

**LA GLOBALIZZAZIONE.
UNA SFIDA ALL'ESPERIENZA UMANA**

1. Se è indubbio che la globalizzazione costituisce una sfida, è altrettanto indubbio che si tratta di sfida che raggiunge un inedito livello di radicalità: nel senso che viene a toccare le "radici" dell'identità umana.

Il fatto è che non riusciamo del tutto a padroneggiare, pur intuendolo in qualche modo, il *novum* che tale fenomeno introduce nella storia. Si tratta, infatti, del prodursi di uno spazio in cui, per la prima volta e in forma irreversibile, le differenti identità in cui si esprime l'esperienza umana entrano in rapporto di reciproca visibilità e comunicazione.

È questo un evento culturale di enorme portata antropologica.

Occorre peraltro tener presente che esso è mediato e in notevole misura fatto possibile da due fenomeni strettamente connessi: i risultati tecnologici resi disponibili dalla ricerca scientifica e la globalizzazione del mercato e della produzione che ha investito l'economia.

La comunicazione planetaria quale spazio di gestione dell'esistenza in un'ideale reciprocità di relazioni offerta ai singoli, alle istituzioni sociali, alle tradizioni culturali e religiose, viene in tal modo supportata e regolata, primariamente, dalla rete mediatica e dalla dinamica economica¹.

¹ Sulle ripercussioni antropologiche di tutto ciò, si vedano le riflessioni offerte da G. Colzani, *Il cittadino globale*; A. Fabris, *Globalizzazione, comunicazione, etica*; S. Zamagni, *Una lettura socio-economica della globalizzazione*, in *Globalizzazione, comunicazione, tradizione*, Progetto di ricerca interdisciplinare, Quaderni della Segreteria Generale CEI, VI (2002), n. 21, pp. 69-83, 85-101, 177-200.

Con due effetti: lo spiazzamento delle istanze antropologiche tradizionali, che rischiano di trovarsi in ritardo – quando non emarginate – nella capacità di offrire discernimento e indirizzo a ciò che sta accadendo a un ritmo che sfugge al loro controllo²; e il pericolo di una deriva ideologica, secondo la quale sono i processi immanenti a una determinata logica economica e scientifico-tecnologica a costituire, essi stessi, il significato della globalizzazione e, alla fine, il suo obiettivo determinante.

La sfida così posta all'esperienza umana è quella che viene dal pericolo di trasformare ciò che, per sé, è funzionale alla promozione e alla crescita dell'identità antropologica, in un radicale misconoscimento della stessa, in quanto sottoposta a un processo che non solo non obbedisce a criteri antropologici ed etici, ma alla fine antepone l'efficacia e il risultato economici e tecnico-scientifici all'uomo.

Parafrasando la nota tesi di Francis Fukuyama, ciò che può delinearsi è una sorta di «fine della storia»³, qualora ciò che è in funzione della persona umana finisse col subordinare a sé quest'ultima. La storia, ha scritto María Zambrano, «non avrebbe più senso se non fosse la rivelazione progressiva dell'uomo. Se l'uomo non fosse un essere nascosto che deve rivelarsi a poco a poco»⁴.

Ciò è confermato, e reso ancor più evidente, dalle ripercussioni a livello politico.

Si tratta, da un lato, della difficoltà e incapacità quasi strutturale di gestire la novità della situazione che, di fatto, si è già instaurata e sempre più va imponendosi; e, dall'altro, delle reazioni, di vario segno, che vanno profilandosi nei confronti del processo in gestazione, avvertito nella sua brutale forza d'imposizione assimilatrice e uniformante⁵.

² Cf. F. Casetti - C. Giaccardi, *Tradizione e comunicazione nell'era della globalità*, *ivi*, pp. 29-48.

³ Cf. F. Fukuyama, *La fine della storia e l'ultimo uomo*, Rizzoli, Milano 1996.

⁴ M. Zambrano, *Persona e democrazia. La storia sacrificale*, Mondadori, Milano 2000, p. 29.

⁵ Nel caso delle spinte fondamentalistiche che attraversano i vari universi religiosi è in gioco – in forme anche pericolose e devianti – la difesa della propria identità particolare. Mentre nei movimenti di resistenza e opposizione alla globa-

Come nota il premio nobel per l'economia Amartya Sen

«La contemporanea presenza di opulenza e agonia nel mondo che abitiamo rende difficile evitare interrogativi fondamentali sull'accettabilità etica dell'organizzazione sociale prevalente e sui nostri valori (...). Nel mondo contemporaneo c'è un impellente bisogno di porre domande non solo sull'economia e la politica della globalizzazione, ma anche sui valori e sull'etica che formano la nostra concezione del mondo globale»⁶.

Che non si tratti di sfida soltanto teorica o di modesta portata, ce lo ha confiscato nel cuore la tragedia dell'11 settembre.

Non solo perché, per un'interminabile frazione di tempo, ha dato visibilità agli innumerevoli 11 settembre – piccoli o grandi, ma sempre tragici perché aventi a protagonista l'uomo – che troppo spesso si consumano nel silenzio o troppo presto si perdonano nell'oblio. Ma anche perché è diventato un simbolo universale, impastato di carne e di sangue, di ciò che solo l'economia e la tecnologia rendono praticabile, ma che può trasformare la promessa di comunicazione e incontro, che esse fanno possibile, in un estremo conflitto di morte.

È urgente prendere coscienza che è in gioco *l'identità dell'uomo* e, di conseguenza, lavorare a fondo e a tutti i livelli, scrive un altro premio nobel per l'economia, Joseph Stiglitz, affinché la «globalizzazione dal volto umano diventi una realtà»⁷.

Tenendo conto che ciò avviene proprio nel momento in cui, soprattutto in Occidente, quando non si sposa la deriva ideologica prima descritta, la tentazione è quella della rassegnazione. Un maestro del giornalismo come Sergio Zavoli così la descrive, con disincanto: «l'uomo non può che essere uguale a sé medesimo, da

lizzazione è in gioco – anche qui in forme spesso discutibili – la necessità d'introdurre nel governo di essa decisivi correttivi d'ordine antropologico e sociale. Su tutto ciò si veda il Dossier del recente Colloquio Internazionale *Tra religione e irreligione. Fondamentalismo e indifferenza*, ITC-isr, Castel Ivano, 19-22 settembre 2002.

⁶ A. Sen, *Globalizzazione e libertà*, Mondadori, Milano 2002, pp. 11-27.

⁷ *Globalization and Its Discontents*, tr. it., Einaudi, Torino 2002, p. 256.

sempre i suoi limiti sono già scritti».

Ma è Zavoli stesso, da laico, a riconoscere, con lealtà e coraggio, che solo un'ispirazione altra, quella che viene da Dio, dal Dio che si fa uomo in Cristo, può infrangere questo cerchio chiuso e deprimente, facendo cogliere nella sfida del presente l'appello a un'inedita maturazione.

2. Non è un caso che il Vaticano II – quasi «nuova Pentecoste», secondo l'intuizione di Giovanni XXIII –, ponendo al centro del suo interesse l'identità e la missione della Chiesa, abbia avvertito l'esigenza di rivolgersi all'uomo, guardando ai grandi appuntamenti che la storia segna sul suo cammino.

La *Gaudium et spes* offre con ciò, insieme ai contenuti preziosi che racchiude, un'irrinunciabile indicazione di metodo. La sua parte seconda, in cui sono delineati alcuni degli incalzanti problemi del nostro tempo, è infatti preceduta dalla parte prima: «La Chiesa e la vocazione dell'uomo».

Si sottolinea in tal modo che la chiave per affrontare le sfide odierne va ricercata nell'interpretazione che l'uomo dà di se stesso. La Chiesa è invitata a prender coscienza – dirà Giovanni Paolo II – che l'uomo è «la sua via» (cf. *Redemptor hominis*, 14), e che il Vangelo di Cristo offre un'interpretazione e un'esperienza specifica e determinata di ciò che l'uomo è chiamato ad essere⁸.

Se per guardare alla storia occorre guardare all'uomo, per guardare all'uomo occorre guardare a Cristo.

Non dobbiamo dare per scontata la portata di quest'indicazione del Concilio. È vero – come si è notato⁹ – che la sua esecuzione è solo incipiente, nella *Gaudium et spes*. Ma è altrettanto vero

⁸ Cf. A. Scola, "Gaudium et spes": *Dialogo e discernimento nella testimonianza della verità*, in R. Fisichella (ed.), *Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2000, pp. 82-114; sull'aspetto antropologico mi permetto rinviare ai miei: *L'uomo nel mistero di Cristo e della Trinità. L'antropologia della "Gaudium et spes"*, in «Lateranum», LIV (1988), n. 1, pp. 164-194; *Antropologia teologica e agire umano nel mondo nella "Gaudium et Spes"*, in «Lateranum», LV (1989), n. 1, pp. 176-207.

⁹ Cf. F.G. Brambilla, *Antropologia teologica*, in G. Barbaglio - G.P. Bof - S. Dianich (edd.), *Teologia*, Cinisello Balsamo 2002, pp. 72-108 (cf. pp. 73-78).

che la direttrice di marcia è così tracciata e, con ciò, l'apporto che può e deve venire dall'antropologia cristiana è non solo decisamente, ma direi decisivamente messo in gioco per il futuro del mondo.

L'affermazione centrale di questa direttrice è espressa, come noto, in *Gaudium et spes* 22:

«Solamente nel mistero del Verbo incarnato si clarifica veramente il mistero dell'uomo. (...). Cristo che è il nuovissimo Adamo, nella rivelazione del mistero del Padre e del suo amore, manifesta pienamente l'uomo all'uomo stesso e a lui fa nota la sua altissima vocazione».

Troviamo qui tratteggiato l'intrinseco rapporto tra antropologia e cristologia e, di conseguenza, tra il mistero dell'uomo e il mistero di Dio.

Con l'affermazione del primo si scavalca un certo estrinsecismo tra la visione dell'uomo e la cristologia: quasi che l'evento di Cristo venga soltanto a restaurare l'ordine già dato in Adamo. Dire che «solamente nel mistero del Verbo incarnato si clarifica il mistero dell'uomo», significa rovesciare la prospettiva: è in Cristo, e in vista di Lui, che l'uomo è creato e redento.

Con l'affermazione del secondo rapporto – quello tra il mistero dell'uomo e il mistero di Dio – si scavalca l'estraniamento tra il progetto di umanesimo proposto dalla modernità spesso a prescindere da Dio, e l'attestazione della rivelazione di Cristo salvezza dell'uomo, che viene dal Vangelo.

Come ha scritto Giovanni Paolo II, mentre molte correnti di pensiero e di prassi, nel passato e nel presente, «sono state propense a dividere e perfino a contrapporre il teocentrismo e l'antropocentrismo, la Chiesa, invece, seguendo il Cristo, cerca di congiungerli in maniera organica e profonda. E questo è anche uno dei principi fondamentali, e forse il più importante, del magistero dell'ultimo concilio» (*Dives in misericordia*, 1).

Il compito che sta ancora in gran parte davanti a noi, e che la globalizzazione rende improcrastinabile, è quello di *dare contenuto teologico, respiro profetico ed efficacia esistenziale e storica a questa prospettiva*.

Quale ne è la chiave? Quali le linee-forza?

Si tratta di attualizzare e rendere sperimentale nell'esistenza una visione "cattolica", e cioè non parziale o riduttiva, ma integrale e universale della persona¹⁰, centrata sui due pilastri della tradizione cristiana, che acquistano rilievo e incisività nell'orizzonte cristologico: «l'unità sostanziale della persona» nella sua costitutiva apertura alla trascendenza, e «il principio trinitario che vede tale unità nella prospettiva del dono di sé e della comunione»¹¹. Scrive la *Gaudium et spes* al n. 24:

«il Signore Gesù quando prega il Padre, perché “tutti siano una cosa sola, come io e te siamo una cosa sola” (*Gv* 17, 21-22), mettendoci davanti orizzonti impervi alla ragione umana, ci ha suggerito una certa similitudine tra l'unione delle persone divine e l'unione dei figli di Dio nella verità e nella carità. Tale similitudine manifesta che l'uomo, il quale in terra è la sola creatura che Iddio abbia voluto per se stesso, non possa ritrovarsi pienamente se non attraverso un dono sincero di sé (cf. *Lc* 17, 33)».

È questa la «*misura alta*» dell'antropologia cristiana che Giovanni Paolo II, nel forte messaggio della *Novo millennio ineunte* (cf. n. 31), propone come compito alla cultura cristianamente ispirata.

«Non si tratta – commenta – d'imparare soltanto le cose che Gesù Cristo ha insegnato, ma di *“imparare Lui”*» (*RVM* 14), «per vivere *in Lui* la vita trinitaria, e trasformare *con Lui* la storia sino al suo compimento» (*NMI* 29).

¹⁰ Integralità e universalità, a ben vedere, sono costitutivi tipici e mutuamente implicanti della visione cristiana della persona, che possono essere espressi dall'aggettivo «cattolico». Già anni addietro, questa intuizione profondamente cristiana della persona, capace di rispondere alle sfide dei nostri tempi, è stata sviluppata profeticamente da Chiara Lubich, che parlava di «uomo monodo», e da E. Baldacci, che prefigurava un «uomo planetario».

¹¹ Card. D. Tettamanzi, *I cristiani e le sfide della scienza*, Sintesi dei lavori di gruppo all'Assemblea della CEI (novembre 2002), in «L'Avvenire», 22 nov 2002 – Documenti.

Tale indicazione è tanto più realistica e urgente, se si tiene conto del fatto che il processo di spersonalizzazione dell'essere umano in cui possono sfociare non pochi vettori della globalizzazione, sta provocando – nota il papa – «una diffusa esigenza di spiritualità» (cf. *NMI* 33; *RVM* 5). Essa, non di rado, imbocca vie non solo fuorvianti, ma anche antropologicamente regressive, manifestando, però, che è solo la conversione e la trasformazione del cuore, visitato dalla grazia di Dio, il principio di ogni autentico rinnovamento personale e di ogni efficace assunzione di responsabilità sociale.

Per la fede cristiana, è il guardare al Padre, al Figlio fatto uomo, crocifisso e risorto, e allo Spirito Santo effuso «senza misura» su ogni carne, che rischiara le linee-forza di un'antropologia integrale, mostrandone la capacità d'intercettare i bisogni e le istanze del tempo, sintonizzandoli alla presenza e all'azione di Dio nella storia.

La verità, la maturazione e la promozione della persona non si possono confondere o ridurre a nessun'altra dimensione dell'esistenza: sia essa quella biologica, psichica, culturale o sociale. Il nucleo sorgivo e dinamico della persona si dà nella relazione di Dio a noi e di noi a Dio, in Cristo.

Così, *la sequela di Cristo diventa la dinamica personalizzante che attraversa, vivifica, unifica e intenzionalizza nella direzione del loro più autentico significato, tutte le dinamiche in cui si storicitza la realizzazione della persona.*

Dinamiche che certo, in un tempo come il nostro, segnato dalle pionieristiche frontiere delle scienze e della tecnica anche in riferimento all'uomo, vanno comprese e promosse nei loro specifici significati, ma nella prospettiva di un umanesimo autenticamente “cattolico”: perché, solo in tal modo, diventano feconde in ordine a una realistica e fruttuosa incarnazione della verità dell'uomo.

3. *Guardare al Padre*, innanzi tutto, al Padre che è *Agápe* (cf. 1 *Gv* 4, 8.16). Sta qui, nel rapporto con Dio/*Abbà* e, prima, nel rapporto che Dio/*Abbà* stabilisce gratuitamente con l'uomo in Cristo, il principio dell'antropologia cristiana. Nella rivelazione

dell'*agápe* della Trinità, è come se un raggio di luce e di fuoco partito dal cuore di Dio raggiungesse ciascuno personalmente, destandolo allo stupore di un'esistenza vissuta nella storia, che diventa insieme una divina avventura di comunione.

L'*agápe* del Padre, che, nel Figlio inviato nel mondo, penetra le fibre più intime della nostra carne e del nostro spirito, suscita l'atteggiamento radicale dell'antropologia cristiana: *la fede*.

Essa – cito liberamente la *Dei Verbum* – è l'atto di libertà con cui la persona si affida e si consegna tutt'intera a Dio che, rendendosi presente e illuminando il centro dell'essere umano, l'accoglie e l'interpella con il suo infinito e personalissimo sguardo d'amore (cf. n. 5).

La fede nel Padre Amore dice così la relazione originaria dell'uomo a Dio in Cristo. E sprigiona nell'esistenza l'atteggiamento che dà il “la”, la forma e l'indirizzo a ogni altro atteggiamento: la fiducia in Dio, la responsabilità verso il prossimo e la consegna della vita a un progetto che, pur trascendendo gli orizzonti umani, è posto nelle mani dell'uomo, e diventa pienamente leggibile e affidabile nel volto di Cristo.

Se Dio è *Agápe*, l'esistenza è sottratta al destino, al caso, all'arbitrio, all'ignoto, ma anche allo sguardo inquisitore e tirannico, al giudizio senza pietà e appello, al fantasma del super-io, sociale o tecnologico, che governa dispotico l'io, riducendolo in schiavitù.

La crisi dell'immagine di Dio conosciuta dalla cultura occidentale, la critica psicologica e sociologica alla figura paterna, così come l'esigenza di ritrovare la fonte di luce e di vita che alimenta e rischiara l'esistenza, invocano la riscoperta del Padre amore, da cui «ogni paternità discende nei cieli e sulla terra” (cf. Ef 3, 15).

L'agápe del Padre è la radice della libertà del Figlio.

Cristo mostra di essere il Figlio, perché è libero; e, di converso, egli è libero, perché è il Figlio del Padre Amore.

La libertà del Figlio è generata e custodita dall'*agápe* del Padre, e si esprime essa stessa, perciò, nel dono di sé.

La contrapposizione, tutta moderna, tra teocentrismo e antropocentrismo ha la sua chiave di soluzione, guardando al Cristo,

nella libertà dell'uomo adulto che, fatto figlio da Cristo nell'ascolto della Parola e nella grazia dell'Eucaristia, concepisce e attua la sua libertà come risposta a una chiamata e come dedizione.

Sino a liberarsi non solo dei falsi idoli mondani e della soggezione a qualsivoglia determinismo storico, scientifico, economico e politico, ma anche del fantasma di un Dio paternalistico, per sperimentare progressivamente in sé il dono di una libertà matura e provata, che si fa trasparenza dell'*agápe* del Padre nel rapporto con l'altro.

Di qui, il frutto sociale dell'*agápe*: *l'amicizia*. «*Non vi chiamo più servi, (...) ma vi ho chiamati amici*, perché tutto ciò che ho udito dal Padre l'ho fatto conoscere a voi. (...) Questo vi comando: amatevi gli uni altri» (*Gv 15, 15.17*).

Amici: è qualcosa di più che fratelli, perché l'amicizia esprime la libertà, la reciprocità, il rischio, la fedeltà, la gioia e la novità dell'incontro dei diversi che si riconoscono, appunto, come fratelli.

La *philadelphía* cristiana non è semplice ripresa del pur nobile ideale della *philía* greca: è qualcosa di nuovo, frutto della libertà del Figlio.

Non è un fatto elitario, che relega la comunità cristiana in una nicchia priva di reale incidenza storica, ma il principio di una nuova socialità. Lo intuisce con forza, perché lo vede realizzato in Cristo vivente nel suo Corpo che è la Chiesa, l'apostolo Paolo: «Voi siete tutti figli di Dio per la fede in Cristo Gesù. Infatti, voi tutti che siete stati battezzati in Cristo vi siete rivestiti di Cristo. Non c'è qui né Giudeo né Greco; non c'è né schiavo né libero; non c'è né maschio né femmina; perché voi tutti siete uno in Cristo Gesù» (*Gal 3, 26-28*).

Non è necessario esplicitare, tanto è evidente, la straordinaria portata antropologica e sociale di quest'affermazione.

Sperimentare e crescere, in Cristo, nella libertà dei figli significa cogliere il progetto di comunione che, come appello di fraternità e liberazione, illumina le differenze e impegna a vincere le conflittualità.

Paolo ne coglie la grazia e il compito guardando alle divisioni sociali e religiose del suo tempo. Che cosa significa *oggi*, tutto ciò, per l'antropologia cristiana?

Il rapporto tra l'uomo e la donna, vissuto in Cristo, ha fatto certamente passi da gigante: ma non mi sentirei di sostenere che sotto tutti gli aspetti, e in tutti gli ambiti, abbia attraversato *la soglia della reciprocità*. Un deficit di espressione culturale e di pratica incidenza del progetto antropologico dischiuso dall'esperienza della fede cristiana, nasce anche da questo fatto.

Quanto al *rapporto tra schiavi e liberi*, basta pensare alle incredibili forme di povertà e sottosviluppo che incatenano quante decine di milioni di uomini e di donne? Scrive Giovanni Paolo II nella *Novo millennio ineunte*, citando Mt 25: «*Su questa pagina, non meno che sul versante dell'ortodossia, la Chiesa misura la sua fedeltà di Sposa di Cristo*» (n. 49).

E per quanto riguarda *il rapporto tra giudei e gentili*, non ci troviamo di fronte a un orizzonte nuovo, inesplorato, difficile, ma ineludibile: quello dell'incontro tra il Cristo vivente nella Chiesa e le religioni? Per non dire dell'incontro tra le diverse culture e della necessità di uno sguardo nuovo nei confronti di chi è straniero?

Riprendendo l'effato caro ai Padri della Chiesa, e caricandolo di un ulteriore contenuto esistenziale e persino politico, la *Gaudium et spes* afferma che «con l'incarnazione *il Figlio di Dio* si è unito, in certo modo, *a ogni uomo*» (n. 22). La vocazione alla friglianza – e dunque all'universale fraternità – è inscritta in ogni essere umano per il fatto stesso che è creato e redento in Cristo, e perciò chiamato a incontrarsi con Lui e a vivere di Lui, nella trama variegata delle relazioni umane.

L'amore del Padre e la grazia del Cristo ci raggiungono e ci vivono, dal di dentro di noi, *nello Spirito Santo*. È Lui, lo Spirito, che dona l'esperienza della libertà e della comunione: «E che voi siete figli ne è prova il fatto che Dio ha mandato nei nostri cuori lo Spirito del suo Figlio che grida: *Abbà, Padre!*» (*Gal 4, 6*).

L'antropologia cristiana ha il suo vitale respiro nello Spirito. Quel soffio di vita che Dio, traendolo dal suo intimo, ha inalato nelle narici dell'Adamo plasmato dal fango, quel soffio che il Cristo risorto, trasformato dalla croce in «Spirito datore di vita», ha alitato sui discepoli nel cenacolo (cf. *Gv 20, 19*), è il simbolo plastico e il protagonista vivo della creazione sempre nuova dell'uomo nuovo in Cristo.

E come *la fede* è esperienza della paternità e *la carità* fraterna della figlianza, così il vangelo invita a cogliere *il segreto della speranza cristiana* nel dono dello Spirito.

Lo Spirito – scrive Paolo – «viene in aiuto alla nostra debolezza», «intercedendo con insistenza per noi, con gemiti inesprimibili; e colui (il Padre) che scruta i cuori sa quali sono i desideri dello Spirito, poiché egli intercede per i credenti secondo i disegni di Dio» (cf. *Rm 8, 23.26-27*).

È qui, *nei gemiti dello Spirito*, che la parabola dell'antropologia cristiana penetra nelle menti e nei cuori, come progetto d'incarnazione storica e come invocazione di compimento, che trascende la storia tuffandosi nel mistero insondabile del Dio «più grande del nostro cuore» (*1 Gv 3, 20*).

La storia umana, col suo fardello tragico e le sue imprevedibili incognite, ma anche con le sue promesse e le sue *chances*, è avvolta, penetrata e orientata dall'*agápe* della Trinità, quale offerta di verità e di grazia alla libertà umana¹²: lo sguardo d'amore del Padre, la solidarietà abissale del Figlio che ha fatto suo ciò che è nostro e nostro ciò che è suo, e il gemito dello Spirito che trasfigura nelle doglie d'un parto cosmico il dramma della storia (cf. *Rm 8, 22.19-21*).

Lo Spirito, fonte della speranza, continuamente dischiude l'avvento dell'*agápe* di Dio come principio di liberazione e d'incontro tra gli uomini *nella storia*. Non accanto o al di là di essa, ma *dentro di essa*. Come il sale che dà sapore, il lievito che fermenta la pasta (cf. *Mt 13, 33*), il seme che cade in terra, marcisce e muore e così dà molto frutto (cf. *Gv 12, 24*).

È *la logica del Cristo pasquale*, che getta luce anche sul modo con cui affrontare e assumere, spiritualmente e culturalmente, la sfida della globalizzazione, denunciandone profeticamente i pericoli e le deviazioni: prenderne su di sé il travaglio e persino il negativo, per dischiudervi dal di dentro un sentiero imprevisto di luce e di vita.

¹² Cf. il mio *L'agape come grazia e libertà. Alla radice della teologia e prassi dei cristiani*, Città Nuova, Roma 1994.

Gesù assume l'esistenza perduta, per offrire all'uomo un'esistenza liberata. Se l'uomo diventa schiavo, nell'illusione di affermare da sé la propria signoria, Cristo insegna a farsi schiavo dei fratelli per la ragione opposta, «per l'amore che afferma l'altro invece dell'io, e nega così la logica dell'autoaffermazione»¹³.

In Cristo crocifisso, riconosciuto e in sé accolto nei suoi mille volti di sofferenza, resistenza e scacco, il margine diventa frontiera, la pietra scartata dai costruttori testata d'angolo (cf. *Mc 12, 10*).

4. La visione cristiana della persona nella luce del mistero di Cristo «non dà soluzioni bell'e pronte, ma indica un processo di trasformazione dei soggetti e della cultura implicati nella transizione epocale in atto: un pensiero-azione che offre ai singoli lo spazio della libera adesione, nell'orizzonte di un'*etica della responsabilità e della reciprocità* che al tempo stesso *restituisce a Dio lo spazio per la Sua azione liberante e trasformatrice della storia*» (G. Avogadri).

Là dove la comunione e la prassi dei discepoli è vissuta nello Spirito, il Signore risorto si fa presente (cf. *Mt 18, 20*) non solo nell'intimo dei cuori e delle menti, ma nelle relazioni d'amore e nelle spinte di liberazione da Lui suscite, venendo incontro alle aspirazioni e acquisizioni positive dell'umanità, frutto anch'esse dell'azione dello Spirito (cf. *GS 22*).

La “misura alta” dell'antropologia cristiana è chiamata non solo a esprimersi nella testimonianza personale e comunitaria, ma, attraverso un creativo impegno di riflessione culturale e in dialogo con chi cerca la verità e serve la giustizia, a calarsi entro le dinamiche complesse e le diverse dimensioni della socialità, per generare categorie d'interpretazione e progetti di gestione conformi al pensiero di Cristo (cf. *1 Cor 2, 16*) e adeguati alle sfide.

L'invito rivolto dal Concilio perché non s'indulga oltre in un'*etica puramente individualista* (cf. *GS 30*), diventa impegno a un inedito incontro tra la visione cristiana della persona e le scienze naturali, l'economia, la politica e l'arte. Occorre esplicitare le conseguenze teoretiche e pratiche del principio secondo cui – per dirlo

¹³ A. Rizzi, *Gesù e la salvezza. Tra fede, religioni e laicità*, Città Nuova, Roma 2001, p. 95.

con P. Ricoeur – «l'alterità non s'aggiunge dal di fuori all'ipseità, come per prevenirne la deriva solipsistica, ma appartiene al tenore di senso e alla costituzione antropologica dell'ipseità»¹⁴.

In questo, la fede cristiana ha da giocare un ruolo storicamente decisivo nel contesto della globalizzazione, secondo la prospettiva di quella che è stata definita la necessaria *risemantizzazione della socialità*¹⁵.

E ciò per una ragione che è intrinseca all'evento stesso della rivelazione. In esso, infatti, la *grammatica della relazione*, per la prima volta e in modo radicale, diventa essenziale per esprimere sia il mistero di Dio sia la vocazione dell'uomo.

Dio stesso – spiega Agostino nel *De Trinitate* – è relazione: perché è Padre, è Figlio, ed è, con ciò, relazione tra i due, Dono reciproco, Amore, Spirito¹⁶. Il che non può non avere delle consistenti conseguenze anche a livello antropologico.

Per non portare che un esempio, il recupero e l'inserimento di una logica relazionale all'interno della riflessione economica è di capitale importanza nel momento in cui il paradigma individualista, su cui la scienza economica si è costruita e ancora si regge, è in grave crisi¹⁷.

¹⁴ P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Du Seuil, Paris 1990, p. 367. H.U. von Balthasar, in sintonia con questa osservazione, ha sottolineato un deficit e un compito specifici della cultura d'ispirazione cristiana nel nostro tempo, affermando che «la dimensione dell'intersoggettività, su cui si fonda l'etica del Vangelo, non poteva trovare nel pensiero antico-classico una fondazione filosofica sufficiente e non è riuscita neppure oggi a farsi tema davvero capitale della filosofia cristiana», (*Gloria. Una estetica teologica*, vol. 5: *Nello spazio della metafisica. L'epoca moderna*, tr. it., Jaca Book, Milano 1978, p. 31). Per uno sviluppo in positivo di questa prospettiva, cf. il mio *Sul concetto e il luogo di un'antropologia trinitaria*, in P. Coda - L. Zak (edd.), *Abitando la Trinità. Per un rinnovamento dell'ontologia*, Città Nuova, Roma 1998, pp. 123-135; G.M. Zanghi, *Quale uomo per il terzo millennio?*, in «Nuova Umanità», XXIII (2001/2), n. 134, pp. 247-277.

¹⁵ P. Donati, *Teoria relazionale della società*, F. Angeli, Milano 1991; Id., *La qualità civile del sociale*, in P. Donati - I. Colozzi (edd.), *Generare il "civile". Nuove esperienze nella società italiana*, Il Mulino, Bologna 2002, pp. 23-57.

¹⁶ A. Agostino, *De Trinitate*, V,5,6; V,11,12.

¹⁷ Cf. P.L. Sacco - S. Zamagni (edd.), *Complessità relazionale e comportamento economico. Materiali per un nuovo paradigma di relazionalità*, Il Mulino, Bologna 2002; B. Gui - R. Sugden, *Economics and sociality*, Cambridge University Press, 2003. Sono debitore di quanto segue al prof. Luigino Bruni, che cordialmente ringrazio per le sue indicazioni.

Tale paradigma, infatti, palesa l'incapacità a farsi strumento efficace nell'affrontare i problemi della povertà, della fame nel mondo e dell'iniqua distribuzione della ricchezza, nonché l'apparente paradosso di un aumento dell'infelicità nei paesi ad alto reddito pro capite, dove studi empirici mettono in luce che avere più ricchezza finisce appunto col diminuire la felicità.

Se avere più reddito per acquistare più beni, non solo penalizza chi è escluso da questo circolo "virtuoso", ma rende meno felice anche chi ne è protagonista, allora occorre domandarsi qual è il significato e la natura dei beni. Se l'economia è nata con lo scopo di promuovere la "ricchezza delle nazioni", ma tale ricchezza porta non benessere bensì malessere, allora la crisi non investe aspetti marginali, ma la visione dell'uomo su cui poggiano la struttura epistemologica e la gestione pratica dell'economia.

La separazione dei beni dalle persone che li producono, scambiano e consumano, fa sì che ad essere valorizzato non sia il rapporto tra le persone che impegna nel processo di produzione-scambio-distribuzione delle cose, ma le cose stesse. La povertà è, sì, mancanza di beni, ma anche mancanza di rapporti veri entro cui la persona si realizza, o il prevalere di rapporti viziati.

Dare centralità alla visione cristiana della persona e della relazione tra le persone significa porre le basi antropologiche per una rivoluzione copernicana della cultura, capace d'interagire profeticamente e costruttivamente con la globalizzazione.

L'essenziale è non dimenticare ciò che diceva Ireneo di Lione, Padre della Chiesa del II secolo: «la gloria di Dio è l'uomo vivente, la vita dell'uomo è la visione di Dio»¹⁸.

PIERO CODA

¹⁸ *Adv. Haer.*, IV,20,7.