

cMc
CENTRO CULTURALE DI MILANO

***L'uomo tra etnia e
cosmopolitismo.***

***Fondamenti antropologici e teologici
per il dibattito sulla multiculturalità.***

***Intervento di
Javier Prades***

06/03/2001

©cMc
CENTRO CULTURALE DI MILANO
via Zebedia, 2 20136 Milano - tel. 02/86455162-68 fax. 02/86455169 – www.cmc.milano.it

L'UOMO FRA ETNIA E COSMOPOLITISMO

Fondamenti antropologici e teologici per il dibattito sulla multiculturalità¹

*Al cMc, esempio civile
di identità e dialogo culturale*

I. La situazione

In occasione dei solenni festeggiamenti del 25° anniversario della democrazia in Spagna, i principali esponenti della vita politica e culturale hanno steso un bilancio di questo periodo che –per tutti i nati dagli anni 60 in poi– è il più lungo e importante della nostra vita.

Il Discorso della Corona, letto dal **Re Juan Carlos I** al Parlamento, davanti ai rappresentanti dei partiti e delle istituzioni, ci offre lo spunto per presentare il problema. Per caratterizzare la nostra identità culturale, affermava: “La Spagna è una realtà storica, culturale, economica e politica in un costante dinamismo di ricreazione: dinamismo che nasce dalla ricchezza della sua pluralità. Capire l’unità nazionale nella *diversità* solidale è la grande scoperta di questo ultimo periodo storico: scoperta che rende la Spagna più autentica, più vitale e creativa. Certamente anche più complessa, ma senza dubbio più libera e spontanea”². La chiave del successo è identificata col fatto di essere una realtà storica che nasce da una ricca pluralità. È da qui che –secondo il Capo dello Stato– si muove il dinamismo vitale e creativo della nostra società. Questo rapporto fra unità e pluralità –come fondamento culturale– viene considerato assai complesso, ma anche determinante al fine di una adeguata convivenza.

Per documentare sia l’importanza che la complessità di questa affermazione, devo indicare due fenomeni in atto nella società spagnola, che interpretano il rapporto fra unità e pluralità in sensi apparentemente diversi. Mi riferisco da una parte alla percezione di una valutazione culturale del problema del terrorismo nei Paesi Baschi, e dall’altra ad una certa percezione del problema della convivenza fra culture diverse in Andalusia. Senza nessuna pretesa di completezza tecnica, in questioni sommamente articolate, accenno a ciò che mi ha colpito.

La lotta culturale contro il terrorismo

Quando nel dicembre scorso il Parlamento Europeo ha concesso il “Premio Sakharov 2000” a un gruppo di resistenza civile contro il terrorismo nei Paesi Baschi, dal nome *¡Basta ya! (Adesso basta!)*, il loro rappresentante, il filosofo **Fernando Savater**, tenne un discorso a Strasburgo. Denunciò la situazione di paura e la mancanza di libertà nella quale vivono i cittadini non nazionalisti, dicendo, con un paragone significativo, che nei Paesi Baschi ci sono oggi dozzine di Salman Rushdie, in quanto vittime di una intolleranza violenta. Aggiunse questa considerazione: “I terroristi non sono degli extraterrestri arrivati da un altro pianeta per fare il male, ma giovani educati

¹L’articolo riproduce per esteso la conferenza tenuta al Centro Culturale di Milano (6-III-2001), leggermente riveduto e con l’inclusione delle note.

²Discorso del Rey Juan Carlos I en el Parlamento (6-XII-2000). Mentre non si segnali il contrario le enfasi nel testo sono mie.

nel fanatismo etnico, nell'odio a tutto ciò che è "spagnolo", giovani ai quali si è fatta assorbire una storia distorta ed una antropologia demenziale, che li porta a credersi vittime e così li rende boia". E conclude: "Vogliamo vivere in pace, ma vogliamo anche vivere in libertà, ci neghiamo a sostituire lo Stato delle etnie allo Stato dei cittadini"³.

Questo pensatore laico, impegnato nella lotta per la libertà e per la pace, pone la radice della violenza terrorista in una percezione distorta dell'antropologia, in particolare della concezione e del valore dell'etnia, e rivendica lo Stato democratico come difensore dei diritti universali dell'uomo, a cominciare dal diritto alla vita. Per Savater è chiara la tensione fra una concezione, potremmo dire particolarista, che esalta l'etnia, e una concezione, potremmo dire universalista, che difende i diritti del singolo. Savater sente il bisogno di arginare la prima concezione, per poter salvare la seconda. Approfondiremo più avanti la questione antropologica, avvertiti dei pericoli che nascono da una percezione sbagliata di cosa sia l'uomo.

Le tesi sulla multiculturalità dell'Andalusia

In Andalusia, dove grazie a Dio non si è creata una situazione violenta, si assiste oggi a un dibattito culturale profondo, non sempre chiaramente percepito. Diverse città del sud della Spagna accolgono regolarmente iniziative di "dialogo inter-religioso", che radunano esponenti delle cosiddette tre religioni mediterranee alla ricerca di una società multiculturale. In uno di questi Convegni Internazionali, alcuni rappresentanti politici auspicavano "la creazione di un clima di tolleranza e dunque di progresso nella ricerca della pace e della libertà". Per ottenerlo, occorrerebbe "creare uno spazio di rispetto fra le diverse culture e religioni, al fine di raggiungere una società inter-culturale nel Mediterraneo". Un editorialista commentava che "il ruolo della Spagna in questa creazione di una società multiculturale è quello di integrare la cultura dei paesi del Nord del Mediterraneo con quelle della sponda Sud". In questi ambienti si fa notare che le tre religioni monoteiste sono state colpevoli di favorire l'ignoranza della storia ed offrire una visione fuorviante dell'evoluzione del mondo. Non manca chi sottolinea che "il futuro della società europea non si può costruire sul modello di una società cristiana o univoca, ma si deve piuttosto pensare all'interno di una società multiculturale. Perché questo modello multiculturale trionfi e riesca ad evitare i problemi fra Nord e Sud è fondamentale l'educazione basata sulla conoscenza dell'altro"⁴. Da parte sua, il filosofo ex-comunista ed ex-cristiano, convertitosi all'Islam, **Roger Garaudy**, presenta una visione idealizzata dell'Andalusia islamica medioevale (Al-Andalus)⁵. Quel periodo – secondo il filosofo– "ci insegna una grande lezione per l'oggi" e propone la situazione

³Cfr. "Discurso del Sr. Fernando SAVATER con ocasión de la entrega del premio SAJAROV 2000 del Parlamento Europeo". Pubblicato in F. SAVATER, *Perdonen las molestias*. Madrid, El País, 2001. p.323. Come raccolta di informazione, si può consultare: J. BERIAIN, R. FERNÁNDEZ UBIETA, *La cuestión vasca: claves de un conflicto cultural y político*. Barcelona, Anthropos, 1999. Più ampiamente sul nazionalismo: J. COSTA BOU, *Nación y nacionalismos*. Madrid, AEDOS-Unión Editorial, 2000 (con ampio riferimento al Magistero della Chiesa sulla questione nazionale). Numero monografico della *Revista Católica Internacional «Communio»* 2 (1994).

⁴Cfr. *Diario "Córdoba"*, 31-III-2000. p.12; 1-IV-2000. p. 2; 2-IV-2000. p.8.

⁵Cfr. "*La calle de Córdoba*", n°197 (16 a 22-IV-2001). p.36-37. Secondo Garaudy "non esistevano tre culture ma soltanto una, che era prodotto della sintesi fra Oriente e Occidente, cui collaborarono le tre religioni". Per una considerazione approfondita, con rigorosa conoscenza dei dati storici, rimando al dibattito classico fra A. CASTRO, *España en su historia. Cristianos, moros y judíos*. Barcelona, Crítica, 2001² [or. 1948] e C. SÁNCHEZ ALBORNOZ, *España un enigma histórico*. Barcelona, Edhasa, 2000⁷ [or.1956]. Più recentemente, REAL ACADEMIA DE LA HISTORIA, *España. Reflexiones sobre el ser de España*. Madrid, 1998². J.P. FUSI, *España, la evolución de la identidad nacional*. Madrid, Temas de Hoy, 2000. A. DOMÍNGUEZ ORTIZ, *España. Tres milenios de historia*. Madrid, Marcial Pons, 2001.

di Al-Andalus come un esempio di dialogo e di simbiosi delle culture che non ha alcun paragone nella società attuale. In questo contesto riappare chiaramente il problema del rapporto fra le culture particolari –legate alle “religioni mediterranee”– e il conseguimento di valori universali quali la tolleranza, il dialogo e il rispetto dell’altro⁶. Resta da capire su quali basi si articola l’inter-culturalità conclamata, per poter integrare le diverse culture, e in che cosa consista quell’unica cultura sorta dalla simbiosi delle tre religioni monoteistiche.

Rispetto alla situazione descritta nei Paesi Baschi, a prima vista sembra dominare qui un atteggiamento più aperto alla diversità etnica e culturale. Si parla molto favorevolmente di “multiculturalità”, a differenza della prevenzione contro l’etnia nel discorso di Savater. In ogni caso, però si coincide nell’affermazione della superiorità dei diritti universali e della tolleranza, e dello Stato come garante, se non come fonte di essi⁷. Infatti, anche in questo secondo ambiente si considera la particolarità, nella fattispecie la religione, come un fatto soltanto relativamente positivo, in quanto potenziale origine di conflitto, e che perciò deve accettare la tutela statale, poiché lo Stato esprime –e fonda?– i valori comuni che costituiscono la base della convivenza. E l’idealizzazione dell’Islam medioevale, come base della convivenza, serve in realtà a postulare culturalmente un relativismo religioso che sfocia in una scristianizzazione ancora più profonda⁸. Dovremo perciò interrogarci non solo sull’antropologia, ma anche sulla natura del cristianesimo, sulla sua pretesa di verità universale e sulla sua capacità di dialogo con l’altro.

Tutto ciò mette in evidenza che non è sbagliato parlare di importanza e di complessità della questione relativa al rapporto fra unità e pluralità della cultura. Proviamo a entrare nel dibattito sulla multiculturalità.

II. Il dibattito sulla multiculturalità

⁶La tesi di una multiculturalità dove tutte le componenti concorrono alla pari per costituire una “cultura globale”, si postula p.es. nella popolare rivista americana di divulgazione *National Geographic* dedicata precisamente alla “Global culture” (Vol. 196/2-1999).

⁷Qui si può soltanto accennare che il dibattito sulla multiculturalità è legato alla considerazione sempre più positivista del diritto e dell’etica e dunque ad una infondata esaltazione dello Stato democratico come fonte dei diritti e i valori, secondo diverse “teorie della giustizia”, da Rawls a Habermas. Cfr. F. CARPINTERO, *Derecho y ontología jurídica*. Madrid, Actas, 1993, pp. 45 ss. Rimanda per la critica alle teorie di Rawls e Habermas, di impostazione consensuale-dialogica, a D. INNERARITY, *Praxis e intersubjetividad. La teoría crítica de Jürgen Habermas*. Pamplona, EUNSA, pp. 17-80. P. SERNA, *Positivism conceptual y fundamentación de los derechos humanos*. Pamplona, EUNSA, 1990, pp. 192-208. A. KAUFMANN, “Problemggeschichte der Rechtsphilosophie”: in KAUFMANN-HASSEMER, *Einführung in Rechtsphilosophie und Rechtstheorie der Gegenwart*. Heidelberg, C.F. Müller (UTB), 1989⁵.

⁸Interessanti i dati di un sondaggio europeo sulla tolleranza: “In nove degli Stati membri dell’UE l’atteggiamento è più aperto della media europea. Soprattutto in Spagna, dove soltanto il 5,6% ha espresso un rifiuto a un credo differente, mentre il 92,9% sostiene di accettare senza problemi la presenza di altre religioni. «L’atteggiamento dei cittadini spagnoli è molto positivo, perché sembrano identificarsi, più di altri, con i principi etici europei, in favore dell’uguaglianza dei diritti fra culture diverse», ha commentato al giornale il portaparola dell’*Osservatore Europeo del Razzismo e della Xenofobia*, il danese Bent Sørensen. A suo giudizio, la salda identità religiosa degli spagnoli è un fattore favorevole per poter accettare altre credenze: «Quanto meno si dubita della propria identità, tanto meno si ha paura del contatto con altre culture». È tutto il contrario della Scandinavia, dove «la gente è disorientata, alla ricerca di nuovi valori». Lo stato più contrario ad altre religioni è la Danimarca. Il 31,7% dei danesi esprime avversione contro chi crede in altri dei. La situazione preoccupa anche in Belgio (25,6%) e in Germania (16,3%)” (*El País* 20-XII-2000). Dall’esame empirico della realtà sembra emergere una tesi profondamente contraddittoria con le tesi di fondo del multiculturalismo scristianizzato.

Definizioni di cultura dell'UNESCO

Per comprendere la situazione attuale, forse è utile rifarsi all'evoluzione che ha subito la definizione di cultura nell'ambito dell'UNESCO⁹. Negli anni successivi alla II Guerra mondiale, in un clima di liberazione dalla violenza e dall'ingiustizia, venne fondata questa organizzazione internazionale allo scopo di "garantire a tutti l'accesso pieno e uguale all'educazione, la libera ricerca della verità oggettiva e il libero scambio di idee e di conoscenze"¹⁰. In questo modo si intendeva garantire la dignità di ogni uomo liberandolo da qualsiasi determinazione particolaristica e si sosteneva l'esistenza della verità oggettiva e, dunque, della possibilità di raggiungerla. In questo contesto, che potremmo considerare di stampo "moderno", si parlava di "cultura" al singolare.

Tuttavia, nel clima creatosi con il processo di decolonizzazione, negli anni 60-70, cambia la prospettiva. Si giudica astratto l'umanesimo precedente, e cresce la sensibilità verso il valore della singola persona, nella sua forma concreta di esistenza. Secondo **A. Finkelkraut**, in questo momento prende il sopravvento un'altra sensibilità, più in sintonia con la "posmodernità", che vuole condannare l'errore storico dell'Illuminismo, in quanto concepiva la storia come una linea di progresso ascendente verso i Lumi europei. Forti di questa superiorità gli europei avevano colonizzato nel sec. XIX il resto del mondo. Ma le scienze umane sembrano via via dimostrare che le cose non erano affatto così. Già negli anni 50, per esempio, **C. Lévi-Strauss** parla di "culture", al plurale, per indicare "stili di vita speciali, non trasmissibili, comprensibili soltanto sotto forme di produzione concrete..., corrispondenti a valori percettibili più che a verità o pseudoverità"¹¹. La lotta contro l'ignoranza e i pregiudizi non consiste più nel condurre tutti verso la verità, ma, nel riconoscere l'insuperabile pluralità di posizioni culturali e la corrispondente eliminazione dell'universalità. Saranno le scienze umane, dalla storia alla sociologia, dall'etnologia all'antropologia culturale, a combattere accanitamente ogni etnocentrismo¹². Sta di fatto che dagli anni 70 l'UNESCO ha fatto sua questa nuova prospettiva, secondo la quale per "cultura" non si intende più l'"educazione" ma "l'insieme di conoscenze e valori che non costituiscono l'oggetto di nessun insegnamento specifico e che tuttavia ogni membro di una comunità conosce"¹³. Per Finkelkraut si tratta di un ritorno paradossale alla comprensione di stampo romantico del *Volksgeist*, il genio nazionale: la preminenza dello spirito del gruppo sull'autonomia della persona - ciò che gli illuministi consideravano proprio incultura o

⁹Seguo la presentazione che ne fa A. FINKIELKRAUT, *La derrota del pensamiento*. Barcelona, Anagrama, 1990⁵, *passim* [or. francese 1987]. Per una presentazione di aspetti diversi del dibattito sulla multiculturalità si vedano, fra gli altri: M. BRUN, "Christliches Fundament und friedliche Globalisierung. Europa und die Kirchen": *Theologische Revue* 6 (2000) 443-455 (con bibliografia). M. MANTOVANI; S. THURUTHIYIL (a cura di), *Quale globalizzazione? L'"uomo planetario" alle soglie della mondialità*. Roma, LAS, 2000. G. SARTORI, *La sociedad multiétnica*. Madrid, Taurus, 2001.

¹⁰Cfr. *Conferencia de las Naciones Unidas en vistas a la creación de una organización de las Naciones Unidas para la ciencia y la cultura*. Londres, 1945. Cit. in FINKIELKRAUT, o.c., p.57.

¹¹C. LÉVI-STRAUSS, *Le regard éloigné*. Cit. in FINKIELKRAUT, l.c.

¹²Non è pienamente convincente la tesi di Finkelkraut quando lega le scienze umane nel loro complesso alle posizioni relativistiche di stampo posmoderno. Il padre dell'antropologia culturale materialistica, M. HARRIS ha sostenuto recentemente una concezione "moderna" di scienza antropologica, in difesa del valore della ragione e della verità scientifiche, di fronte alle correnti della "antropologia critica" queste sì apertamente ascritte ai postulati dell'epistemologia posmoderna, che negano il valore oggettivo e universale del discorso scientifico. Cfr. *Teorías sobre la cultura en la era posmoderna*. Barcelona, Crítica, 2000. p. 63; 154-155 [or. americano 1999].

¹³UNESCO, *Conferenza del Messico sulle politiche culturali*. 1982.

pregiudizio -¹⁴. Scrive il saggista francese: “Viene invocato il dialogo in nome... della differenza che tuttavia lo esclude assolutamente; ... la parola cultura serve come standardo umanista della divisione dell’umanità in entità collettive, insuperabili e irriducibili”¹⁵. La conseguenza più evidente è che, non solo nel Terzo Mondo ma anche in occidente, vince un riconoscimento della personalità culturale di ogni popolo fino al punto che “la coscienza della particolarità [dell’ Europa] che ci ha tolto l’illusione della pretesa di dominare il mondo, oggi legittima... la trasformazione del nostro universo familiare in una società pluriculturale”¹⁶. E per quanto riguarda le sorti della persona individuale, aggiunge: “La critica all’etnocentrismo finisce per chiudere ogni individuo nella sua etnia. Parlando di cultura soltanto al plurale viene negata agli uomini di epoche diverse o di civiltà lontane la possibilità di comunicarsi su significati e valori che vadano oltre il perimetro da cui vengono”¹⁷. Finkielkraut identifica una tensione fortissima fra la concezione moderna, illuminista, del valore universale della ragione e del singolo, e la concezione romantica, paradossalmente recepita dalla postmodernità, che privilegia il *Volksgeist*, il genio nazionale, e sottopone dunque l’individuo alla comunità. In questa dialettica, la soluzione per Finkielkraut è chiara: la vittoria del *Volksgeist* equivale alla “sconfitta del pensiero”; si tratta dunque di recuperare il senso universalistico della ragione e conseguentemente dei valori e dei diritti, ridimensionando –senza giungere a negare– ogni tradizione particolare, poiché “la critica della tradizione costituisce il fondamento spirituale di Europa”¹⁸. Non siamo lontani dagli echi dell’intervento di F. Savater a Strasburgo, da un lato, e dalle tesi multiculturalistiche sull’Andalusia, dall’altro.

Lo scontro delle civiltà visto dagli USA

Se il filosofo francese finisce col rimpiangere l’universalità della tradizione moderna europea, il politologo dell’*Istituto di Studi Strategici* di Harvard, **S.P. Huntington** si è inserito negli ultimi anni nel dibattito sulla multiculturalità, rivendicando anch’egli la cultura occidentale, ma con sfumature alquanto diverse¹⁹. In un libro accuratamente documentato che ha fatto molto discutere²⁰, dal titolo *Lo scontro delle civiltà*, Huntington postula un futuro del mondo diviso inesorabilmente in

¹⁴Si possono leggere utilmente le riflessioni di Finkielkraut sulla contrapposizione fra il *Volksgeist*, teorizzato dal romanticismo tedesco (Herder) contro l’Illuminismo, e portato avanti dal tradizionalismo (De Maistre). Cfr. o.c., pp. 9-30.

¹⁵O.c., p. 89-90.

¹⁶O.c., p. 96.

¹⁷O.c., p.105.

¹⁸O.c., p.110.

¹⁹S.P. HUNTINGTON, *El choque de las civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Madrid, Paidós, 1997³. [or. americano 1996].

²⁰Per lo *status quaestionis* e il dibattito si veda J. PALACIOS ROMEO, *La civilización de choque. Hegemonía occidental, modernización y estado periférico*. Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1999. Un’altra visione sul futuro globale, anche proveniente dagli USA, la offre R. D. KAPLAN, *The Coming Anarchy. Shattering the Dreams of the Post Cold War*. New York, Random House, 2000. La posizione di Kaplan, molto più pessimistica di Huntington, conferma l’idea che l’“universalismo occidentale moderno”, che sembrava evidente in se stesso nel proporre la democrazia o altri valori, quando si è slegato dalle radici che hanno fondato l’identità europea (tra cui evidentemente il cristianesimo) accusa gravi difficoltà per continuare a diffondersi. Interessanti le riflessioni sul liberalismo come cosmovisione in A. MACINTYRE, *Whose Justice? Which Rationality?* London, Duckworth, 1988. Cfr. la discussione con la tradizione liberale angloamericana, dal punto di vista di una ecclesiologia di comunione, di D. SCHINDLER, *Heart of the Church, Center of the World*. Grand Rapids-Edinburgh, Eerdmans-T&T Clark, 1996, in particolare la parte Prima del volume.

culture e dunque un mondo multipolare²¹. Con questo sembra condividere la percezione di Finkelkraut sul cambiamento di prospettiva, vale a dire sulla “divisione dell’umanità in entità collettive, insuperabili e irriducibili”. Infatti anche Huntington parla di una insuperabile multipolarità di civiltà. Non la propone con lo stesso entusiasmo dei fautori del cambiamento culturale degli anni 70, ma con prevenzione; eppure ritiene la multipolarità ugualmente inevitabile: il mondo nel futuro assisterà ad una situazione multipolare, per ragioni culturali, dove saremo “noi contro loro”, multipolarmente detto²². Questa situazione consegue al fallimento della cultura occidentale ad imporre la sua pretesa universalistica: la diversità culturale, soprattutto delle due culture emergenti più forti –la cinese e l’islamica– mette in discussione la convinzione occidentale circa la validità universale e la superiorità della sua cultura²³. Scrive Huntington: “Anziché promuovere le caratteristiche di una civiltà che si pretendono universali, le esigenze di convivenza culturale inducono alla ricerca di ciò che è comune alla maggioranza delle culture. In un mondo di molteplici civiltà, la strada costruttiva consiste nel rinunciare all’universalismo, accettare la diversità, cercare attributi comuni”²⁴. Sembra condividere il giudizio che ormai la diversità abbia vinto ai danni dell’universalità e si rassegni a un dato di fatto, mentre Finkelkraut si ribellava. Ma Huntington distingue fra il fallimento dell’occidentalismo –inteso come universalismo– e l’esigenza di un rinnovamento della cultura occidentale, che ritiene determinante non solo per un Occidente ormai in declino culturale, ma per le sorti del mondo, in quanto certi valori essenziali sono frutto unico della cultura occidentale: è ciò che egli definisce “l’unicità di Occidente”²⁵. Il richiamo alle radici culturali di Occidente²⁶ –tra cui elenca anche un cristianesimo ritenuto più vigoroso di quanto tendono a pensare gli analisti europei²⁷–, si traduce in un rifiuto radicale della tesi della multiculturalità interna all’ Occidente, specialmente agli USA: “Alcuni statunitensi hanno promosso il multiculturalismo dentro il loro paese; altri hanno promosso l’universalismo al di fuori di esso. Il multiculturalismo dentro il paese minaccia gli USA e l’ Occidente; l’universalismo fuori di esso minaccia l’ Occidente e il mondo. Sia l’uno che l’altro negano l’unicità della cultura occidentale”²⁸. È a questo punto che, pur con tutte le sfumature, si ritrova la tradizione moderna che esclude un relativismo culturale, almeno in quanto interno al mondo occidentale. L’ultimo tratto di questa tradizione, oltre al rifiuto della multiculturalità nei termini detti, è l’aggiunta, come ultima delle norme per la pace in un mondo di molteplici civiltà, della cosiddetta “norma degli attributi comuni”, che dice: “I popoli di tutte le civiltà devono cercare e ampliare i valori, le istituzioni e le pratiche che hanno in comune con i popoli di altre civiltà”²⁹. Quali siano questi valori comuni, dopo che per quasi 400 pagine si è

²¹“Per la prima volta nella storia, la politica globale è simultaneamente multipolare e multiciviltazionale; la modernizzazione economica e sociale non sta producendo né una civilizzazione universale in senso significativo, né l’occidentalizzazione delle società non occidentali” (o.c., p.20). Le grandi civiltazioni irriducibili sono otto: cinese, giapponese, induista, islamica, ortodossa, occidentale, latinoamericana, africana (p. 50ss.). Di queste, le tre più forti sono quella cinese, quella islamica e quella occidentale.

²²Cfr. HUNTINGTON, *El choque*, o.c., p.153.

²³Cfr. o.c., p.371. Anche pp.65ss.

²⁴O.c., p.382.

²⁵Cfr. o.c., pp.369-373

²⁶Secondo Huntington il nucleo della civiltà occidentale è: l’eredità classica; il cattolicesimo e il protestantesimo; le lingue europee; la separazione fra autorità spirituale e temporale; l’impero della legge; il pluralismo sociale; le istanze rappresentative; l’individualismo (cfr. o.c., pp.81ss).

²⁷Si veda, p.es., la sua accettazione della tesi della “rivincita di Dio”, diffusa da G. Kepel; cfr. o.c., p.112ss.

²⁸O.c., p.381.

²⁹O.c., p.384. Anche pp.365ss.

cercato di convincere il lettore che il mondo è multipolare e non è più riconducibile a unità, non viene detto se non genericamente. Va notato che soltanto nel contesto dell'allusione agli attributi comuni, ricompare la parola "civiltà" in singolare. Resta aperta la domanda su quali basi si potrà costruire tale civiltà comune a tutti e chi le deciderà. Resta anche aperta la domanda sulla natura del cristianesimo che Huntington di certo non vuole eliminare, anzi, vuole rinvigorire, a patto che accetti di essere totalmente definito all'interno della cultura occidentale, e dunque rimanga estraneo ad ogni altra civiltà umana³⁰.

Le tensioni insite nel dibattito sulla multiculturalità

Volendo riassumere il filo logico di quanto esposto attraverso questi episodi, abbiamo identificato l'esistenza di talune tensioni nell'ambito culturale che richiedono un approfondimento ulteriore.

- La prima tensione emersa con chiarezza è quella fra la propria identità culturale in nome della differenza (*Volksgeist*, teorie multiculturalistiche di vario stampo), e una cultura comune a tutti gli uomini (eredità moderna illuministica).

- Questa prima tensione si traduce nella tensione fra valori particolari (etnia, nazione, civiltà, tradizione) e valori universali (ragione, libertà, diritti umani, umanità).

- La tensione che è emersa in seguito, questa già sul piano nettamente antropologico, è la polarità fra individuo e comunità, poiché il dibattito culturale risponde, in o un modo o nell'altro, a una costitutiva polarità antropologica fra individuo e comunità.

- Sempre sul piano antropologico, le tensioni descritte costringono a riconoscere più a monte che si dà una tensione fra il "per-sé" e il "per-un-altro" nel singolo stesso.

Come provvisorio bilancio, possiamo condividere numerosi aspetti del percorso descritto, realizzato da pensatori di matrice culturale molto diversa, e rendere atto al coraggio con cui alcuni difendono, mettendo a repentaglio la loro vita, la verità contenuta nella loro posizione.

Si resta tuttavia insoddisfatti nell'esigenza di trovare una proposta che renda ragionevole l'inevitabile carattere polare della vita e della cultura umana, che è indizio altissimo della dignità di entrambe. In tutti i casi esaminati, infatti, il dibattito pone in rilievo che tale polarità esiste³¹. Alcune posizioni partono dal rifiuto di uno dei poli della tensione per orientarsi verso l'affermazione dell'altro, come, per esempio, Finkelkraut quando denuncia acutamente i limiti del *Volksgeist* per poi proporre il polo dell'universalismo cosmopolita erede dell'Illuminismo. Altre posizioni comprendono che la sottolineatura di uno dei poli oggetto di questa tensione non è sufficiente, e sovrappongono elementi dell'altro polo, come Huntington, quando ricerca certi attributi comuni per bilanciare la tesi della scomparsa dell'universalismo, pur senza riuscire ad

³⁰Forse non è inutile notare che questo dibattito culturale ha avuto, con qualche ritardo, notevole riflesso all'interno della teologia. Dalla pretesa universalistica rappresentata dalla teologia della liberazione nei primi anni 80, le cui radici erano da cercare nel marxismo e nell'illuminismo, si è passati alla frammentazione relativistica in "teorie teologiche regionali" (teologie sull'indigenismo, sull'ecologia, sul femminismo, teologie pluralistiche delle religioni...), dove si rinuncia a ogni possibile fondamento universale sia cristo-logico che, alla fine, teo-logico o metafisico, per limitarsi a delle ricerche circoscritte in certe tematiche, secondo i metodi propri delle scienze umane.

³¹A riprova del carattere ineliminabile della polarità anche a livello di metodo scientifico nella antropologia culturale, basti ricordare che HARRIS riassume le due principali posizioni metodologiche contrapposte come "olismo metodologico" (totalità) e "individualismo metodologico" (particolarità). Conclude richiamando una vicendevole collaborazione dei due. Cfr. o.c., pp.49-55.

equilibrare la sua tesi d'insieme³².

Il limite di queste posizioni non è tanto da segnalare in contenuti determinati, quanto, ancora prima, nel fatto che la natura del rapporto fra i poli in tensione appare estrinseca ai poli stessi: vale a dire, ciò che fa crescere uno di essi è a scapito dell'altro. Chi vuole affermare la particolarità si difende dall'universalità e chi ama l'universalità diffida della particolarità. È per questo che occorre trovare una posizione che non ci costringa aprioristicamente a rinunciare alla ricchezza di nessuno dei poli, ma permetta una intrinseca relazione di proporzione diretta fra di essi. Quale natura dovrà avere allora questa relazione? Per guadagnare tale posizione si deve passare dall'ambito culturale al fondamento antropologico.

III. Il fondamento antropologico del dialogo fra cultura e culture

Il superamento di una contrapposizione dialettica

Mi domando se non convenga cominciare mettendo in discussione la tesi secondo la quale la modernità sarebbe da identificare con quei valori che abbiamo chiamato universali, mentre il particolarismo, inteso come etnia, tradizione, ecc... risulterebbe invece non moderno. Si può suggerire che sia piuttosto da considerare moderna la contrapposizione sempre più radicale dei due poli. In altre parole, non sarà stato proprio il trionfo della cosiddetta ragione assoluta (*ab-soluta*), all'origine della modernità, a produrre la frattura che esaspera le divisioni fra universale e particolare, in modo tale che sia venuta meno la possibilità di una unità polare, nella quale la tensione dei poli non neghi ma evidenzi l'unità³³?

Superfluo rilevare che il problema dell'unità, sia antropologica che metafisica, appare nella storia del pensiero molto ben prima dell'avvento dei tempi moderni³⁴. Sia a livello filosofico che politico, i greci offrono molti esempi di dibattito su questioni non lontane da quelle che ho appena accennato. Né sono mancate già dai tempi classici soluzioni parziali quasi a suggerire che abbiamo toccato un problema perenne rispetto alla natura della vita e della cultura umana, che obbliga ogni risposta a mantenersi sempre aperta. È in questo senso che ritengo la polarità descritta un indizio altissimo della dignità unica e misteriosa dell'uomo.

Ora, se la modernità non ha generato in termini assoluti la divisione, forse ha contribuito alla sua esasperazione dialettica³⁵. Almeno possiamo sostenere che se la

³²Se vogliamo vagliare gli esempi adottati dalla Spagna, si può essere d'accordo con Savater nella denuncia del fanatismo etnico e nella rivendicazione della ragione, della libertà e dei diritti dell'uomo, mentre non è convincente nella disistima dei valori della particolarità. Le tesi multiculturalistiche sull'Andalusia sottolineano la differenza culturale pur sempre sottoposta a una generica universalità, in un rapporto che resta estrinseco, dove la seconda limita la prima anziché promuoverla in tutta la sua profondità.

³³Per il dibattito fondativo dell'antropologia, con bibliografia, rimando a: A. SCOLA, G. MARENGO, J. PRADES, *La persona umana. Manuale di Antropologia Teologica*. Milano, Jaca Book, 2000. Si veda anche il numero monografico "Identità e appartenenza. Sul fondamento comunionale della società e della cultura" in *Il Nuovo Areopago* 2-3 (2000).

³⁴Fra gli altri, sul piano metafisico: J. DISSE, *Metaphysik der Singularität*. Wien, Passagen, 1996. Sul piano antropologico e politico: BALTHASAR, *Teodramática*, o.c., pp.356-360; 387-388.

³⁵La modernità ha slegato la ragione dall'esperienza (questo è il valore etimologico di *ab-solutum*: slegato da). Le successive contrapposizioni, queste sì moderne, fra razionalismo e empirismo, fra idealismo e positivismo... non fanno che rendere sempre più improbabile uno sguardo unitario a livello antropologico e culturale. Questa concezione dei due poli della tensione culturale, dove sia l'universalità che la particolarità appaiono astratte, apre la strada alla teorizzazione della storia come

modernità non ha prodotto la frattura, ha fallito nel superarla, per quanto riguarda l'unità antropologica, oscillando, per esempio, fra l'“unico” di Stirner e la multisoggettività postmoderna³⁶.

Il superamento dell'exasperazione delle tensioni ci costringe a cominciare non tanto da una risposta quanto da una domanda circa la vera realtà dell'uomo. Non dobbiamo dare per scontato che sappiamo già, ma ci conviene innanzitutto interrogarci, alla luce del Salmo 8: che cos'è l'uomo perchè ce ne curiamo³⁷? Proviamo a stabilire un punto di partenza che, nascendo dall'esperienza concreta, ci consenta di tenere insieme i due poli della suddetta tensione antropologica. Ciò che non è unito all'origine, non sarà mai unito dopo. Da qui l'interesse per ritrovare un punto di partenza unitario.

Una antropologia di “unità duale”

Esiste l'uomo come entità astratta o esistono i singoli irriducibili a qualsiasi comunicazione comune? Se accettiamo che ambedue le dimensioni dicano qualcosa sull'uomo, quale è da ritenersi principio dell'altra: l'aspetto più generale o quello più indivisibile, la specie o l'individuo³⁸?

Un' antropologia è adeguata se parte dall'evidenza che non esiste altro uomo, se non quello che si trova già in azione nel mondo e nella storia, e non intende dedurre aprioristicamente cosa è l'uomo, separandosi dall'esperienza, ma riflette proprio a partire della considerazione dell'uomo concreto in azione, di quell'uomo concreto che sono io, fino a raggiungere tutte le sue dimensioni³⁹.

Per una antropologia così concepita, ogni singolo uomo o donna è un membro perfetto della specie umana, e ha in sé tutto ciò che esprime il concetto di essere umano, in modo tale che ognuno di noi partecipa come individuo della specie umana, secondo una personalissima esclusività. Appartiene alla nozione di “uomo” il fatto che ognuno abbia coscienza di sé e sia libero, fino al punto di essere veramente qualcosa di unico, che esclude ogni riduzione comunitaristica. Nel concetto di “uomo” si riassume simultaneamente ciò che è comune e, allo stesso tempo, ciò che è esclusivo di fronte agli altri⁴⁰. In questo modo, la difesa dell'irripetibilità esclusiva del singolo non nega ma, proprio al contrario, pone le basi per una comunicazione reciproca fra i diversi soggetti spirituali e liberi. L'incomunicabilità, vale a dire l'identità non intercambiabile, irriducibile, è il presupposto della comunicazione spirituale attraverso la conoscenza e la libertà, per cui ognuno di noi è un “io” irripetibile e si distingue dalla comunità e dal

mossa da opposizioni dialettiche non superabili. Sulla frammentazione moderna del sapere conseguente all'assolutizzazione della ragione, cfr. A. SCOLA, *Ospitare il reale*. Roma, Mursia, 1999. pp.55-71.

³⁶Netto in merito il giudizio di M. SERRETTI: “La sconfitta della modernità ha qui il suo punto nevralgico. Essa non è riuscita a porre in maniera vera la presenza dell'altruità nel punto dell'unicità ed è esplosa o in una direzione (“unico” di Stirner) o nell'altra (entità multisoggettive del *new age*)”. *Natura della comunione. Saggio sulla relazione*. Catanzaro, Rubettino, 1999. p.14.

³⁷Da questo punto di vista, le dichiarazioni del Concilio Vaticano II sull'enigma dell'uomo conservano tutta la loro efficace drammaticità: GS 10, GS 21.

³⁸Seguo l'impostazione di H.U. VON BALTHASAR, *Teodramática*, vol.2. Madrid, Encuentro, 1992. pp.356-367; 381-382; 385-388. Importante rilevare dal punto di vista metodologico che le riflessioni che propongo non sono puramente “naturali” ma descrivono, alla luce della fede, la realtà comune a tutti gli uomini. Le domande che spingono il cammino della ricerca sono, a ben guardare, precedute dalla risposta che ha concretamente suscitato e chiarito in noi queste domande.

³⁹BALTHASAR, *Teodramática*, o.c., p.311. SCOLA, MARENGO, PRADES, *La persona umana*. o.c., pp.59-60.

⁴⁰Come è ovvio, l'uso del termine “uomo” per dire il singolo implica tutta la ricchezza della nozione di “persona”. Mi permetto rimandare a: J. PRADES, “Sul principio della vita personale. Contributi della teologia trinitaria al concetto di persona”: *Atti del Convegno Internazionale: “Origine della vita intelligente nell'universo”*. Como, Edizioni New Press, 1999. pp.409-437.

mondo.

Eppure, l'“essere-in-sé” include l'“essere-per-un-altro”, secondo un'esperienza che avviene non in modo atemporale, ma storico. Ogni uomo raggiunge sé come essere cosciente e libero nel mondo, non in forza di sé stesso, ma attraverso l'altro: nessuno può destare sé stesso all'autocoscienza, deve essere destato da un'altra coscienza, come il bambino dalla madre. Se vogliamo descrivere la relazione inter-umana, possiamo indicare diversi momenti, inscindibilmente legati fra di loro, nel processo del destarsi all'autocoscienza⁴¹.

- In primo luogo, ci si rivela la realtà, riconosciuta con semplicità davanti a noi in quanto vera e buona, in quanto ci desta e attira, in quanto suscita il nostro stupore. L'esperienza di identità fra “essere-in-sé” e “essere-per-sé” è sempre l'esperienza di un'identità data, provocata da un altro, per cui l'“io” deve sempre riconoscersi dipendente⁴².

- L'esperienza include dunque l'essere interpellati da un altro, chiamati da un altro, fino al punto che l'autocoscienza libera si percepisce come un “io” quando si sente chiamata e trattata come un “tu”, e dunque ammessa nella comunità⁴³. Possiamo usare la categoria di “appartenenza” per esprimere questa caratteristica antropologica⁴⁴. L'uomo ha una consistenza propria che però non ha in sé il suo inizio.

- Nel soggetto spirituale è intrinsecamente implicata la relazione inter-umana, ed è per questo che si risolve il paradosso per cui l'essere se stessi, con tutta la propria irriducibile esclusività, implica ciò che sembrerebbe rimanere fuori: l'altro. Questo rapporto intrinseco non avviene solo nel concetto di “uomo” come specie, ma proprio nel soggetto individuale. È proprio l'“io” a riconoscere sé come “uno-in-me-stesso-con-altri”, appunto grazie alla modalità concreta con cui gli viene aperto il mondo e la realtà.

- È così che l'“io” sperimenta la gratuità e la sua costitutiva relatività all'altro, cosa che possiamo definire come il carattere “responsoriale” o “vocazionale” della vita⁴⁵.

Riassumendo: se si parte dall'esperienza, l'uomo appare ai nostri occhi caratterizzato da una “unità duale”. Con questa espressione non intendiamo assolutamente negare la tradizione antropologica che ha difeso l'unità del singolo uomo, ma, piuttosto, sottolineare il suo carattere drammatico, nella tensione descritta fra i due poli che lo costituiscono.

Implicazioni di una antropologia in unità duale individuo-comunità

Da un'antropologia così descritta si possono trarre due corollari utili ai fini che ci siamo prefissi.

⁴¹Cfr. BALTHASAR, *Teodramática*, vol. 2, o.c., pp.362-363. Si veda anche SERRETTI, o.c., pp.142ss.

⁴²Si veda la presentazione insuperabile che ne fa L. GIUSSANI, *Il senso religioso*. Milano, Rizzoli, 1997. Capitolo X.

⁴³Va attribuito a L. FEUERBACH il recupero nella modernità dell'essenziale dimensione comunitaria dell'uomo, in opposizione a un soggettivismo singolaristico di stampo razionalistico. Ne *L'essenza del cristianesimo* scrive decisamente: “dove non c'è il tu non c'è l'io” (*Sämtliche Werke*. Hrsg. Bolin-Jodl, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1959². VI,111). E nei *Principi della filosofia del futuro*: “L'idealismo ha ragione quando cerca nell'uomo l'origine delle idee, ma si sbaglia quando vuole farle derivare dall'uomo isolato, concepito come un essere per se stesso e unilateralmente spiritualizzato, in una parola da un io senza un tu sensibile. Le idee sorgono soltanto per mezzo della comunicazione, nella conversazione dell'uomo con l'uomo” (II,304). M. BUBER riconosce in Feuerbach un precursore del personalismo; cfr. *¿Qué es el hombre?*, México, FCE, 1949. p.58s. Si veda M. CABADA, *Feuerbach y Kant. Dos actitudes antropológicas*. Madrid, UP Comillas, 1980. pp.74ss.

⁴⁴Cfr. L. GIUSSANI, o.c., pp.146-148. SERRETTI, o.c., pp.158ss.

⁴⁵BALTHASAR, l.c. SCOLA, MARENGO, PRADES, o.c., pp.322-324.

Se il sorgere di una autocoscienza libera non è semplicemente un dato che sta a priori, ma, più precisamente, è l'accoglienza di un dono, ciò implica l'esistenza del donante, che, vista la singolarissima identità dell'“io”, non può essere semplicemente un “tu” limitato come l'“io”, ma, attraverso di esso, un TU, un Altro infinito. Poiché il dono non è niente meno che il mondo e l'essere; quando lo riconosco e lo accolgo mi riconosco legato originalmente a questo TU, all'Infinito, e sono libero da ogni altro legame che avanzi qualsiasi pretesa assoluta su di me. D'altra parte, tuttavia, poiché il dono gratuito dell'essere mi arriva attraverso qualcosa di finito, attraverso l'altro, devo riconoscere che è attraverso la mediazione inter-soggettiva che mi si comunica ciò che è originariamente mio, in modo tale che relazione inter-umana e rapporto con il Misterio sono inseparabili. L'Infinito non ha un'altra forma di comunicarsi che il rapporto umano⁴⁶.

In secondo luogo, a partire dall'antropologia duale si può comprendere l'intrinseco legame esistente fra individuo e comunità a livello culturale, sociale e politico⁴⁷. Infatti, la storia conosce i più diversi progetti sociali e politici come tentativi di risposta alla polarità antropologica. Risalendo allo *zoon politikon* di **Aristotele**, le varianti interpretative dell'originaria socialità umana si succedono lungo i secoli. Una interpretazione a prima vista “ottimistica” difende una realizzazione spontanea della socialità, secondo un ritorno –tanto postulato, quanto impossibile– a una Natura originaria che fonda il consenso sociale (**Rousseau**). Invece, una posizione “pessimistica” che considera l'uomo come *homo homini lupus* lega la socialità alla legge, intesa come limite puramente esterno e convenzionale, per garantire la sopravvivenza (**Hobbes**). Le varianti ideologiche hanno generato la svariata gamma dei sistemi sociali e politici, dal liberalismo al comunismo⁴⁸.

In ogni caso, la tensione fra individuo e comunità non si può eliminare, in quanto esprime insuperabilmente l'umana contingenza, segno della sua misteriosa dignità. L'individuo è sempre esposto al rischio di essere considerato come un numero in una serie indefinita. D'altronde, è pur vero che il destino di ogni individuo è intrinsecamente legato a quello di tutti i suoi simili. Perché la polarità venga custodita, le realtà associative di ogni tipo, ma anche lo stato, non si possono interpretare esclusivamente come una funzione limitante della libertà, da cui a propria volta difendersi, ma come espressione organica di questo costitutivo bisogno della relazionalità o socialità umana. Né si può, d'altra parte, interpretare le associazioni oppure lo stato come espressione immediata della Natura sociale dell'uomo in modo tale che si possano assolutizzare in sé e sostituire alla libertà. Per la realizzazione adeguata delle forme sociali e culturali, il criterio sarà sempre il rispetto di questa

⁴⁶Cfr. GIUSSANI, o.c., pp.59-77. H.U. VON BALTHASAR, “El acceso al misterio de Dios”: *Mysterium Salutis* II/2, pp.41-72. ID., “Intento de resumir mi pensamiento”: *R.C.I. Communio* 10 (1988) 284-288. Quanto la cultura nata della modernità accusi la “nostalgia dell'Assoluto” per fondare la vita sociale (morale, diritto) si può cogliere in autori tanto eterogenei come M. HORKHEIMER, “La añoranza de lo absolutamente otro”: *A la búsqueda del sentido*. Salamanca, Sígueme, 1989. p. 106. E. SÁBATO, *La resistencia*. Barcelona, Seix Barral, 2000. p.33. G. STEINER, *Nostalgia del absoluto*. Madrid, Siruela, 2001. pp.103-109.

⁴⁷Dato il carattere essenzialmente comunitario dell'uomo, come abbiamo visto, le categorie di “cultura” e “tradizione” sono irrinunciabili per comprendere l'uomo nella sua concreta realtà. Un aiuto notevole viene dato dalla sociologia della conoscenza. Cfr. gli studi ormai classici di W. STARK, *The Sociology of Knowledge. Toward a Deeper Understanding of the History of Ideas*. New Jersey, Transaction Publishers, 1991 [or. 1958]. P. L. BERGER-T. LUCKMANN, *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*. New York, Doubleday, 1966. HARRIS, dalla antropologia culturale, respinge la sociobiologia (Wilson) in favore di una lettura non biologista ma proprio culturale dell'antropologia (cfr. o.c., p.107).

⁴⁸Cfr. SCOLA, MARENGO, PRADES, o.c., pp.180ss. con bibliografia.

sorprendente struttura polare dell'uomo che è sé stesso in quanto, attraverso l'altro finito, si riconosce insieme agli altri per la costruzione sociale e simultaneamente libero da ogni pretesa totalizzante che voglia legarlo a un fondamento diverso dall'Infinito⁴⁹. È in questo senso che **Giovanni Paolo II** afferma con chiarezza: "Le culture, quando sono profondamente radicate nell'umano, portano in sé la testimonianza dell'apertura tipica dell'uomo all'universale e alla trascendenza"⁵⁰. Si deve denunciare che purtroppo le diverse forme associative, di natura culturale, sociale o politica, e, nei tempi odierni lo stato, sempre più si concepiscono troppo facilmente come sorgente assoluta dei diritti dell'uomo, e, così facendo, feriscono gravemente l'irriducibile e non scambiabile individualità singolare. Conservano invece tutta la loro legittimità, quando si riconoscono come espressione di una dimensione costitutiva dell'umano, che non nasce dalla comunità stessa –tanto meno dallo stato– ma dall'uomo che è "uno-con-gli-altri"⁵¹.

IV. La modalità cristiana di vivere la tensione antropologica individuo-comunità

Sia pure in modo sintetico, tracciamo adesso alcuni elementi portanti della concezione dell'uomo, secondo la tensione polare individuo-comunità, così come emergono dalle fonti rivelate. La rivelazione aveva già illuminato, nelle riflessioni precedenti, la realtà dell'uomo in quanto tale; adesso ne svela altre dimensioni, queste ora riconosciute all'interno della particolare storia del popolo d'Israele e della Chiesa.

La socialità umana come espressione dell'"imago Dei"

La rivelazione colloca la dimensione comunione dell'essere umano all'interno della sua nota costitutiva di immagine di Dio⁵². Non esiste pagina del testo biblico dove non sia intensamente riecheggiata l'originale socialità dell'esistenza umana. Fin dal principio, l'uomo non è mai solo nel suo rapporto con Dio. Il Creatore dona all'uomo la donna, per vincere l'originaria solitudine e chiama entrambi ad essere una sola carne (cfr. Gen 1,27; 2,23-24). Questo rapporto avrà un ruolo centrale nella relazione dell'uomo con Dio. Ma senza la dimensione comunitaria della vita sarebbe semplicemente incomprensibile ogni rapporto tra Dio e l'uomo nella storia di Israele, che non a caso riveste la modalità di una Alleanza basata sulla chiamata di Dio rivolta all'uomo (cfr. Gen 12,1-3; 17, 1-8; Es 19, 1-8). L'uomo è chiamato nel Popolo a vivere l'unità (comunione) con i suoi simili e con Dio, e Dio stabilisce un rapporto con l'"io" che vive in un Popolo, un rapporto così stretto come quello tra i due coniugi (cfr. Is 62,5; Os 2,21-22). Questa dinamica si esalta nell'esperienza del Nuovo Testamento, dove Cristo porta a compimento definitivo l'Alleanza di Dio con il Suo Popolo e

⁴⁹In questo anno verdiano, ci sia permessa un'evocazione musicale di argomento spagnolo. Nell'opera *Don Carlo*, Filippo II intona un monologo straziante. Il monarca più potente della terra comprende amaramente che non ha mai avuto l'amore della sua donna, e si lamenta del fatto che tutto il potere non lo renda capace di leggere nel cuore umano. Nessun potere del mondo può rendersi padrone di un cuore d'uomo anche se pretendesse possederlo violentemente. Perché l'uomo è ultimamente rapporto con l'Infinito, e per questo è libero. Ad ogni società, anche all'attuale società spagnola, conviene che ci siano uomini consapevoli di questo.

⁵⁰*Fides et Ratio* n.70. Cfr. anche *Evangelium Vitae* nn.69-70. Sul rapporto fra fede, verità e cultura rimando a: J. RATZINGER, "Fe, Verdad y Cultura. Reflexiones a propósito de la Encíclica *Fides et Ratio*"; J. PRADES, J. MAGAZ (Eds.) "La razón creyente". *Actas del Congreso Internacional sobre la Encíclica Fides et Ratio. Número monográfico de Revista Española de Teología* 60/2-4 (2000) 141-161.

⁵¹Rimando ancora al dibattito sul positivismo etico e giuridico dominante ai giorni nostri. Cfr. sopra bibliografia in nota 7.

⁵²Cfr. SCOLA, MARENGO, PRADES, l.c.

realizza pienamente la comunione umano-divina e la comunione degli uomini fra di loro (cfr. Ef 5,25-32).

Una antropologia di vocazione e di comunione: appartenere

Gesù Cristo è l'*analogatum princeps* della tensione antropologica fra “essere-per-sé” e “essere-per-un-altro”, che include l’“essere-per-noi”. Egli appare come dotato di una straordinaria consistenza umana. Di fronte a Lui si ha a che fare con una personalità irriducibile, capace di misurarsi con tutta la realtà e abbracciarla fino in fondo, tanto da destare nei contemporanei stupore e ammirazione (cfr. Mc 1,27; Mt 7,29; Gv 9,32-33; Lc 19,5-8), o rifiuto violento (cfr. Mc 3,6). In pari misura sorprende l’insistenza con cui Gesù rimanda ad un Altro come l’origine della sua consistenza, in modo tale che la sua vita coincide col fare la volontà del Padre (cfr. Mt 26,39; Gv 7,15; 12,49). La sua esistenza si svolge nella libera immedesimazione con il compito affidatogli dal Padre (cfr. Gv 8,38-40). Essendo l’“inviato” per eccellenza (Eb 3,1), illumina fino in fondo il mistero antropologico della polarità individuo-comunità. La sua proposta di vita si traduce nella partecipazione al suo atteggiamento verso il Padre. Egli instaura un modo nuovo di rapporto con se stessi, con gli altri uomini e con Dio che consiste nell’amore vicendevole (cfr. Gv 13,1-3; 17,20-21; 2Cor 5,14-21). Il gesto che sintetizza e culmina la sua vita di consegna al Padre è il Mistero Pasquale (morte-resurrezione) dove Egli realizza la comunione dei discepoli con sé e con il Padre (*communio eucharistica*) e fonda la unità di vita dei discepoli fra loro e con Lui: è la *communio sanctorum* (cfr. 1Cor 10,16ss.; 1Cor 12,27).

All’interno di questa unità, viene affidata all’uomo, chiamato personalmente da Dio per una missione, un compito che cambiando l’individuo trasforma anche la comunità (cfr. Rm 12,3; Ef 3,8.11)⁵³. La originaria relazionalità umana, per cui non esiste l’“io” senza l’altro, e il riferimento costitutivo dell’individuo alla comunità, non esprimono una superiorità della dimensione comunitaria sul singolo, ma esprimono un’universalità inerente all’individuo come tale. Partendo dall’esperienza, si comprende bene che, in forza della vocazione che abbiamo ricevuto personalmente, siamo collocati fuori da ogni serie quantitativa di individui, e siamo diventati in modo definitivo qualcosa di qualitativamente unico. Orbene, questa singolarità serve a arricchire tutti proprio con quella ricchezza che è unicamente nostra: ecco la missione⁵⁴.

La polarità naturale fra individuo e comunità non si elimina ma, paradossalmente, si radicalizza: ognuno dei due poli acquista un peso maggiore, per cui l’individuo viene esaltato nella sua singolare autonomia creativa, e proprio grazie a questo, si rafforzano i vincoli della comunità. Il fondamento di questa “iper-tensione” è da trovarsi nell’immedesimazione del credente con Cristo, per cui condivide la condizione unica del Verbo Incarnato e anche la sua dedizione, in favore “dei molti” (cfr. Mc 14,24), per l’edificazione del Suo Corpo che è la Chiesa. Volendo proprio arrivare fino in fondo, dobbiamo aggiungere, che questa reciprocità fra condizione irripetibile della persona ed esistenza come procedente dall’altro e donazione all’altro rispecchia mirabilmente nella vita umana la comunità intradivina. Il monoteismo cristiano, infatti, non esclude l’altro in nome della identità della verità, ma al contrario,

⁵³Si veda una spiegazione ecclesiale dei carismi legata alla tensione individuo-comunità in BALTHASAR, *Teodramática*, o.c., pp.386-387. Cfr. anche L. GIUSSANI, S. ALBERTO, J. PRADES, *Generare Tracce nella storia del mondo*. Milano, Rizzoli, 1999⁶. pp.107-115.

⁵⁴Si veda ciò che questa esperienza significa per i nostri tempi nella testimonianza di L. GIUSSANI, “Nella semplicità del mio cuore lietamente ti ho dato tutto”: GIUSSANI, ALBERTO, PRADES, o.c., pp.III-VII.

postula l'altro nella intrinseca relazionalità delle Persone divine⁵⁵.

Non vivo più per me stesso ma per Colui che è morto e risorto per me

L'espressione paolina indica la novità culturale che caratterizza l'uomo cristiano⁵⁶. Esprime la modalità di compimento della polarità per-sé/per-un-altro e descrive dinamicamente il rapporto adeguato fra individuo e comunità come appartenenza. Il compito della vita nasce dallo struggimento che suscita il riconoscimento dell'amore che un Altro ha avuto per me, fino a consegnarsi alla morte⁵⁷. In questo senso, implica un rinnovamento radicale dell'autocoscienza, che recupera quella struttura originale della socialità umana, oscurata da tante delusioni e tradimenti fino a renderla irriconoscibile. Mentre l'uomo inesorabilmente abbandona la sua originaria relazionalità, l'incorporazione a Cristo ripristina il carattere drammatico dell'"unità duale" antropologica e la porta ad un imprevisto compimento. Aderendo alla chiamata con cui Dio ci ha scelti, e alla missione che ne deriva, diventiamo partecipi della consegna di Gesù al Padre, nel suo Popolo vivente che è la Chiesa.

L'esperienza cristiana mostra allora il suo carattere di esperienza integralmente umana, in quanto non solo abbraccia i due poli della tensione antropologica, ma pone nel mondo il suo definitivo invero. L'uomo nuovo paolino è soggetto di una cultura nuova, che si definisce come un contenuto nuovo dell'autocoscienza: il mio "io" sei "Tu"⁵⁸. Se la condizione propria dell'uomo è appartenere, fino al punto che essere è appartenere, l'esperienza cristiana non distrugge, bensì perfeziona questa originaria dinamica dell'essere umano. L'uomo che ha raggiunto l'età adulta non è dunque colui che è in grado di non appartenere a nessuno, esaltando in modo assoluto (*ab-solutum*) la sua autosufficienza⁵⁹, ma colui che riconosce sempre più profondamente che la sua consistenza gli è data, ha inizio in un Altro e che, dunque la forma compiuta della libertà è la dipendenza filiale. Questa cultura implica un cambiamento nella modalità di concepire (*metanoia*) che sorge dall'esperienza della gratuità, che originariamente caratterizza il gesto creatore e storicamente il gesto redentore di Dio nei confronti dell'uomo.

Si può cogliere in questo punto una differenza essenziale riguardo ai fondamenti della posizione di Finkelkraut. Ci si può riconoscere molto volentieri nella denuncia dei particolarismi chiusi (etnici, culturali) e nella rivendicazione di un'universalità senza la quale l'umano soffoca. A buon diritto Savater parla di "antropologia demenziale" nei confronti dei nazionalisti violenti. Tuttavia, si deve sottolineare la differenza fra un universalismo cosmopolita, che non si riconosce legato né dipendente da un'origine buona, tipico della modernità, e l'apertura culturale che nasce dal riconoscersi amati filialmente. Se la descrizione dell'umano che abbiamo proposto è giusta, allora la tensione fra particolarità e universalità non si supera eliminandola, in una astratta e impossibile auto-posizione assoluta, senza radici, ma, al contrario, riscattandola nella sua integralità. I limiti particolaristici non si correggono cancellando l'identità

⁵⁵Anche se per certi versi superato, il saggio classico di E. PETERSON, "Il monoteismo come problema politico" ricorda efficacemente le diverse interpretazioni ebraiche e cristiane sul rapporto fra la concezione di Dio monoteista e le diverse realizzazioni politiche: Impero romano, regni nazionali... Per il pensatore tedesco non si può stabilire un rapporto diretto tra monoteismo e monarchia imperiale, ma neanche fra monoteismo e nazioni. Cfr. E. PETERSON, *El monoteísmo como problema político*. Madrid, Trotta, 2000 (Introd. e edizione a cura di G. URIBARRI).

⁵⁶Cfr. 2Cor 5,14-15. Si veda GIUSSANI, ALBERTO, PRADES, o.c., pp.144-161.

⁵⁷Cfr. Rom 8,32; Gv 3,16.

⁵⁸Cfr. Gal 2,20

⁵⁹Paradigmatico l'inizio del famoso opuscolo di I. KANT, *Risposta alla domanda: cos'è l'Illuminismo?*

particolare, sostituendo, p.es., lo Stato-universale all'etnia-particolare. Si tratta piuttosto di aprire l'identità particolare all'universalità, mostrando dall'interno che non c'è vera identità se non si riconosce che è data da un altro, che è segno di un Altro infinito. Esso dà l'identità anche a chi non fa parte del proprio gruppo, in modo tale che nessuno è completamente estraneo al "noi". Si afferma allora in proporzione diretta l'identità e l'apertura all'altro⁶⁰. È questo perfezionamento dell'umano che Cristo rende possibile. Da qui nasce un atteggiamento umano totalizzante e cattolico, universale.

Una "etnia sui generis" dentro tutte le culture

La realtà sociale e culturale generata da questi uomini è totalizzante, in quanto veicola il rapporto con il Mistero, senza mai diventare totalitaria perché rispetta l'irriducibilità del singolo. Ed è universale, in quanto tendenzialmente aperta ad ogni dimensione della realtà e della storia. Questa peculiare realtà umana fu felicemente descritta da **Paolo VI** come una realtà etnica *sui generis*⁶¹, poiché si tratta di un Popolo visibilmente riconoscibile, ma che non è circoscritto da nessuno dei confini che caratterizzano le culture umane. Uno dei limiti della diagnosi di Huntington è di ridurre il cristianesimo all'ambito del mondo occidentale. Non voglio certamente ridimensionare il contributo eccezionale del cristianesimo alla nascita della cultura dell'Europa e dunque dell'Occidente. Si tratta piuttosto di ribadire che la natura stessa della Chiesa come realtà umana e la storia della sua realizzazione nel tempo è ben più ampia che il suo nesso con l'Occidente, foss'anche solo perché il suo fondatore era ebreo e la sua primissima diffusione avvenne in Asia almeno tanto quanto in Grecia e Roma⁶². Non dobbiamo tralasciare che il nuovo Popolo di Dio che è la Chiesa è stato in grado storicamente di combinare con successo la assoluta concretezza di una appartenenza unitaria, tipica del Popolo ebreo, con la più ampia universalità, tipica della passione per la ragione e per la verità con cui entrò in dialogo con tutto il mondo antico, senza nessuna adesione a miti o tradizioni di tipo religioso pagano o etnico⁶³. Come sarà geograficamente in futuro resta una domanda aperta, la cui risposta passa attraverso la libertà degli uomini e di Dio. È per questo che conviene stare attenti alle osservazioni critiche di taluni pensatori ebrei quando, a partire da una loro spiccata sensibilità, ritengono che la Chiesa possa tradire la sua specificità come Popolo visibilmente identificabile nella storia⁶⁴.

⁶⁰Interessante l'informazione di BERIAIN, o.c., 205ss. sulla secolarizzazione del nazionalismo dei Paesi Baschi che ha sostituito il riferimento a Dio con il riferimento alla nazione.

⁶¹PAOLO VI, "La proiezione dell'Anno Santo nell'avvenire della Chiesa": *L'Osservatore Romano*, 25-VII-1975. p.1.

⁶²È lo stesso HUNTINGTON a riconoscere che una cultura non occidentale, quella ortodossa, è di inconfondibile stampo cristiano. Cfr. o.c., p.51. La cultura latinoamericana, che egli distingue dall'occidentale, è assolutamente incomprensibile senza il ruolo determinante del cattolicesimo. Sembra invece non riconoscere quanto il cristianesimo sia entrato in diverse zone di Asia Centrale e dell'Oriente oppure in diverse regioni di Africa, sia pure in termini quantitativi non determinanti ma tuttavia suscitando reali forme culturali.

⁶³Ricordiamo la famosa frase di Tertulliano sul respiro universalistico della fede cristiana, contro ogni particolarismo chiusamente localista: "Dominus noster Christus veritatem se, non consuetudinem cognominavit". *De vir. vel.* I,1. Si veda RATZINGER, a.c.

⁶⁴Da cristiani non si può rimanere indifferenti di fronte alla percezione degli scrittori ebrei che denunciano la progressiva "interiorizzazione" del cristianesimo fino a ritenerlo espressione di una concezione della redenzione completamente diversa da quella ebraica, legata alla storia: "È una concezione completamente diversa di redenzione ciò che determina l'atteggiamento verso il Messianismo nel giudaismo e nel cristianesimo... Il giudaismo ha sempre sostenuto, in tutte le sue forme e realizzazioni, una concezione di redenzione che si esprimeva come un cammino da realizzarsi pubblicamente, dal punto di vista della storia, nel mezzo della comunità, brevemente, da realizzarsi decisamente nel mondo delle realtà visibili e che risulta inconcepibile senza questa manifestazione nel visibile". G. SCHOLEM, "Zum

La descrizione antropologica che abbiamo svolto consente di comprendere la spiegazione del rapporto fra cristianesimo e culture offerta da Giovanni Paolo II, nell'Enciclica *Fides et Ratio*: 1. Ogni uomo è inserito in una cultura da cui dipende e su cui influisce. 2. Le culture, se sono umane, rimangono aperte all'universalità e alla trascendenza; e simultaneamente sono portatrici di valori tradizionali che esprimono in modo implicito l'opera di Dio nella creazione. 3. I cristiani vivono la fede sotto l'influsso della cultura circostante. Ad ogni cultura recano la verità di Dio, rivelata nella storia e nella cultura di un Popolo. 4. Aderire alla fede non impedisce di conservare la propria identità culturale, perché il Popolo cristiano si distingue per una universalità che sa accogliere ogni cultura, favorendo il progresso di ciò che in essa vi è di implicito verso la sua piena esplicitazione. 5. Una cultura non può mai diventare criterio di giudizio ed ancor meno criterio ultimo di verità nei confronti della rivelazione di Dio. 6. Al contrario, l'annuncio della fede nelle culture è la forma reale di liberazione da ogni disordine introdotto dal peccato. 7. Nel confronto, le culture non vengono private di nulla, ma stimolate ad aprirsi al nuovo della verità, verso ulteriori sviluppi⁶⁵.

V. Il metodo di una cultura cristiana

Alla fine del nostro percorso può essere utile ricapitolare alcune delle principali affermazioni, per concludere con alcune osservazioni metodologiche.

Aveva ragione il nostro Re quando identificava nella sintesi di unità e pluralità della cultura spagnola il successo di una società dinamica e creativa. Che questa sintesi non sia stata ancora pienamente raggiunta lo dimostrano gli episodi dei Paesi Baschi e dell'Andalusia che abbiamo citato a titolo di esempio e che, nel primo caso, infligge un profondo dolore alla nostra società. Se la soluzione giusta deve venire dalla capacità di tenere insieme i due aspetti, la questione decisiva è identificare il soggetto in grado di realizzarla. Ho indicato i limiti teoretici di talune posizioni, culturalmente molto attive, in quanto a mio avviso il loro punto di partenza non può cogliere tutti i fattori in gioco, senza togliere nulla con ciò al generoso impegno civile contro il terrorismo.

Non tocca a me in questa sede elaborare proposte sociali o politiche a questioni che per loro natura sono intreccio di problemi vari e complessi. Ho cercato, più modestamente, di centrare un duplice obbiettivo: da una parte indicare quei principi antropologici che rendono possibile superare le aporie che insabbiavano la nostra vita comune. Dall'altra identificare un soggetto che abbia l'esperienza storica di aver realizzato una tale antropologia.

Per quanto riguarda il primo scopo, il superamento dell'exasperazione della tensione individuo-comunità richiama una concezione dell'uomo diversa da quella individualistica e astratta, tipicamente moderna (sia nella variante localista sia nella variante cosmopolita). È urgente recuperare un'antropologia relazionale e comunitaria, dove i due poli "per-sé"/"per-un-altro" non sono più in proporzione inversa ma diretta, in modo tale da poter leggere insieme le dimensioni di individuo e di comunità. Rispetto al secondo problema, ho indicato come l'esperienza cristiana sia capace di costruire

Verständnis der messianischen Idee im Judentum": *Judaica*. Frankfurt, Suhrkamp, 1968. p.7. Un altro scrittore ebreo vede il cristianesimo cedere al compromesso con una modernità incompatibile con la tradizione del suo popolo: "A mi entender, la cultura moderna se basa en todo lo opuesto a la clase de judaísmo que conocí desde mi infancia. Incluso el cristianismo es cómplice de la cultura moderna, porque pretendía ofrecer un compromiso entre Dios y el mundo". I. B. SINGER, *Sombras sobre el Hudson*. Barcelona, Ediciones B, 2000. p. 470. Non è il caso di approfondire sulla completezza di queste posizioni ma di lasciarsi provocare in quell'aspetto di verità che le critiche suggeriscono.

⁶⁵Cfr. *Fides et Ratio* nn.70-71.

socialmente e di postulare teoreticamente un tipo di cultura che afferma una “ipertensione” della costitutiva polarità antropologica individuo-comunità, nella persona di Gesù di Nazareth e nella comunione che da Lui nasce e che si è dilatata nel mondo, abbracciando uomini di ogni cultura e mentalità, fino a costituire una “realtà etnica *sui generis*”.

È su questa base antropologica e teologica che si può arrivare a un dialogo fra le culture, da tutti sentito come urgente. Che il cristianesimo rinasca come esperienza viva, vale a dire, integralmente umana, è dunque la grande condizione favorevole per il superamento delle aporie. Sta di fatto che è nell’occidente cristiano e moderno che certi valori come il dialogo, la tolleranza e il rispetto dell’altro trovano storicamente la loro realizzazione⁶⁶. In questo senso non si può sottovalutare l’ammonimento del teologo tedesco **Pannenberg**: “Negli ultimi anni si è diffusa l’idea che la società del futuro sarà multiculturale. Ritengo che questo concetto sia equivoco e dubito che ci sia mai stata una società multiculturale, nel senso che alla sua base ci fosse una pluralità di culture (...) La società pluralista di oggi dipende molto di più dalle sue premesse cristiane che dall’erroneo concetto di una società multiculturale”⁶⁷.

Non un altro sistema di idee ma una proposta da verificare liberamente

Il percorso fatto sembra adempiere le esigenze di argomentazione pubblica, universalmente comunicabile, richieste dagli esponenti delle teorie consensualiste⁶⁸. I due diversi approcci co-implicati nella proposta, uno di tipo teoretico per fondare la radice antropologica, e un altro di tipo positivo storico, per indicare la particolare natura del cristianesimo, sono complementari. Essendo l’esperienza cristiana un’esperienza umana integrale, il primo approccio è di fatto ingrediente del secondo. Ambedue le dimensioni possono essere sottoposte ad una pubblica argomentazione, secondo i rispettivi criteri di metodo.

Quanto sia attendibile questa proposta non si può decidere a priori. Secondo la tesi qui sostenuta, non c’è altra antropologia che quella che sorprende l’uomo in azione, nella sua storica concretezza. Ciò implica che ognuno è chiamato a scoprire la verità di sé (identità) nell’aderire alla verità che gli viene data (alterità) e non può ottenerla isolatamente, a partire solo da sé. Per questo motivo, la verifica della bontà dell’ipotesi non può consistere in un astratto paragone fra due (o molteplici) sistemi di idee già complete in se stessi, all’interno delle quali uno pretenda di includere più fattori degli altri, e attestare così la sua verità in base ad un intelletto slegato da ogni altro vincolo con la realtà (*ab-solutum*). Piuttosto consiste in un’introduzione alla realtà, attraverso l’invito a verificare liberamente un’ipotesi percorrendo insieme il cammino umano⁶⁹.

⁶⁶HUNTINGTON riconosce il valore del cristianesimo, insieme agli altri fattori costitutivi della cultura occidentale, per rallentare il declino dell’Occidente (o.c., pp. 365; 373). Con i limiti già indicati nella sua percezione del cristianesimo, fa giustizia al peso decisivo del fattore religioso in ogni cultura. La tradizione più laica di FINKIELKRAUT e SAVATER li porta a ignorare la dimensione religiosa della cultura se non a ritenerla parte del problema. L’altro elemento da non dimenticare è la difficoltà dell’Occidente laico per espandere nessun altro fattore della sua cultura oltre la modernizzazione economica e sociale.

⁶⁷Cfr. W. PANNENBERG, “El hombre y Dios en la sociedad a finales del siglo XX”: M. UREÑA, J. PRADES (Eds.), *Hombre y Dios en la sociedad de fin de siglo*. Madrid, UP Comillas- Unión Editorial, 1994. pp. 83-84.

⁶⁸Non intendo con ciò assumere la posizione di questi autori sull’etica dialogica o sul costruttivismo filosofico. Mi limito ad accennare che le descrizioni e le analisi esposte, in quanto si rivolgono alla ragione umana secondo i diversi metodi da essa accettabili, consentono un vero dialogo.

⁶⁹Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Epílogo*. Madrid, Encuentro, 1998. p.16. Egli fa la critica della cosiddetta apologetica “di integrazione”, dove il cristianesimo avrebbe la pretensione di offrire il sistema più vasto, omnicomprensivo. Giustamente fa notare che quella strada più che a Cristo conduce a Hegel.

Gli esiti non potranno misurarsi soltanto sul piano concettuale, seppure imprescindibile, ma sulla totalità dell'azione umana che è insieme razionale e libera. La libertà, infatti, non si può predeterminare, ma soltanto si può giocare in ogni situazione, la quale diventa occasione per entrare in quell'enigma che caratterizza l'umano come "unità duale", nella polarità fra "vivere per sé" e "vivere per un altro". In questo senso, la proposta antropologica cristiana si rivolge ad ogni uomo, storicamente situato, perché possa accorgersi che è vera. Né dobbiamo dimenticare, d'altra parte, che la rivelazione cristiana è tale quando, interpellando la libertà dell'uomo, gli mostra attraverso la vita di Gesù che in Dio stesso l'alterità è una verità eterna. Essendo questa la natura del fondamento, è tale natura che determina il metodo che chiama la libertà a riconoscersi filialmente appartenente ad un Altro. È in virtù di questa appartenenza vissuta che ogni uomo, nel rispetto della sua particolarità, appare come "uno con noi" e simultaneamente "altro da noi".

Il dialogo cristiano con l'altro: identità e differenza

Lo strumento privilegiato del metodo che nasce da questa antropologia è il dialogo. Infatti, per un cristiano affermare "la democrazia è riconoscere che la mia vita implica l'esistenza dell'altro, e lo strumento di questa convivenza è il dialogo"⁷⁰. Questa affermazione non ha soltanto un valore tattico, per raggiungere un consenso minimalista. È intrinseca alla concezione della vita. Un uomo isolato non troverebbe alcuna novità, poiché la propria identità (a cominciare dal linguaggio) avviene attraverso l'altro. In questo senso l'altro è essenziale per lo sviluppo della mia esistenza, in quanto portatore di interessi diversi, in funzione dell'orizzonte di universalità che ci costituisce⁷¹. Se taluni difensori della multiculturalità in Andalusia rifiutavano l'idea di una società cristiana, in nome di una educazione alla conoscenza dell'altro, mi sembra di aver potuto mostrare fino a che punto è intrinseco alla proposta cristiana la stima dell'altro fino a conoscerlo e amarlo. Sottolinea **Giussani**: "Il dialogo è proposta all'altro di quello che io vivo e attenzione a quello che l'altro vive, per una stima della sua umanità e per un amore all'altro che non implica affatto un dubbio di me, che non implica affatto il compromesso in ciò che sono"⁷². Si vede quanto un simile atteggiamento, veramente rispettoso del pluralismo, permetta di fondare anche una educazione e un rapporto fra le culture che non poggi sull'equivoca concezione di multiculturalità di stampo moderno. La convinzione che ogni uomo condivide una struttura nativa, dotata delle stesse esigenze e criteri originari, descritta qui come antropologia relazionale e comunitaria, rende possibile partire dall'ipotesi di una proposta da verificare come cammino al vero. È stato proprio questo il metodo che Gesù di Nazareth utilizzò con i suoi contemporanei, rendendo loro testimonianza dell'amore del Padre attraverso le sue parole e opere.

Javier Prades
San Buenaventura, 9
E 28005 MADRID

⁷⁰L. GIUSSANI, *L'io, il potere, le opere. Contributi da un'esperienza*. Genova, Marietti, 2000. p.182. Il dialogo è sempre stato uno degli assi portanti della sua pedagogia: ID., *Il cammino al vero è un'esperienza*. Torino, SEI, 1995. pp.123-124. Cfr. i bellissimi paragrafi di PAOLO VI nell'Enciclica *Ecclesiam Suam: Enchiridion Vaticanum*, vol.2, nn.189-190.

⁷¹È Paolo a raccomandare ai discepoli: "Vagliate ogni cosa e trattenete il valore" (1Tes 5,21). In questo paragone egli insiste nel non conformarsi al secolo, ma nel trasformarsi rinnovando la propria mente (cfr. Rom 12,1-2).

⁷²GIUSSANI, *L'io, il potere, le opere*. l.c.