

PERSONA, COMUNITÀ, CULTURA

Dall'inciviltà dell'individualismo alla civiltà dell'amore

I tre termini su cui riflettiamo hanno un *punto di convergenza*: l'*uomo*. L'uomo è al centro del nostro interesse e verrà posto sotto osservazione, alla luce di questi tre fuochi. La nostra riflessione, pertanto, è essenzialmente antropologica. Diciamo subito che non può esistere cultura né comunità senza uomo. Egli, infatti, vive in una determinata cultura e tradizione, espressione del *genius loci*. Perciò è un essere inculturato, *fruitore e creatore* di cultura. Egli è anche un *animale sociale*, fatto per vivere in comunità. Infine egli è persona. Come potremmo parlare di *umanità dell'uomo* senza l'idea di persona? Il criterio ultimo della concezione di umanità che segna la nostra storia è l'idea di persona, intesa come creatura autocosciente e libera, fatta a immagine di Dio. Questa, come ben sappiamo, è un'«invenzione» del cristianesimo.

La nostra riflessione si articola in quattro momenti: cominceremo con alcune considerazioni sulla condizione umana. Cercheremo poi di delineare un quadro di riferimento socioculturale; quindi descriveremo i termini del discorso, tentando di chiarire le relazioni esistenti tra loro, per giungere infine a prospettare alcune piste per il presente e per il futuro.

CONDITIO HUMANA

a) *Homo viator*

L'uomo è un viandante, è un pellegrino, è un viaggiatore. Non c'è espressione che esprima meglio la dimensione storica dell'uomo, il suo divenire, il suo andare, il suo maturare: *homo viator* (Marcel). L'uomo è in cammino, in cerca di una meta, di un approdo, di una patria. Da sempre l'uomo è in viaggio e sempre più ne è consapevole, al punto che si chiede: da dove? verso dove? Paradossale situazione la sua: «Uomo pellegrino, oggi, con nella bisaccia molti attrezzi, ma nel cuore poca lena»¹. Uno strano e incerto destino sembra attenderlo, dal momento che la fede è rimessa in discussione, che il razionalismo e la scienza sembrano porre ostacoli a visioni ulteriori, a mondi possibili di libertà e di fraternità, ad aldilà ultraterreni... Eppure da sempre l'uomo cerca un approdo, una meta; ma il primo approdo, la prima meta è se stesso, la sua interiorità, la sua *umanità*. Intraprendere il viaggio è necessario, come scrive Palumbieri: «È indispensabile prenotare questo viaggio all'agenzia di Delfi, sulla linea del *conosci te stesso*, per passare, poi, a quella postaristotelica del *domina te stesso*, ed essere in grado, così, di realizzare quella cristiana del *dona te stesso*»². Già in queste affermazioni possiamo cogliere lo sviluppo della nostra riflessione. Le origini dell'uomo e della nostra civiltà passano per il mondo greco-romano e per quello ebraico-cristiano. Sono radici profonde e vitali, la cui linfa attraversa ogni fibra, e sussiste tutt'oggi, nel nostro modo di pensare, nella nostra mentalità occidentale. Per approfondire la riflessione può essere utile riferirsi a due personaggi che possiamo considerare *icone* preziose per la comprensione della nostra condizione spirituale e antropologica: Diogene e Adamo.

¹ S. Palumbieri, *L'uomo e il futuro. L'Emmanuele, il futuro dell'uomo*, vol. III, Roma 1994, p. 15.

² *Ibid.*, p. 11.

b) L'uomo alla ricerca dell'uomo. Diogene: «Cerco l'uomo»

Ai frequentatori del pensiero filosofico è ben nota la figura di Diogene il cinico, il quale impressionò i suoi contemporanei scegliendo una botte come abitazione, girando di giorno con la lanterna accesa e pronunciando ripetutamente la frase: «Cerco l'uomo». Diogene è il simbolo paradossale di una situazione e di una questione che dall'antichità ad oggi è rimasta aperta senza trovare mai una risposta del tutto adeguata e definitiva, poiché «definitività e umanità sembrano escludersi a vicenda» (Heschel); espressione che ne richiama una ancor più celebre di Nietzsche: «L'uomo è l'animale non ancora definito». Nei vari contesti storici, sociali e culturali, l'uomo, pur prendendo sempre più coscienza di sé e rinnovando la conoscenza di quella ricchezza e profondità che è il suo mistero, si è scoperto «opacità» e «abisso». Tuttavia la ricerca continua: c'è uno sforzo dell'uomo per comprendere sé, gli altri, il mondo che lo circonda. Fa parte della natura dell'uomo: *l'uomo cerca l'uomo*. Questa considerazione risulta importante per il dialogo con chi non crede. Anche l'ateo cerca l'uomo. E se è vero che l'uomo è «via privilegiata della Chiesa», quindi dell'incontro con Dio, esso è anche il punto di incontro – e di possibile dialogo – tra il credente e il non credente.

c) Dio alla ricerca dell'uomo: «Adamo, dove sei?»

Ma non è soltanto l'uomo che cerca l'uomo. Anche Dio cerca l'uomo. Lo fa da sempre, fin dal giorno della creazione. L'uomo che ha peccato si nasconde, Dio lo cerca: «Adamo, dove sei?». La storia dell'umanità, ieri come oggi, sembra ripetersi. La rivelazione cristiana lo dimostra, il Dio «nascosto», che conosce il mistero dell'uomo, si rivela, svelando anche all'uomo il suo mistero. Egli non ci chiama «servi, ma amici» e ci apre, attraverso Cristo, alla partecipazione della sua divinità e alla comprensione di noi stessi: «In realtà solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo. Adamo, infatti, il primo uomo, era la figura di quello futuro e cioè di Cristo Signore. Cristo,

che è il nuovo Adamo, proprio rivelando il mistero del Padre e del suo amore svela pienamente l'uomo all'uomo e gli fa nota la sua altissima vocazione» (GS 22).

La ricerca dell'uomo e di Dio trovano un punto d'incontro nell'uomo contemporaneo. La domanda, che si pone irrinunciabilmente, è: chi è il contemporaneo? È difficile dare una risposta. Tuttavia possiamo fare una constatazione semplicissima e, apparentemente, scontata: *l'uomo contemporaneo siamo anche noi*. Anche noi, nessuno escluso, condizionati dal tempo e dalle mode, dai pensieri e dalle idee che circolano, vittime, a volte ignare, dell'*aria che tira*. Più precisamente il contemporaneo è l'uomo del nostro tempo, l'uomo che abita la storia in maniera problematica, tra grandi contraddizioni. Egli è infatti protagonista del progresso tecnologico e scientifico, ma vede sfumare le sue grandi conquiste dietro la tragedia della guerra e dell'Olocausto; è aperto a spiragli di novità e grandezza, ma anche a vecchie crudeltà e a rinnovata barbarie; è colui che invoca la pace e i diritti dell'uomo, ma viola le tregue in Bosnia e massacro in Rwanda. Quest'uomo ha una coscienza storica, ma non ha imparato ancora molto dalla storia. Forse perché è un *animale che dimentica*. Questo è l'uomo: di oggi, di ieri, e forse di sempre.

d) Uomo del mio tempo

Forse soltanto la poesia, col suo gusto dell'eterno, immortala l'uomo svelandone l'enigma. Una lirica di Salvatore Quasimodo, *Uomo del mio tempo*³, così dice:

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,

³ S. Quasimodo, *Tutte le poesie*, introduzione e bibliografia di Gilberto Finzi, Trento 1976, p. 166. La poesia appartiene alla raccolta *Giorno dopo giorno* (1947).

come sempre, come uccisero i padri, come uccisero gli animali che ti video 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.

Le grandi conquiste tecnologiche e scientifiche («la scienza esatta») non sembrano aver cambiato il cuore dell'uomo («Sei ancora quello della pietra e della fionda»). La storia di Caino si ripete («Andiamo ai campi»). E infine l'invito del poeta: «Dimenticate».

La condizione umana è caratterizzata da finitezza e anelito verso l'infinito, da debolezza e desiderio di potenza, dal peccato e dall'attesa di grazia. Situazione, quest'ultima, che Cristo aveva già descritto a suo tempo, affrontando il tema del puro e dell'impuro, imputando all'interiorità umana la causa di molti mali. Non è ciò che sta fuori dell'uomo che inquina l'uomo, ma ciò che è nel suo cuore: «Dal cuore provengono i propositi malvagi, gli omicidi, gli adulteri, le prostituzioni, i furti, le false testimonianze, le bestemmie. Queste sono le cose che rendono immondo l'uomo» (Mt 15,19-20).

TENTATIVO DI DELINEARE UN QUADRO DI RIFERIMENTO SOCIO-CULTURALE

a) *Crisi antropologica ed etica*

L'uomo del nostro tempo ha preso coscienza della sua modalità d'essere, essenzialmente problematica. Vive in un tempo difficile, ricco di grandi fermenti e novità tecnologiche, in cui si affermano nuovi stili di comportamento e modelli di vita. La prima cosa della quale deve prendere coscienza è che *vive in un tempo*

po di crisi. La crisi del nostro tempo si può definire con una sola espressione, come «crisi antropologica ed etica». Mi pare che non siano necessari molti commenti a quest'affermazione, condivisibile da tutti. Chi vive in contatto con la gente, per motivi di lavoro o d'annuncio del Vangelo, in situazioni e in culture diverse, ne trova ogni giorno conferma. Ritornano alcune costanti: crisi dell'uomo e dei valori. Nella misura in cui l'uomo si fa prendere dalle cose, dimentica o mette da parte gli uomini. La crisi dell'Occidente è un dato di fatto: sia come «crisi oggettiva del paradigma di sviluppo che ha caratterizzato tutto il mondo occidentale e, in prospettiva planetaria, tutto il mondo odierno», quindi come fine di un modello basato su una razionalità tecnico-scientifica; sia, più in profondità, come «crisi del soggetto-uomo (...) crisi di evidenza dell'uomo di fronte a se stesso, di fronte al suo destino storico e globale, trascendente e incarnato»⁴.

L'idea di *progresso* e di *civiltà*, miti della modernità e dell'Occidente, erano stati pensati come un processo *ad infinitum*. Il razionalismo prima, l'Illuminismo poi e quindi il positivismo ci hanno annunciato «le magnifiche sorti e progressive». La parola d'ordine era: il futuro migliore del passato. Poi le grandi guerre, l'olocausto, l'atomica, hanno incrinato il mito, costringendo a un più meditato ripensamento. Il progresso scientifico tecnico non coincide sempre con quello umano: troppo spesso l'uomo dimentica l'uomo, e la nuova barbarie avanza. Il grado di umanità dell'uomo, e quindi della sua «civiltà», si misura con l'interesse che egli ha per l'altro uomo e con la sensibilità alle sofferenze altrui, come afferma Heschel: «Il grado di sensibilità per le sofferenze degli altri, per l'umanità degli altri uomini, è l'indice del grado di umanità raggiunto. È la radice non solo del vivere sociale, ma anche degli studi sull'umanità: il presupposto essenziale di ogni domanda che il filosofo si pone riguardo all'uomo è il suo interesse per l'uomo»⁵. Potremmo aggiungere e specificare: un interesse autentico e reale per l'uomo concreto.

⁴ P. Coda, *Persona, sviluppo e reciprocità trinitaria*, in AA.VV., *Persona e sviluppo: un dibattito interdisciplinare*, a cura di Attilio Danese, Roma 1991, p. 114.

⁵ A. J. Heschel, *Who is Man?*, Stanford 1965; tr. it. *Chi è l'uomo?*, Milano 1989, p. 66.

L'uomo contemporaneo non sembra essere così attento all'altro, o perlomeno, vive in un contesto di grande contraddizione. Le contraddizioni del contemporaneo sono palesi e divengono un criterio di giudizio: egli è impegnato nella lotta ecologica e nella difesa dei diritti degli animali (contro la vivisezione, per la tutela di specie in via di estinzione, del randagismo ed altro), ma poi è incapace di fare gesti di umanità in condominio o in metropolitana. Oppure si impegna nel volontariato e nella difesa dei diritti dell'uomo ma poi, considerandosi «aperto» e «liberale» non ha problemi o dubbi di coscienza dinanzi all'aborto o all'eutanasia, forse anche perché condizionato da una concezione di persona e di umanità, che è molto spesso superficiale o troppo soggettiva.

b) Il «culto» dell'ego come «cultura»

Uno dei fenomeni dominanti sulla scena del mondo, già tipico del capitalismo, e ormai gradito oggetto di esportazione, è il fenomeno del *culto dell'ego*. L'individualismo, come ricerca e affermazione di sé, viene proposto come un valore. Esso sembra aver trovato nuovo vigore dopo il crollo del marxismo in Unione Sovietica, e quindi dopo la caduta di un modello di società che si diceva basata sul «socialismo reale». Il venir meno di un modello culturale di riferimento, propagandato come uno dei più interessanti e più validi per edificare la comunità umana, ha rafforzato in molti la convinzione che l'alternativa è più promettente. Il culto dell'ego esprime la situazione culturale del nostro tempo. Una situazione che mette a repentaglio l'umanità degli uomini attraverso un processo di *disumanizzazione* che consiste in un continuo stato di tensione e di concorrenza, di arrivismo e perfezionismo esagerati, in nome della carriera, dove non c'è posto per i più deboli o per chi sbaglia. Un esempio eccellente ci viene dalla cultura americana, che ha fatto di questo culto la sua religione. Il saggista australiano Hughes scrive: «La vacca sacra della cultura americana è attualmente l'Ego: l'autostima è inviolabile, sicché ci affanniamo a trasformare le accademie in un sistema in cui nessu-

no può fallire»⁶. In un recente libro Hughes ha definito criticamente la cultura americana come «cultura del piagnisteo»⁷. Anche un certo tipo di linguaggio è rivelativo di questo mito: non solo l'ego ma tutto ciò che fa riferimento ad esso o che può essere mitizzato e perciò reso idealmente più appetibile e «consumabile» (come vuole la società dei consumi) diviene *oggetto di culto*. Oggi è veramente l'epoca del *cult-movie*, *cult-song*, *cult-star*, ecc. La società del consumo avanza e l'ego, tutto sommato, è un buon acquirente, che per nutrire se stesso (le sue ambizioni, le sue vanità) è diventato un soggetto svuotato di sé e dei suoi significati, un puro oggetto da riempire. L'ego è colui che può veramente dire di sé: *consumo ergo sum*. Se ieri l'avversario più pericoloso della persona era il comunismo (l'individuo che si perde nello stato e smarrisce la sua libertà), oggi lo è il consumismo (l'individuo che si perde nel consumo, al quale, modernamente e laicamente, «vende l'anima», dopo aver venduto, naturalmente, il corpo).

Il culto dell'ego domina anche in culture in cui sembravano scontati valori di solidarietà. Per documentare questa affermazione mi rifaccio a un *dossier* apparso nel maggio del 1994 sul settimanale «Der Spiegel» dal titolo: *La società dell'ego. Ognuno per sé e contro tutti*⁸. La scelta della rivista non è ideologica, ma casuale. Il *dossier* è ben fatto, utile per un approccio al problema nella prospettiva dell'*attualità*. Pur essendo, infatti, un'analisi condotta sul mondo tedesco, mi sembra che sottolinei bene il disagio della nostra società, anzi della nostra civiltà. In quel mondo tale disagio appare più evidente per una caratteristica che ha sempre connotato la sua cultura: la *solidarietà* (e con essa i concetti affini di popolo, stato, nazione, che i tedeschi hanno sempre

⁶ R. Hughes, *Dio come sono fragile*, «La Repubblica», 1.11.94, p. 32. Cf. A. Mieli, *Contro l'etica del piagnisteo. A colloquio con Robert Hughes, autore di un saggio sui modi della politica americana*, «L'informazione», 8.11.94, p. 17.

⁷ Robert Hughes ha recentemente pubblicato *La cultura del piagnisteo*, Torino 1994, saggio in cui lo studioso demolisce le ipocrisie verbali e semantiche del «politicamente corretto», un fenomeno in voga negli Stati Uniti, che affonda le radici nella storia stessa del Paese, in quel puritanesimo importato nel Nuovo Mondo dai Padri pellegrini sbarcati dal May Flower. È la critica a una moralità che mette al riparo dalla verifica dei fatti.

⁸ Cf. *Die Ego-Gesellschaft. Jeder für sich und gegen alle*, «Der Spiegel», 30.5.94, pp. 58-74.

avuto molto a cuore). Il *dossier* pone la questione se la Germania, da sempre nota come nazione avente un alto concetto di solidarietà e di *Stato*, stia passando ai nostri giorni da una *Solidargemeinschaft* (comunità di solidarietà) a una *Gesellschaft von Egoisten* (società di egoisti). L'analisi sembra molto illuminante, e, se è vero che i difetti si vedono meglio negli altri (poiché la pagliuzza negli occhi del fratello si vede meglio che la trave nei nostri occhi!), forse ci aiuta a vedere meglio i nostri difetti e quelli della società in cui viviamo.

Nel dossier si descrive, a partire da esperienze concrete, la grande inclinazione della gente a soddisfare le proprie esigenze. Gli *slogan* che circolano sono: «Soddisfa i tuoi bisogni. Non importa chi ne dovrà pagare le conseguenze». Oppure: «Prima vengo io e poi null'altro» (*Erst komme Ich und dann lange nichts*). Molti si riconoscono nella classe di persone prive di interesse sia per il bene comune che per il senso sociale. Sono piuttosto protesi verso il consumo, lo sport, la bellezza (esteriore) e tutto quanto propone la società edonista.

A livello sociale si registra un crollo dei gruppi impegnati alla famiglia, al sociale; la mancanza di rimorso in coloro che non lavorano più per il bene comune; la mancanza di «sentimento», di partecipazione affettiva. Nel suo libro *Verso il futuro* Wolfgang Schaeble (CDU) scrive preoccupato: «Il vero problema è se oggi questo stile di vita fatto di individualismo-egoismo-autorealizzazione ci dà ancora la capacità di svolgere compiti come genitori responsabili».

La ricerca di sé non pare più oggetto di vergogna. *L'arte di essere un egoista* è un libro che si vende abbastanza bene. «Ego» è anche il nome di una nuova rivista tedesca. La radicale acquisizione dell'io è stata definita dal professor Ulrich Beck la «danza per il sé dorato». Se nell'immediato dopoguerra ogni cittadino desiderava dare il suo contributo alla ricostruzione e alla comunità e dell'identità nazionale, oggi egli è proteso piuttosto verso la ricerca dell'identità personale.

La psicologa Eva Jaeggi afferma che «l'autoaffermazione e l'autonomia sono diventate due massime importanti della nostra società». Alcuni psicanalisti affermano che i più preparati culturalmente sono autosoddisfatti, più capaci di schivare gli ostacoli,

più orgogliosi di sé, ma proprio per questo molto meno orientati verso la società di quanto non lo fossero qualche decina di anni fa. Il primo comandamento della nuova generazione lo ha formulato un esperto pubblicitario: «Considera le tue esigenze come più importanti di quelle degli altri e soddisfa i tuoi desideri di conseguenza. Non importa chi ci lascia le penne. La cosa più importante è che tu non ci rimetta».

Alcuni dicono: «Meglio non pensare a chi sta in basso perché chi ha paura di cadere alla fine cade!». Nella Germania est intanto il divario tra ricchi e poveri ingigantisce. Alcuni sono passati dal socialismo al supercapitalismo. Il sociologo Beck afferma: «Gli uomini devono fare di se stessi il centro di programmazione della loro vita». Da dove potrà imparare l'uomo che il distacco da sé è ancora valido? Riecheggiano le parole di Jean Baudrillard: «La perdita di valori ha lasciato una confusione di vedute e modelli di vita e di società».

Un dato singolare: dal 1950 è raddoppiato il numero di appartamenti con un solo inquilino e nella Germania ovest ogni tre case c'è un *single*. Sempre un numero maggiore di tedeschi vive da solo. Alcuni perché convinti, altri perché lasciati o vedovi, altri perché han perso la *chance* di un'unione durevole. Si assiste allo strano fenomeno che tali individui esigono il diritto di abitare da soli, anche in case di grandi città, dove ci sono sfrattati e gente in cerca di appartamento. Il pensiero di condividere con altri è del tutto escluso.

La Jaeggi scrive: «Per molti *single* l'appartamento ha acquistato perfino il posto di un *partner* che però esprime un qualcosa che probabilmente non si può esprimere con le parole. Il desiderio di avere qualcosa che ti rispecchia», in altre parole che rispecchia il suo essere. Per i *single* le proprie quattro mura sono diventate una costante che contribuisce a formare la loro identità. Per questo motivo tanti non solo arredano la casa con tanto amore, ma la difendono a denti stretti, anche rinunciando a una vita comunitaria! Sempre meno tedeschi sono pronti a sacrificare la loro indipendenza, e in modo particolare dai 25 ai 45 anni non riescono a decidersi per il matrimonio. Anche per questo alcune coppie sono pronte a divorziare. Nella Repubblica federale tedesca c'è un divorzio ogni tre matrimoni. Si lascia il marito anche a causa

del cucchiaio: come lo si regge. *Quanto più si perdonano i valori tradizionali, tanto più si diventa esigenti con gli altri.*

La richiesta di successo individuale si riflette non solo sui matrimoni, ma anche sul mondo del lavoro. Dopo l'erosione delle virtù secondarie tradizionali come la buona volontà, la disciplina, l'obbedienza, dopo la mentalità del *non voler far nulla* degli anni settanta, si è riscoperto che l'autorealizzazione non deve essere limitata al tempo libero, ma va estesa anche al lavoro. Esso è tutto. Il fine è la propria carriera, non i valori della società. Il lavoro diventa così occasione di successo. Ciò comporta maggior varietà e mobilità.

Quello che conta nel mondo è la «facciata», le storie di successo. Guai a chi è pensieroso o brutto! Il *culto per l'io*, considerato come «tendenza civilizzatrice» dallo storico americano Christopher Lasch, nel frattempo è divenuto «una tendenza che si è trasformato in un'insinuante ossessione che ha permeato tutti i settori della vita collettiva». Proprio per questo, desiderosi di un qualcosa di meglio del proprio sé, i nuovi narcisisti non si preoccupano né dei soldi, né dei dolori per sembrare più belli. Chirurgia plastica, cosmetica, vestiti, operazioni, devono mettere l'uomo in condizione di tenere se stessi nelle proprie mani, la propria anima e il corpo: «Perfezione è dovere».

Ciò che una volta era considerato per metafora un valore interiore ora è sinonimo di *benessere* e di *successo* di un *io forte*. L'avvocato ricco, pur avendo un armadio pieno, fa *shopping* di vestiti, per distendersi. Solo un problema non può risolverlo coi soldi: il continuo auto-rispecchiarsi attraverso il consumo lo ammala. Una volta che è stata squarciaata la facciata del bell'apparire, i narcisisti del benessere sviluppano forti depressioni che cercano di scaricare su altri, poiché gli altri servono al narcisista per la permanente conferma del suo ego traballante. Gli altri lo devono rispecchiare. L'altro è specchio, non persona. Perciò egli cerca sempre la compagnia di persone che gli sono simili: «Ciò che si è – dice Freud – ciò che si era e ciò che si vuole essere». È un processo paradossale: proprio la debolezza del proprio io rende il narcisista un super-egoista. Turbe e *stress*: il chiedere troppo da sé e quindi il cadere in depressione e rassegnazione, il cadere nella glorificazione del proprio passato.

Si ricorre a cose occulte, sette, a filosofie o, più spesso, pseudofilosofie indiane, associazione radicali di destra. «Se ti senti nulla dà la colpa alla società, agli altri». C'è chi combatte: «Distruggi ciò che ti distrugge». C'è anche chi fugge: «Fermate il mondo, voglio scendere». Ci sono anche persone che credono di fare cose straordinarie fumando un certo tipo di sigarette, facendo un certo tipo di vacanze o avventure, consultando un certo tipo di persone.

La nuova essenza dell'ego-umanità ci indica un nuovo tipo di *homo sapiens*, che non ha nulla a che fare coi suoi predecessori. La marea di modelli o di possibilità di comportamenti porta alla formazione di nuove personalità che il socio-psicologo Kenneth Gergen considera come *multiphren*, espressione che indica normalmente caos o uno stare vicino di diversi pezzi-identità di una persona. È ciò che potremmo definire *persona-caleidoscopio*. Il mondo sarà allora popolato di figure come Woody Allen, che cercano di adeguarsi al mondo come camaleonti, come accade nel film *Zelig*. Un continuo *repertoire* di ruoli in luoghi e tempi diversi, ovvero persone «senza qualità» (Musil).

c) Richiesta di etica

L'analisi socioculturale può essere completata tramite l'approfondimento di quella situazione nuova che è espressione sociale, culturale e antropologica dell'uomo contemporaneo: la *condizione postmoderna*⁹.

Nonostante il quadro piuttosto negativo del mondo, possiamo dire che all'orizzonte della nostra epoca si profila un dato interessante e positivo. Palumbieri scrive: «*Sta scoppiando una grande richiesta di etica*, che esige una robusta educazione permanente. Questa, in verità, porta inscritto nei suoi codici l'esercizio della dimensione del futuro in un orizzonte più largo, con l'atteggiamento

⁹ Per un approfondimento del tema a livello socio-antropologico ed etico rimandiamo a G. Morra, *Il quarto uomo. Postmodernità o crisi della modernità?*, Roma 1992, pp. 95-107 (*Il quarto uomo*); cf. anche A. Franco, *Prospettive etiche nel pensiero postmoderno*, in AA.VV, *Prospettive etiche nella postmodernità*, Roma 1994, pp. 7-16.

dell'uomo planetario, capace di con-costruire la casa comune, che poggia le sue basi nell'area della giustizia e della pace»¹⁰.

Richiesta di etica, educazione permanente, nuova apertura al futuro, atteggiamento planetario, con una mentalità aperta all'idea di una casa comune, esigenza di giustizia e pace, sono le esigenze e le sfide del futuro.

Il discorso etico/morale occupa un posto importante, direi fondamentale, nella cultura contemporanea. È necessario per rispondere adeguatamente alla forte *domanda di senso*, quale emerge da ogni ambito della vita privata e pubblica. Nella nostra società questo discorso si percepisce *in positivo* come esigenza di *trasparenza nei rapporti umani*, sia a livello sociale e politico, (la *questione morale* come *risposta etica, cioè virtuosa*: ad esempio in Italia il «fenomeno Di Pietro» e l'*operazione mani pulite* e l'affermazione di Martinazzoli: «Oggi è necessario che ci siano politici assolutamente virtuosi»), sia come esigenza di *rapporti non inquinati tra i sessi* (ad esempio la richiesta di «vero amore» come aspirazione del mondo giovanile, e la «reciprocità» uomo-donna); sia come *un nuovo atteggiamento di pensiero* (da una «logica del conflitto» a una «logica dell'amore»); sia come *una nuova prassi* – appunto, *etica* – di rispetto nei confronti dell'ambiente (*ecologia*), e della persona (dell'*altro-uomo* in quanto *uomo*, mio simile, e in quanto *altro*, cioè *diverso*), in un contesto socio-culturale sempre più multirazziale che esige l'*accoglienza/cura* dell'*altro* e l'*approssimazione all'altro* come *imperativo etico* (in senso cristiano *farsi prossimi: la figura del Samaritano*). Il discorso è tuttavia complesso, perché la nostra società è complessa.

d) Complessità e postmoderno

Il Congresso dei Moralisti italiani del 1992 ha affrontato il tema *Società complessa ed etica*¹¹. La situazione etica del-

¹⁰ S. Palumbieri, *L'uomo e il futuro...*, cit., p. 9. Corsivo nostro.

¹¹ Cf. Teodora Rossi, *Società complessa ed etica. XV congresso Nazionale ATISM*, in «Rivista di teologia morale», XXIV (1992), n. 96, pp. 527-531. Il XV Congresso Nazionale ATISM (Associazione Teologica Italiana per lo Studio della Morale), si è svolto a Morlupo-Roma 2-3 settembre 1992.

l'Occidente è stata interpretata attraverso *due cifre* (cioè categorie, modelli interpretativi) che esprimono la lettura dell'attuale contesto storico e culturale dei paesi occidentali industrializzati: *complessità e postmoderno*. Franco Garelli, sociologo, ha individuato due aspetti: la società complessa come prodotto di un processo di progressiva differenziazione dei sistemi, dei ruoli e delle relazioni, e come crisi, non risoluzione e conflittualità. A livello di *sistemi* avremo perciò un aumento esponenziale di rapporti, che determina una *perdita di visibilità e difficoltà di regolazione*, mentre a livello di *soggetto*, la compresenza di culture diverse genera problemi di intolleranza ed egocentrismo culturale. «L'aspetto biografico cambia volto, perché oggi l'uomo si trova a scegliere sapendo che dalla sua scelta dipenderà il suo stile di vita»¹².

La posizione dell'uomo contemporaneo risulta così assai precaria, ma anche aperta alla ricerca di un equilibrio che si può trovare «all'interno dell'*ambivalenza* e dell'*ambiguità*, con l'impegno di ridurre programmaticamente la complessità con la costruzione di un proprio punto di riferimento»¹³. Emerge inoltre una disparità (un vuoto?), tra i processi storici nel loro accadere e la percezione che i soggetti hanno della situazione che vivono.

Armido Rizzi, partendo dal disagio esistenziale, che i filosofi del postmoderno definiscono come *domanda di senso*, individua in questa nuova situazione almeno cinque figure di comportamento, contraddittorie e ben riconoscibili, in cui si manifesta il carattere postmoderno:

1. Quella di un uomo integralmente libero da ogni principio normativo, ma bisognoso di ritornare al sentimento della natura (come *luogo di senso* e non come *materiale* di cui disporre liberamente).

2. Un uomo che vive in un mondo planetario e che, d'altra parte, avverte il bisogno di localismo.

¹² *Ibid.*, p. 528.

¹³ *Ibid.*, p. 530.

3. Un uomo sazio (di benessere) e nello stesso tempo disperato (nel tentativo di conquistare non soltanto il futuro, ma addirittura il presente).

4. Un uomo *seriale*, cioè stimolato a scelte indotte, sia pure in un contesto che sembra offrire grande ampiezza di scelte.

5. Un uomo, infine, senza referente normativo, che sceglie all'insegna dell'individualità, ma che allo stesso tempo non sa rinunciare all'aspirazione di promuovere i *Diritti dell'uomo*.

A parere di Franco Compagnoni il mutamento radicale dell'assetto politico e sociale europeo esige una riformulazione dell'approccio etico. La problematicità dei tentativi di mediazione proviene dalla «teologicità» degli asserti sovratemporali della morale cristiana di contro alla viabilità e praticabilità che le soluzioni in campo sociale esigono, in una società aperta al pluralismo e alla tolleranza. Ciononostante, «la morale cristiana non è chiamata ad elaborare una proposta come se Dio non ci fosse» (*etsi Deus non daretur*), ma, forte di possedere una millenaria tradizione di riflessione morale, «deve difendere valori evangelici in quanto umani, e perciò introducibili e difendibili in un'etica pubblica»¹⁴.

L'altra categoria da considerare è il *postmoderno*. Con questo termine viene indicato lo *status quo* della cultura e della società dopo la «crisi della modernità». È soprattutto la corrente francese che ha fatto parlare di sé, grazie anche alle opere divulgative di Lyotard che per primo ha parlato di *condizione postmoderna*¹⁵.

Il postmoderno – scrive Gevaert – raccoglie l'eredità della corrente di critica della società (capitalista, scientifica, tecnologica, industriale), iniziata dalla scuola sociologica di Francoforte, ma anche ampiamente diffusa tra la sinistra francese. (...) La corrente del postmoderno francese accentua molto la crisi dei valori e ideali collettivi ed etici (giustizia sociale, pace, sostanziale

¹⁴ *Ibid.*, p. 530.

¹⁵ Cf. F. Lyotard, *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, Milano 1981.

uguaglianza di tutti gli esseri umani, emancipazione e liberazione) nel mondo occidentale. Si accentua l'idea che al posto di questa cultura, orientata verso il sociale e verso ideali collettivi, è subentrata la cultura del narcisismo o la cultura dell'individualismo. In Italia si accentua il nichilismo e il pensiero debole. La critica postmoderna si rivolge soprattutto contro tre capisaldi della modernità: Contro la *funzionalità*, che è un'espressione tipica della razionalità e ha pretese universali. Contro il predominio della *tecnologia* in tutti i campi della vita. La tecnologia ha ridotto la società a una caotica molteplicità, che si rovescia su tutte le persone: il terrorismo dell'informazione e della pubblicità che soffoca tutto. Contro il *soggetto razionale* autonomo e autosufficiente, che occupa il centro dell'attenzione a partire da Descartes¹⁶.

In campo filosofico la prospettiva postmoderna insiste soprattutto sul tramonto di tutte le grandi ideologie e sistemi di significato (le grandi sintesi di pensiero e le prospettive "totalizzanti" come l'illuminismo, il marxismo, il cristianesimo e il mito del progresso). Si proclama anche, nella linea positivista e marxista, la fine della religione come sistema globale di significato. Ed è precisamente nella misura in cui (erroneamente) il moderno viene identificato con le grandi ideologie (mito del progresso, ideologia marxista), che il crollo delle ideologie viene indicato come inizio di una nuova epoca o di una nuova cultura, appunto, «postmoderna»¹⁷.

Questa tesi risulta tuttavia abbastanza problematica: innanzitutto perché è difficile sostenere che le ideologie costituiscano l'essenza della modernità, in secondo luogo perché non si può af-

¹⁶ J. Gevaert, *Catechesi e cultura contemporanea*, Torino 1993, pp. 84-85. Per un approfondimento sulla cultura dell'individualismo, cf. J. Baudrillard, *La società dei consumi*, Bologna 1976; C. Lash, *La cultura del narcisismo. L'individuo in fuga dal sociale in un'età di disillusioni collettive*, Milano 1981; G. Lipovetsky, *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, Paris 1983; Id., *L'empire de l'éphémère. La mode et son destin dans les sociétés modernes*, Paris 1987.

¹⁷ Per informazioni sull'insieme, cf. I. Vaccarini, *La condizione «postmoderna»: una sfida per la cultura cristiana*, «Aggiornamenti sociali», 41 (1990), 2, pp. 119-135. Per una buona sintesi, cf. G. Colzani, *Moderno, Postmoderno e fede cristiana*, «Aggiornamenti sociali», 41 (1990), 12, pp. 779-798; C. Geffrè - J.-P. Jossua (ed.), *La modernità in discussione*, «Concilium», 28 (1992) 6, pp. 7-170 (905-1068).

fermare che col crollo di tali ideologie siano tramontati i valori etici e gli ideali di giustizia sociale, pace e uguaglianza, che, al contrario, sono assai vivi anche oggi. Risulta anche *ideologica* la tesi secondo cui la religione, come sistema globale di significato (il cristianesimo in particolare), sarebbe scomparsa dalla cultura contemporanea (per questo i postmoderni amano parlare di cultura «post-cristiana»). La *condizione postmoderna* si manifesta come «crisi della razionalità» e «decostruzione del soggetto» (Derrida), con la *disintegrazione* dell'uomo – figura sempre più «sbiadita» – e il trionfo del *single*, nuovo modello di uomo. In Italia si accentua il «nichilismo» e il «pensiero debole» (Vattimo, Rovatti).

Il postmoderno, in breve, è l'epoca del «post», con cui si indica più ciò che non siamo che ciò che siamo: la discontinuità col passato, la novità del presente e la fine della storia¹⁸. Il pensiero dominante di questa situazione è stato denominato, non a caso, «pensiero negativo». Tutto è rimesso in discussione: le tradizioni e ogni sistema di significato vengono contestati nella loro pretesa di verità. Il dubbio che viene sperimentato trova una sistemazione razionale nella *dichiarazione che non esiste un punto di vista privilegiato che non cada sotto la cultura del relativo*. In questa situazione «*la verità è figlia del tempo*, e dunque ogni affermazione umana – fosse pure quella riguardante l'esistenza di un principio assoluto – non è universale, ma relativa (*storicismo*); l'esistere non ha senso forte, né è necessario un principio che lo garantisca (*nichilismo*)»¹⁹.

e) Da una cultura individualista a una cultura cristiana

Per approfondire il discorso ci chiediamo: che tipo di cultura è quella in cui viviamo? Premesso che non potremo rispondere

¹⁸ «Il post-moderno – scrive Vattimo – si caratterizza non solo come novità rispetto al moderno, ma anche come dissoluzione della categoria del nuovo, come esperienza di 'fine della storia', piuttosto che come presentarsi di uno stadio diverso, più progredito o più regredito, non importa, della stessa storia» (G. Vattimo, *La fine della modernità. Nichilismo ed ermeneutica nella cultura post-moderna*, Milano 1985, p. 12).

¹⁹ P. Coda, *Dio, libertà dell'uomo. Incontrare e conoscere Dio Trinità*, Roma 1992, p. 14.

in assoluto a questa domanda, dobbiamo pur tentare di comprendere qual è la *cultura dominante* attraverso le tendenze emergenti (*trends*). Dal punto di vista antropologico, già abbiamo delineato l'emergenza dell'individualismo, della priorità data all'*ego*. *Una cultura dunque fondamentalmente individualista*. Per completare il discorso prenderemo brevemente in considerazione i risultati del *forum Nuova evangelizzazione: nuova morale?*²⁰. In questo dibattito *la nuova evangelizzazione* è significativamente messa in correlazione al *problema morale*. Ne emergono due definizioni: cultura dell'*indifferenza* e del *relativo*.

Il mondo occidentale ha già conosciuto il cristianesimo, ma lo ha in qualche modo «scavalcato»: in questo senso *il mondo occidentale è un mondo che può essere definito postcristiano*. Ciò che caratterizza la cultura dominante è un atteggiamento diffuso di *indifferenza* verso la proposta cristiana considerata come un retaggio desueto del passato. I percorsi attraverso i quali deve passare l'azione evangelizzatrice partono perciò innanzitutto dalla conoscenza del nuovo contesto socio-culturale.

La *visione relativista* è caratterizzata dal *trionfo del molteplice*, ovvero dal fatto che esistono infiniti punti di vista non riconducibili all'unità. Ciò ha conseguenze sul piano morale mediante un'idea di libertà come possibilità infinita e apparentemente creativa, che però in realtà diviene continua «ripetizione» e «libertinaggio». Di qui il passaggio dalla libertà al libertarismo. Come si potrà rispondere a questo tipo di cultura?

La proposta della nuova evangelizzazione parte dalla riconosciuta esigenza di un rinnovamento epocale del cristianesimo e avviene nel contesto di crisi dell'Occidente. La nuova evangelizzazione non può presentarsi che come una nuova figura del Vangelo per il nostro mondo: un Vangelo non soltanto annunciato, ma testimoniato nella carità²¹. Le difficoltà e le possibilità della morale nel postmoderno si possono così compendiare: ricerca fa-

²⁰ Cf. *Nuova evangelizzazione: nuova morale (Forum)*, a cura della «Rivista di teologia morale», XXIV (1992), n. 96, pp. 435-469, con interventi di Giannino Piana, Piergiorgio Grassi, Giampiero Bof, Giuseppe Trentin, Luigi Lorenzetti.

²¹ *Ibid.*, pp. 439-442.

ticosa e spesso contraddittoria di passare *da una cultura dell'intolleranza a una cultura della tolleranza, riconoscimento dell'altro, non soltanto come nemico o come potenziale concorrente, ma come amico e fratello* ²².

L'impulso alla nuova evangelizzazione può segnare una nuova stagione per la morale cristiana, anch'essa bisognosa di essere evangelizzata, per adempiere al ruolo profetico nella storia degli uomini. Un'etica, ispirata evangelicamente, che abbia al suo centro la figura di Cristo e la sua sequela, è in grado di superare l'astrattezza evasiva, senza peraltro cadere nel riduzionismo di un'etica della situazione; soprattutto è capace di rispondere alla forte domanda di senso, quale emerge da ogni ambito della vita privata e pubblica ²³. La nuova evangelizzazione deve favorire la genesi e lo sviluppo di una morale rinnovata (che – si badi bene – non è una *morale nuova*, ma l'autentica morale cristiana nell'oggi della Chiesa e del mondo!), capace di assumere come compiti le esigenze già espresse nella nostra analisi.

f) Mutamenti e condizionamenti di cui si dovrà tener conto

Bisognerà tener conto di alcuni condizionamenti e mutamenti in atto che riguardano soprattutto il campo della *comunicazione*. Ne riporto alcuni, di seguito:

- Rivoluzione industriale, massmediale, informatica e cibernetica (con applicazioni negative nel mondo della guerra e positive nel mondo della medicina e della comunicazione totale: dal telex al fax e dal telefono cellulare al videotel, dal computer a *Internet*, dalla realtà virtuale al ciberspazio).

- La fine della civiltà del libro (come elemento formativo: l'uomo riflette di meno, è meno critico, perché la pagina/parola sta lì, ferma, l'immagine scorre, suggestionando l'inconscio).

- «Civiltà dell'immagine» come «immagine della civiltà» (!)

²² *Ibid.*, pp. 459-463.

²³ *Ibid.*, pp. 465-469.

– L'immaginario collettivo e i nuovi mondi fantastici dell'uomo (tra fiction, fantascienza e *horror*. Il *mostruoso* come categoria della normalità: i bimbi che giocano coi mostri. Quali conseguenze?).

– I film come espressione/produzione di cultura (come «diluviazione» del nichilismo, del pornografico, della violenza e dell'*horror*).

– La *grande sorella*: il mondo cambiato dalla televisione (ovvero, quante televisioni hai in casa, quanto tempo la ascolti, quanto ne puoi fare a meno, quanto ti condiziona? Corollario: l'influenza del video e dei videogiochi).

PERSONA, COMUNITÀ, CULTURA

a) *Dire uomo oggi*

Cercheremo di delineare la situazione dell'uomo contemporaneo, di «dire uomo oggi»²⁴ alla luce di questi tre termini che sono anche una preziosa griglia di osservazione. Il cammino fin qui percorso ci dà molti spunti di riflessione. Siamo già entrati nel cuore del problema, anche se il nostro approccio è stato finora *laterale*, non diretto. Tuttavia sono già emersi molti dati importanti sulla concezione dell'uomo, della società e della cultura, oggi. Il mondo è in fermento, è come una pentola in continua ebollizione.

Riguardo alla *concezione dell'uomo*, ad esempio, abbiamo visto che è insito nella sua natura il cercare se stesso, il comprendere la sua essenza, il suo posto nel mondo e nella storia. Abbiamo così incontrato un uomo, il contemporaneo – che siamo anche noi –, che sembra *smarrito* nel suo mondo e nella sua storia. Tuttavia poiché, come abbiamo visto, anche Dio è in continua ricerca dell'uomo, questa è la nostra speranza: che Egli prenda più deci-

²⁴ N. Galantino, *Dire «uomo» oggi. Le nuove vie dell'antropologia filosofica*, Roma 1993.

samente l'iniziativa. Ritornano in mente le parole di Gesù: «come pecore senza pastore».

L'uomo del nostro tempo è un uomo «errante» (nel doppio senso che questa parola assume nella nostra lingua: è in cammino e rischia di cadere nell'errore). Vive in un tempo di crisi antropologica ed etica, in cui viene rimesso in discussione sia l'orizzonte di pensiero (la verità!) che pratico (la morale!). Quest'uomo rinnega la storia, si perde nell'istantaneità del presente. Non sempre questo è un dato positivo (il consumismo è in agguato e ci invita a godere dell'*attimo fuggente*). *Ne emerge una figura d'uomo ripiegata sul suo ego, sul culto di sé, in una danza attorno al sé dorato.* Questo si riflette a livello più ampio. Si afferma la *società dell'ego*, una realtà che rischia ormai di essere un modello planetario. Anche la caduta del marxismo sembra favorirla (si pensi alla Polonia dopo il crollo dei muri, all'infiltrarsi di *New Age* lì, come in varie parti del mondo). La società è in continua evoluzione: è sempre più complessa. Economia, politica, interessi sovranazionali si intrecciano e legano sempre più le sorti del mondo, nel bene e nel male, in un unico destino. Uno dei fenomeni più caratteristici del nostro tempo è la *planetarizzazione*.

Sul piano della *civiltà* comincia ad apparire *una nuova cultura*, che pur avendo ancora a che fare con le epoche precedenti se ne distacca, coglie gli stimoli del moderno ma cerca di oltrepassarli in un superamento che non è ancora del tutto definito: è l'avvento del postmoderno. È *una cultura dell'ego e al tempo stesso dell'indifferenza e del relativo* dinanzi ai valori proposti dalle grandi prospettive del passato (illuminismo, marxismo, cristianesimo), è l'epoca del *post*. Epoca di mutamenti epocali, di evoluzione tecnologica e di massificazione: i massmedia unificano il mondo, ma rischiano anche di appiattirlo su modelli precostituiti.

b) Riscoprire le nostre radici: il concetto di persona e la novità cristiana

Cerchiamo di delineare un discorso costruttivo che tenga presente le esigenze di un discorso antropologico che coniugi

la progettualità della persona con l'originalità cristiana. Rimasi fortemente impressionato da un'intervista in televisione al cardinale: «Che valore ha, secondo lei, il Natale oggi?». Il cardinale rispose facendo riferimento ai diritti dell'uomo e alla dignità personale: «Questo – egli disse – è stato reso possibile grazie al Natale, cioè all'incarnazione di Dio». L'idea di uomo nel cristianesimo va associata al mistero della Trinità (e delle relazioni intratrinitarie, dal quale analogicamente scaturisce) e all'incarnazione di Cristo Gesù, l'uomo perfetto. «Persona» è un concetto che ha origini cristiane: «La *persona* – scrive Milano – quale 'soggetto autoco-sciente e libero, questa idea di uomo di cui l'occidente va fiero e oggi sembra contagiare come fenomeno planetario tutti i popoli della terra, rappresenta essenzialmente una 'invenzione' segnata dal cristianesimo»²⁵. Questo concetto, maturato in ambito teologico è divenuto termine chiave di molte scienze attuali:

Persona – scrive ancora Milano – è un termine-chiave nell'antropologia culturale e nella psicologia, nella filosofia e nella teologia. Se per assurdo abolissimo persona insieme con tutti i concetti che nel corso dei secoli gli sono stati connessi, se per un istante riducesimo al nulla quella struttura di significato morale, fisico, giuridico (...) ci proibiremmo di comprendere la stessa logica profonda della storia dell'occidente. Libertà e democrazia, politica e diritto, rivoluzione e liberazione, tutti i grandi ideali o, se si vuole, i miti dell'occidente apparirebbero d'un tratto in-spiegabili nella loro genesi e nella loro forza di seduzione²⁶.

Karl Löwith sostiene che il cristianesimo produce un'originale idea di uomo. L'immagine di uomo in Occidente è segnata dalla comprensione che il cristiano ha di sé, come *immagine di Dio*²⁷. Il carattere fondamentalmente personale e storico della fe-

²⁵ A. Milano, *Persona in teologia. Alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico*, Napoli 1984, p. 14.

²⁶ *Ibid.*, p. 13.

²⁷ «L'immagine che sola fa dell'*homo* del mondo europeo un uomo è sostanzialmente determinata dall'idea che il cristiano ha di sé, quale immagine di Dio. L'affermazione che 'noi tutti' siamo uomini è determinata quindi dall'umanità prodotta dal cristianesimo, in unione con lo stoicismo. Questo riferimento

de cristiana significa un mutamento radicale nel modo di concepire l'uomo²⁸. La nuova immagine dell'uomo, tuttavia, non si trova ancora esplicitamente sviluppata nella rivelazione: vi è contenuta solo implicitamente, come in embrione. Verrà sviluppata attraverso secoli di pensiero cristiano. Mi pare che alcune novità rivelano una forza sconvolgente della quale stiamo sempre più prendendo coscienza nel tempo in cui viviamo, ad esempio riguardo alla centralità del mistero trinitario²⁹. Bisogna riflettere su alcuni punti originali che caratterizzano la *Weltanschauung* cristiana: l'idea di *creazione* (connessa al tema dell'Incarnazione); l'*agape* come amore soprannaturale, divino, che caratterizza l'esistenza del cristiano; la concezione dell'*altro uomo* come *prossimo*, ovvero il tema della fraternità cristiana e della nuova autocomprendensione dell'uomo alla luce del messaggio rivelato.

c) *La creazione: l'uomo "ad imaginem Dei"*

L'antropologia cristiana affonda le sue radici nelle parole del Genesi: «Facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza»³⁰. Questa affermazione – nucleo fondamentale della rivelazione divina sull'uomo – pone l'essere umano in una posizione privilegiata nell'universo creato, perché gli dà il senso profondo del suo

storico alla semplice realtà umana risulta indirettamente chiaro, per il fatto che soltanto con l'affievolirsi del cristianesimo è diventata problematica anche l'umanità. La decadenza del cristianesimo nel mondo europeo è però dovuta in buona parte all'opera della *critica*, che nell'ultimo secolo è giunta alle sue estreme conseguenze» (K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, Zürich 1941; tr. it. *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX*, Torino 1979, p. 482).

²⁸ Ciò viene in evidenza nel confronto col pensiero greco, invischiatò in una concezione troppo segnata dal *destino*, che è superiore al volere degli uomini e degli dèi e che inficia la libertà umana.

²⁹ Si pensi al grande interesse che suscita il dibattito sulla Trinità e le sue implicazioni per il vissuto antropologico, oltre che teologico (cf. ad es., in Italia, gli studi di Bruno Forte e di Piero Coda). Vedi anche i contributi di vari autori apparsi sulla rivista «Nuova Umanità».

³⁰ «E Dio disse: 'Facciamo l'uomo a nostra immagine, a nostra somiglianza, e domini sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo, sul bestiame, su tutte le bestie selvatiche e su tutti i rettili che strisciano sulla terra'. Dio creò l'uomo a sua immagine; a immagine di Dio lo creò, maschio e femmina li creò» (*Gn 1, 26-27*).

esistere: egli è il risultato dell'amoroso atto creatore di Dio, con il quale partecipa alla vita divina. Questa concezione è assolutamente originale rispetto al mondo classico³¹. L'idea di creazione sta invece alla base sia del mondo giudaico che di quello cristiano e costituisce lo sfondo interpretativo comune sia del rapporto con Dio che del rapporto con gli altri:

Limitandoci al tema dell'amicizia – scrive Pizzolato –, dobbiamo dire che mondo giudaico (veterotestamentario ed ellenistico-alessandrino) e mondo cristiano antico sono accomunati dal dato costitutivo della creazione, e quindi dalla concezione della dipendenza ontologica dell'uomo da Dio, che è sconosciuta al mondo classico e destinata a produrre una visione nuova nei rapporti interpersonali. Dalla dottrina della creazione e dell'incarnazione infatti i cristiani saranno portati a sviluppare e privilegiare il concetto della carità (scaturente dall'amore oblativo di Dio per l'uomo)³².

Se esiste un unico Dio, creatore e padre, tutti sono suoi figli e la conseguenza immediata della dipendenza ontologica da Dio è il concetto di *uguaglianza* che lega tutti gli esseri umani tra loro: «La realtà ontologica della dipendenza dell'uomo, di ogni uomo,

³¹ L'assenza del concetto di creazione che si riscontra nel pensiero filosofico del mondo pagano costituisce una delle assenze fondamentali della metafisica classica. Se insieme a questa assenza si considera anche quella di un Dio personale, si comprendono i limiti del pensiero classico e la causa di tante aporie: «L'assenza del concetto di creazione – e di quello, intrinsecamente connesso, d'un Dio personale che ama oblativamente e per primo, senza aver bisogno di essere ricambiato – fu almeno una delle cause che non permisero al mondo classico di evitare alcune aporie, anche a proposito dell'amicizia (e dell'amore): l'impossibile conciliazione tra autosufficienza del sapiente e amicizia come dote esclusiva del sapiente; tra benevolenza e *riduzione dell'altro all'io*; tra amore come anelito all'immortalità e sua caducità, legata al destino di morte. La concezione di un principio di oblatività assoluta mette invece in moto e può fondare tutte le forme d'amore storiche, che altrimenti non si vede come possano avviarsi senza essere inficate dal marchio di quell'esclusivo amore di sé, che non può suscitare risposta. Pare che, in assenza di un principio fondativo dell'oblatività, l'uomo classico sia stato costretto a strumentalizzare l'altro a sé o, se voleva salvare l'altro, a tendere verso qualcuno o qualcosa che non gli dava niente, frustrando l'amore, o, in ultima analisi, a tendere verso il proprio io, di cui però non poteva fruire» (L. Pizzolato, *L'idea di amicizia nel mondo antico classico e cristiano*, Torino 1993, pp. 219-220. Corsivo nostro).

³² *Ibid.*, p. 216.

da Dio, consente al pensiero giudaico e cristiano di cogliere la sostanziale uguaglianza di tutti gli uomini tra di loro»³³. La natura creaturale dell'essere umano, in ultima analisi, fonda la «parità interpersonale»:

Il fondamento della parità interpersonale è stabilito sulla natura creaturale dell'uomo. Anche in questo senso, *l'amor sui*, che sembra stare alla base di questo rapporto, si libera da ogni connotato egoistico, perché il soggetto è invitato ad amare se stesso all'interno della relazionalità che avvolge tutti gli uomini, e ad amare tutti gli uomini in quanto esseri provvisti di uno stesso destino relazionale³⁴.

La creazione dà all'essere umano una *intimità* tutta particolare, un carattere *trascendente*, e lo forgia, nei confronti di ogni cosa creata, come essere «costitutivamente superiore»³⁵. Nella creazione come atto puramente divino ci pare che si possa intravedere la fondazione originale e ultima del discorso sulla persona umana che, creata da Dio, ha nei suoi confronti una particolare relazione³⁶ che possiamo esprimere seguendo l'adagio di Tommaso

³³ *Ibid.*, p. 218.

³⁴ *Ibid.*, p. 221. Per quanto riguarda il pensiero giudaico dell'*Antico Testamento*, esso ha come «ineludibile punto di partenza» il precezzo del *Levitico* 19,18: «Ama il prossimo tuo come te stesso»; quello cristiano ha il comandamento nuovo di Gesù: «Questo è il mio comandamento: che vi amiate gli uni gli altri come io ho amato voi» (*Gv* 15,12), nel quale è esigito un amore fino al sacrificio, nella reciprocità. I due non sono in opposizione, ma il secondo illumina e completa il primo.

³⁵ «Per il cristiano – scrive Laín Entralgo – l'uomo è immagine e somiglianza di Dio. E posto che Dio è spirito puro, che trascende il mondo da Lui creato, risulta che l'intimità dell'uomo – ciò per cui questi può comunicarsi realmente con Dio e rinnovarsi, nonostante il quotidiano disfacimento del suo corpo e della sua psiche – è qualcosa che in qualche modo trascende il mondo creato e gli è costitutivamente superiore» (P. Laín Entralgo, *Teoría y realidad del otro*, Madrid 1983, p. 23). La situazione tremenda e paradossale nella quale l'uomo viene a trovarsi è che, pur essendo a immagine e somiglianza di Dio, quindi per sua costituzione «quasi-divino» (*de su constitucion quasi divino*) egli può anche commettere peccato, e, di fatto, lo fa (*Rm* 7,14-23): è la «tragedia della libertà».

³⁶ Che cos'è la creazione se non una relazione di dipendenza? L'uomo non si è creato da solo, né può farlo. Che cos'è la creazione se non un atto libero e pieno d'amore da parte di Dio, nei confronti dell'uomo? Che cos'è la persona se non una relazione di amore con Dio e con altre persone? Non è forse l'amore di Dio, Padre infinitamente buono, che rende l'uomo *indipendente*, nella libertà? E non è forse la dipendenza – per amore – che rende possibile nell'uomo la respon-

d'Aquino: *Creatio relatio quaedam est*³⁷. L'intimità divina conferisce all'uomo una speciale dignità, che la colloca «oltre il mondo», nella grazia stupenda e tremenda della libertà e della responsabilità: «Tolta dall'abisso senza nome della nullità – scrive Laín Entralgo –, la realtà di ogni uomo mostra di essere a immagine e somiglianza di Dio in quanto pone una intimità ultramondana, libera e responsabile, tanto capace di deificarsi comunicandosi col suo creatore, come di svilirsi e di cadere nel peccato»³⁸.

d) L'agape: amore oblativo e valorativo

L'altra grande novità cristiana è l'*agape* (amore divino o *charitas*), «perla preziosa» della dottrina cristiana, caratteristica fondamentale del Regno di Dio, che – scrive Pizzolato – «è essa stessa una forma di rapporto interpersonale» che soppianta le altre forme di rapporto, compresa l'amicizia classica e «le valuta sulla base della loro maggiore o minore rispondenza alla carità»³⁹.

sabilità? Indipendenza e dipendenza ci paiono infatti correlativi di libertà e responsabilità. Solo alla luce di queste considerazioni può cominciare, secondo noi, un discorso *etico*, rettamente inteso.

³⁷ Il problema che ha davanti l'Aquinate è di concepire la creazione salvando l'assoluta trascendenza divina. La soluzione del problema sta nel concepirla appunto come una *relazione*: la quale, essendo reale solo nella creatura, deve ontologicamente concepirsi come posteriore alla creatura (cf. *S. Th.* q. 45, a. 3, ad 3). Rispondendo alle obiezioni contro la creazione, Tommaso scrive: «La creazione infatti non è una mutazione, ma è la dipendenza stessa dell'essere creato in rapporto al principio che lo fa esistere. Quindi è nella categoria di relazione. (...) Ma se la creazione è una relazione (*si creatio relatio quaedam est*), deve pur essere una certa realtà, e non una realtà increata, e neppure una realtà creata mediante un'altra relazione. Dal momento infatti che un effetto creato dipende realmente dal creatore, ne deriva necessariamente che codesta relazione sia una data realtà. – Ma ogni realtà è prodotta da Dio. Dunque essa deve a Dio il proprio essere» (Tommaso d'Aquino, *Summa Contro i Gentili*, a cura di Tito S. Centi, II, cap. XVIII, pp. 291-292). Nella *Summa Theologica* Tommaso scrive: «Creazione dice relazione di creatura a Creatore ma unita all'idea di novità e di cominciamento» (*S. Th.* q. 45, a. 3, ad 3). Infine, nel *De Potentia* q. 3, alla fine del *corpus* della *quaestio* Tommaso conclude: «Et sic creatio nihil est aliud realiter quam *relatio quaedam ad Deum cum novitate essendi*». Corsivo nostro.

³⁸ P. Laín Entralgo, *Teoría y realidad del otro*, cit., p. 24.

³⁹ L. Pizzolato, *L'idea di amicizia*, cit. p. 228.

L'*agape*⁴⁰, di cui Gesù è maestro e testimone, inaugura una nuova stagione delle relazioni interpersonali, che segna la fine sia dell'egoismo o dell'*amor sui*, come anche dell'amore di amicizia classico (che attende un ritorno immediato), a favore di una apertura e di un superamento della propria individualità, verso una relazione interpersonale autentica e universale, che, pur esigendo la reciprocità, sa attendere pazientemente in vista del compimento escatologico:

Gesù – scrive Pizzolato – critica anche l'esclusivismo e il primato dell'amore ricambiato, che non apre il soggetto al superamento di sé e a una vera relazione interpersonale: 'Se amate quelli che vi amano, che merito ne avrete?' (*Lc 6, 32*). La reciprocità mondana, che sta alla base dell'amicizia classica, cede il posto a una reciprocità, per così dire, escatologica, perché solo alla fine dei tempi sarà ricambiato, e in sovrabbondanza, il beneficio dato gratuitamente nel tempo. In questo senso il messaggio cristiano rivoluziona l'amicizia antica, pur mantenendone i meccanismi basati sull'amore ricambiato: il ricambio esiste, ma non è un fatto prevedibile nel tempo e calcolato dall'amore-che-esce, bensì è situato in una condizione escatologica e rischiosamente sperata, il cui conseguimento dipende proprio da un amore gestito come coraggioso e difficoltoso atto oblativo⁴¹.

L'originale apertura ed il carattere di universalità della carità non escludono le esperienze antropologiche più importanti, quali ad esempio l'amicizia, ma le collocano in un ambito più elevato, quello dell'*amore oblativo*⁴². Gesù lo aveva ben espresso nel Van-

⁴⁰ Per un'inquadratura teologica dell'*agape* e una rivalutazione nel vissuto del cristianesimo contemporaneo, cf. P. Coda, *L'agape come grazia e libertà. Alla radice della teologia e prassi dei cristiani*, Roma 1994.

⁴¹ L. Pizzolato, *L'idea di amicizia*, cit., p. 232.

⁴² «Gesù non elude la realtà dell'amicizia, anche se è preoccupato di ricongiurla dentro l'alveo dell'amore oblativo, che sembra contestarla radicalmente. Egli chiama *amici* i discepoli, ma chiarisce il senso di quell'appellativo (...). Infatti li chiama amici proprio nel momento in cui se ne fa maestro e nel momento in cui li sceglie come discepoli» (*tbid.*, p. 233).

gelo, legando il senso dell'amicizia cristiana all'impegnativo compito del «dare la vita»:

Nessuno ha un amore (agape) più grande di questo: dare la vita per i propri amici. Voi siete miei amici, se farete ciò che vi comando. Non vi chiamo più servi, perché il servo non sa quello che fa il padrone; ma vi ho chiamati amici, perché tutto ciò che ho udito dal Padre l'ho fatto conoscere a voi (...). Questo vi comando: amatevi (agapâte) gli uni gli altri (Gv 15, 13-15.17) ⁴³.

L'*agape* perfeziona l'amicizia senza annullarla, anzi, semmai cerca di rifondarla ⁴⁴. Lo fa alla luce di un nuovo criterio, che non è di tipo *valutativo*, bensì di tipo *valorativo*:

L'amicizia, così concepita – scrive Pizzolato –, è quindi l'incontro di due vicendevoli carità, come a dire la somma di due amori oblativi che fanno riemergere l'uguaglianza, che nel mondo classico era condizione di partenza ed era verificata da un giudizio di valore, intellettuale o economicistico. Con ciò si dimo-

⁴³ Commenta Pizzolato: «Il termine *amici* è ivi come racchiuso tra due atti di *agape*, cioè di amore oblativo: quello offerto previamente da Gesù verso gli amici chiamandoli a sé e dicendosi disposto a dare la vita per essi; e quello che, in obbedienza al comando di Gesù, i discepoli sono tenuti a esercitare tra di loro. L'amicizia proposta da Gesù si realizza quindi in uno scambio di amore oblativo tra i contraenti: il primo contraente (Gesù) dona la sua carità, ma, affinché si dia amicizia, chiede che il secondo contraente (i discepoli) a sua volta restituisca l'atto di amore oblativo, anche se non al primo contraente, bensì al proprio simile. L'amicizia con Gesù si ha quindi quando l'uomo ricambia l'amore oblativo di Dio con l'amore per il fratello, che, essendo esecuzione di un ordine di Dio, significa ultimamente anche amore di Dio» (*ibid.*, pp. 233-234).

⁴⁴ «Se l'amore-carità definisce la pienezza dei rapporti cristiani (...) è assurdo sottrarre l'amicizia al rapporto con la carità, a partire dalla quale chiederà invece di essere rifondata» (*ibid.*, p. 236). Nygren ha tratteggiato con grande efficacia schematica la differenziazione tra carità e amicizia. Le caratteristiche della carità sono: *l'oblatività* (amore-che-esce); *la valoratività* (essa produce il valore che rende amabile l'altro); *l'universalità* (va elargita anche ai nemici); *l'obbligatorietà*; *la facoltatività della frequentazione*; *la esaustività* (va fino al supremo sacrificio); *la predilezione per il bisognoso*. Le caratteristiche dell'amicizia sono invece quelle che appartengono più generalmente all'*eros*: *la fruizione* (amore-che-ritorna); *la valutatività* (giudizio che riconosce il valore già presente nell'altro); *la selettività*; *la spontaneità*; *la frequentazione*; *la solubilità* (per mutamento di valori o per mancanza di utilità); *la scelta del soggetto provvisto di doti simili* (cf. A. Nygren, *Eros e agape. La nozione cristiana dell'amore e le sue trasformazioni*, Bologna 1971, in particolare pp. 54-59).

stra che la carità non è un amore valutativo, bensì *valorativo*, cioè amore che non si limita a riconoscere i valori presenti nell'altro, ma che li fa germinare, anche se essi sono nascosti. Nell'*eschaton* cristiano persisterà solo l'*agápe*⁴⁵.

Dopo questa analisi possiamo affermare che le grandi novità introdotte nel mondo con l'avvento del cristianesimo sono: innanzitutto il concetto di *creazione*, come atto libero dell'amore di Dio⁴⁶; a questo si collega la rivelazione dell'esistenza di un *Dio personale*, padre di tutti gli uomini, che a sua volta rivela a ciascun uomo la sua dignità di essere "quasi divino" (a sua immagine e somiglianza) e la sua sostanziale *uguaglianza* con tutti gli altri esseri umani. Di qui la conseguente *fraternità universale*, ontologica, costitutiva stessa dell'uomo; quindi l'*agape-carità*, cioè l'amore oblativo, divino, che, realizzato pienamente in Cristo, spiega la relazione tra Dio e uomo ponendosi come soluzione del problema dell'alterità. Tale relazione agapica fonda il discorso sulla *persona*, mettendo in moto un nuovo tipo di relazioni interumane – nella carità – ispirate alla *gratuità* e alla *libertà*, in uno spirito di costante *valorizzazione* dell'altro (promozione umana).

e) *L'altro uomo come persona e come prossimo*

Alla luce di queste novità, specialmente della visione cristiana dell'uomo come *persona*, e dell'idea cristiana della fraternità e dell'amore, ci chiediamo: in che modo il cristiano si pone rispetto all'*altro uomo*? Come affronta la questione dell'altro e la relazione con l'altro?

Per un pensatore greco – scrive Laín Entralgo –, si chiami Platone, Aristotele, Zenone o Posidonio, l'altro uomo era un figlio

⁴⁵ L. Pizzolato, *L'idea di amicizia*, cit., p. 235. Per il carattere *valorativo* della carità, cf. L. Lombardi Vallauri, *Amicizia, carità, diritto. L'esperienza giuridica nella tipologia delle esperienze di rapporto*, Milano 1969, p. 88.

⁴⁶ La testimonianza della creazione si trova già in ambito giudaico, nel Libro dei Maccabei: «Ti scongiuro, figlio, contempla il cielo e la terra, osserva quanto vi è in essi e sappi che Dio li ha fatti non da cose preesistenti; tale è anche l'origine del genere umano» (2 Mac 7, 28).

vivente e individuale della comune e originaria madre Natura; un essere vivo, pertanto, assai poco, solo accidentalmente altro rispetto a lui, salvo nel caso del barbaro o dello schiavo. Per un cristiano, invece, l'altro uomo costituisce sempre una realtà emergente dal nulla, nel cui centro quasi divino si mescola misteriosamente ed enigmaticamente la possibilità per la deificazione e la possibilità per il peccato⁴⁷.

La situazione enigmatica e paradossale in cui è collocato l'essere umano nella visione cristiana, è illuminata assai bene dall'esperienza dell'apostolo Paolo: «Io non riesco a capire neppure ciò che faccio: infatti non quello che voglio io faccio, ma quello che detesto» (*Rm 7, 15*). Il fatto di non conoscere bene se stessi, la propria intimità e interiorità, e la difficoltà di comprendere le proprie azioni e reazioni, pone al cristiano un grave disagio e una domanda: se egli ha già difficoltà a incontrare e conoscere se stesso, come potrà conoscere veramente gli altri? Che cosa potrà dire riguardo a tutti coloro *che non sono lui*? D'altra parte la *fede* cristiana si esprime come certezza radicale – da parte del cristiano – di esser conosciuto e amato da Dio, in Gesù Cristo, cioè dall'aver sperimentato il suo amore personale oblativo e redentivo, che ha il suo culmine nel dare la vita sulla croce: «Da questo abbiamo conosciuto l'amore: Egli ha dato la vita per noi, perciò anche noi dobbiamo darla per gli altri» (*1 Gv 3, 16*).

In questa prospettiva si colloca la *possibilità* (come libertà), ma anche la *necessità* (come responsabilità antropologica ed etica), di andare verso l'altro nello stesso modo in cui Dio, in Cristo, è venuto presso *noialtri* – lontani – facendosi *prossimo* per ciascuno di noi. In altri termini a noi pare che *solo con la fede cristiana si pone propriamente e radicalmente il problema dell'altro*, «questa curiosa necessità intellettuale di dar ragione sufficiente della convivenza con altre persone», un «fatto religioso e metafisico che avrà incalcolabili conseguenze nella successiva storia della convivenza umana», cioè il fatto che «l'altro uomo, per il cristiano, è *altro*»⁴⁸.

⁴⁷ P. Laín Entralgo, *Teoría*, p. 24. Corsivo nostro.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 25.

Ci pare importante sottolineare che la concezione cristiana dell'altro merita una particolare attenzione per la sua originalità: pur accogliendo i dati positivi emersi nella storia del pensiero occidentale, essa esprime un'idea nuova di *uomo* e di *umanità*, ispirata teologicamente e basata sull'affermazione biblica «a immagine e somiglianza di Dio», quindi fondata sulla concezione di un Dio personale, rivelato e testimoniato dalla persona di Gesù Cristo.

Il cristianesimo caratterizza la cultura occidentale fin dal suo nascere; influisce sul suo sviluppo alla luce di una nuova visione di Dio (Padre/Amore) e di una nuova relazione nei suoi confronti (figlianza/amicizia): la riflessione sulle *relazioni intratrinitarie* (le Persone divine) e la novità dell'*Incarnazione* si riflettono dall'ambito teologico a quello antropologico⁴⁹; il cristianesimo inventa l'idea di uomo come *persona*; innesca una *rottura epistemologica* con l'antichità⁵⁰. Con il cristianesimo, inoltre, avviene l'immissione nel circuito socio-culturale dell'idea di *altro* come *prossimo*. Questa concezione segna una novità rispetto al tema dell'amicizia, che caratterizza il rapporto con gli altri sia nella filosofia classica (Platone e soprattutto Aristotele) che nella filosofia epicurea o stoica (filantropia epicurea e universalismo stoico). A questa idea corrisponde un movimento *agapico* nei confronti dell'umanità, verso i singoli e concreti uomini viventi, di ogni luogo e di ogni tempo, ai quali si annuncia non solo il mistero di amore e di salvezza, con il perdono del peccato, ma si pongono anche segni di liberazione dal male fisico, con l'alleviazione della sofferenza e del dolore, segni di una particolare *attenzione antropologica* e di una concreta *cura per l'altro*⁵¹.

⁴⁹ «I teologi dei primi secoli cristiani non si sforzarono di elevare un concetto sopra il termine *persona* (e i suoi corrispettivi greci *prósopon* e *hypóstasis*) per darsi ragione della realtà dell'uomo, bensì per chiarirsi le dottrine della Trinità e dell'Incarnazione» (A. Milano, *Persona in teologia*, cit., p. 21).

⁵⁰ *Ibid.*, p. 15. Il concetto di «rottura epistemologica» è stato formulato da G. Bachelard e in seguito ripreso da L. Althusser e M. Foucault. In tale prospettiva il cristianesimo segna la fine di un'epoca e un nuovo inizio.

⁵¹ La cura degli ammalati e l'assistenza dei moribondi, la nascita di opere caritative quali ricoveri, case di cura, orfanotrofi, ospedali, ecc., che è stato ed è l'*humble* della vita dei santi, testimoniano a noi che c'è un volto della storia nato in ambito cristiano, ancor troppo poco conosciuto, a volte dimenticato e spesso – purtroppo – travisato, che parla a gran voce di questa attenzione concreta per l'altro.

La nuova antropologia ispirata e connessa al cristianesimo contiene non solo un'originalissima interpretazione, ma anche una nuova soluzione del problema del rapporto con l'altro: «Il cristianesimo – scrive Laín Entralgo – portò nel mondo il presupposto antropologico per l'apparizione del problema dell'altro (la concezione dell'uomo come *persona*) e l'espediente per risolverlo (l'idea cristiana della fraternità e dell'amore)»⁵².

In conclusione potremmo dire che la concezione cristiana assume decisamente, in maniera chiara e definitiva, il fatto che l'uomo è *uomo*, e non *cosa* o *animale*; che l'uomo è *altro*, con una sua propria identità e dignità (non è schiavo né barbaro); che l'uomo è *persona*, cioè fondato da una relazione personale con Dio, nell'atto creatore; che l'uomo è *prossimo*, cioè, necessariamente e ontologicamente, mio simile in *umanità*, eguale in valore, amato da Dio e perciò degno di essere amato. In sintesi: che l'uomo è uomo, che l'uomo è altro, che l'altro è persona, che la persona è prossimo. Questa concezione avrà un'influenza notevole su tutto il processo di formazione della cultura occidentale (ad esempio il termine *persona*, già ricordato). Riteniamo tuttavia necessario un ulteriore passaggio. Si tratta di sviluppare le potenzialità contenute nel messaggio cristiano per *una cultura della persona*, che non potrà più essere del singolo, dell'individuo: «L'uomo – scrive Coda –, che è al centro della transizione del nostro tempo (...) non può più essere pensato soltanto nella sua singolare individualità, ma nel suo rapporto di reciprocità con l'altro, sia che si tratti dell'*altro uomo*, sia che si tratti dell'*Altro in quanto Dio*, sia che si tratti dell'*altro in quanto altra cultura*, sia che si tratti dell'*altro in quanto maschio e femmina*, sia che si tratti dell'*altro in quanto natura*»⁵³. Si rende pertanto necessario prospettare un nuovo tipo di cultura, che rispetti la persona e le sue relazioni. Ciò sarà garanzia di una cultura della pace e di una convivenza più umana.

⁵² P. Laín Entralgo, *Teoría*, cit., p. 349.

⁵³ P. Coda, *Persona, sviluppo e reciprocità trinitaria*, in AA.VV., *Persona e sviluppo. Un dibattito interdisciplinare*, a cura di Attilio Danese, cit., pp. 115-116.

DALL'INCIVILTÀ DELL'INDIVIDUALISMO ALLA CIVILTÀ DELL'AMORE

a) Chiesa e pluralismo culturale: un kairos del nostro tempo?

Il futuro dell'umanità dipende da una giusta impostazione antropologica. Se trionfa l'individuo contro la persona, anche la comunità ne soffrirà. Il Papa torna spesso su questo punto nelle sue encicliche sociali. Nell'*Angelus* del 13 febbraio del 1994 sottolineò l'irriducibilità tra «l'inciviltà dell'individualismo» e «la civiltà dell'amore». Dinanzi a noi si pone una grande sfida per il futuro: la fede cristiana può dare un contributo originale alla soluzione dei problemi del mondo di oggi? I valori evangelici sono valori umani? È possibile rispondere alle problematiche attuali facendo maturare una cultura cristiana? Qual è il nostro contributo alla comunità umana? ⁵⁴ L'idea di persona prospettata dal cristianesimo è ancora attuale o no? C'è posto per una concezione personalista?

Da parte nostra credo che *non dobbiamo temere il confronto, il dialogo e la proposta di questi valori all'uomo contemporaneo per fedeltà al dono ricevuto* – che è *per tutti* – e che sicuramente può *umanizzare* il mondo. È questa la sfida per la cultura cristiana. Riproporre la verità «sempre antica e sempre nuova» del Vangelo, pur nel mutato contesto storico e culturale, poiché «Gesù Cristo è lo stesso ieri, oggi e sempre!» (*Eb* 13, 8). Di qui la forza del Vangelo che pur trascendendo ogni cultura ha una «struttura incarnatoria» (Rahner). È necessario pertanto riproporre il cristianesimo nella sua attualità e nei suoi valori più autentici, che garantiscono l'umano. Questa è nuova evangelizzazione. Qui possiamo solo schizzare alcune sfide del presente e prospettive per il futuro. Il Concilio Vaticano II aveva annunciato, profeticamente, una nuova era:

⁵⁴ Vale la pena ricordare che «un'anima che si eleva a Dio eleva a Dio il mondo».

Le condizioni di vita dell'uomo moderno, sotto l'aspetto sociale e culturale, sono profondamente cambiate, così che è lecito parlare di una nuova epoca della storia umana (...). Lo sviluppo dei rapporti fra le varie stirpi e le classi sociali apre più ampiamente a tutti e a ciascuno i tesori delle diverse forme di cultura, e così a poco a poco si prepara una forma più universale di cultura umana, che tanto più promuove ed esprime l'unità del genere umano, quanto meglio rispetta le particolarità delle diverse culture (GS 54).

Queste considerazioni rivelano la loro attualità e reggono anche la critica sociologica: «Oggi – scrive il sociologo Demarchi –, come molti vedono, sta crescendo una convergenza delle culture verso una 'pancultura' planetaria, le cui configurazioni non siamo in grado di prevedere: certamente non dovranno coincidere con una cultura dominante, ma costituire una realtà nuova che rispetti e valorizzi l'originalità di ogni cultura»⁵⁵. La novità emergente di quest'epoca può essere espressa pertanto attraverso due aspetti fondamentali:

Il vorticoso mutamento epocale dei tradizionali punti di riferimento culturali – scrive Coda – e il venire a contatto di universi culturali finora quasi impermeabili (per non dire sconosciuti) l'uno all'altro, in un orizzonte di apertura planetaria, nel quale si stagliano come mai prima nella storia dell'umanità, a un tempo, quello che a tutta prima si presenta come un irriducibile pluralismo culturale, e quella che, seppur faticosamente, e non senza contraddizioni, si mostra come un'insopprimibile esigenza di unità o, se vogliamo, di cattolicità⁵⁶.

Ci troviamo perciò dinanzi a una nuova epoca della storia umana dovuta, nel mondo occidentale, all'affrancarsi della società moderna dalla tutela religiosa cristiana per costituire una pro-

⁵⁵ A.M. Baggio, *Dagli al sociologo? Intervista con F. Demarchi*, «Città nuova», 31 (1987), n. 7, pp. 38-40.

⁵⁶ P. Coda, *La Chiesa luogo di incontro fra le culture. Verso una sintesi teologica in ascolto dei segni dei tempi*, in AA.VV, *Dialogo fra le culture. Chiesa e umanesimo planetario*, Roma 1988, p. 96.

grammaticamente asettica cultura laica (che esclude ogni fermento cristiano). In questa situazione la Chiesa si trova gettata nel vortice di un pluralismo culturale che la impegna su più fronti (religioni orientali in Asia, Islam, culture tradizionali africane, i diversi contesti culturali dell'America Latina, ecc.). Come affrontare la sfida del presente e di una convivenza che si fa ogni giorno più problematica? Riscoprendo le radici «teologiche» della nostra fede:

Solo con un saldo fondamento cristologico e una sana tensione escatologica il rapporto con l'altro può essere vissuto dai cristiani in modo equilibrato, senza atteggiamenti aggressivi o di abdizione. Solo la fede nel Cristo morto e risorto 'per tutti' e dunque signore di tutti e l'attesa del Regno eterno e universale possono purificare costantemente lo sguardo del cristiano sull'altro che ormai è 'un fratello per cui Cristo è morto' (*1 Cor 8, 11*)⁵⁷.

Noi non rappresentiamo, in quanto Chiesa, una comunità di tipo sociologico, ma teologico: siamo una comunità di fede. Noi *rischiamo* sulla nostra fede:

Anche i cristiani, come d'altronde tutti gli uomini, in questa nuova epoca di grandi migrazioni continentali che mettono a contatto uomini e donne diversi e provenienti da mondi finora mai in vero confronto, sono chiamati ad accogliere la diversità, ad assumere la complessità, ad imparare a tessere la comunione con persone che appaiono all'orizzonte e di cui non si sapeva nulla prima... L'altro non è l'inferno (come diceva Sarte), ma è l'unica vera ricchezza che abbiamo in questo mondo e la nostra unica occasione di comunione⁵⁸.

Si profila così all'orizzonte una nuova cultura, una nuova civiltà, quella della comprensione reciproca e dell'amore, che è possibile solo se scopriremo la persona come esigenza intrinseca di reciprocità (che esige un movimento di andata e di ritorno).

⁵⁷ E. Bianchi, *L'altro, il diverso, lo straniero*, in «Parola, Spirito e Vita», Quaderni di lettura biblica, n. 27, Bologna 1993, p. 8.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 8.

b) Le caratteristiche di una cultura della persona-in-reciprocità

Secondo Piero Coda⁵⁹ una cultura della persona-in-reciprocità è caratterizzata dialetticamente da almeno cinque elementi fondamentali che la distinguono dalla precedente:

1. Da una cultura sull'uomo autocentrato, unilateralmente antropocentrica, a una cultura che sa coniugare la reciprocità fra l'uomo e Dio, che sa coniugare antropocentrismo e teocentrismo⁶⁰.

2. Da una cultura dell'individualismo a quella della comunione reciproca, dal centrare sul soggetto singolo, il soggetto-mونade, al soggetto che è se stesso nel rapporto di reciprocità con l'altro, e quindi nell'estasi e nella *kenosi* (cf. *Fil 2*) di se stesso per ritrovare sé insieme con l'altro nel noi (qualitativamente) «nuovo» della reciprocità.

3. Dal primato della razionalità antropologica e tecnologica del maschile nella progettazione del futuro, a una concezione dell'uomo e del paradigma di sviluppo che integri, in un rapporto di reciprocità, la razionalità maschile e femminile⁶¹, intendendo razionalità nel senso ampio e pieno del termine.

4. Dall'etnocentrismo (equivalente, in pratica, a eurocentrismo) ad una reciprocità multiculturale in cui tutte le culture entrano in un rapporto di simbiosi e di osmosi, che rispetti la differenza di ognuna, ma veda la ricchezza di ciascuna come dono all'originalità dell'altra.

5. Da una razionalità e da un modello di approccio al cosmo, alla natura, di carattere tecnocratico possessivo a un rappor-

⁵⁹ Cf. P. Coda, *La Chiesa luogo di incontro fra le culture*, cit., pp. 113-133.

⁶⁰ Cf. Giovanni Paolo II, *Dives in Misericordia*, 1.

⁶¹ Mi permetto di aggiungere qualche altra indicazione: rivalutare l'alterità femminile (la *femminilità* contro il maschilismo dominante e contro il femminismo-mascolino); rivalutare il femminile che è in noi (silenzio, attenzione, ascolto, servizio) alla luce di un modello mariano «attivo»: Maria = perfetta cristiana, donna libera, donna del sì, della radicale accettazione del Vangelo e della totale disponibilità a Dio; femminilità e vita contro la cultura della morte/guerra (la *creatività* della donna e la *maternità* come *generare e custodire l'altro*): «Noi donne sappiamo quanto è assurda e distruttiva una guerra, perché sappiamo quanto ci vuole per generare una vita» (una mamma di oggi).

to, anche qui, fondato sulla reciprocità, sul rispetto della soggettività relativa propria della natura e sull'inserimento «conviviale» dell'uomo nel contesto più ampio del cosmo naturale.

Oltre a questi elementi, sono importanti due criteri (d'ispirazione cristiana, ma non solo) di verità e di operatività storica per realizzare un'autentica cultura della persona-in-reciprocità. Partire *dagli ultimi* (dai poveri), e mettere in atto l'amore-perdonno *per i nemici* (non violenza). Una reciprocità che non faccia scaturire la risposta (a livello antropologico e sociale) dal povero e dal nemico (restandone modificata) è fallita già nel suo punto di partenza: perché è necessario scoprire e far sbocciare la risposta (a livello antropologico e sociale) proprio là dove la persona sperimenta la negazione-di-sé: in termini cristiani, la «prova della croce e dell'abbandono».

Sembra di vedere, in questa prospettiva, una realizzazione dell'eredità profetica di Emmanuel Mounier, quando, negli anni trenta, auspicava una «rivoluzione personalista e comunitaria». Risuona di grande attualità la considerazione che il pensatore francese poneva in calce al suo *Trattato del carattere*: «Siamo infatti entrati in una di quelle crisi ricorrenti in cui l'uomo cerca nell'angoscia di salvaguardare i lineamenti di un volto che si sta disfacendo, o di riconoscere un aspetto di uomo nel nuovo volto che gli viene incontro. Allora è necessario scegliere decisamente, nella confusione di tutti i valori, ciò che significa essere uomo, uomo del proprio tempo, e poi volerlo arditamente, coniugando immaginazione e fedeltà»⁶².

Contro l'ideologia marxista e i capitalismo dell'epoca egli auspicava una terza via, quella che ripartisse dalla persona e dalla comunità come «persona di persone». Ma proprio perché abbiamo imparato dalla dura esperienza della storia, che un discorso «equilibrato» sull'uomo, in altre parole basato solo sulla buona volontà delle persone, è impossibile, sarà necessario riconsiderare il suo rapporto con le istituzioni – che devono esser istituzioni

⁶² Cf. P. Coda, *La Chiesa...*, cit., p. 26.

«giuste» – per garantire la vita della società e una più pacifica e giusta convivenza nella comunità umana. Questo discorso viene proposto, ad esempio, in chiave filosofica da Paul Ricoeur il quale ha teorizzato ai nostri giorni la necessità di un «tripode etico»: «stima di sé, cura dell’altro, istituzioni giuste» ovvero responsabilità per sé, per l’altro, per il «noi» (Coda).

Si tratta di inserire il discorso sulla giustizia, prioritario in questa nostra epoca di planetarizzazione, in cui stiamo imparando a riconoscere il mondo intero come una casa comune, per rimanere cristianamente in ascolto del nostro prossimo e «aprire il cuore come una conchiglia alla voce oceanica dell’umanità»⁶³.

c) Verso un nuovo umanesimo

Nel nostro contesto epocale possiamo individuare una quadruplici sfida⁶⁴: la sfida ecumenica, la sfida della cultura e della società contemporanea, la sfida delle grandi religioni non cristiane e infine la sfida dei problemi sociali del terzo mondo. Ad esse si potrà far fronte con un nuovo umanesimo:

La cultura contemporanea – scrive Coda – ha urgente bisogno di un umanesimo nuovo, rifondato dalla base. Un umanesimo che, mentre non deve perdere nessuna delle profonde e spesso autentiche esigenze e istanze che stanno alla radice della cultura moderna, deve tracciare la via d’uscita dalle pericolose impasses di tanto pensiero contemporaneo nell’Occidente europeo; e nello stesso tempo deve saper mettere in atto, calandole in una precisa prassi storica, quelle mediazioni sociali, economiche e politiche necessarie per rispondere ai gravi problemi della società del nostro tempo, che, se anche hanno una maggiore e improcrastinabile evidenza e urgenza nel Terzo Mondo, hanno però ormai sempre una dimensione a carattere planetario⁶⁵.

⁶³ Cf. I. Giordani, *Le due città*, Roma 1961.

⁶⁴ Cf. P. Coda, *La sfida dell’oggi; verso una proposta cristiana*, in AA.VV., *Trinità. Vita di Dio progetto dell’uomo. Per una risposta alle sfide dell’oggi*, Roma 1987, pp. 56-73.

⁶⁵ P. Coda, *La Chiesa luogo di incontro*, cit., p. 92.

Su cosa si baserà tale umanesimo? Innanzitutto sulla ragione, ma anche su un diverso modo di vedere gli altri, accettandone la *differenza*:

La ragione – scrive Pieretti –, più che nell’esperienza estetica o retorica, come sostiene la cultura postmoderna, si incarna nell’esperienza esistenziale. Pertanto vi si riflette l’uomo nella sua identità di essere finito, che però non ‘si contrae nella sua limitatezza’ ma si apre oltre se stesso verso la realtà e verso gli altri, consapevole di appartenere a un comune destino di trascendenza. Se però tale è il suo statuto la ragione è in grado di costituire il nucleo teoretico ed esistenziale intorno a cui può prendere forma un nuovo umanesimo. (...) Nella ragione (...) si riflette l’uomo. Il nuovo umanesimo perciò consisterà nel riconoscere all’uomo una specificità che lo distingue da ogni altro essere e una dignità che lo colloca al di sopra di ogni altra realtà terrena. Come tale, essa coltiverà sia i valori della tradizione letteraria ed artistica sia i valori della scienza e della tecnica. Tuttavia li concepirà come esperienze utili per lo sviluppo del soggetto umano, per la realizzazione della sua identità. Di conseguenza il nuovo umanesimo non sarà né un umanesimo delle *humanae litterae* né un umanesimo fondato sulla conoscenza scientifica, sulle conquiste della tecnica, ma piuttosto sarà un umanesimo della persona. E farà del rispetto dell’uomo, chiunque egli sia, a qualunque razza e classe sociale appartenga, il suo fine, il suo scopo principale⁶⁶.

CONCLUSIONE

Se la crisi del nostro tempo è «crisi antropologica ed etica», qual è la risposta da dare a questa situazione? La soluzione sta nel (ri-)proporre una cultura personalista e comunitaria. Ciò richiede una preparazione, intesa come *formazione permanente* (pertanto sempre rinnovata e aperta, come dovrebbe essere ogni autentica

⁶⁶ A. Pieretti, *Oltre la razionalità scientifica verso l’umanesimo della persona*, in AA.VV., *Persona e sviluppo. Un dibattito interdisciplinare*, cit., p. 162.

conoscenza), un vissuto coerente del messaggio cristiano rivelato e un dialogo con la cultura. La Chiesa stessa si deve fare promotrice dell'incontro tra le culture: per sua natura essa è cattolica, universale e perciò luogo naturale di incontro tra le culture. Si deve imparare ad essere «culturalmente bilingui»⁶⁷. Parlare perfettamente la lingua del Vangelo (messaggio rivelato) e quella dell'uomo contemporaneo (cultura), nella realizzazione di una nuova esperienza «comunitaria» capace di coniugare queste due lingue. In tal senso, la presenza di Gesù risorto tra i suoi, presupposto di ogni autentica comunità di fede che non voglia rimanere puro gruppo sociologico, è la premessa necessaria per un'autentica evangelizzazione nostra e altrui. Potremmo forse annunciare Dio senza Dio? Potremmo diventare santi senza il Santo? Forse aveva ragione il filosofo ebreo Martin Buber quando affermava: «Attendiamo una teofania di cui non conosciamo che il luogo, e il luogo si chiama comunità»⁶⁸. Per noi cristiani questo è un compito e una speranza, ma anche una certezza di fede, in Cristo Gesù che ci ripete: «Ecco, io sono con voi tutti i giorni, fino alla fine del mondo» (Mt 28, 20).

GENNARO CICCHESE

⁶⁷ Cf. P. Poupard, *Annunciare Dio alle culture di oggi*, in G. Mura, *Una lettura di Dio nella cultura contemporanea*, Roma 1995, pp. 23-44. Su questa linea, cf. anche P. Poupard, *Parlare di Dio all'uomo postmoderno. Linee di discussione*, Roma 1994; Id., *Cercare la verità nella cultura contemporanea*, Roma 1994; Id., *Creare con fede una nuova cultura*, Roma 1996.

⁶⁸ M. Buber, *Il principio dialogico e altri saggi*, a cura di Andrea Poma, Torino 1993, p. 192.