

Umanesimo *versus* religione¹

Umanesimo significa riportare all'umano, ovvero alla piena consapevolezza, ciò che la religione rimanda ad altro, nella dimensione della fede, intesa come credenza.

Per questo motivo dobbiamo dire che tra umanesimo e religione – così come si propone comunemente, v'è assoluta incompatibilità. D'altro canto, però, l'umanesimo è intrinseco ed essenziale al cristianesimo, in quanto religione dell'umanità di Dio – e, dunque, in certo senso, *non religione*.

Riguardo alla fede come credenza, Eckhart scrive che chi crede non è Figlio di Dio² – forse lo diventerà, ma certamente non lo è, perché se “crede”, significa che vive nell'anelito, nel desiderio, nell'alterità e lontananza dall'essere, non nella unità dello spirito.

Non a caso, infatti, nei discorsi di congedo che Giovanni mette in bocca a Gesù alla fine del suo vangelo, i discepoli sono chiamati “amici”, che sono a parte di tutti i pensieri dell'amico, e – fatto estremamente significativo, che i mistici non si stancano di sottolineare – Gesù stesso dice che è bene che se ne vada, perché, se non se ne va, non può giungere sugli amici lo spirito che insegna tutta la verità³.

La verità non è una dottrina ancora da scoprire, quasi che il maestro se ne fosse tenuta una parte per sé, rimandando per così dire alle puntate seguenti il completamento del racconto, ma è lo spirito stesso, l'esperienza della luce qui ed ora presente, che è, e che noi siamo – ed essa non permette il mantenimento di un'alterità del Bene, dell'essere, della beatitudine.

Ha senso, perciò, affermare e difendere con forza la divinità di Cristo, non per riferimento a un mito con eventi cosmici, ma per esprimere il carattere radicalmente altro dello spirito rispetto alla psiche, ovvero della grazia rispetto alla natura, con riferimento concreto alla *nostra* esperienza di luce, alla *nostra* esperienza di conversione e di rinascita, di nascita a una nuova vita. In questo caso, infatti, si sta affermando e difendendo non un mito, ma una realtà e un valore supremo che riguarda ogni uomo, ovvero l'uomo nella sua vera essenza.

Ha senso parlare della divinità di Cristo, non in quanto uomo storicamente determinato nel tempo e nello spazio, ma in quanto Logos, in quanto spirito. Allora la “divinità” di Cristo vale identicamente per ogni uomo, e la incarnazione del Logos, l'umanità di Dio, significa appunto la divinità dell'uomo, ovvero ancora la natura umana viene riconosciuta divina, e assurda la distinzione naturale-soprannaturale, creata strumentalmente per difendere il proprio potere su quel preteso “soprannaturale”, che è ciò che sta a disposizione nostra, ovvero che conosciamo e gestiamo solo noi.

L'umanità di Dio in Cristo significa la realtà di Dio come spirito, ovvero che *noi* siamo spirito, e che spirito è il reale, il valore più alto. Cristo, il Figlio, è lo stesso spirito santo, e noi siamo Figli come il Figlio – insegna

¹ Questo testo riprende, in alcune parti, il mio *All'ultimo papa. Lettere sull'amore, la grazia, la libertà*, Il Saggiatore, Milano 2015, Lettera terza, “Sulla verità della fede”, cui mi permetto di rimandare.

² Cfr. Meister Eckhart, *Commento al vangelo di Giovanni*, a cura di M. Vannini, Bompiani/Giunti, Milano-Firenze 2017, n. 158, p. 243.

³ Cfr. *Gv* 16, 13. Per l'interpretazione di questo cruciale passo giovanneo, cfr. *Vangelo di Giovanni*, a cura di M. Vannini, Garzanti, Milano 2016, Introduzione, pp. 20-29.

perciò Meister Eckhart, commentando il vangelo di Giovanni⁴. E in un sermone precisa che i maestri dicono comunemente che tutti gli uomini sono nella loro natura ugualmente nobili, ma in verità qualsiasi bene che tutti i santi hanno posseduto, e anche Maria, madre di Dio, e anche Cristo secondo l'umanità, è nostro proprio bene in questa natura. Allora si potrebbe chiedere: se io ho in questa natura tutto ciò che Cristo può offrirmi secondo la sua umanità, perché lo esaltiamo e veneriamo come nostro Signore e nostro Dio? E la risposta è questa: perché è stato un messaggero di Dio verso noi e ci ha portato la nostra beatitudine, ma la beatitudine che ci ha portato era la *nostra*⁵.

Aver separato il Cristo dalla comune umanità, averlo inserito in un mito teologico, è stato il tradimento più forte del suo insegnamento, dopo il quale la sua figura è stata consegnata alla superstizione e alla retorica. Solo nella mistica esso si è salvato, ma essa è stata ricusata dalla autorità ecclesiastica, che ha sempre difeso quel mito che aveva costruito, e senza il quale non aveva e non ha ragione di sussistere.

Il "cristianesimo" lo si comprende per così dire dall'interno, nella sua nascita, nella sua origine, e non come un dato, come qualcosa che ci proviene dall'esterno, come verità rivelata o cosa del genere – una menzogna, questa, che appare veramente insopportabile. Si comprendono così nella loro verità - che è una verità vera, interiore, e non una fantasia dell'immaginazione, del mito – gli elementi veramente essenziali, su cui si è poi costruita quella dottrina estrinseca che li ha stravolti.

Conosce Cristo, è cristiano, chi ha il *nous* di Cristo, ovvero il suo spirito.⁶ Perciò, come sottolinea Sebastian Franck, vi sono molti cristiani che non sanno di esserlo, e appartengono magari formalmente ad altre religioni, oppure sono vissuti prima del Cristo, come i cosiddetti pagani.⁷ Il vero Cristo, infatti, è lo spirito, presente in tutti gli uomini buoni e giusti, di ogni tempo e di ogni religione, o anche senza religione. Essi hanno conosciuto quello che Franck chiama un "Cristo implicito",⁸ ovvero lo spirito che trasforma l'uomo e vive in lui, mentre non ha alcun valore quella persona fisica, il Gesù vissuto in Palestina venti secoli fa, dato che a niente serve un Dio fuori dall'anima.

Essere cristiani non significa dunque *credere* a estrinseche rivelazioni e miti cosmo-teologici, ma *comprendere* la incarnazione di Dio in Cristo la nascita del divino nell'uomo, ove il divino è lo spirito, che si genera nell'uomo, per cui la divinità del Logos, Cristo, significa in realtà la divinità dell'uomo, in quanto spirito.

Sotto questo profilo, l'umanesimo, in quanto piena consapevolezza della realtà dell'uomo come spirito, è intrinsecamente cristiano.

D'altra parte, "Chi ha detto 'Dio è Spirito ha fatto finora sulla terra il più grande passo avanti e salto verso l'incredulità'", scrive con la consueta lucidità Nietzsche.⁹ Infatti lo spirito non è rappresentabile, e, senza rappresentazione, è impossibile credere in un Dio/altro: perciò nello spirito non si può credere: bisogna conoscerlo, ovvero diventarlo, esserlo.

⁴ Cfr. op. cit. nota 2, in particolare la Introduzione, pp. 40-42.

⁵ Cfr. Meister Eckhart, *I Sermoni*, a cura di M. Vannini, Paoline, Milano 2002, p. 125 (È il sermone 5 b, *In hoc apparuit caritas dei in nobis*).

⁶ Cfr. 1 Cor 2,16: "Noi invece abbiamo il *nous* di Cristo".

⁷ Cfr. Sebastian Franck, *Paradossi*, a cura di M. Vannini, Morcelliana, Brescia 2009, n. 231, pp. 324 s.

⁸ Cfr. op. cit., nn. 136-137, pp. 201-224.

⁹ Cfr. F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, Alfred Kröner Verlag, Stuttgart 1950, "Das Eselfest", p. 347.

Non a caso il vangelo di Giovanni, cui Nietzsche si riferisce, esente dall'immagine ebraica di Dio, è l'unico ad affermare che Dio è spirito e, insieme, anche l'unico ad affermare la divinità di Cristo e il suo comunicarsi all'uomo proprio quando il Dio/altro scompare. Riconoscere Dio come spirito e anche l'uomo come Dio sono, infatti, una sola e medesima operazione dell'intelligenza. Anche nella lontana, eppur per tanti versi vicinissima India delle *Upanishad*, il padre ripete al figlio questo insegnamento: l'essere, Dio, è *atman*, spirito, e *tat tvam asi*, tu stesso lo sei.¹⁰

Ma Nietzsche ha visto giusto in un duplice senso: non solo perché è facile che la credenza nel Dio/spirito scompaia, ma anche perché, se la conoscenza di Dio come spirito si mostra solo con la presenza dello spirito in noi, si può a buon diritto sospettare che un Dio non vi sia affatto di per sé, ma sia soltanto un nostro prodotto - possibilità, questa, di quell'ateismo che solo i mistici conoscono, ben più serio e terribile dei vari ateismi, positivista, marxista, ecc.

“Io so che senza me Dio non può vivere un attimo/ se io mi annullo, deve di necessità morire”: così, nel breve spazio di un distico, Angelus Silesius sintetizza la mirabile, paradossale esperienza del generarsi dello spirito.¹¹ Dio come spirito non sussiste senza l'uomo, ed è ad un davvero cruciale passo giovanneo, quello sulla morte di Cristo, che sulla croce *parèdoken to pneuma*, esalò lo spirito, che il poeta allude quando parla del morire di Dio. Nell'annullamento dell'egoità, in quella che una ininterrotta tradizione mistico-filosofica da Platone ad Hegel chiama “morte dell'anima”,¹² scompare, infatti il Dio/altro, l'ente grosso e forte prodotto dal nostro piccolo ego, assolutamente speculare ad esso. Però questo *den Geist aufgeben*, esalare lo spirito, morire, si può leggere anche come un dare vita, *emanare* lo spirito: infatti all'annullamento dell'ego e alla conseguente morte di Dio/altro fa immediatamente seguito la presenza nell'anima di quella luce che appare non più come un Altro estraneo, ma come il nostro vero, più profondo essere.

Non più un piccolo ego, ma “una luce eterna io sono, che incessantemente risplende”, recita perciò un altro verso di Silesius,¹³ giacché i mistici riconoscono lo spirito, di Dio e dell'uomo insieme, in quella luce dell'intelletto ben noto alla filosofia antica, da Eraclito a Aristotele: un altro genere di anima, comune a Dio e all'uomo. E del resto, come sottolinea Pierre Hadot, la mistica non è altro che la vera continuatrice della filosofia antica, classica – ovvero della filosofia.¹⁴

Conclusione

Neque cadentes surgunt, neque senescentes iuvenescere possunt, non possono rialzarsi mentre stanno cadendo, né ringiovanire quando stanno invecchiando: così Pio II, Enea Silvio Piccolomini - che era, lui sì, un umanista vero - malinconicamente scriveva di fronte alla decadenza che inesorabilmente colpisce tutte le civiltà, le società, e perciò anche le Chiese.

¹⁰ Cfr. *Chāndogya-Upanishad*, Sesta Lettura, in: *Upanishad antiche e medie*, a cura di P. Filippini-Ronconi, Boringhieri, Torino 1974, pp. 304-310.

¹¹ Cfr. Angelus Silesius, *Il Pellegrino cherubico* I, 8 (ed. it. a cura di G. Fozzer e M. Vannini, ed. San Paolo, Cinisello Balsamo, p. 108). Il distico è intitolato “Gott lebt nicht ohne mich”.

¹² Cfr. T. Kobusch, *Freiheit und Tod. Die Tradition der “mors mystica” und ihre Vollendung in Hegels Philosophie*, in “Theologische Quartalschrift” 164, 1984, pp. 185-203.

¹³ Cfr. Angelus Silesius, *Il pellegrino cherubico*, cit., I, 161, p. 135 (Il distico è intitolato “Das ewige Licht”).

¹⁴ Cfr. P. Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, tr. it. di A.M. Marietti, Einaudi, Torino 2005, p. 161.

Le parole di quel papa, morto ad Ancona nel 1464, aspettando invano le navi e i crociati per partire alla volta dell'Oriente, ben si addicono al “Nuovo umanesimo in Cristo” che la Chiesa italiana propone oggi. Questa proposta appare infatti come un tentativo di restituire giovinezza e vigore a qualcosa di senescente, ove “umanesimo” è una sorta di parola magica, ma che in realtà non ha nulla a che fare con l'umanesimo vero, dal momento che ne è esattamente l'opposto.

L'umanesimo, infatti, fu l'agostiniana indicazione dell'interiorità, del profondo dell'anima, come unico vero “luogo” della presenza di Dio - presenza universale, non ristretta a un popolo, a un tempo, a una religione o a un libro. Perciò per l'umanesimo la vera religione era il platonismo, ed a Platone, ovvero al primato della ragione, insegnava a tornare.

Proprio all'opposto, invece, la Chiesa oggi respinge i classici, la filosofia, vista come un prodotto della grecità, inconciliabile con la tradizione biblica, e pone nella Scrittura, dichiarata “parola di Dio”, l'unica radice legittima del cristianesimo. E così alimenta la fede con personaggi immaginari, come Abramo o Mosè, con eventi mai accaduti, come l'Esodo¹⁵, l'alleanza con Dio¹⁶, e con un vangelo in cui sulla verità storica prevale il mito. Su tutto ciò i teologi esercitano la retorica delle sedicenti *lectiones divinae*, dimenticando che chiamare “divino” ciò che è di mano umana è la suprema bestemmia, come, non a caso, proprio un umanista, Cornelio Agrippa, insegnava¹⁷.

In parallelo, rigettati i concetti di spirito e di anima – anch'essi un'eredità ellenica – la Chiesa punta ormai tutto sul corpo, sulla biblica “carne”, e di conseguenza, non sull'eterno, non su un regno di Dio che è “dentro di voi”, come insegna il vangelo,¹⁸ ma, al contrario, sulla temporalità, su un regno di Dio tutto esteriore, terreno e sociale.

La Chiesa italiana propone un Nuovo umanesimo *in Cristo*. Ma attenzione: qui “umanesimo” non vuol dire affatto ciò che la parola storicamente significa. No, essa vuole solo rimandare all'umano, in quanto la divinità di Cristo è scomparsa. Da una parte, infatti, sotto i colpi della critica storica è caduta la *credenza* nel Figlio, Persona divina eterna, incarnatosi secondo la gnosi paolina del peccato e della redenzione. Dall'altra, non c'è più l'*esperienza* del carattere radicalmente altro dello spirito rispetto alla psiche, ovvero della grazia rispetto alla natura, esperienza che si esprimeva appunto attribuendo all'uomo Gesù la divinità. Quel “io sono la verità”¹⁹ che *egli* pronunciò, non è più compreso, in quanto non si conosce più *noi stessi* in quanto spirito. Questa conoscenza presuppone infatti una radicale conversione, il distacco da tutto ciò che è carne e psiche, ovvero la evangelica rinuncia a se stessi, dopo la quale soltanto si apre la vita dello spirito.

Non meraviglia perciò che un cristianesimo tutto riportato alla sua fonte biblica non comprenda più il significato vero della divinità di Cristo, che resta così solo come ingenua credenza, accolta solo dai semplici.

¹⁵ Cfr. J. Assmann, *Totale Religion. Ursprünge und Formen puritanischer Verschärfung*, Picus Verlag, Wien 2017, pp. 83-92.

¹⁶ Cfr. M. Liverani, *Oltre la Bibbia. Storia antica di Israele*, Editori Laterza, Roma-Bari 2006, pp. 182, 296, 379.

¹⁷ Cfr. Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim, *Dell'incertitudine e della vanità delle scienze*, a cura di T. Provedera, presentazione di G. Pugliese Carratelli, Nino Aragno Editore 2004, cap. 58, “Delle chiese”. Vedi anche la proposizione riportata in Appendice, p. 533: “Moses, David, Apostoli, Evangelistae, prophetae, homines fuerunt, et a veritate in quibusdam defecerunt, et mendaces in quibusdam inventi sunt”.

¹⁸ Cfr. *Lc* 17, 21.

¹⁹ Cfr. *Gv* 14, 6.

Questo è il segreto, neppur troppo celato, del “Nuovo umanesimo in Cristo”, ove di vero umanesimo non c’è traccia e di Cristo, in effetti, si può fare benissimo a meno.

In realtà, nei suoi più alti esponenti, come Cusano o Ficino,²⁰ l’umanesimo fu sostenitore della divinità di Cristo e dell’uomo con lui, attingendo questa razionale consapevolezza dalla filosofia, ovvero dall’esperienza interiore dello spirito. L’umanesimo e poi il rinascimento poterono perciò coltivare la speranza dell’incontro tra Platone e Cristo, ma questa speranza si rivelò illusoria: il rogo di Giordano Bruno testimonia la vittoria del biblicismo, ovvero di quell’odio per la filosofia – la “puttana del diavolo”, come la chiamava Lutero²¹ – destinato a imporsi tra Riforma e Controriforma e a porre così in perdurante opposizione ragione e fede.

La Chiesa italiana propone come cifra distintiva del Nuovo umanesimo in Cristo la carità; ma la carità, come nota perfino Lutero, la avevano anche i pagani, che hanno dato esempi luminosi di dedizione. In effetti ogni credenza religiosa può generare devozione sincera ed anche carità, ma se manca il distacco, la rinuncia a se stessi, allora la carità scade a filantropia. Essa predica l’uguaglianza, la pace, la fratellanza, i diritti umani, ovvero quell’*umanitarismo* in cui già un secolo fa Soloviev²² o Benson²³ lucidamente riconoscevano i segni dell’Anticristo – grande filantropo, certo, ma negatore della divinità di Cristo. E forte è il sospetto che il Nuovo umanesimo proposto si riduca proprio soltanto ad umanitarismo.

Non a caso il pagano Porfirio, parlando dei principi essenziali nel rapporto con Dio, ne elenca quattro: non solo fede, speranza, carità, ma anche e soprattutto verità,²⁴ senza la quale gli altri tre non danno vera religione, bensì una *àlogos pìstis*, una fede irrazionale, che presto diventa empietà.

Un Nuovo umanesimo in Cristo dovrebbe perciò riportare il primato alla verità, ovvero rivedere quei fondamenti storici della fede che, nel loro venir meno, l’hanno di fatto distrutta alla radice in quanto credenza, come è evidente dalla predominante incredulità del nostro tempo. Con il coraggio e l’onestà della ragione potrebbe davvero presentarsi come erede dell’umanesimo vero. Altrimenti non v’è dubbio: umanesimo e religione sono incompatibili.

²⁰ Cfr. in proposito il recente *Umanisti italiani. Pensiero e destino*, Contributi di M. Cacciari, a cura di R. Ebgi, Einaudi, Torino 2016.

²¹ Cfr. H. S. Denifle, *Luther et le luthéranisme*, trad. Paquier, Paris 1913, III, pp. 277. Il passo è riportato anche da J. Maritain nel suo *Trois réformateurs. Luther, Descartes, Rousseau*, Plon, Paris 1927, p. 46.

²² Cfr. Vladimir Solov’ëv, *I tre dialoghi e il racconto sull’Anticristo*, tr. it. di G. Faccioli, Torino, Marietti 1975. Il testo del filosofo russo è oggetto di discussione in: M. Vannini, *L’Anticristo. Storia e mito*, Mondadori, Milano 2015, pp. 118-128.

²³ Cfr. R. Benson, *Il padrone del mondo*, ed. it., Jaca Book, Milano 1987. Anche per questo testo, rimando al mio *L’Anticristo*, cit., pp. 135-151.

²⁴ Cfr. Porfirio, *Lettera a Marcella*, n. 24, in: Porphyre, *Vie de Pythagore. Lettre à Marcella*, Texte établi et traduit par Édouard des Places, S.J., Paris, Les Belles Lettres 1982, pp. 119 s.

