

Una certa idea di uomo. Lo spirito europeo e i tormenti della modernità

Mi sono stati rivolti un certo numero di quesiti. Sono interrogativi di grande valenza, molto sottili, estremamente pertinenti. Li ho presi sul serio e mi adopererò per dare delle risposte.

Seguirò l'ordine in cui queste domande mi sono state poste e risponderò in modo più o meno approfondito, in base alle mie competenze.

1) Quella certa idea di uomo che nasce dall'incontro tra il logos e l'annuncio cristiano (Ratisbona) come la possiamo definire? quali sono i suoi tratti?

Non è propriamente corretto parlare di un incontro tra il *logos* e il messaggio cristiano e questo per due ragioni:

1) In primo luogo, perché il fatto cristiano non è un messaggio, ma un fatto, una persona. Se vi è messaggio cristiano, non è certo "quello di Gesù". Gesù non ci trasmette un messaggio che sarebbe, ad esempio, un metodo di salvezza, sulla scorta di quanto aveva fatto Buddha, prima di lui. Estremizzando in senso inverso, non ci fornisce neppure un libro dettato da Dio, da cui poter dedurre quello che bisogna mettere in atto per fare la volontà del Signore, come avverrà, dopo di lui, per Maometto. Gesù è il messaggio. Il messaggio degli apostoli, il « kerigma » annuncia la risurrezione di questo Gesù. Lui è il messaggio, ed ecco spiegato perché il Vangelo secondo Giovanni lo chiama "IL VERBO" (Logos).

2) Parlare, poi, di un *incontro* fra i due comporta il fatto che da un lato vi sia il *logos*, e dall'altro l'accadimento cristiano, come se questi due elementi non avessero niente in comune! Il modello stesso di rivelazione cristiana permette il *logos*, addirittura lo esige. È giusto ricordare l'importanza delle prime parole del Quarto Vangelo: in principio era la parola (Logos), il senso. E non l'assurdo, ciò che non ha senso, ciò che fa solo rumore. Pensiamo a quello che l'attuale modello cosmogonico più diffuso mette all'origine dell'universo: il *Big Bang*. Naturalmente, è solo una metafora, nondimeno è interessante che si sia scelta l'immagine di un rumore sprovvisto di senso.

Le ipotesi cosmogoniche possono affermare quello che vogliono; il cristianesimo, però, non si mette sullo stesso piano e non le contraddice affatto. Ribadisce qualcosa a proposito di quello che era prima di tutti gli "inizi" cui può risalire la scienza. La sua affermazione concerne un campo dell'essere cui la scienza non ha accesso.

Il passaggio del Vangelo secondo Giovanni fa eco, nel modo più consapevole, alle prime parole dell'Antico Testamento, che si apre con il racconto della creazione. La creazione ha avuto luogo «all'inizio», espressione che possiamo anche tradurre con «in principio». Il greco $\alpha\rho\chi\alpha\tau\omicron\upsilon$ e il latino *in principio*, rendono perfettamente

l'ebraico *be-reshit*, nella sua stessa ambiguità. Ebbene, questa creazione avviene attraverso una semplice parola del Signore: «sia la luce!» Questa parola è proprio l'esempio del sublime¹. Gli ebrei hanno riflettuto sul significato di questa parola creatrice e anche sulla stessa natura del « principio » in cui hanno scorto, ad esempio, la Saggiezza, addirittura la Torah. Giovanni rappresenta uno dei capisaldi di questa riflessione.

Tuttavia, occorre anche sottolineare che le parole greche di Giovanni non arrivano come un fulmine a ciel sereno. Non mi piace che si parli di “logos greco”, come se la razionalità fosse una specie di prodotto tipico locale, folclorico, come la resina o l'ouzo. La razionalità è universale e la si trova anche in Israele. Non sotto forma concettuale, bensì narrativa.

Che Dio sia Logos è un'affermazione che riassume la concezione veterotestamentaria di Dio. Già il Dio dell'Antico Testamento cerca di dialogare con il suo popolo. Lo riscontriamo nelle “scene di vita” dei profeti. Dio argomenta con il suo popolo. Non si limita né si accontenta di dare degli ordini e di minacciare la distruzione in caso di disobbedienza. Ne è prova una terza istanza direttamente correlata a una relazione giuridica. I testimoni sono il Cielo e la Terra, o lo stesso popolo. In questo modo scaturiscono due idee fondamentali:

(a) quella di natura come elemento neutrale fra Dio e l'uomo e

(b) quella di uno sdoppiamento dell'uomo, vale a dire l'idea di coscienza morale. Queste idee, quindi, non sono puramente “greche”.

D'altronde, la parola della rivelazione biblica non è certo scesa dal cielo. È qualcosa di più profondo, di più grande rispetto a tutto quanto è verbale, cioè la vita in comune che il Signore dell'Alleanza porta avanti con il suo popolo. Dio inizia con il mostrare chi EGLI sia

prima di parlare. Dice, ad esempio, “sono Colui che ti ha liberato dall'Egitto” e solo dopo dà il Suo comandamento.

E adesso passo alla seconda parte della domanda:

Come definire l'idea cristiana dell'uomo?

L'uomo non può essere definito. Mi preoccupa sempre un po' quando si vuole definire l'uomo. Temo che non lo si possa delimitare, ed è quello che vuol dire “definire”. Questo potrebbe essere fatto solo escludendo.

L'impossibilità di definire l'uomo, d'altronde, è stata ribadita magnificamente da Gregorio di Nissa, avvicinando due idee molto semplici, due affermazioni della Bibbia: l'uomo è stato creato ad immagine e somiglianza di Dio (Genesi 1, 26). Dio nessuno l'ha mai veduto (Giovanni 1, 18 et passim). Le proprietà dell'originale si ritrovano nella copia. Di conseguenza, anche l'uomo non è mai stato visto e definito da alcuno (*aperigraptos*)².

La parola « idea », quindi, non mi soddisfa appieno. L' «idea cristiana dell'uomo» non è un'idea, intendendo modello da costruire. Non è nemmeno un ideale che dovrebbe rimanere al di fuori di qualsiasi realizzazione possibile. I cristiani, infatti, confessano che questo ideale è già stato realizzato. L'idea cristiana dell'uomo non è altro che il riconoscimento di una presenza in un essere molto concreto che già esiste. Nel Cristianesimo, l'uomo non è un'idea, è piuttosto un volto.

Il volto di una persona, quella che ha come nome proprio il nome comune « Uomo », in ebraico: Adamo. Di uomini, sotto una data ottica, ce ne sono stati solo due. E il

¹ [Longin], *Du sublime*, IX, 9.

² Gregorio di Nissa, *Trattato della creazione dell'uomo*, cap. 11 ; P. 44, 156ab.

primo comunque era una brutta copia. L'uomo è l'ultimo Adamo (Lettera prima ai Corinzi, 15, 45).

Questo Adamo ha solamente i tratti che ogni uomo dovrebbe possedere. Gesù non è un profondo filosofo, né un grande generale e neppure un asceta virtuoso, ecc.

Le conseguenze sono basilari : non si tratta di escludere dall'umanità in funzione del possedere o meno tali proprietà e neppure di graduare l'appartenenza all'umanità in base alla presenza di quanto sopra, e soprattutto di non rifare l'uomo derivante da tale funzione.

2) Questa idea è alla base di una grande cultura, che tra luci e ombre si è trovata fino ad ora al centro del mondo, quella europea. Una cultura capace di orrore (dalle guerre di religione al novecento delle ideologie), e insieme di creatività e umanità senza paragoni (l'arte, i diritti, la costruzione sociale...). Perché questa ambivalenza? Come convivono questi due aspetti?

L'Europa non si è trovata al centro del mondo. Si è spinta verso questo centro per merito dei suoi progressi tecnici. All'inizio dell'avventura europea, lo spazio europeo si trova alla periferia, lontano da tutto. All'Europa viene rimproverato di credere di esser al centro del mondo solo nel momento in cui questo è vero.

Devo richiamare la vostra attenzione su quello che definirei il paradosso «dell'eurocentrismo». Ho già lottato contro questa idea, in un testo disponibile in traduzione italiana³. In due parole, ecco di che cosa si tratta: si potrebbe dire che ogni cultura sia autocentrica. Questo vale per l'Europa e per le altre situazioni. Tuttavia, la cultura europea è quella meno autocentrica e la curiosità per l'altro è una specialità europea, a maggior ragione l'idea in base alla quale l'altro potrebbe aver ragione, e quindi noi torto, e addirittura l'idea che l'altro potrebbe aver qualcosa da insegnarci su noi stessi.

L'Europa non è stata una cultura più criminosa di altre, anche se ha commesso più crimini. Questo deriva dal fatto di essere stata più forte e di conseguenza più influente. In una cristalleria, il più cortese e attento degli elefanti fa comunque più danni del topolino più rabbioso, semplicemente perché ha una stazza nettamente superiore.

La guerra di religione non è un'invenzione della cultura europea. Troviamo degli esempi di conflitti armati scatenati da ragioni religiose sin dall'Antichità. I primi program risalgono ad Alessandria e la rivolta dei Maccabei ne è un'ulteriore prova. L'aspetto religioso non si è mai scisso da quello sociale o da quello nazionale.

Le invasioni arabe del VII secolo non sono ancora una guerra di religione, poiché la motivazione non è ancora di stampo religioso ma economico, perché in quel momento l'islam si sta ancora costituendo. Le religioni costituite hanno combattuto contro coloro che consideravano « pagani », e come esempio possiamo pensare alla conquista dell'Est europeo da parte degli Ordini combattenti (per esempio, l'Ordine Teutonico) o l'invasione del Punjab da parte di Mahmud di Ghazna nell'anno 1020.

³ Vedasi il mio *Il futuro dell'Occidente*, Bompiani, 2005, p. 000-000.

Anche quelle che sono state definite « guerre di religione » per eccellenza, fra cattolici e protestanti europei non sono esclusivamente religiose. Sono la conseguenza della Riforma. Orbene, questa avrebbe potuto dare luogo ad un rinnovamento morale e spirituale se non fosse stata avvelenata dal progresso tecnico (stampa) e dalla politica (formazione degli Stati nazionali).

Numerosi modelli permettono di concepire l'ambivalenza del progresso nel bene e nel male: il modello di un doppio progresso, « a forbice », di un aumento del sapere corredato da una decadenza morale è già riscontrabile in Platone⁴. La legge di « doppia frenesia » è stata formulata da Bergson⁵. In ultima analisi, questa ambivalenza rinvia al mistero della libertà umana, davanti alla quale io rimango muto così come chiunque...

3) Non solo, ma questa cultura è messa più che mai in crisi dai suoi stessi "valori e invenzioni": la laicità si esaspera in laicismo, i diritti umani si rovesciano nell'idolatria di ogni tendenza e desiderio, lo Stato in statalismo e così via... Come può accadere questo rovesciamento, questa trasformazione?

L'idea di « valori » che sarebbero inventati da una cultura è già tipica del progetto moderno. Parlare di « valori » è un fenomeno recente e bisognerebbe studiare da vicino il modo in cui ha invaso i media cattolici fino a far credere alle persone che ci sono « valori cristiani » che, ad esempio, occorrerebbe tutelare. Invito i cattolici a diffidare di quest'uso.

Propongo un'esperienza di pensiero abbastanza semplice, sotto forma di compito a casa: ogni qualvolta avete voglia di parlare di « valori », ad esempio della famiglia, dell'economia di mercato, di giustizia sociale, ecc. sostituite il termine « valori » con quello di « beni ». Il contenuto, invero, non cambia. D'altronde quest'ultimo è lo stesso delle « grandi banalità », del « Tao » (C.S. Lewis), lo stesso dovunque e sempre. Adesso bisogna che io rigetti la leggenda diffusa dall' « Illuminismo ». Non si sono affatto attese le Grandi Scoperte e l'incontro dei popoli del Nuovo Mondo per porsi la domanda del relativismo morale e per rispondervi⁶.

Ma, passando dai valori ai beni, tutto cambia. Di seguito, sette differenze, sette passaggi:

1) Dal « distinto » al concreto. I valori sono « distinti » e volteggiano al di sopra del volgarmente materiale. Ecco perché possono agevolmente celare interessi sordidi. I beni confessano chiaramente di essere decisamente materiali e « culturali ». Abbracciano tutto quello che si trova fra i due livelli, ad esempio, la giustizia, il benessere, ecc.

2) Dal desiderio al bisogno. I valori sono quello che noi auspichiamo; i beni sono quello di cui abbiamo bisogno, e la loro assenza rende impossibile la nostra vita.

⁴ Vedasi K. Gaiser, *Platon und die Geschichte*, Stoccarda, Frommann, 1961.

⁵ Bergson, *Le due fonti della morale e della religione* [1932],

⁶ s. Augustin, *De doctrina christiana*, III, XIV, 22 ; BA, t. 11/2, p. 266.

3) Dal conferito al constatato. Il valore è soggettivo, è quello che noi attribuiamo alle cose cui «assegniamo» un prezzo. Il bene è quello che noi constatiamo.

4) Da quello che è nostro a quello che è di tutti. Noi parliamo dei “nostri” valori, ad esempio dei valori cristiani e su questa base supponiamo che ci siano valori buddisti, islamici, ecc. I beni sono buoni per tutti. Per questo possono essere condivisi, addirittura devono essere condivisi. L’idea di missione presuppone che quello che abbiamo da proporre all’altro non è quello che vale per noi, ma quello che è buono per ogni uomo. Il Cristianesimo, del resto, ha questa particolarità che i beni che propone sono quelli che ricercano tutti gli uomini. Nel Cristianesimo non vi è nulla che sarebbe buono esclusivamente per i cristiani.

5) Dal dover essere all’essere. Il valore deve essere realizzato. Non c’è ancora, d’altronde non sarà mai completamente raggiunto. Dobbiamo tendere verso di esso in uno sforzo incessante. Il bene è già presente. Fa essere. Platone lo compara al sole che al contempo dà luce e crescita. Dobbiamo appropriarcene sempre meglio. Ma non ne siamo mai sprovvisti.

6) Dall’ordine al dono. Il valore ci è ordinato, viene dal superio individuale o sociale. Bisogna sottomettersi. Il bene ci è dato. Bisogna fruirne. Il bene è accadimento, e noi ne fruimo nella misura stessa in cui lo facciamo. Il concetto comune che ingloba quello che è fatto e quello di cui si fruisce è l’accesso. Abbiamo accesso al *bene* « facendo il bene », mentre i valori restano al di fuori dell’accesso.

7) Dalla difesa alla salvezza. Bisogna « difendere i valori ». Significa forse che sarebbero così deboli? Il bene ci salva. Per un valore si può morire, addirittura si deve morire, un bene fa vivere. I valori ci chiedono sempre di sacrificare loro qualcosa. Sono delle divinità.

Questo mi porta a proporvi un secondo compito a casa: rileggere la *Città di Dio* di Sant’Agostino, sostituendo i nomi degli dei pagani che menziona con « valori ». Otteniamo una descrizione di un’esattezza fantastica della nostra attuale situazione: un impero che si sente minacciato e che si aggrappa a valori che non possono farlo vivere.

In che modo « antiche virtù cristiane » « impazziscono » secondo una ben nota formula di Chesterton⁷ ?

Vi proporrei due risposte:

1) isolandosi le une dalle altre. Formano un sistema in equilibrio, ma quando mettiamo l’accento, in modo unilaterale, su uno degli aspetti a scapito degli altri, corrompiamo l’insieme.

2) Come ho appena detto, diventando dei « valori » !

4) Fino al punto che oggi ci domandiamo se si possa ancora parlare di spirito europeo, di cultura europea. Se sì, in che senso possiamo farlo? Come si ripropone una certa idea di uomo nella crisi di oggi?

⁷ Chesterton, *Orthodoxy* [1908], II, San Francisco, Ignatius Press, p. 35.

Se no, significa che "una certa idea di uomo" è stata tradita, che non ha più una cultura nella quale esprimersi?

Possiamo chiederci se la vera e propria lotta opponga più concezioni dell'uomo e, se esistano più concezioni dell'uomo. Temo che, in fondo, non esista che una sola concezione dell'uomo, condivisa d'altronde da chiunque avvii una riflessione. Il tema, invece, veramente cruciale mi sembra quello di sapere se l'uomo voglia ancora vivere.

Mi si permetta adesso una digressione, ovvero un breve excursus nella storia delle idee. Io sono colpito dal rovesciamento che intacca l'idea di umanesimo. Nella prima metà del XVII secolo, viene formulato un progetto di dominio dell'uomo sulla natura. È diventata celebre la formula di Cartesio: l'uomo "padrone e possessore della natura". Tuttavia, è un inglese, Francis Bacon (Francesco Bacone) che lancia l'idea di un "regno dell'uomo" (*regnum hominis*) e che l'ha sviluppata, mentre Cartesio si è limitato ad accennarla, senza approfondirla⁸.

Ebbene, sono stati necessari meno di tre secoli per cominciare a percepire che l'uomo non è adeguato a questo progetto di dominio e che quindi è « qualcosa che deve essere superato ». Come si sa, sarà poi Zarathustra di Nietzsche che lo ha formulato con il massimo impatto⁹.

Nondimeno, l'idea di un superamento dell'uomo è più antica. Con Darwin, riceve un fondamento scientifico, ma l'idea sembra sia stata pensata prima di Darwin, che comunque non fa mistero del suo legame con quest'idea.

Simile idea resta ancora di stringente attualità, nel momento in cui i progressi dell'ingegneria biologica spingono il sogno o l'incubo di un uomo « perfetto ». Sin dagli anni venti, abbiamo visto nascere espressioni come « antiumanesimo », con una connotazione positiva (Aleksandr Blok, 1919) oppure « transumanesimo » (Julian Huxley, 1957). Fukuyama ha poi coniato l'espressione, diventata famosa, di « postumanesimo ».

Il punto che oggi mettiamo a tema non è tanto quello di un modello da proporre all'uomo. In termini filosofici, non è il punto dell'essenza, bensì quello dell'esistenza.

La questione che ci interessa è una questione di vita o di morte. E non è un modo dire. Si tratta dell'alternativa posta alla fine del Deuteronomio : « io ti ho posto davanti la vita e la morte ; scegli dunque la vita » (30, 19). Quando da adolescente ho letto questo versetto per la prima volta, ho sorriso: che scelta assurda! Chi sceglierebbe la morte piuttosto della vita? Mi sbagliavo. L'uomo ha oramai nelle sue mani la possibilità di fare di questa scelta qualcosa di molto concreto. Il versetto continua: « scegli dunque la vita, perché possa vivere *tu e la tua discendenza* ». È chiaro: il tema non è solo quello di sapere se per *noi* la vita sia gradevole. Noi « siamo imbarcati » (Pascal), nel bene e nel male. Comunque già in vita e quindi obbligati a cercare di trarne il miglior giovamento.

Invece, il tema della discendenza è più serio. La sua esistenza è sempre più oggetto di una libera scelta. Abbiamo il diritto di appellarci alla vita? Sì se, e solo se, la vita è *buona*, nel senso più forte di questo aggettivo, talmente buona che la sua bontà possa controbilanciare gli errori peggiori. In altre parole, se la vita sfocia nella vita eterna....

⁸ Cartesio, *Discorso sul metodo* [1637], 6 ; Bacon, *Novum Organon, Aphorismi de interpretatione naturae et regno hominis* (titolo), p. 8 et I, §68, p. 144.

⁹ Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, Prologo, 3 ; KSA, t. 4, p. 14.

5) Il cristianesimo è in sé universale e non può limitarsi, confinarsi, entro una cultura, ma certo investe le culture umane per potersi comunicare, e le cambia. Sarebbe dunque interessante se Lei potesse sviluppare anche questo passaggio.

Che il Cristianesimo sia universale emerge a chiare lettere dalle parole del mandare in missione alla fine del Vangelo secondo Matteo (28, 19).

La storia del Cristianesimo è un seguito di superamenti rispetto a delle matrici successive. Il Giudaismo, in primo luogo e poi l'Antichità mediterranea, le popolazioni barbariche a partire dal IV secolo. Successivamente, l'impero romano, con la *querelle* medievale fra il Papa e l'Imperatore a partire dall'XI secolo. Ancora, l'Europa, in una direzione sin dall'inizio, con l'Etiopia e il Malabar, e poi con i Nestoriani; più chiaramente con le scoperte del Nuovo Mondo, e infine più che mai con le missioni del XIX secolo.

Vorrei fare due sottolineature:

1) Il Cristianesimo ha modificato tutte le civiltà in cui è stato presente, cominciando da quella su cui si è innestato in prima battuta, vale a dire l'Antichità greco-romana. Tuttavia, non ha mai cercato di *sostituire* una civiltà precedente con una civiltà cristiana. Non v'è dubbio che abbia apportato novità, come la dignità della persona, l'immagine di Dio, da cui poi sono scaturite conseguenze decisive per quanto attiene allo status degli schiavi, della donna, ecc. L'essenziale, però, è probabilmente che ha *lasciato essere* la cultura profana. Il cristianesimo è l'unica religione che si accontenta di essere solo una religione. Non esiste una cucina cristiana, una medicina cristiana, un diritto cristiano, una filosofia cristiana. L'uomo può scoprire tutto questo da solo. Il Cristianesimo ha davvero lasciato in pace l'intera cultura profana.

2) Allorché il Cristianesimo ha superato una civiltà, non se ne è mai « sbarazzato » nel senso di un rifiuto. La Chiesa ha mantenuto l'Antico Testamento contro la tentazione rappresentata da Marcione. Ha conservato il diritto romano e la filosofia greca contro tutti i fideismi. Ha mantenuto il rispetto dell'autonomia della società civile e della sua organizzazione in Stato, contro tutti gli entusiasmi settari.

E la stessa Europa non è esclusivamente europea. Ha attinto dovunque, dall'Egitto e dalla Mesopotamia, alla Grecia e a Roma naturalmente, fino ai mondi vicini, bizantino e arabo. Se un Cristianesimo non europeo dovesse rifiutare tutto ciò che è arrivato dall'Europa e soprattutto *attraverso* l'Europa, quale spaventoso impoverimento ne scaturirebbe!