cuore dell'uomo, il quale sente che vorrebbe dedicare alla lode della divinità la propria esistenza e l'eternità intera.

L'idea della preghiera insistente, prolungata, continua ricorre tante volte nella Bibbia. Ma la preghiera come richiesta di grazie trova nella preghiera di pura lode il proprio superamento nel senso che l'orante è ormai dimentico di se medesimo e si volge e si rimette a Dio interamente, e sente Dio come proprio centro e come proprio tutto.

Vorrei integrare questi esempi presi dalla Bibbia con un esempio per tutti attinto dall'agiografia, uno tra gli innumerevoli di cui ci si potrebbe avvalere. Santa Gemma Galgani, lucchese, laica, morta assai giovane all'inizio di questo secolo, scriveva: "La mia mente ha principio e fine: ma la lode che Iddio ha, non avrà mai fine".

Di Gemma Galgani stato rilevato che intima era la sua unione con Dio; in Lui teneva sempre fisso lo sguardo, sicché ad altro non sapeva pensare.

È la testimonianza del direttore spirituale, il padre Germano, passionista, il quale in altre pagine della biografia della santa osserva che ella "era così immedesimata nel sommo Bene, che pareva piuttosto una creatura celeste che terrena".

Da questo esempio vediamo come lode e adorazione siano il respiro di un'anima che ha trovato in Dio, il suo centro, il suo fine, il suo principio, il suo creatore, il suo tutto, e ormai non vuol più vivere che per il suo Dio e di Lui; e in tal maniera di Lui vive, che in Lui progressivamente si trasforma.

Quell'amore di Dio, che nei Vangeli è chiamato "il più grande comandamento della Legge" (Mt. 22, 36) e "il primo di tutti i comandamenti" (Mc. 12, 28) con riferimento preciso alla *Shemà*, non è concepibile al di fuori di tutto questo contesto, non è concepibile senza questa complessa esperienza che nella interiorità del devoto deriva, essenzialmente, dal suo sentirsi creatura, dal suo sentirsi creatura di un tal Dio, da quella che si è chiamata l'esperienza creaturale.

Ricordiamo le parole iniziali di questa antica esortazione: "*Shemà Israel*, ascolta Israele: Jahvè è il nostro Dio, Jahvè è uno solo. Ama Jahvè tuo Dio, con tutto il cuore, con tutta l'anima, con tutta la forza" (Deut. 6, 4-5).

Ma perché amare il Signore Jahvè di un amore così intenso e così esclusivo? La ragione viene data quasi immediatamente nel medesimo testo: "Quando Jahvè tuo Dio ti avrà introdotto nella terra che ai tuoi padri Abramo, Isacco e Giacobbe ha giurato di darti, nelle grandi e prospere città che non hai edificato, nelle case piene di ogni bene che non hai riempito, presso pozzi che non hai scavato, presso vigneti e oliveti che non hai piantato, e mangerai e sarai saziato, guardati dal dimenticare Jahvè, che ti ha fatto uscire dalla terra d'Egitto, dalla casa di schiavitù" (Deut. 6, 10-12).

Dio è degno del nostro amore ardente, esclusivo, senza limiti poiché ci ha creato e ci sta creando sempre più nella direzione del massimo bene, della più grande felicità, della pienezza di essere.

Nell'esempio addotto ora, la cosa è spiegata, ovviamente, non nei termini di una metafisica ancora del tutto ignota e di là da venire, bensì nei termini di quella che è, per il popolo ebreo, la sua esperienza storica in atto. Il popolo ebreo si avverte oggetto, proprio nel piano storico, di una creazione in fieri, non ancora compiuta ma che tende al suo compimento.

Ricordiamo che dal proprio Dio il popolo ebreo è stato creato, in certo modo, dal nulla: allorché generarono Isacco, Abramo e la moglie Sara erano ormai vecchi e senza più speranza di avere figli, umanamente.

La terra di Canaan è già stata promessa da Dio già allo stesso Abramo. La gratuità del dono, il suo carattere di vero dono sono espressi dalle frasi in cui si precisa che al popolo d'Israele verranno date città che non ha edificato, pozzi che non ha scavato, oliveti e vigneti che non ha piantato.

L'opera creativa di cui Israele è oggetto si svolge sul piano storico, in un contesto travagliatissimo. Essa viene ad attuarsi come liberazione da una condizione di servitù verso la meta di una terra promessa. Tale è la "terra dove scorre latte e miele" (come è detto in altro passo deuteronomico già ricordato: 26, 9). È una terra la cui immagine rievoca un po' quella del paradiso terrestre e la richiama anche simbolicamente. È una terra il cui possesso – dopo tante ulteriori traversie dovute alle infedeltà di Israele – diverrà definitivo con la restaurazione messianica.

Questa esperienza creaturale particolarissima che hanno gli antichi ebrei, questa esperienza che essi hanno di sentirsi creati progressivamente sul piano storico, una tale esperienza si può approfondire e si è venuta, di fatto, ad approfondire fino a connotarsi come esperienza del sentirsi creare da Dio su un piano più fondamentale, su un piano metafisico prima che temporale e mondano.

Ma anche in questa esperienza creaturale più approfondita, più metafisica, i termini essenziali rimangono gli stessi: l'uomo si sente creato da Dio all'inizio (così come il popolo ebreo è stato creato contro ogni umana speranza, creato si può dire dal nulla, in Isacco); e non solo si sente creato da Dio all'inizio, ma si avverte oggetto di una creazione in fieri protesa verso un termine ultimo di perfezione.

L'uomo può considerare tutto ciò in termini concettuali, intellettualistici, e *si deduce* creatura; ma ancora non *si avverte* creatura, non si sente creatura nell'immediatezza vissuta di un'esperienza creaturale.

È qui, è in questo secondo caso che l'uomo non solo prende coscienza del suo essere creatura, ma, prima ancora, lo esperisce nel proprio intimo.

Egli si avverte debitore di tutto al suo Dio, che lo ha creato e lo va creando verso il termine ultimo definitivo di una pienezza di essere e di bene e di una condizione di felicità di cui è impossibile concepire una più alta.

Egli sente tutto questo nel profondo di sé, avverte l'amore divino come una presenza viva operante incandescente che tutto lo invade, e prorompe nelle espressioni dell'amore di Dio, dell'adorazione e della lode di Dio che il suo animo più non riesce a trattenere e vorrebbe ripetere all'infinito.

Si viene a porre, ora, il problema di quel che l'amore di Dio può implicare, di quel che esso può comportare sul piano pratico. Sul piano della preghiera e della vita interiore la gratitudine e l'amore di Dio trovano la loro espressione più immediata nella lode a Dio, nella ripetizione del suo nome, così come l'amore umano può trovare sfogo nelle note effusioni verbali, gestuali, letterarie, eccetera.

Ma nell'amore umano non c'è solo il momento del colloquio intimo, delle dolci parole, dell'ardente scambio di effusioni: c'è anche – e, anzi, temporalmente molto più prolungato – il momento della concreta vita a due (e, in seguito, a più di due) con i suoi innumerevoli problemi e difficoltà e vicende e avventure di ogni genere in situazioni che – ben lo sappiamo – sono il più spesso tutt'altro che idilliache. È qui che quelle parole così impegnative che ci si è scambiati nell'intimità vengono messe alla prova per rivelare la loro autenticità, o, all'opposto, la loro inconsistenza.

Il simile si può dire del rapporto d'amore che lega l'uomo a Dio. Il vero fedele, che sente di ricevere tutto da Dio, vuol dare a Dio tutta la sua vita. Ma la vita dell'uomo ha momenti diversi, non può essere tutta contemplazione, a meno che non si tratti dell'esistenza di un eremita che decida di trascorrere anni in una tomba egizia come sant'Antonio abate o in cima a una colonna come san Simeone stilita.

Se si esce da questi casi limite, se si considera la vita dell'uomo normale e comune e anche di chi voglia santificarsi dedicando a Dio un'esistenza normale e comune, si tratta pur sempre di "agire" nel senso stretto.

La stessa azione offerta e dedicata a Dio, orientata e finalizzata a Lui, può essere preghiera, può essere testimonianza, può equivalere a lode e adorazione: è l'azione in cui si fa la volontà di Dio, in cui si collabora con Lui alla creazione dell'universo fino al suo compimento ultimo (fino a quel compimento ultimo della creazione che è l'instaurazione del Regno).

Viene spontaneo il richiamo alle parole di Gesù: "Perché mi chiamate: 'Signore, Signore' e non fate ciò che dico?" (Lc. 6, 46) e "Non chiunque mi dice 'Signore, Signore' entrerà nel regno dei cieli, ma chi fa la volontà del Padre mio che è nei cieli" (Mt. 7, 21).

Si tratta ora di vedere più esattamente che cosa vuole il Signore da noi. Si tratta di verificare quattro ipotesi (diciamo così, in termini un po' schematici):

1) si tratta di vedere se quello che realizziamo sul piano dell'azione è del tutto privo di valore;

2) o se ha un mero valore strumentale in ordine alla contemplazione;

3) o, ancora, se può avere un valore autonomo, un valore in sé, in ordine non alla mera contemplazione ma ad una finalità ultima al cui perseguimento contemplazione e azione possano egualmente contribuire;

4) o, per ultimo, se quanto si fa nel piano dell'azione può avere un valore autonomo in senso assoluto.

Possiamo subito e tranquillamente scartare la soluzione ultima, poiché farebbe dell'azione e di certi suoi obiettivi degli assoluti in sé, degli dèi che verrebbero a contrapporsi all'unico Dio vero e, alla luce almeno della fede, finirebbero per rivelare la loro natura di idoli.

È quanto è avvenuto, di fatto, nel corso della storia moderna e della storia del pensiero moderno, che hanno visto l'assolutizzazione della Natura e della Storia stessa, dell'Arte, della Scienza, della Tecnica, della Politica, dell'Economia, della Nazione e della Razza, dell'Amore e del Sesso, del Successo e dello Sport, della Volontà, della Libertà, della Legge Morale e via dicendo: assoluti che, considerati ciascuno *in se*; non sono veramente tali, sono destinati a rivelarsi pseudo-assoluti a meno che non li si voglia ricondurre a forme e modi vari del perseguimento dell'unico Assoluto vero secondo quelli che possono venire definiti singoli suoi aspetti.

Va anche scartata la soluzione numero uno: quella, cioè che negherebbe qualsiasi valore a quanto si fa sul piano dell'azione. Una tale ipotesi calzerebbe in maniera adeguata solo in un'esistenza come quella dei predetti eremiti: di un san Simeone stilita o di un sant'Antonio abate; il quale ultimo, però, se per un certo periodo visse chiuso in un sepolcro, in un altro periodo si sostenne coltivando un piccolo orto, finalizzando ovviamente questo momento attivo alla necessità di mantenersi in vita per potersi veramente attuare nel momento contemplativo.

Antonio che si coltiva l'orticello vive secondo la soluzione numero due. E si può dire che la tradizione del pensiero cristiano aderisca in genere a questa seconda prospettiva: "Signor, mirate come il tempo vola, / e sì come la vita / fugge, e la morte n'è sopra le spalle...", esclama il Petrarca (*Canzone ai Signori d'Italia*, str. III, vv. 57—59); il mondo è il dominio dell'effimero, e tutt'al più lo possiamo concepire come il teatro dove noi uomini veniamo messi alla prova per essere giudicati degni, o meno, di entrare nel paradiso, nel regno dei cieli, che solo rimane per sempre.

Ora tutto sta a vedere se quanto facciamo qui su questa terra possa servirci solo a *meritare* l'ingresso nel regno di Dio o se anche possa *contribuire a edificarlo*. Più o meno in tutte le forme religiose primitivo-arcaiche ricorre l'idea che l'uomo, proprio con le sue attività umane giornaliere, proprio con la sua azione in senso stretto (pur consacrata attraverso il rito), aiuta la Divinità stessa a creare: in ogni momento del suo agire l'uomo contribuisce a rinnovare la creazione, a rigenerarla, a integrarla.

L'uomo collabora in questo senso: l'azione creativa è la Divinità che la compie, ma la compie attraverso l'agire dell'uomo, il quale, consacrando l'azione col rito, finisce per operare come prolungamento della Divinità stessa, come suo canale o veicolo. Così è la Divinità che agisce nell'uomo, e, attraverso l'uomo, porta avanti su tutti i piani la creazione.

Ora mi pare che questa idea, già diffusa in tradizioni più arcaiche, ritorni anche nella tradizione biblica, con la sola variante – originalissima e di importanza estrema – che l'opera creativa divina non viene annullata periodicamente, ciclicamente per dover essere ogni volta rigenerata con la cooperazione dell'uomo, ma, all'opposto, procede verso una meta finale irreversibile.

Tali considerazioni (qui appena accennate) ed altre che ometto mi inclinano a preferire la soluzione numero tre.

Già dall'inizio del Genesi la posizione dell'uomo è definita come quella di un collaboratore di Dio. Possiamo ricordare certi passaggi del testo biblico, sottolineando espressioni che interessano in modo particolare questo discorso. “Nel giorno in cui Jahvè Dio fece la terra e il cielo, quando ancora nessun cespuglio della steppa era sulla terra, quando ancora nessuna graminacea era spuntata – perché Jahvè Dio non aveva fatto piovere sulla terra *e non c'era alcun uomo che lavorasse il suolo* – allora Jahvè Dio plasmò l'uomo...” (Gen. 2, 4-7).

La creazione è qualcosa di valido in sé, qualcosa di “molto buono” (Gen. 1, 31), come abbiamo visto; e l'uomo è chiaramente designato a integrarla.

L'opera creativa, infatti, è sconfitta di quel caos che ha la sua espressione nelle acque che invadono la terra.

L'opera creativa è canalizzazione di quelle acque, è operazione che simboleggia e insieme – in quell'ambito – attua la riduzione del caos a cosmo, a mondo ordinato.

Un secondo passaggio del Genesi che qui ci interessa è mezza pagina più sotto: “Allora Jahvè Dio plasmò ancora dal suolo tutte le bestie selvatiche e tutti i volatili del cielo e li condusse all'uomo, per vedere come li avrebbe chiamati: in qualunque modo l'uomo avrebbe chiamato gli esseri viventi, quello doveva essere il loro nome. Così l'uomo impose nomi a tutto il bestiame, a tutti i volatili del cielo e a tutte le bestie selvatiche...” (Gen. 2, 19-20).

Una frase, quella che dice che Dio creò gli animali “li condusse all'uomo”, sottolinea la signoria dell'uomo sugli animali; e qui il testo jahvista che inizia da Gen. 2, 4 conferma il testo elohista che immediatamente precede (Gen., da 1, 1 a 2, 4) nel quale si trovano i due caratteristici passaggi che ora riporto.

Primo passaggio: “Dio disse: ‘Facciamo l'uomo a nostra immagine, secondo la nostra somiglianza, e abbia dominio sui pesci del mare e sui volatili del cielo, sul bestiame, su tutte le fiere della terra e su tutti i rettili che strisciano sulla terra’” (Gen. 1, 26).

Il secondo passaggio ripete la sostanza del primo ampliandola di poco in maniera pur significativa, quando dice che Dio, avendo creato l'uomo e la donna a propria immagine e somiglianza, così ne definisce il ruolo: “Siate fecondi e moltiplicatevi, riempite la terra

e soggiogatela e abbiate dominio sui pesci del mare e sui volatili del cielo, sul bestiame e su tutte le fiere che strisciano sulla terra” (Gen. 1, 27-28).

Dunque l’uomo, creato ad immagine di Dio, a Dio simile, è chiamato a soggiogare la terra, a lavorarla, a compierne la creazione, non solo, ma a regnare sugli animali dando a ciascuno il suo nome.

Al di là della lettera del racconto, è interessantissima questa facoltà che Dio accorda all’uomo, a Lui simile, di imporre agli animali (e – si potrebbe estendere – a tutti gli esseri) i loro nomi: dare a ciascuna realtà il suo nome equivale ad attribuire a ciascuna il suo significato, è definire l’essenza di ogni cosa, è conoscere ogni cosa e coglierne il segreto.

Quando il Genesi narra che Dio condusse all’uomo gli animali per vedere come l’uomo li avrebbe chiamati, e quello avrebbe dovuto essere il nome di ciascuno, mi sembra che, al di là della lettera, si dica molto di più. Mi pare che si accenni ad una conoscenza che coglie i significati delle cose e, per di più, in certa misura li foggia. Ad una conoscenza che, possedendo i nomi delle cose, possiede le cose stesse. È ben noto come, nei termini di una mentalità ovunque diffusa tra i popoli primitivo-arcaici, conoscere il nome di una qualsiasi realtà, o anche persona, consenta di dominarla sul piano magico.

Insomma nella visione biblica del Genesi l’uomo è chiamato da Dio a conoscere, a dominare, a compiere la creazione, in certo senso, mediante attività e modi di espressione che verranno poi ad articolarsi e a definirsi in una maniera ben complessa, nondimeno già embrionalmente precontenuta nei pochi cenni che il racconto genesiaco dedica alla consegna che Dio affida ai primi uomini.

Qui solo embrionalmente si può parlare di scienza e filosofia, e di creazione artistica; in maniera più definita si può parlare di lavoro e di tecnologia, specialmente riguardo alle opere di canalizzazione, che nella civiltà mesopotamica erano assai progredite, e cui nel testo si accenna, come si è visto (Gen. 2, 6).

Comunque si può ben parlare, nel complesso, di *umanesimo* nel senso di vita umana piena considerata in quanto ha di più nobile, considerata in quanto veramente realizza l’uomo nel suo autonomo ambito. Si può ben dire che nelle prime pagine della Bibbia l’umanesimo riceve, da Dio, la sua consacrazione: non come un quid meramente strumentale in ordine ad una vita interiore di preghiera, di rapporto personale con Dio, ma come un qualcosa che, ordinato a Dio, integrato con quel rapporto con Dio che nei primi uomini appare così naturale e spontaneo, contribuisce in maniera necessaria e decisiva a fare dell’uomo quello che deve essere, secondo la sua vocazione.

Leggendo via via l’Antico Testamento, vedremo che il Signore Jahvè chiama gli uomini, e in particolare gli uomini del suo popolo eletto, ad una vita integralmente umana, ad un integrale umanesimo. E non solo c’è un ampio posto per la preghiera (e per una preghiera continua, per tutta una vita come preghiera e adorazione) ma è altresì chiarito che in tutto quel che fa di buono e di umanamente valido l’uomo è sostenuto da Dio, trae forza da Dio stesso.

Dio non solo ispira i suoi profeti, gli suggerisce quanto devono dire e fare, ma nell’azione li incoraggia e sostiene, gli dà l’animo e la forza necessaria ad affrontare anche il martirio, a volte li scampa dalla morte prodigiosamente. Ma poi Egli benedice e sostiene anche il normale lavoro dell’uomo e lo rende fecondo, aiuta e guida e sostiene gli uomini nella loro vita di ogni giorno, guida e sostiene il viaggiatore e l’intero popolo in cammino verso la terra che gli è destinata, dà coraggio e forza al guerriero che si batte per la causa giusta, e ispira gli stessi artisti.

È chiaro come l'Antico Testamento concentri la sua attenzione sul popolo ebreo: quindi molte cose che sono dette per questo popolo possono ben valere – in maniera esemplare, paradigmatica – anche per gli altri popoli e per gli uomini in genere.

Ebbene, che cosa vuole Jahvè per il suo popolo? Vuole che si stanzii nella terra promessa, o che vi ritorni e vi permanga definitivamente, in una esistenza dedicata sì alla perenne lode del Signore e al continuo rapporto di preghiera e di grazia con Lui, ma integrata dall'attendere ad opere costruttive, in cui ciascuno realizzi le sue migliori possibilità umane.

Tale avrebbe dovuto essere l'esistenza degli uomini nel paradiso terrestre; tale sarà la maniera di vivere degli ebrei – e, intorno a loro, degli uomini tutti – nella nuova era che sarà inaugurata dal Messia.

Secondo la visione dell'Antico Testamento, secondo lo spirito che ne percorre le pagine dalla prima all'ultima, Dio chiama gli uomini a vivere, in un continuo rapporto di amore con Lui, quello che può ben definirsi un umanesimo integrale.

Ci si può chiedere come mai il Nuovo Testamento si sia allontanato, almeno in apparenza, da una visione così integralmente umanistica, dove tanto spazio è accordato all'opera dell'uomo su questa terra come elemento che necessariamente coopera all'edificazione del Regno.

Si può addurre tutto un insieme di spiegazioni. Gesù ha voluto accentuare l'urgenza del convertirsi e del mettersi nelle mani di Dio nell'attesa di eventi escatologici che egli avverte prossimi. Nel Giorno del Signore l'iniziativa appartiene a Dio solo. L'uomo ha compiuto la sua parte attiva; sa che essa, se pretende di sussistere in sé, è insufficiente, ma può ritrovare tutto il suo valore fondandosi in Dio. Di fronte al regno di Dio che viene, l'uomo si converte a Dio, rinnega il proprio peccato ed ogni presunzione di poter vivere per sé e di poter fare da sé, e si pone nell'atteggiamento dell'invocazione, dell'adorazione, della contemplazione, dell'ascolto, della disponibilità: si pone, cioè, in un atteggiamento che per sua natura è profondamente diverso da quello dell'azione in senso stretto, anche se fra i due atteggiamenti c'è una complementarità (la complementarità che può esistere tra due momenti, entrambi essenziali, che in genere si alternano).

Ebbene, l'uomo ha agito nell'ambito umanistico, ha fatto la sua parte, e, con questo suo agire ha preparato in qualche modo le vie al Signore che viene, ha preparato ed anche elaborato molti materiali, molte pietre che serviranno all'edificazione del Regno: all'edificazione del Regno l'uomo ha, così, già dato, in qualche modo, il suo attivo contributo. Ora non è più il momento dell'umanesimo, è il momento della conversione e della recettività all'azione divina che instaura il Regno.

Avvenuto il giudizio di Dio sulle opere degli uomini, avvenuta l'instaurazione del Regno, avvenuta l'assunzione nel Regno di quanto nell'opera umana si sarà rivelato valido, l'umanesimo assunto nel Regno potrà riprendere ad operare in una condizione paradisiaca non di mera contemplazione ma di vita umana trasfigurata e tuttavia concreta e piena, anche attiva.

Gesù ha voluto sottolineare energicamente, come è nel suo stile, quello che l'uomo deve fare nell'imminenza del Regno che viene, che è la cosa che più gli sta a cuore ed è il motivo sul quale concentra tutta la sua predicazione: è l'argomento che tratta in maniera esclusiva, poiché, di fronte a quell'urgenza, tutto il resto può attendere.

Possiamo, ora, porci un altro problema, connesso in qualche modo a quest'ultimo. Si può rilevare come, nei primi secoli del cristianesimo e almeno per tutto l'alto medioevo, siano prevalse le istanze di un ascetismo fortemente antiumanistico, un'istanza di

disprezzo del mondo e di fuga dal secolo e dai suoi impegni temporali; e si può anche osservare come allora l'ideale del cristiano perfetto si sia venuto ad incarnare nella figura dell'eremita e del monaco.

L'eremita, o il monaco, nella misura in cui la sua vocazione sia autentica, può esser definito come un uomo che fruisce di quel minimo di vita umana che gli consenta di esistere, qui sulla terra, come un angelo, tutto e solo intento all'adorazione, alla contemplazione e alla lode di Dio.

Non si può certo dire che un eremita, o un monaco, possa, come tale, esprimere l'ideale di una vita umana piena, di un integrale umanesimo alla maniera che si è cercato fin qui di delineare. L'economia del presente scritto non mi consente di soffermarmi qui a precisare quelli che possono essere stati i fattori storico-teologici, storico-filosofici e più generalmente storici e di altra natura di tutto questo indirizzo antiumanistico. Certamente devono avere avuto un grosso impatto tradizioni spirituali e di pensiero non bibliche, ispirate ad un ascetismo che svaluta la sfera temporale come qualcosa nel cui ambito l'uomo non si può realizzare e da cui deve evadere come da una prigione, come da una condizione negativa, solo liberandosi dalla quale può veramente attuarsi su un altro e diverso piano: sul piano di un assoluto, di cui il mondo non è il parteciparsi ma il degradarsi.

A queste tendenze deve avere offerto ansa il fatto che nel Nuovo Testamento c'è, in effetti, un apparente rifiuto delle istanze umanistiche. È un rifiuto apparente, è in realtà un rinvio, se la sommaria analisi che si è fatta ora coglie nel segno. Però questo carattere di apparente rifiuto di quelle istanze sembra fatto apposta per incoraggiare le istanze contrarie, le istanze di quell'ascetismo come fuga dal mondo cui si è accennato egualmente.

Del resto l'umanesimo trova scarso incoraggiamento in un'epoca di rinnovata barbarie culturale e civile come quella che consegue alla decadenza dell'impero romano e della civiltà classica. Nuovi incoraggiamenti potranno venire in seguito, all'incirca dopo il Mille, e via via sempre maggiori nel corso del basso medioevo, del rinascimento e dell'epoca moderna.

Un maggiore apprezzamento dell'ambito temporale ed una maggiore fiducia nelle risorse dell'uomo e nelle sue iniziative autonome si verranno ad affermare sempre più nel comune sentimento degli uomini di quelle età e nel loro pensiero.

Tutto questo potrà indurre i teologi ad un ripensamento del Vangelo, che metta assai più in chiaro il fatto che il Vangelo concentra la sua attenzione sul momento invocativo, per le ragioni che si sono accennate, senza affatto escludere il momento umanistico, il quale viene solo considerato di minore urgenza, viene solo rinviato: viene confinato sullo sfondo, non viene negato propriamente.

Per quanto la futura condizione dell'uomo nel regno di Dio promesso ecceda di gran lunga le aspirazioni umanistiche più ambiziose, non si può certo dire che il messaggio di Gesù concentri l'attenzione sull'umanesimo. L'attenzione è focalizzata interamente sul momento *religioso* o *di fede* (come si preferisce): sul momento, cioè, in cui l'uomo si mette nelle mani del Signore che viene; il quale atteggiamento è l'unico che conviene in quella situazione escatologica, dove conviene pure che ogni altro atteggiamento sia sospeso. Sospendere qualcosa non vuol dire affatto rinunciarvi. Altro è rinuncia, altro è semplice rinvio.

Tutto quello che Gesù chiama il "mondo" ha avuto una funzione assai notevole nel preparare le condizioni in cui l'avvento del regno di Dio potesse aver luogo e far presa in una situazione matura. Storia della salvezza e storia secolare degli uomini cooperano

entrambe al Regno in maniera parimenti necessaria, anche se la storia secolare, col suo “progresso”, vi coopera in una maniera più indiretta e più inconsapevole. Anche il contributo di quest’ultima è necessario perché possa pervenire il tempo alla sua pienezza, alla sua maturità.

Il contributo della storia profana degli uomini è, ancora, necessario perché apporta degli elementi necessari ed insostituibili, dei materiali che poi verranno assunti – per quanto abbiano di valido – nel Regno al fine di completarlo.

L’umanesimo non solo ha una funzione – complementare ma insostituibile – in ordine alla preparazione del Regno, ma si continuerà nel Regno stesso. Si è detto che la perfezione che potranno conseguire gli uomini ammessi al Regno eccede di gran lunga le più alte aspirazioni di qualsiasi umanesimo.

Pur sottomessi alla volontà di Dio nella quale avranno riconosciuta la loro volontà vera, gli uomini del Regno avranno realmente pieno dominio su tutte le cose. E altresì conosceranno tutte le cose in virtù di quella che i teologi chiamano la “visione beatifica”. Saranno rivestiti di tutte le perfezioni in un mondo perfetto. Ora, il problema è di poter precisare se tutta questa somma di beni *verrà elargita agli uomini da Dio per venire da essi ricevuta passivamente* o se essi potranno e dovranno *cooperare alla loro acquisizione*.

Ci si limiti a considerare l’idea che noi oggi abbiamo circa il processo dell’apprendimento, per confrontarlo con l’idea che ne avevamo una volta. In altri tempi l’apprendimento era concepito come la recezione passiva e speculare di un insieme di nozioni già organizzato, prefabbricato, da assumere così come veniva proposto. Oggi si tende a concepire l’apprendimento sempre più in termini attivi e creativi. Chi apprende qualsiasi cosa – si dice oggi – la fa propria nel senso che nel proprio intimo la rivive e la ricrea.

Il ruolo attivo del soggetto è riconosciuto come indispensabile purché si abbia un vero apprendimento. La famosa vecchietta del tutto ignorante e analfabeta ma tanto buona e devota che muore e va in paradiso non può divenire onnisciente (o quasi) tutto ad un tratto per il semplice cadere di una sorta di velo, senza che lei abbia fatto nulla per maturarsi anche intellettualmente. Questa sua maturazione intellettuale, che dalla nuova anima beata richiede certamente l’impegno più attivo, sembra pur necessaria perché quell’anima possa progredire nella conoscenza.

Senza dilungarci in esempi in una materia in cui è prudente non scendere in dettagli eccessivi, si può ipotizzare che, ammesso che nel Regno gli uomini possano conseguire diverse perfezioni, le possano (e debbano) conseguire impegnandosi in tutto un insieme di attività umanistiche, dando ripresa e sviluppo all’umanesimo nell’ambito stesso del Regno.

Fermiamo ancora l’attenzione su quello che, nella vita complessiva dell’uomo, è il momento umanistico. Una valutazione adeguata di questo momento non possiamo pretendere di trovarla nei Vangeli: e questo proprio per il fatto, già accennato, che i Vangeli accentuano il momento religioso, nell’imminenza del Regno di Dio che viene: e lo accentuano in quella maniera energica, incisiva fino all’iperbole, che è caratteristica dello stile di Gesù.

Chi in tal modo si esprime, nel momento in cui sottolinea in maniera così forte, così esclusiva uno dei termini della questione, può emarginare termini diversi a tal un punto da dare l’impressione che questi termini siano del tutto ininfluenti o addirittura nemmeno esistano.

Può anche darsi che la stessa persona che parla, a forza di sottolineare quel termine che le interessa, a forza di concentrare l'attenzione su di esso in maniera esclusiva, finisca, anche senza volerlo, per svuotare gli altri termini della questione e, al limite, per annullarli.

Se nei Vangeli non possiamo trovare una valutazione adeguata del momento umanistico, possiamo nondimeno trovarne un chiaro principio di valutazione positiva (anche se forse non ancora del tutto adeguata) nell'Antico Testamento, come si è visto più sopra. E si può comunque dire con certezza che l'impatto della tradizione ebraico-cristiana nel mondo occidentale vi ha favorito in maniera decisiva l'emergere di una valutazione sempre più positiva del mondo, del tempo, della storia, della contingenza, della singolarità, della creatura come tale, quindi dell'uomo, dei valori umani, del momento umanistico.

È vero che nell'epoca moderna l'umanesimo si è venuto a connotare il più spesso come umanesimo ateo, escludendo da sé ovviamente il momento religioso. Però tutto questo non toglie l'importanza che ha, per lo svolgimento stesso della tradizione cristiana, il fatto che il momento umanistico venga finalmente riconosciuto in maniera adeguata.

Possiamo ricordare come la tradizione spirituale del popolo ebreo si sia arricchita via via con gli apporti anche di tradizioni di altri popoli, con i quali il popolo ebreo veniva successivamente a contatto. E possiamo ricordare, altresì, come questi apporti non siano stati trasferiti di peso nella tradizione biblica, ma siano stati rivissuti in maniera originale – a volte rielaborata, e non poco – nell'esperienza religiosa degli ebrei, e quindi compresi e colti e captati proprio nel seno di questa loro esperienza, e proprio in questo ambito convalidati nel loro valore di verità.

Ebbene l'importanza del momento umanistico, il valore dell'umanesimo in ordine allo stesso regno di Dio è una verità. È una verità di nuova acquisizione, ma è una verità cristiana.

Lo è, in primo luogo, perché implicita nell'ebraismo e nel cristianesimo stesso.

Lo è, in secondo luogo, perché venuta alla luce in un ambito, come quello della moderna civiltà occidentale, che è stato fecondato in maniera decisiva dall'impatto della tradizione ebraico-cristiana.

Lo è, in terzo luogo, perché questa verità viene sempre più riscoperta (e, si aggiunga, opportunamente ridimensionata) nell'ambito di quella che è l'esperienza cristiana in atto, cioè nell'esperienza spirituale dei cristiani della nostra epoca.

La cristianità di oggi riconosce sempre più il valore dell'umanesimo e lo riconosce come una verità che si trova consegnata nella Bibbia solo in parte in quanto è venuta ad emergere in epoche successive, ma è nondimeno da accogliere come rivelata da Dio stesso. Le stesse verità che gli ebrei apprendevano da altri popoli, una volta che venivano rielaborate e rivissute e convalidate nella loro esperienza religiosa, finivano per venire considerate, al pari delle altre già acquisite, come verità rivelate da Dio stesso, qualunque potesse esserne il canale di manifestazione. Anche l'umanesimo va, dunque, ricondotto all'esperienza religiosa di quella tradizione ebraico-cristiana che si svolge e si arricchisce via via attraverso tutte le epoche.

Se il Gran Comandamento di questa tradizione è l'amore di Dio, vorrei concludere con un paio di rilievi che facciano vedere abbastanza chiaramente come l'umanesimo, al pari di ogni legittima forma di impegno temporale, sia riconducibile all'amore di Dio in maniera stretta, rigorosa.

L'amore verso il proprio Dio scaturisce, essenzialmente, dall'esperienza creaturale. In uno degli ultimi colloqui prima di morire san Camillo De Lellis, parlando dell'amore di Dio, confidò che restava stupito come la creatura non amasse perduto il suo Creatore. E si dice che egli stesso soffriva di non amare abbastanza, cioè di non poter amare infinitamente come avrebbe voluto.

Santa Teresa di Lisieux scriveva di amare Dio "sino alla follia". Si tratta di un amore potenzialmente illimitato e aperto a tutte le conseguenze, a tutte le implicazioni.

Scriveva Angela da Foligno che "l'amore fa desiderare la somiglianza". E, riferendosi al Cristo che amò e praticò la povertà, il dolore e il disprezzo, scrivendo dell'amore che si deve nutrire per lui, così si esprimeva: "Qui si conosce se l'amore è puro e vero e retto: se l'uomo ama e opera quanto amò e fece colui ch'egli ama".

L'amore rivolto all' Uomo-Dio Gesù Cristo si esprime in una partecipazione sempre più intima alla sua vita ed anche in una "imitazione di Cristo", come suona il titolo stesso del più famoso tra i manuali di meditazione.

Si può dare egualmente una partecipazione alla natura divina come tale. Cito dalla voce "Grazia" del *Dizionario enciclopedico di spiritualità*, curata da Amato De Sutter "...Come la stessa natura divina è essenzialmente dinamica, in un'attività interna necessaria (manifestata nelle relazioni personali trinitarie) così la partecipazione a questa natura tende all'attività, la quale sarà anche un'immagine dell'attività divina: conoscenza e amore delle Persone divine e di tutto quello che le Persone divine liberamente amano".

Scendendo dalla sfera teologica, per analogia, ad esempi di amore umano si può osservare che, quando noi amiamo veramente una persona, non solo poniamo questa persona in cima ai nostri pensieri, ma vogliamo esserle vicini in tutto ed abbiamo anche il desiderio di assimilarci a lei il più possibile per vivere della sua vita: ci interessiamo, dunque, ai suoi pensieri, alle sue esperienze interiori, non solo, ma abbiamo caro quel che le è caro, condividiamo le sue aspirazioni, vogliamo quel che lei vuole, e da tutto questo scaturisce in noi un impegno ad aiutarla sul piano stesso dell'azione per il conseguimento degli obiettivi che le stanno a cuore.

Tante volte noi diciamo di amare qualcuno e magari ne siamo convintissimi e tuttavia costui ci rimane un estraneo: poiché lo conosciamo, sì, di nome e di vista, desideriamo sì la sua compagnia e magari non possiamo farne a meno, però ci interessiamo più a quello che lui rappresenta per noi che non a quello che il nostro "amato bene" è in se stesso, e in se stesso desidera e ama e vuole e fa ed aspira ad essere.

Così noi ci riempiamo la bocca di Dio, magari con tutta sincerità, e guardiamo a lui come ad una immagine che ci è sommamente cara e ad una esperienza che ci esalta e ci gratifica in sommo grado. Ma chi è veramente Dio? – ci potremmo chiedere – e qual è veramente la sua intima vita? Quali ne sono i pensieri e i progetti? Che cosa e chi ama veramente? Che cosa vuole? Che cosa fa?

Certamente Dio è un profondo mistero per noi, e chi si pone quesiti del genere può dare l'impressione di non tener conto abbastanza di questa sua tremenda misteriosità, e di prendersi una confidenza soverchia con il suo Creatore e di parlare di Lui come si parla del vicino di casa. Ma è pur necessario che ci chiediamo, con tutta umiltà, se noi vogliamo fermarci a quel che Dio può essere per noi di gratificante per la soluzione di certi nostri problemi (importanti che siano dal punto di vista esistenziale), oppure se vogliamo non dico conoscere Dio, ma almeno considerarlo per quel che Egli è in se

stesso con i suoi pensieri, con ciò che Egli ama e vuole veramente, col suo reale progetto creativo, con quel che Egli realmente si attende da noi uomini.

Dio ci ama infinitamente e si dona a noi senza limiti perché non solo ci santifichiamo e lo incarniamo, ma perché diveniamo, in ogni senso e sotto ogni aspetto, simili a Lui. Dio ci vuole, al limite, onniscienti e onnipotenti e perfetti come Lui stesso è. Così chi ama Dio veramente fino in fondo persegue non solo la santità, ma ogni perfezione: persegue, al limite, l'onniscienza; persegue, al limite, l'onnipotenza; ama tutto quel che esprime, o può esprimere, un qualche valore di bontà e di bellezza e un qualche interesse di verità.

Tommaseo ha riferito di Rosmini: "Lodandomi persona che tra altri pregi maggiori, amava anche le arti, un giorno e' mi disse con semplicità sapiente: egli ama tutto ciò che è bene". In un passo delle Costituzioni del suo Istituto della Carità Rosmini ha definito l'amore come "l'atto con cui la volontà si porta nel bene". Quando l'amore è puro e perfetto, l'uomo vuole soltanto il bene, lo vuole perché bene, ama il bene dovunque si trovi, ama di più quel che è più bene, e in tutto persegue il bene massimo. E il bene massimo è Dio.

Riallacciandoci a questi pensieri di Rosmini possiamo rilevare che chi ama Dio lo cerca in ogni valore, in ogni verità, in ogni espressione di bellezza. Chi ama Dio lo aiuta a portare avanti la creazione perché si arricchisca di consapevolezza, di bellezza, di bontà, di giustizia, perché si arricchisca di ogni valore.

Certi valori, certe attuazioni sono di tal natura che si possono perseguire solo individualmente: sono le attuazioni di certe forme di ricerca filosofica, per esempio, o di creazione artistica e poetica. Ma ci sono altri valori, ci sono altre attuazioni di ben diversa natura che si possono perseguire efficacemente solo in maniera organizzata su vasta scala, solo operando nella dimensione politica. È qui che, scaturito dall'esperienza creaturale, l'amore di noi creature per chi ci crea ci spinge a cooperare alla creazione nei modi dell'azione politica.

È l'esperienza creaturale, è l'esperienza del sentirsi creare dall'Amore divino che genera, nella creatura, l'amore di Dio; e l'amore di Dio trova la sua espressione nella preghiera di adorazione e di lode e trova poi la sua attuazione concreta nel cooperare alla creazione sul piano stesso dell'impegno temporale, dell'umanesimo e dell'azione politica per migliorare il mondo. È nell'idea della creazione che preghiera e impegno temporale trovano la loro sintesi.