



Quale futuro PER L'UOMO

Paolo Nepi

Preludio

«Sei ancora quello della pietra e della fionda,
uomo del mio tempo. Eri nella carlinga,
con le ali maligne, le meridiane di morte,
t'ho visto – dentro il carro di fuoco, alle forche,
alle ruote di tortura. T'ho visto: eri tu,
con la tua scienza esatta persuasa allo sterminio,
senza amore, senza Cristo. Hai ucciso ancora,
come sempre, come uccisero i padri, come uccisero
gli animali che ti videro per la prima volta.
E questo sangue odora come nel giorno
Quando il fratello disse all'altro fratello:
«Andiamo ai campi». E quell'eco fredda, tenace,
è giunta fino a te, dentro la tua giornata.
Dimenticate, o figli, le nuvole di sangue
Salite dalla terra, dimenticate i padri:
le loro tombe affondano nella cenere,
gli uccelli neri, il vento, coprono il loro cuore»

(Salvatore Quasimodo)

«Quante strade deve percorrere un uomo prima che lo si possa chiamare uomo?»

(Bob Dylan)

«Che cosa è l'uomo perché te ne ricordi e il figlio
dell'uomo perché te ne curi?»

(Salmi, 8,5)

Qualche pregiudizio da superare

Occorre innanzitutto, di fronte al tema del quinto Convegno ecclesiale nazionale, che si terrà a Firenze dal 9 al 13 novembre 2015, superare due pregiudizi diffusi anche nel popolo dei credenti. Il primo pregiudizio, di fronte al tema scelto, *In Gesù Cristo il nuovo umanesimo*, è che si tratti di un discorso astratto, molto intellettuale per non dire cerebrale, che non riguarda quindi la vita quotidiana delle persone e delle nostre comunità (sia civili che ecclesiali). Il secondo pregiudizio, conseguenza del primo, è che si tratti pertanto di un discorso riservato solo a qualche specialista, ovvero che sia un argomento che interessa solo gli studiosi, e soprattutto gli studiosi cosiddetti umanisti – poeti, letterati e filosofi – e semmai qualche teologo dotato di spiccate afflioni teoretico.

Questi due pregiudizi, che non è difficile riscontrare ai vari livelli della comunità ecclesiale, fino alle sue più alte responsabilità, rendono molto difficile la preparazione e, in prospettiva, il conseguimento dei frutti dell'appuntamento di Firenze. Il Convegno si colloca infatti, storicamente, al culmine della crisi mondiale che da alcuni anni ha colpito soprattutto il mondo economico e del lavoro, creando difficoltà crescenti nelle famiglie,

molte delle quali si sono in poco tempo trovate sulla soglia della povertà se non addirittura in condizione di vera e propria miseria. Mi pare tuttavia fuorviante obiettare che, di fronte alla portata della crisi, discutere di umanesimo rappresenta un diversivo per distrarre l'attenzione dai problemi veri dell'umanità del nostro tempo.

Sarebbe infatti miope limitare la portata della crisi agli aspetti di natura economico-finanziaria, scambiando le conseguenze con le cause. Alcuni spiriti illuminati, già agli inizi e nel corso del Novecento, avevano denunciato i limiti della crisi di civiltà occidentale. Tutti gli anni tra la prima e la seconda guerra mondiale sono attraversati da una acuta percezione di crisi della civiltà e della coscienza europea, come si può riscontrare nelle opere più diverse e di più diversa ispirazione. Basta pensare anche solo a Freud, Huizinga, Spengler, Benda, Maritain, Mounier, Husserl, tutti pensatori che invitano a riconsiderare il nostro mondo occidentale alla luce della categoria della crisi di civiltà, e quindi nel suo complesso, e non solo in qualche suo aspetto particolare per quanto importante, fossero anche l'economia o la politica.

Anche la crisi odierna è infatti soprattutto una crisi di ordine etico e culturale, ed è su questo aspetto della crisi che il convegno di Firenze richiama l'attenzione della Chiesa e di tutti gli uomini di buona volontà. E parlare di crisi di civiltà equivale a prendere coscienza della crisi dell'idea di uomo su cui essa ha posto le sue fondamenta. «L'individualismo esasperato che ha dominato, nella civiltà occidentale, il tempo dell'espansione economica fino a portare alla crisi attuale, antropologica ed etica prima che economica, non solo ha drammaticamente allentato i legami che rinsaldano la collettività e la rendono un popolo con le sue istituzioni, ma ha anche indebolito i nessi che

disegnano lo stesso volto umano: lo testimoniando con il linguaggio dell'arte tante opere della contemporaneità, dagli uomini senza volto di Magritte alle fisionomie distorte e disfatte di Francis Bacon» (dalla *Traccia per il cammino verso il quinto Convegno Ecclesiale Nazionale*, Roma, 9 novembre 2014).

Firenze 2015. In Gesù Cristo il nuovo umanesimo

La Chiesa italiana, come ormai è consuetudine, a metà di ogni decennio celebra un Convegno nazionale, interrogandosi su quello che le è richiesto per essere nel mondo segno visibile ed efficace della fede, della speranza e della carità evangeliche. Il primo di tali Convegni, nel quadro del progetto pastorale *Evangelizzazione e sacramenti*, si tenne a Roma sul tema *Evangelizzazione e promozione umana* nel 1976. Quindi ci sono stati Loreto, su *Riconciliazione cristiana e comunità degli uomini* (1986); Palermo, su *Il Vangelo della carità per una nuova società in Italia* (1995); Verona, su *Testimoni di Cristo risorto, speranza del mondo* (2006).

Il quinto Convegno ecclesiale, come si è detto, si terrà a Firenze, per il valore simbolico che, in tema di umanesimo, riveste la città toscana. «Diretti a Firenze, vogliamo ricordare l'antica ricchezza culturale, religiosa e umana con cui si presenta la comunità cristiana che ci ospiterà. In questa città si respira una cura per l'umano che si è espressa particolarmente con il linguaggio della bellezza, della creazione artistica e della carità senza soluzione di continuità» (*Firenze, "narrazione" di un'esperienza antica*, dalla *Traccia*, op. cit.). La città toscana è stata dunque scelta anche in relazione al tema che sarà al centro della riflessione, ovvero il nuovo umanesimo che Cristo ha rivelato. È evidente, tuttavia, che l'umanesimo cristiano sarà messo

a confronto non solo con l'umanesimo fiorentino del Quattrocento, ma soprattutto con gli umanesimi contemporanei.

La Chiesa, interpretando lo smarrimento in cui è precipitata l'umanità contemporanea, invita dunque i fedeli a interrogarsi, insieme a tutti gli uomini di buona volontà, sulla corsa parossistica di un progresso misurato su un parametro unicamente quantitativo, chiedendosi se tutto questo ha contribuito, come diceva la *Populorum progressio* (1967), al vero progresso di tutto l'uomo e di tutti gli uomini. A che titolo la chiesa si fa interprete di tale proposta? Credo con i titoli con cui Paolo VI si presentò, nell'ottobre del 1965, all'assemblea delle Nazioni Unite: «Questo incontro, voi tutti lo comprendete, segna un momento semplice e grande. Semplice, perché voi avete davanti un uomo come voi; egli è vostro fratello, e fra voi, rappresentanti di Stati sovrani, uno dei più piccoli, rivestito lui pure, se così vi piace considerarci, d'una minuscola, quasi simbolica sovranità temporale, quanta Gli basta per essere libero di esercitare la sua missione spirituale, e per assicurare chiunque tratta con lui, che egli è indipendente da ogni sovranità di questo mondo. [...] Questo messaggio viene dalla Nostra esperienza storica: Noi, quali esperti in umanità...».

La Chiesa si autodefinisce esperta in umanità non tanto in ragione di una pretesa supremazia dottrinale, cosa che la metterebbe in concorrenza con le infinite dottrine, religiose e laiche, che affollano la scena di questo mondo. Essa si sente autorizzata ad autodefinirsi esperta in umanità per le tante testimonianze di donne e uomini nella cui vita è apparso il segno inconfondibile di una umanità nuova, di un nuovo umanesimo. E solo per questo si sente chiamata non ad imporre, ma a mettere a disposizione di tutti gli uomini di buona volontà i tanti esempi di umanità autentica offerti da tutti coloro, e sono tantissimi, che hanno preso sul serio il Vangelo di Cristo. Anche la questione della verità («Io sono la via, la verità e la vita») acquista, in questa prospettiva, una dimensione del tutto nuova rispetto ai ricorrenti pericoli di fondamentalismo dottrinale.

Motivi per porsi la domanda sul futuro dell'uomo

Ci sono motivi per porsi alcune domande intorno all'uomo e al suo destino? Provo ad accennare ad alcuni di tali motivi.



Il primo motivo deriva dalle origini della nostra civiltà, che rimandano all'umanesimo della Grecia classica. Le radici greco classiche della nostra civiltà vennero raccolte, dopo la crisi dell'ellenismo, dalla civiltà romana. La nostra civiltà nasce appunto sulla spinta della domanda intorno all'uomo e al suo destino: l'espressione «conosci te stesso» (*gnōsti se-auton*, che divenne in latino *nosce te ipsum*), che i Sette Sapienti posero come epigrafe sul frontone del tempio di Apollo a Delfi, suggerisce un comportamento di saggezza, che tenga conto del fatto che l'uomo deve conoscere anche i limiti della propria natura per non irritare gli dèi. Questo tema risultò congeniale anche ai grandi pensatori cristiani, come attesta l'invito di sant'Agostino a «non uscire fuori da se stessi» (*noli foras ire*), e a rientrare in se stessi (*in te ipsum redi*), poiché solo nell'interiorità abita la verità (*in interiore homine habitat veritas*).

Tale riflessione viene ripresa in toni ancora più accorati alle origini del pensiero moderno, quando le scoperte scientifiche sembrano portare l'attenzione, più che sull'uomo, sulle infinite dimensioni dello spazio cosmico. Secondo Pascal, la conseguenza di tutto questo

è data dal fatto che ormai gli uomini preferiscono conoscere gli astri e il mondo esterno più di loro stessi: «Ho creduto di trovare molti compagni nello studio dell'uomo, e che questo fosse lo studio che gli è proprio. Mi sono ingannato: ce ne sono meno di quelli che studiano la geometria. È solo perché si è incapaci di studiare l'uomo che si cerca il resto... è meglio per lui ignorarsi, per essere felice?» (*Pensieri*, n. 80, ed. Chevalier).

La razionalità scientifica, nel corso della Modernità, prende il sopravvento su quella umanistica. Al termine della Modernità occorre tuttavia chiedersi se tutto questo abbia rappresentato un vero guadagno o abbia comportato anche qualche consistente perdita. Vi è stato certamente un innegabile guadagno da tanti punti di vista. Ma anche le perdite sono ormai sotto gli occhi di tutti. Proverò a vedere se possiamo individuarne un sintomo sul piano esistenziale, attraverso quel «male di vivere» di cui parlava agli inizi del Novecento Eugenio Montale: «Spesso il male di vivere ho incontrato» (*Ossi di seppia*).

Se la nozione di «male di vivere» ha aperto il Novecento, un'altra nozione può essere considerata lo stigma della fine del cosiddetto «seco-

Futuro incerto, passioni tristi

Assistiamo, nella civiltà occidentale contemporanea, al passaggio da una fiducia smisurata ad una diffidenza altrettanto estrema nei confronti del futuro. Ma si tratta davvero dello stesso futuro? Sicuramente no. Il futuro non è semplicemente ciò che ci capiterà domani o dopodomani, ma ciò che ci distacca dal presente ponendoci, contemporaneamente, in una prospettiva, in un pensiero, in una proiezione... In sintesi, il futuro è un concetto [...]

L'Occidente ha fondato i suoi sogni di avvenire sulla convinzione che la storia dell'umanità sia inevitabilmente una storia di progresso [...]. Oggi c'è un clima diffuso di pessimismo che evoca un domani molto meno luminoso, per non dire oscuro... Inquinamenti di ogni tipo, disuguaglianze sociali, disastri economici, comparsa di nuove malattie: la lunga litania delle minacce ha fatto precipitare il futuro da un'estrema positività a una cupa e altrettanto estrema negatività.

Il futuro, l'idea stessa di futuro, reca ormai il segno opposto, la positivi-

tà pura si trasforma in negatività, la promessa diventa minaccia. Certo, le conoscenze si sono sviluppate in modo incredibile ma, incapaci di sopprimere la sofferenza umana, alimentano la tristezza e il pessimismo dilaganti. È un paradosso infernale. Le tecnoscienze progrediscono nella conoscenza del reale, gettandoci contemporaneamente in una forma di ignoranza molto diversa ma forse più temibile, che ci rende incapaci di far fronte alle nostre infelicità e ai problemi che ci minacciano.

Per dirla in termini più chiari, vivia-



lo breve» (la definizione è dello storico inglese Eric Hobsbawm), anche se sotto alcuni aspetti si è trattato di un secolo lunghissimo. Si tratta della nozione di «passioni tristi», che secondo Spinoza caratterizzano l'uomo che misura il senso del futuro che lo attende con sentimenti di angoscia, timore e tremore, senza rendersi conto che il destino di ciascuno è già scritto da sempre e che si tratta solo di accettarlo con razionale rassegnazione. La nozione di «passioni tristi» è stata recentemente divulgata da due psichiatri, Benasayag e Schmit, e utilizzata per spiegare la sindrome di tristezza che attanaglia soprattutto la gioventù delle società consumi-

stiche (cf. M. BENASAYAG-G. SCHMIT, *L'epoca delle passioni tristi*, Feltrinelli, Milano 2004 e successive edizioni).

In realtà la nozione di «passioni tristi» mi sembra applicabile a tutte quelle attività umane che, se non inserite in un determinato ordine di valori, producono noia e insoddisfazione crescenti. Pensiamo alla scienza, vissuta come pura ricerca di nuovi contenuti di sapere, senza riferimento allo sviluppo umano che essa può procurare. Ci sono medici, ci diciamo talvolta, che sono più attenti alla malattia e al suo decorso che alla persona del malato con le sue diverse esigenze. Anche una Politica vissuta come ricerca ossessiva del potere di pochi, anziché come perseguimento del bene comune, diventa una «passione triste». L'Economia, che dovrebbe regolare la giusta distribuzione dei beni, e che invece mira al profitto di qualcuno anziché al perseguimento del benessere della moltitudine, è indubbiamente una «passione triste». Perfino la ricerca spasmodica del piacere, come diceva Kierkegaard a proposito della figura simbolica del seduttore (il Don Giovanni), produce alla fine noia e insoddisfazione, rivelandosi come la «passione triste» per eccellenza.

mo in un'epoca dominata da quelle che Spinoza chiamava le «passioni tristi». Con questa espressione il filosofo non si riferiva alla tristezza del pianto, ma all'impotenza e alla disaggregazione [...]. Lo sviluppo dei saperi non ci ha installati in un universo di saperi deterministici e onnipotenti, tali da consentirci di dominare la natura e il divenire: al contrario il XX secolo ha segnato la fine dell'ideale positivista gettando gli uomini nell'incertezza. Questa incertezza, peraltro, non significa una sconfitta della ragione:

contrariamente al parere di molti contemporanei, che tendono a imboccare le diverse vie dell'irrazionalismo, l'incertezza che persiste, quell'incognita che vanifica la promessa dello scientismo non è affatto, a nostro parere, sinonimo di fallimento. Al contrario, quell'incertezza consente lo sviluppo di una molteplicità di forme non deterministiche di razionalità. In altre parole, il fatto che il determinismo e lo scientismo siano caduti dal piedistallo non implica affatto il crollo della razionalità, che essi avevano arbitrariamente monopolizzato [...].

Siamo convinti che il pessimismo diffuso di oggi sia esagerato almeno quanto l'ottimismo di ieri [...] La configurazione del futuro dipende in buona parte da ciò che sapremo fare del presente. Pensiamo infine che, come diceva Antonio Gramsci, occorra saper conciliare l'ottimismo della volontà con il pessimismo della ragione... Con questo stato d'animo intendiamo sviluppare, di fronte al dilagare delle passioni tristi, una prassi governata dalle passioni gioiose.

Benasayag M.-Schmit G.



Questo tipo di riflessioni ci induce a tentare un bilancio critico degli umanesimi della Modernità. Molto si potrebbe dire al riguardo, e molte sarebbero le forme di umanesimo da prendere in considerazione. Si potrebbe tuttavia ricondurre a due modelli fondamentali il conflitto degli umanesimi che si sono contesi, nella loro specularità, la cultura dell'uomo moderno, e che si possono rappresentare attraverso due grandi racconti mitologici della civiltà greca. Il primo, anche in ordine cronologico, è il mito di Prometeo, il titano che ruba il fuoco agli déi per dotare l'uomo del potere di forgiare i metalli e quindi di costruirsi strumenti che potenziano la sua forza. Il «Prometeo scatenato», di cui parla Hans Jonas, è dunque il simbolo dell'uomo moderno, che con le conoscenze acquisite con la nuova scienza e con gli strumenti della tecnologia non ha più pau-

ra della natura matrigna, che anzi domina e sottomette al suo potere. Il secondo mito rappresentativo dell'umanesimo moderno, secondo anche in ordine di tempo, speculare al primo in quanto rappresenta in un certo senso la sua coscienza critica, ovvero la consapevolezza dei limiti e dei fallimenti del progetto prometeico, è il mito di Sisifo. L'astuto Sisifo, che cerca di ingannare gli déi, viene da questi condannato ad una pena che dovrà scontare per tutta l'eternità. Egli dovrà infatti spingere un masso fino alla cima di una montagna, e quando l'avrà raggiunta il masso ridiscenderà a valle e Sisifo dovrà ricominciare la faticosa risalita. Celebre a questo riguardo il saggio di Albert Camus, secondo cui, se accettata con rassegnazione, la fatica a cui è sottoposto Sisifo può addirittura renderlo felice.

In realtà, anche la titanica potenza di Prometeo e la «disincantata rassegnazione» di Sisifo sono al fondo due passioni tristi.

Maria, figura di nuova umanità

Gli antichi umanesimi avevano, pur senza esserne consapevoli e senza affermarlo esplicitamente, una marcata caratteristica maschilista. Il nuovo umanesimo non potrà dunque non tener conto della rivoluzione culturale che è avvenuta nel corso del Novecento, che ha emancipato la donna liberandola, non senza qualche equivoco al riguardo, dalla sua millenaria subordinazione. Qui vorrei tentare un discorso un po' "temerario", non tanto per i tradizionali e ormai consolidati presupposti dottrinali da sempre acquisiti e riconosciuti dal Magistero, ma per alcuni aspetti che ritengo in ogni caso non privi di qualche giustificazione anche sul piano dottrinale e teologico. Vorrei dunque fare di Maria, la madre di Gesù, il prototi-

po dell'umanesimo cristiano. La *Gratia plena* non è infatti solo simbolo di pienezza celeste, ma anche terrestre, analogamente a Cristo che non è solo totalmente natura divina, come riteneva l'eresia docetista, ma anche natura umana in tutta la sua pienezza. Si tratta pertanto di vedere in che modo in Maria, la Madre di Gesù, si manifesta la figura di una umanità autentica, cioè vera e piena.

La storia della Salvezza, secondo i Padri della Chiesa, procede infatti attraverso figure che, nella loro contrapposizione, si richiamano e si spiegano a vicenda. Come quindi Cristo è il nuovo Adamo, parallelamente Maria è la nuo-

va Eva. Il parallelismo Adamo-Cristo trova già in san Paolo una forte connotazione teologica che avrà molti sviluppi in seguito: «Se a causa di un uomo venne la morte, a causa di un uomo verrà anche la risurrezione dai morti; e come tutti muoiono in Adamo, così tutti riceveranno la vita in Cristo» (*1 Cor. 15,21-22*). In Gesù Cristo si compiono pertanto tutte le profezie: «Cristo, che è il nuovo Adamo, rivelando il mistero del Padre e del suo Amore svela anche pienamente l'uomo all'uomo e gli rende nota la sua altissima vocazione» (*Gaudium et spes*, n. 22a). Con Cristo l'uomo è pertanto in grado di apprendere, in un medesimo movimento, il

Maria, donna di parte

No, non fu neutrale. Basta leggere il Magnificat per rendersi conto che Maria si è schierata. Ha preso posizione cioè dalla parte dei poveri, naturalmente. Degli umiliati e offesi di tutti i tempi. Dei discriminati dalla cattiveria umana e degli esclusi dalla forza del destino. Di tutti coloro, insomma, che non contano nulla davanti agli occhi della storia.

Non mi va di avallare certe interpretazioni che favoriscono una lettura puramente politica del Magnificat, quasi fosse, nella lotta continua tra oppressi e oppressori, una specie di marsigliese ante litteram del fronte cristiano di liberazione. Significherebbe ridurre di gran lunga gli orizzonti dei sentimenti di Maria, che ha cantato liberazioni più profonde e durature di quelle provocate dalle semplici rivolte soci a li. I suoi accenti profetici, pur includendole, vanno oltre le rivendicazioni di una giustizia terrena, e scuotono l'assetto di ben più radicali iniquità.

Sta di fatto, però, che, sul piano storico, Maria ha fatto una precisa scelta di campo. Si è messa dalla parte dei vinti. Ha deciso di giocare con la squadra che perde. Ha scelto di agitare come bandiera gli stracci dei miserabili e non di impugnare i lucidi gagliardetti dei dominatori.

Si è arruolata, per così dire, nell'esercito dei poveri. Ma senza roteare le armi contro i ricchi. Bensì, invitandoli alla diserzione. E intonando, di fronte ai bivacchi notturni del suo accampamento, perché le udissero dall'alto, canzoni cariche di nostalgia. Ha esaltato, così, la misericordia di Dio. E ci ha rivelato che è partigiana anche Lui, visto che prende le difese degli umili e disperde i superbi nei pensieri del loro cuore; stende il suo braccio a favore dei deboli e fa rotolare i violenti dai loro piedistalli con le ossa in frantumi; ricolma di beni gli affamati e si diverte a rimandare i possidenti con un pugno di mosche in mano e con un palmo di naso in fronte.

Qualcuno forse troverà discriminatorio questo discorso, e si chiederà come possa conciliarsi la collocazione di Maria dalla parte dei poveri con l'universalità del suo amore e con la sua riconosciuta tenerezza per i peccatori, di cui i superbi, i prepotenti e i senza cuore sono la razza più inquietante.

La risposta non è semplice. Ma diventa chiara se si riflette che Maria non è come certe madri che, per amor di quieto vivere, danno ragione a tutti e, pur di non creare problemi, finiscono con l'assecondare i soprusi dei figli più discoli. No. Lei prende posizione. Senza ambiguità e senza mezze misure. La parte, però, su cui sceglie di attestarsi non è il fortilio delle rivendicazioni di classe, e neppure la trincea degli interessi di un gruppo. Ma è il terreno, l'unico, dove lei spera che un giorno, ricomposti i conflitti, tutti i suoi figli, ex oppressi ed ex oppressori, ridiventati fratelli, possano trovare finalmente la loro liberazione.

don Tonino Bello

vero volto di Dio («Chi vede me vede il Padre») e il vero volto dell'uomo («*Ecce homo*»). Giustino (100-165?), considerato il patrono dei Padri della Chiesa, fu il primo che stabilì l'audace parallelismo Eva-Maria. Nel *Dialogo con Trifone*, Giustino enuncia questa dottrina, basandosi quasi certamente sulla tradizione più antica della Chiesa. Giustino afferma che Dio ha deciso di realizzare la salvezza degli uomini rovesciando la procedura attraverso la quale era stato commesso il peccato, e a causa di ciò erano entrate nel mondo la rovina e la morte del genere umano: «Il Figlio di Dio si è fatto uomo per mezzo della Vergine, affinché la disobbedienza provocata dal serpente fosse annullata attraverso la stessa via per la quale prese inizio. Come infatti Eva, che era vergine e incorrotta, dopo aver accolto la parola del serpente, partorì disobbedienza e morte, allo stesso modo Maria, la Vergine, avendo ricevuto dall'Angelo Gabriele il buon annuncio che lo Spirito Santo sarebbe disceso su di lei e che la potenza dell'Altissimo l'avrebbe adombrata, concepì fede e gioia, per cui il santo nato da lei sarebbe stato il Figlio di Dio. Perciò rispose: «Mi avvenga secondo la tua parola» (*Lc 1,38*). Così per mezzo di lei è nato colui a proposito del quale, come abbiamo dimostrato, sono state dettate tante Scritture. Per mezzo di lui Dio abbatte anche il serpente, insieme a quegli angeli e a quegli uomini che sono divenuti simili a lui» (*Dialogo con Trifone*, n. 100). In alcune raffigurazioni pittoriche dell'*Annunciazione*, come nelle meravigliose e celeberrime tavole del Beato Angelico, vi è infatti sullo sfondo rappresentata la cacciata dei progenitori dal Paradiso terrestre.

Va poi notato che l'annuncio a Maria avviene in maniera insolita per la concezione del Sacro che avevano gli antichi (certamente gli ebrei ma non solo). Essa viene infatti raggiunta dall'Arcangelo Gabriele nella sua modesta

casa, e non, come ci si sarebbe potuto aspettare, nello spazio sacro del Tempio. Il suo dialogo con l'Arcangelo avviene tra le mura domestiche, nello spazio occupato dalle quotidiane faccende e dalle comuni esperienze della vita. Anche questo costituisce un tratto di particolare rilevanza. Potremmo dire che Maria, e Dio attraverso di lei, riscatta in tal modo l'umile vita dei semplici. Potremmo quindi vedere anche in questo un tratto dell'umanesimo cristiano: l'umanesimo della vita quotidiana.

Il *Magnificat* è dunque l'ideale *pendant* del *Discorso della montagna*. Mentre il mondo celebra la potenza dei forti, il *Discorso della montagna* afferma che solo i miti saranno beati. E nel *Magnificat* si dice che Dio abbatte i potenti dai troni e innalza gli umili. E anche questo è un tratto dell'umanesimo cristiano: l'umanesimo dei miti e degli umili.

Conclusione

Il tema dell'umanesimo ci interroga inevitabilmente su quale sarà il futuro dell'uomo.

La domanda sul futuro è oggi spesso associata ad un senso di angoscia e di timore. Angosce esistenziali e comunitarie; timori sul piano individuale e collettivo. La domanda sul futuro è comunque sempre una domanda accompagnata anche da un sentimento di speranza. Ed è la speranza che vince le «passioni tristi».

Per i cristiani e per le comunità cristiane disseminate nel tessuto vivo del nostro Paese si impone dunque un compito: avere e dare speranza. Prima di tutto averla, questa meravigliosa virtù teologale. E poi darla, sapendola dare nel modo che le è proprio.

Si dice spesso, e giustamente, che finché c'è vita c'è speranza. Io vorrei concludere provando anche a rovesciare i termini. E allora potremmo dire non solo finché c'è vita c'è speranza, ma soprattutto che finché c'è speranza c'è vita.