

CAPITOLO SECONDO L'UMANITÀ DI OGGI

1. *Strumenti*

§2. Sulle forme intellettuali della cultura occidentale moderna cfr. alcune opere encyclopediche che hanno accompagnato tutto il Novecento: E. Cassirer, *Storia della filosofia moderna*, I-IV, Milano 1968; N. Abbagnano, *Storia della filosofia*, I-IV, Torino 1993-1994⁴; id., *Dizionario di filosofia*, Torino 1998; F. Copleston, *Storia della filosofia*, I-VIII, Brescia 1967-1989; *Storia della filosofia*, a cura di M. Dal Pra, I-X, Milano 1975-1978; *Storia della filosofia*, a cura di P. Rossi e C.A. Viano, I-VI, Roma -Bari 1993-1999; *Le filosofie del Novecento*, Milano 2004.

Essenziale è la conoscenza della storia politica ed economica degli ultimi secoli. Vedi ad esempio *Cesure e tornanti della storia contemporanea*, a cura di P. Pombeni, Bologna 2005; S. Guaracino, *Il Novecento e la sua storia*, Milano 1997; E. Hinrichs, *Alle origini dell'età moderna*, Bari 2002¹³; G. Mamarella, *L'Italia contemporanea (1943-1997)*, Bologna 1997; K. Polanyi, *La grande trasformazione*, Torino 1974; P. Prodi, *La storia moderna*, Bologna 2005; M. Salvadori, *L'età contemporanea*, Torino 1996; G. Spini, *L'età moderna (1515-1762)*, Torino 1971³; *Storia d'Italia*, a cura di G. Sabbatucci e V. Vidotto, I-VI, Roma-Bari 1994-2002; A. Tenenti, *L'età moderna*, Bologna 1997; P. Villani, *L'età contemporanea*, Bologna 1993².

Per la problematica etica vedi una serie di testimonianze come E. Troeltsch, *Eтика, religione, filosofia della storia*, Napoli 1992²; M. Blondel, *L'azione*, Cinisello Balsamo 1993; M. Scheler, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, Cinisello Balsamo 1996; H. Bergson, *Le due fonti della morale e della religione*, Brescia 1996; E. Mounier, *Trattato del carattere*, Cinisello Balsamo 1990; T.W. Adorno, *Dialettica negativa*, Torino 1983³; M. Nussbaum, *La fragilità del bene*, Bologna 2004; Ead., *L'intelligenza delle emozioni*, Bologna 2004; *Socrate in Occidente*, Firenze 2004 e la sintesi di J. Rohls, *Storia dell'etica*, Bologna 1995.

Sul soggetto psicologico e sociale cfr. G.J. Craig, *Lo sviluppo umano*, Bologna 1992; A. Elliot, *Le teorie psicoanalitiche*, Bologna

1997; P.C. Kendall-J.D. Morton, *Psicologia clinica*, Bologna 1991²; *Manuale di psicologia generale*, a cura di P. Legrenzi, Bologna 1997; *Manuale di psicologia sociale*, a cura di L. Arcuri, Bologna 1992; W. Mischel, *Lo studio della personalità*, Bologna 1996; J. Nuttin, *Psicanalisi e personalità*, Cinisello Balsamo 1995⁹; *Teorie della personalità*, I-III, a cura di G.V. Caprara e R. Luccio, Bologna 1986-1992.

Un panorama complessivo è fornito dalla *Enciclopedia Einaudi*, I-XV, Torino 1977-1982.

§3. Vedi le testimonianze di K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici*, in *Opere filosofiche giovanili*, Roma 1963², pp. 143-278; K. Marx-F. Engels, *Manifesto del partito comunista*, Torino 1998; E. Troeltsch, *Le dottrine sociali delle chiese e dei gruppi cristiani*, I-II, Firenze 1949-1960; M. Weber, *Sociologia della religione*, I-II, Milano 1982; W. Sombart, *Il borghese*, Milano 1950; id., *Il capitalismo moderno*, Torino 1967; G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, Milano 1967; id., *Ontologia dell'essere sociale*, I-II, Roma 1976-1981; I. Illich, *La convivialità*, Milano 2005; G. Gutiérrez, *La forza storica dei poveri*, Brescia 1981; M. Yunus, *Il banchiere dei poveri*, Milano 1998; L. R. Brown, *Eco-economy. Una nuova economia per la terra*, Roma 2002; A.K. Sen, *Scelte, benessere, equità*, Bologna 2006 e le sintesi di L. De Rosa, *Lo sviluppo economico italiano dal dopoguerra ad oggi*, Roma-Bari 1997; A. Gauthier, *L'economia mondiale dal 1945 ad oggi*, Bologna 1998; H. Landreth-D.C. Colander, *Storia del pensiero economico*, Bologna 1996; A. Roncaglia, *Storia del pensiero economico*, Roma-Bari 2003.

§4. *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, a cura di L. Geymonat, I-VII, Milano 1970-1976 presenta una sintesi encyclopedica, mentre le tappe del percorso dell'ultimo secolo possono essere rilevate da J.H. Poincaré, *Scienza e metodo*, Torino 1997; E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Milano 1961; J. Dewey, *Logica, teoria dell'indagine*, I-II, Torino 1973; E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche*, I-III, Firenze 1961-1966; A.N. Whitehead, *Processo e realtà*, Milano 1965; A. Einstein, *Opere scelte*, Torino 1988; E. Paci, *Funzione delle scienze e significato dell'uomo*, Milano 1965³; L. Wittgenstein, *Osservazioni filosofiche*, Torino 1981; id., *Ricerche filosofiche*,

Torino 1989⁴; K.R. Popper, *La logica della scoperta scientifica*, Torino 1992¹⁰; E. Agazzi, *Temi e problemi di filosofia della fisica*, Milano 1969, P.K. Feyerabend, *La scienza in una società libera*, Milano 1981; T.S. Kuhn, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Torino 1989¹²; F. Capra, *Il Tao della fisica*, Milano 1994⁷; R.N. Giere, *Spiegare la scienza*, Bologna 1996; V. Allori, M. Donato, F. Laudisa, N. Zanghì, *La natura delle cose. Introduzione ai fondamenti e alla filosofia della fisica*, Roma 2005.

§5. H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, Milano 1967; J. Ebach, *L'eredità della violenza*, Torino 1986; S. Freud, *Considerazioni attuali sulla guerra e la morte*, in *Opere*, VIII, Torino 1978, pp. 119-148; R. Girard, *La violenza e il sacro*, Milano 1979; N. Lohfink, *Il Dio della Bibbia e la violenza*, Brescia 1985; K. Lorenz, *Il cosiddetto male*, Milano 1969; id., *Gli otto peccati capitali della nostra civiltà*, Milano 1988; I. Eibl-Eissfeld, *Amore e odio*, Milano 1977; id. *Etiologia della guerra*, Torino 1990; G. Moriani, *Conflitti razziali e di classe nel Novecento*, Venezia 1999.

L'aspetto bellico e distruttivo della società dei primi decenni del secolo XX è stato messo in luce dalle diverse letterature nazionali. Cfr. ad esempio i romanzi di E. Wiechert, E. Remarque, R. Musil, , F. Werfel, H. Fallada, E. Jünger, G. Bernanos, B. Marshall, P. Levi, E. Vittorini, C. Malaparte, B. Fenoglio, E. Morante, M. Rigoni Stern, I. Andrić.

§6. Vedi le testimonianze di una lunga evoluzione: D. Musti, *Demokratia. Le origini di un'idea*, Roma-Bari 1997; B. Spinoza, *Trattato teologico-politico*, Milano 2001 ; A. de Tocqueville, *La democrazia in America*, Milano 1999; E. Troeltsch, *La democrazia improvvisata*, Napoli 1977; J. Dewey, *Democrazia e educazione*, Firenze 1954⁵; id., *Liberalismo e azione sociale*, Firenze 1946; J. Maritain, *Umanesimo integrale*, Roma 1980 ; id., *Cristianesimo e democrazia*, Roma 1981²; E. Mounier, *La rivoluzione personalista e comunitaria*, Bari 1984; id., *Il personalismo*, Roma 1989⁸; A. Capitini, *Educazione aperta*, Firenze 1967; S. Giner, *Le ragioni della democrazia*, Roma 1998; N. Chomsky, *Il bene comune*, Casale Monferrato 1999; A.K. Sen, *Lo sviluppo è libertà*, Milano 2000; Id., *Razionalità e libertà*, Bologna 2005.

§7. Le storie delle arti letterarie, plastiche, musicali, cinematografiche e televisive sono essenziali per capire l'interpretazione che dà di se stessa l'umanità contemporanea. Vedi *Storia della letteratura italiana. Il Novecento*, I-II, Milano 1987; *Letteratura italiana. Le opere*, III-IV, Torino 1995-1996; *La musica moderna*, Milano 1978²; P. Adorno, *L'arte italiana*, III, Firenze 1988; G.C. Argan, *L'arte moderna*, Firenze 1987; P. Barocchi, *Storia moderna dell'arte in Italia*, I-III, Torino 1992; *Storia dell'arte italiana. III. Il Novecento*, Torino 1982; G.P. Brunetta, *Storia del cinema italiano*, I-IV, Roma 2001; Id., *Guida alla storia del cinema italiano (1905-2003)*, Torino 2003; G. Randolino, *Storia del cinema*, I-III, Torino 1996; *Storia del cinema mondiale*, I-V, Torino 2001.

§8. Le tappe di una nuova coscienza scientifica possono essere indicate da C. Darwin, *L'origine della specie*, Torino 1967; id., *L'origine dell'uomo*, Roma 1966; F. Engels, *Dialettica della natura*, Roma 1967³; H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, Bari 1967; J. Dewey, *Natura e condotta dell'uomo*, Firenze 1958; K. Lorenz, *L'altra faccia dello specchio*, Milano 1974; F. Jacob, *La logica del vivente*, Torino 1971; id., *Il topo, la mosca e l'uomo*, Torino 1998; E. Agazzi, *Filosofia della natura*, Casale Monferrato 1995; E. Goldsmith, *Il Tao dell'ecologia*, Padova 1997.

Letture consigliate: Marx, *Manoscritti economico-filosofici*; Freud, *Il disagio della civiltà*; Mann, *La montagna incantata*; Maritain, *Umanesimo integrale*; Remarque, *Niente di nuovo sul fronte occidentale*; Fallada, *Ognuno muore solo*, Vittorini, *Uomini e no*; Morante, *La storia*; Paci, *Funzione delle scienze e significato dell'uomo*.

2. *L'individuo etico e storico.*

Una delle domande cui è più difficile rispondere, soprattutto nella cultura occidentale di oggi, riguarda la propria identità. La coscienza storica ha celebrato negli ultimi due secoli il suo trionfo. Ognuno che ne sia stato afferrato considera le cose umane secondo categorie differenziate ed in continua evoluzione. Non esiste un'identità definita del singolo e della società. Tutto è coinvolto in un continuo mutamento, dove è difficile assumere una posizione stabile. La

coscienza di sé è un'approssimazione, una delle molte ipotesi o figure dell'umanità. È in corso una continua dialettica dell'io con se stesso, nei confronti degli altri soggetti e delle strutture che provvisoriamente reggono la vita comune. Nulla può essere considerato come legge fissa, come essenza immutabile con cui confrontarsi e su cui regolarsi.

Il mondo delle epoche precedenti era stato dominato, per oltre mille anni, da una commistione di idee religiose cristiane e di prospettive scientifiche ed etiche della classicità. Il pragmatismo e l'affettività di origine ebraica erano stati uniti ad una visione ontologica del cosmo, di origine platonica, aristotelica e stoica. L'universo era una grande macchina formata da sfere concentriche. Il divino, nella sua luce e verità ineffabili, poteva essere immaginato come una realtà che tutto in sé conteneva e su tutto influiva con la sua forza onnipotente. L'organismo cosmico era frutto dell'opera creatrice e portava dovunque le tracce della vita perfetta, della Parola o Sapienza universale, dello Spirito, fonte di perfezione e d'amore. La natura trovava il suo vertice nell'essere umano, dotato di libertà pur nella sua debolezza. La testimonianza della natura veniva per lui rafforzata dall'ordine della grazia, manifestatasi nella storia d'Israele, nella vicenda umana del Verbo, nell'effusione dello Spirito. La chiesa, custode di questi beni soprannaturali, conduceva il peccatore alla giustizia. Il battesimo lo rigenerava, l'eucaristia lo nutriva, la penitenza lo sosteneva dopo la colpa. Infine la morte concludeva l'esperimento terreno dell'uomo, che in base alle sue opere veniva assegnato ad uno dei regni definitivi del mondo ultimo, al paradiso o all'inferno. Si discussero un tempo le opere della chiesa e i suoi rapporti con la natura e i poteri terreni. Ma la creazione, l'incarnazione e gli esiti finali del mondo costituirono un patrimonio comune che pochi osavano criticare.

Con la fine del diciottesimo secolo, nell'Europa cosiddetta moderna, queste concezioni generali furono assoggettate ad un riesame molto severo. Lo scetticismo di Hume vedeva nelle verità metafisiche e teologiche il risultato di un accumulo di esperienze. Ne proveniva una probabilità, uno scenario soggettivo di riferimento, di cui la ragione non poteva affermare l'obiettività e la necessità. Kant, risvegliato dal sonno dogmatico dalle opere del filosofo scozzese, considerò le idee di Dio, del mondo e dell'anima come prive di giustificazione critica di fronte al tribunale della ragione scientifica. Questa doveva accontentarsi di verità logiche e di certezze dell'ordine

empirico, ristrette nelle categorie dello spazio e del tempo. La metafisica del divino, del mondo, dell'anima diveniva un'istanza morale soggettiva. Vi si esprimeva un bisogno di universalità, che era naturale ed inestinguibile, ma non poteva essere dimostrato come verità obiettiva. Con la filosofia di Kant il soggetto etico, con il suo desiderio di giustizia universale, diveniva il protagonista di un mondo che perdeva i suoi confini metafisici e obiettivi. La realtà spirituale non si trovava di fronte esseri ultimativi, essenze o sostanze, meno che mai un assoluto, se non nella forma di una sublime scelta soggettiva. L'oggetto si trasformava in operazione del soggetto, in coscienza, fede e morale dell'io.

La *Fenomenologia dello spirito* di Hegel portò a compimento questa trasformazione della sostanza in coscienza ed operazione. Tutto è figura per un soggetto o un gruppo di soggetti. La realtà è conformazione psicologica, culturale, quasi fosse un teatro sempre attivo e sempre nuovo. Appena si raggiunge, sul piano dell'individuo e dei gruppi, una determinata conformazione dell'universo, questa si spezza, si frammenta, si evolve in nuove prospettive, nuove operazioni. Chi pretendesse di individuare l'assoluto, l'essere in sé, non farebbe altro che mostrarlo come è in lui e per lui nella sua visione della vita. L'assoluto è inesprimibile, è una nozione limite, che rinvia subito al relativo, al determinato, alla storicità dell'esperienza. Anche i dogmi della religione sono coinvolti in questa dialettica infinita. Anzi proprio nelle loro affermazioni paradossali si nasconde la sapienza profonda di chi intuisce l'assoluto nel relativo, la trascendenza nella storia, il divino nell'universo. Kierkegaard dava alla coscienza dialettica e soggettiva della realtà un accentuato tono teologico e mistico. Il divino del Nuovo Testamento non aveva alcun bisogno di metafisiche, ontologie e cosmologie. L'essere umano nella sua problematicità era afferrato, sottoposto a giudizio, sconvolto dai paradossi esistenziali della fede. Non bisognava cercare alcuna correlazione tra il timore e tremore dell'incontro con la grazia evangelica e le strutture obiettive del cosmo e della società. Il cristianesimo si era pervertito, quando si era adattato ad una verità collettiva, impersonale, mediocre.

Tutto ciò poteva tuttavia apparire un lusso di animi eletti, capaci di riflettere su se stessi, quasi ponendosi al centro del mondo. Ma la soggettività delle opere umane non andava vista soltanto nella coscienza del filosofo o dell'uomo di fede. Piuttosto tutta la storia

collettiva dell'umanità doveva essere tratta fuori da una spontanea, o interessata, naturalità e vista come scelta di individui e di gruppi. Il soggetto operante nella storia è soprattutto quello lavorativo. La sua attività è incanalata da altri nelle forme dell'industria e della finanza, sfruttata per i propri interessi e deviata dai suoi scopi elementari. L'ontologia, secondo Marx, deve diventare analisi delle forze economiche, critica dei rapporti di lavoro e delle strutture sociali. Non esiste un destino che leggi la maggior parte del genere umano agli interessi di una minoranza. Tutta la storia può essere interpretata come uno scenario negativo di sfruttamento e di ingiustizia. La coscienza critica si rivolge al futuro di un mondo liberato dalle gerarchie, dalle sovrastrutture, dalle necessità economiche intellettuali.

La critica delle ideologie, delle menzogne collettive su cui si regge la vita sociale, è uno degli aspetti più vivi della filosofia di Nietzsche. Lo stato, la burocrazia, l'esercito, la religione, la morale hanno creato una densa coltre, che soffoca l'aspirazione alla verità, all'identità personale, al pieno compimento di sé. Infine Freud, quasi raccogliendo l'eredità di un secolo di indagini sulla creatura umana, la studia come epifenomeno di una forza onniavvolgente, di un amore indistinto e cieco. La coscienza di sé è frutto di uno scontro tra la spinta dell'inconscio e gli argini sempre mobili dell'io e della legge. Freud riprende tematiche molto tradizionali dell'ebraismo e le applica alla vita morale moderna come conflitto tra l'istinto e le forme sociali organizzate come la legge. L'essere umano è diviso, contraddittorio, spezzato in se stesso. Tutto quello che compie è segnato dall'ambiguità, dalla finzione, dalla maschera. Chi costruisce i regni della morale, della religione, della scienza ne è pure il primo nemico ed è pronto a distruggere tutto per il suo interesse egoistico. La barbarie più brutale si annida nelle pieghe del mondo civile per riafferrarlo ed asservirlo.

La cultura morale del secolo diciannovesimo in Europa non ha avuto paura di scrutare gli abissi dell'io. Lo ha tolto da schemi che apparivano troppo semplici ed astratti. Ne ha visto le forze e le debolezze, le verità e le menzogne, i bisogni più profondi e le frivolezze, l'eroismo e la bassezza. Al centro di un universo senza limiti stanno un individuo ed un'umanità che sono ancora più enigmatici del mondo fisico. Dall'essere umano ci si può aspettare di tutto: la vita e la morte, la pace e la guerra, l'amore e l'odio, la razionalità e la pazzia. Tutte le strutture sociali, culturali e religiose,

che per secoli sembravano averlo tenuto sotto tutela, sono saltate. Ora soltanto le sue scelte possono essere motivo della sua azione. Quest'essere umano non conosce più un assoluto né nell'alto dei cieli, né nel profondo del cuore. Non ha più una legge morale obiettiva, un'autorità religiosa e civile considerata ultimativa. A molti poteva sembrare l'immagine di Satana, delle forze demoniache primordiali in lotta per affermarsi.

Quest'essere così inquieto e problematico finì, nei primi decenni del ventesimo secolo, per affidarsi ad un padrone, qualunque fosse, purché lo liberasse dalla sua coscienza e dalle sue responsabilità. Le catastrofi delle guerre mostrarono gli esiti di simili soluzioni, che affidavano la sorte dei popoli alla follia di singoli individui. L'Europa della seconda metà del secolo ha cercato il suo equilibrio nella soddisfazione delle necessità materiali. Ma il problema della libertà, delle scelte, del tipo di vita da condurre rimane intatto. Anche sotto le apparenze di un diffuso benessere materiale l'animo dei più è turbato dalla mobilità ed ambiguità delle esperienze, dalla fragilità delle posizioni morali, dal carattere convenzionale e provvisorio delle regole di convivenza. Gli entusiasmi e i drammi individuali e collettivi del passato sembrano essersi spenti. Tuttavia l'inquietudine è viva e non può essere nascosta dalle parole profuse largamente, dagli spettacoli sempre disponibili, dalle facilitazioni materiali abbondanti per molti.

Se poi lo sguardo si allarga ad altri popoli, si aggiungono i problemi più immediati della sopravvivenza fisica, della miseria, della guerra, dell'ingiustizia. L'individuo che gode generalmente un discreto benessere materiale si vede messo a confronto con condizioni davvero infernali. Viene richiamato ad una coscienza di sé che deve uscire dal piccolo cerchio del proprio ambiente, per porsi problemi universali. Le dimensioni trascendenti, soprannaturali dell'universo si sono ridotte fino quasi a scomparire. Quelle immanenti, mondane, storiche e naturali si sono allargate a dismisura e richiamano a compiti sempre più vasti. A meno che, di fronte alle difficoltà, non ci si voglia rinchiudere in un ambito individuale o sociale molto ristretto, in un egoismo che voglia difendere il proprio presunto benessere.

La cultura moderna ha messo l'io umano in una condizione assai difficile. Ne ha aumentato a dismisura la capacità, le conoscenze, gli strumenti di azione. Ma gli ha fatto pure sentire il peso delle scelte, della responsabilità, di una libertà che lo colpisce sempre nel suo più

intimo. Il soggetto storico ed etico è divenuto una delle categorie fondamentali per interpretare la realtà. L'evangelo cristiano si trova a fronteggiare questo tipo di coscienza, come un tempo si rivolse agli ebrei osservanti della legge, alle genti desiderose di amore e di speranza, a chi aspirava all'unione neoplatonica con il divino o alla razionalità aristotelica, a chi aveva bisogno di pane per il corpo e per lo spirito, a chi cercava forme di vita organizzata e civile. L'evangelo parla all'uomo e alla donna moderni, per i quali la cultura degli ultimi due secoli è diventata, quasi istintivamente, il contesto normale dei loro pensieri e delle loro scelte. D'altra parte ci si deve domandare se in questa modernità così fremente, così complicata, così fissata all'esperienza e all'immanenza dell'io non siano vive molte eredità cristiane. Le strutture ufficiali delle grandi chiese spesso hanno faticato ad accorgersi di quali valori fossero gravidi molti movimenti che apparivano nemici della religiosità corrente. Il primato della soggettività, della coscienza, della responsabilità morale proviene dall'etica evangelica. Il senso della storia che muta, che si interpreta, che chiama a nuovi compiti è ben presente nella Bibbia. La protesta contro la falsità, l'ingiustizia, le schiavitù è parte essenziale del messaggio profetico. L'utopia della libertà, dell'uguaglianza, dell'universalità, della razionalità ha dietro di sé una lunga storia religiosa.

La cultura moderna dell'io e delle sue scelte pubbliche e private colpiva un tipo di cristianesimo che spesso si era adagiato nelle strutture del potere, dell'autoritarismo, della grande proprietà economica, dei privilegi sociali. Sembrava mettere sotto giudizio tutto un ordinamento pubblico cui la religione ufficiale ed obbligatoria si era adeguata. Lo studio delle origini cristiane e della storia ecclesiastica mette in luce quanto simili rivestimenti fossero ben lontani dagli ideali primitivi. Del resto moltissimi, dall'interno stesso delle chiese, avevano visto con occhio molto critico la loro assuefazione a forme intellettuali, economiche, giuridiche e rituali che nulla avevano di cristiano. Erano strumenti, spesso degenerati, caratteristici di ambienti ed epoche diversi. Quella che poteva sembrare una condizione garantita da un diritto trascendente, molto spesso non era che un rivestimento storico ed un adattamento alle usanze civili e politiche.

Quando il messaggio cristiano è in grado di parlare il linguaggio diretto delle esperienze umane fondamentali e non quello delle

sovrastrutture, è sollecitato da chi pone gli stessi interrogativi. Il problema è quello di distinguere tra le prime e le seconde. Ma nella sua origine profetica il cristianesimo è nato proprio così. Ha tentato di liberare un messaggio, universale e sperimentabile, di pace, di giustizia e di amore, dalle pratiche di una religione rituale e giuridica, caratteristica di un unico popolo. Probabilmente è impossibile individuare, se non in via molto approssimativa ed intuitiva, l'essenza del cristianesimo, distinta dalle sue forme espressive. Tuttavia lo sforzo deve essere sempre ripreso, poiché è iscritto nella stessa utopia cristiana. Le divisioni e le dispute ecclesiastiche del cristianesimo occidentale degli ultimi secoli hanno posto le chiese in una situazione molto difficile. Si sono preoccupate di esaltare i propri differenti caratteri rituali, dottrinali ed amministrativi, oltre che politici ed economici. Gli sforzi profusi per secoli in questa lotta hanno costruito forme di cristianesimo assai rigide e suscettibili, che spesso sembrarono avere dimenticato e il patrimonio comune dell'unico evangelio e i bisogni dell'umanità. La coscienza religiosa più diffusa si è formata in base alle affermazioni e alle pratiche contrapposte, quasi che il vero problema fosse quello di difendere una particolare società ecclesiastica. Mentre ci si impegnava ad adempiere a questo compito, si creava una cultura che, ai margini della chiesa ufficiale, riesaminava da sé il cristianesimo in modo molto approfondito.

Buona parte dei conflitti tra religione e fede, mondo e chiesa, filosofia e teologia nella cultura europea moderna vengono da questa condizione storica e da queste formalizzazioni, a cui stava a cuore fissare confini precisi. Un cristianesimo invece che prende sempre di nuovo le vie della missione, della profezia, dei carismi spirituali, della testimonianza libera, personale e collettiva, trova nell'uomo e nella donna sorti dalla cultura moderna interlocutori intelligenti ed acuti, capaci di interpretare in modo vivo ed originale il suo messaggio. Se per comodità, semplicità e pigrizia lo si vuol ridurre a schemi e disposizioni prefissati, è facile che lo si faccia sentire ostico ed estraneo, poco convincente e carico di interessi diversi da quelli iniziali. Molte volte il grande peso storico che le chiese si portano sulle spalle rende difficile comunicare l'immediatezza e la spontaneità iscritta nelle origini. Ma questo è proprio il compito che le chiese devono affrontare, a meno di ridursi a mettere se stesse in primo piano e a vivere di nostalgie. Non c'è un tipo di cultura o di umanità totalmente insensibile all'evangelo: questa è la convinzione da cui è

nata la chiesa apostolica. Piuttosto che giudicare negativamente un determinato contesto culturale, occorre mettere in discussione se stessi, le proprie categorie intellettuali, la propria vita morale e la propria conoscenza degli interlocutori.

Infatti il rigorismo autocritico del discorso della montagna ammonisce: “Non giudicate, per non essere giudicati; perché col giudizio con cui giudicate sarete giudicati” (*Matteo* 7,1) ovvero chi giudica e condanna in realtà condanna se stesso e mette in mostra la durezza del suo cuore. Nell’ottimismo evangelico il divino deve essere pensato come il sole che tutti illumina, come la pioggia che tutti bagna. La perfezione non è fornita dall’isolamento, dalla diffidenza, dalla capacità di colpire un avversario, ma dalla coscienza di un’unica origine e di un unico valore. Per il movimento cristiano delle origini le culture ellenistica e romana non erano meno lontane di quanto lo sia quella attuale. Paolo è l’esempio più evidente della ricerca ebraica e cristiana di un nucleo essenziale comprensibile anche alle genti e libero da rivestimenti parziali.

3. L’individuo economico

L’evangelo delle origini si è rivolto a contadini, artigiani e pescatori di un mondo dominato dalla forza militare di Roma, ma abituato ad aspettare quel grande rivolgimento di cui i profeti da secoli si erano fatti annunciatori. Il movimento messianico galilaico era guidato da un carpentiere, attorno al quale si affollarono molti animi inquieti, sofferenti, appassionati. L’ingenuità dell’attesa imminente del regno fu ben presto spenta dai tutori dell’ordine pubblico politico e religioso. A Gerusalemme si temeva che Gesù avrebbe fatto esplodere un movimento di ribellione. Come d’uso, sarebbe stato soffocato nel sangue dalla potenza occupante. Bisognava liberare il popolo da simili pericolose tentazioni, tutt’altro che nuove. Il messaggio si diffuse poi, attraverso gli ebrei delle diaspora e i simpatizzanti ellenisti delle forme più universali dell’ebraismo, sulla costa palestinese, in Siria, in Asia Minore, in Grecia, in Italia. Artigiani e commercianti sembrano essere stati tra i primi clienti della predicazione missionaria, che si affermava soprattutto nelle città cosmopolite e lungo le vie di comunicazione di terra e di mare. Solo molto più tardi il cristianesimo penetrò nelle campagne. Gli schiavi, di cui il mondo antico pullulava,

ascoltarono con interesse una predicazione che dava loro una grande dignità morale e li faceva liberi di Cristo.

L'orientamento economico e giuridico presente era una facciata destinata a tramontare, tutto sarebbe stato trasfigurato nella nuova creazione ormai imminente. Non c'era alcun bisogno di abbattere, attraverso una rivoluzione sociale, le strutture dominanti, ormai votate alla dissoluzione. Piuttosto bisognava conformarsi ad una realtà futura e riflettere nel presente i suoi tratti. Il lavoro e la famiglia, l'osservanza dei doveri civili erano testimonianza di dignità, di misura, di generosità verso i bisogni comuni. Paolo stesso è un artigiano itinerante, che si impegna nella sua attività e vuole comparire come un cittadino rispettoso delle leggi. Chi nella comunità si trova ad avere disponibilità di danaro deve usarne per il bene comune secondo il giudizio della sua coscienza.

L'uomo moderno, soprattutto in occidente, è lontano da questa unione di operosità modesta e di attese escatologiche. Soprattutto negli ultimi secoli è stato sempre più coinvolto in grandi strutture produttive, che ne monopolizzano l'esistenza. Lo sviluppo dell'industria e della finanza, il diffondersi dei consumi, la creazione di un mondo artificiale di prodotti sempre più complicati, allontanano l'ideale dell'autarchia materiale e spirituale. L'etica stoica dell'efficienza, della misura, del controllo di sé, della relativizzazione delle condizioni mondane, era stato un terreno fertile per l'evangelo. I movimenti riformatori del cristianesimo più volte, nel corso dei secoli, si appellaron a quei principi. Il monachesimo ne è una delle testimonianze più vive. Attorno all'uomo moderno si è invece creata una foresta sempre più fitta di prodotti della sua intelligenza e delle sue macchine. Essi finiscono per monopolizzare la sua attenzione, sia come produttore, sia come mercante, sia come consumatore. L'ideale apostolico del lavoro manuale di tessuti da tenda può sembrare facilmente un'ingenuità da lungo tempo superata, assieme alla dedizione incondizionata dello schiavo, alla sottomissione della moglie al marito, all'obbedienza dei figli, all'osservanza di leggi stabilite da un'autorità assente.

Ma quello che sembra ancora più lontano è l'orizzonte escatologico in cui tutto ciò prendeva posto. Chi si permetterebbe di dire che la figura di questo mondo passa e che pertanto la proprietà e il denaro hanno un valore irrisorio? Chi esorta alla povertà, alla semplicità, al disinteresse, all'obbedienza, perché è inutile affannarsi

per qualcosa che domani è già scomparsa? Non è facile sentire, neppure dalle autorità ecclesiastiche, la lode degli uccelli del cielo e dei gigli del campo. Gli stessi rappresentanti ufficiali del cristianesimo difficilmente mostrano i tratti della vita apostolica di Gesù e dei suoi primi discepoli. Se poi si pensa all'orrore della croce, alle sofferenze e al martirio, c'è da pensare che i veri cristiani siano pochissimi e sconosciuti, come pensavano autorevoli ecclesiastici dell'epoca barocca.

Il volto pubblico del cristianesimo ha spesso seguito i principi e i costumi dominanti della società in cui si diffondeva. Se ne lamentavano già Tertulliano e Cipriano, prima ancora della commistione tra cristianesimo e società nel tardo impero. Il cristianesimo moderno, dopo lunghi secoli di silenzio e di complicità, ma anche di attività benefiche, ha iniziato a mettere in discussione le proprie connivenze sociali ed economiche. Il liberalismo prima e poi il socialismo presentavano istanze che non potevano essere considerate diaboliche e sollecitavano nuove scelte. Le democrazie sociali del secondo dopoguerra in Europa volevano mostrare, dopo le immani rovine spirituali e materiali, un cristianesimo che accettava la democrazia, la distribuzione dei beni, l'intervento dello stato nell'educazione, nella produzione, nell'assistenza. Un tempo i vertici delle chiese furono solidali con una gestione autoritaria e duramente gerarchica della cosa pubblica. Nella seconda metà del secolo ventesimo si adattarono al linguaggio, agli interessi, alla sensibilità economica delle socialdemocrazie.

Lo stato è divenuto un universale distributore di beni. Tutti hanno il diritto di rivolgersi ad esso ed ottenerne, sempre meglio, quanto hanno bisogno. Solidarietà, assistenza, diritti umani universali hanno sostituito la dura volontà di Dio, che distribuiva inegualmente i beni del corpo e dello spirito. Il linguaggio pubblico delle chiese cristiane si è reso talvolta simile a quello delle organizzazioni che tutelano interessi di massa. Dove poi le condizioni della società assomigliano ancora a quelle che dominavano un tempo in Europa, il fascino delle analisi marxiste mantiene la sua attrattiva e la sua legittimità. È vero che questa evoluzione verso una sensibilità sociale sempre più attiva e capillare sviluppa idee e pratiche caratteristiche del cristianesimo. Quando lo stato provvedeva esclusivamente alla guerra, alla raccolta delle imposte e ai tribunali, spettava alle singole comunità familiari e religiose pensare alle esigenze di chi non bastava a se stesso. La

malattia, la vecchiaia, l'infanzia, la vedovanza erano situazioni in cui doveva manifestarsi la carità evangelica, fondata su decisioni personali e non su obblighi giuridici. Monasteri e conventi adempiirono per secoli a queste funzioni tipicamente cristiane e volontarie. Il moderno stato socialdemocratico ha assorbito queste esigenze e le ha rese un problema pubblico di diritti e doveri. Si tratta di esercitare onestamente gli uni e gli altri, indipendentemente da una professione religiosa.

Ci si può domandare se in questa condizione, caratteristica dell'occidente, non possano risuonare di nuovo i temi più originali dell'evangelo. Chi corre il pericolo di essere soffocato dai beni materiali e dalle schiavitù da essi prodotte, ha bisogno di sentire parlare della coscienza, del cuore, della libertà di scelta, della propria identità e originalità spirituale, della testimonianza morale, dell'impegno soggettivo, del dono di sé. Una volta assicurati, e spesso con grande abbondanza, i beni materiali, nasce il bisogno di affermare la propria libertà nei loro confronti. I beni culturali e spirituali non sono meno essenziali e sono molto più difficili da conquistare. L'evangelo comincia con il rifiuto del pane a basso prezzo, dei prodigi e del potere materiale. Solo così Gesù si prepara ad annunciare quel regno di Dio che è fondato sulla conversione, sul mutamento di se stessi, sulla coscienza della propria dignità e libertà. All'uomo economico di oggi l'evangelo propone il problema di se stesso, dei suoi ideali, dei suoi principi, della sua libertà di fronte alle cose, alle strutture, ai fenomeni impersonali della quantità e della massa. Già nel secolo scorso spiriti profetici, come Kierkegaard e Dostoevskij, rilessero l'evangelo con gli occhi rivolti alla coscienza, alla responsabilità soggettiva, di fronte ad una vicenda storica che sembrava privilegiare l'impersonale. Nel cristianesimo, fin dalle sue origini, è nascosta un'inquietudine che non può essere soddisfatta né dalla moltiplicazione dei pani né dalla risurrezione dei morti. Tutto ciò è affermato, ma è solo una premessa o una conseguenza. È un segno, che però deve riferirsi ad una rinascita, ad un modo di essere che non dipende dai fenomeni appariscenti della materia.

Anche per l'uomo economico di oggi, spesso travolto dalle sue stesse operazioni e complicazioni, il problema etico si pone nella sfera dell'autocoscienza, dell'intelligenza critica, dell'insoddisfazione morale, della ricerca della sua più intima natura e della comunicazione con gli altri secondo queste esigenze. La realizzazione morale ed

intellettuale di se stessi in un rapporto di scambio fecondo con gli altri supera la condizione economica, anche se essa è una base necessaria per l'esplicazione della vita spirituale. Anche nell'uso dei beni materiali la gioia e la pace non vengono dalla loro quantità, ma dal modo di usarli come affermazione della propria libertà e creatività nel rapporto con gli altri. Colui che sfamava le folle, guariva i malati e risuscitava i morti, affermava pure: "Cercate piuttosto il regno di Dio e tutte queste cose vi saranno date in aggiunta" (*Luca* 12, 31). Probabilmente il cristianesimo di oggi ha bisogno di essere più esplicitamente fedele a queste istanze, che possono apparire ingenue o romantiche. Tuttavia lo delineano nel suo desiderio più profondo e trovano sempre adito in chi, riconoscendolo esplicitamente o no, è in cerca di una giustizia che metta le sue radici in se stesso e non nelle cose che ha a disposizione.

4. L'individuo scientifico

Per molti secoli nell'Europa cristiana scienza e religione si considerarono dotate della medesima origine e dello stesso fine. La verità proveniva da una causa trascendente e conduceva ad un fine assoluto. L'essere particolare, cui si rivolgeva l'intelligenza umana nella sua esperienza terrestre, faceva parte di una catena. I suoi anelli si chiudevano nella medesima origine e nel medesimo termine. Diversi erano gli strumenti della scienza naturale e di quella soprannaturale. L'una si affidava all'intelletto ed era istruita dalla sapienza razionale delle genti, dei greci, dei latini, degli arabi. L'altra trovava i suoi argomenti nella sapienza rivelata degli ebrei. Ci poteva essere qualche conflitto parziale tra i risultati ottenuti secondo i due procedimenti, ma, in generale, la prospettiva organica ed encyclopedica del sapere reggeva l'idea stessa della scienza.

Certamente Epicuro aveva condotto una guerra senza quartiere contro le illusioni religiose. Ma in fondo egli aveva troppo ristretto il campo dell'esperienza umana. Aristotele poteva apparire a qualcuno debitore del materialismo, ma anch'egli dava testimonianza del desiderio universale di sapere. Lo si poteva alla fine correggere ed accordare con l'immagine cristiana dell'universo. Anche la scienza secentesca, così abile nella matematica, nella logica e nella metafisica, così curiosa dei fenomeni naturali, non si sentiva affatto estranea alla

teologia e ad una visione religiosa del cosmo. Galileo, Cartesio, Pascal, Grozio, Spinoza e Leibniz lo dimostrano. Si poteva discutere sulle modalità del percorso razionale dal relativo all'assoluto e viceversa. Ma non era facile opporre le istanze della ragione ad una fede purificata dalla prepotenza e dall'ignoranza.

Anche in questo campo gli ultimi due secoli hanno visto mutamenti epocali. La ricerca razionale si è sempre più allontanata dalla fiducia nell'obiettività e nell'universalità delle sue affermazioni. Non ha sentito più bisogno di collegare le essenze finite ad una causa infinita. La probabilità e l'utilità sono divenute il canone della ragione. Pure l'opposizione di una razionalità scientifica ad una visione dogmatica ed ecclesiastica è venuta meno. La scienza non pretende ad alcuna assolutezza, non fa affermazioni definitive, non aspira a fornire una conoscenza obiettiva ed universale. Quando ciò era avvenuto, soprattutto nel corso del secolo diciannovesimo, la teologia aveva risposto alla sfida delle scienze razionali e naturali con la costruzione della scienza del soprannaturale. Esistevano due tipi di realtà, due settori distinti dell'esperienza. Contro la pretesa razionale e sperimentale di spiegare in modo esauriente il cosmo, la teologia volle individuare nella storia e nella natura i segni della realtà soprannaturale. Un mondo ignoto alla scienza moderna era pur sempre attivo e dava testimonianza di sé nei fenomeni scientificamente inspiegabili.

Questa conformazione culturale, negli ultimi decenni, sembra aver esaurito il suo compito, anche se talvolta si riscontrano tracce di questo schema. L'attenzione è piuttosto puntata sul carattere delle esperienze, sui contenuti psicologici ed etici, sulla comunicabilità, sull'utilizzazione pratica di idee e strumenti. La scienza ha perso molte delle sue arroganze, è divenuta più umile, tuttavia le sue continue scoperte aprono sempre nuove dimensioni alla vita umana. Il problema non è tanto quello del vero, ma quello dell'utile e del bene. La scienza fornisce possibilità, mette in mano strumenti, manipola la natura nelle sue fibre più intime, da quelle fisiche a quelle biologiche. La materia appare come una forza sconfinata che può essere usata in molti modi diversi. Nessun criterio obiettivo nasce da queste ricerche, poiché non ci si trova di fronte ad essenze ultimative o a leggi infrangibili. Tutto di nuovo si spezza e si apre a nuove possibilità.

La scienza esplorativa e pragmatica si trova ben presto di fronte a scelte molto impegnative. Le sue scoperte devono essere utilizzate e

come? A quali tipi di giudizio devono sottostare? Quale ideale di umanità deve guidare l'uso delle possibilità offerte dalla manipolazione della materia? Le scienze della natura, prive di un riferimento ultimativo, si richiamano a quelle che un tempo erano indicate come scienze dello spirito, delle operazioni umane nella storia e nella cultura. Qui la teologia cristiana, qualora si abbeveri alle sue fonti evangeliche, può di nuovo incontrare le scienze moderne. Essa ha un ideale di umanità, ritiene di sapere che cosa fa vivere o distrugge gli esseri umani. Nel suo linguaggio spesso parabolico, immaginoso, anche mitico, si nasconde una sapienza millenaria, una pratica di umanità concreta ed universale. Nelle sue emozioni e nella sua affettività custodisce la coscienza di bisogni fondamentali degli esseri umani, di esperienze sempre vive. Non è necessario tradurre il suo modo di esprimersi in quello delle essenze fissate una volta per tutte, quasi rincorrendo forme di scienze e di filosofia ormai desuete. Non se ne trae un sistema obiettivo e impersonale di principi, di valori, di regole.

Nell'evangelo cristiano parla il linguaggio dell'intuizione, della sensibilità, del sentimento, dell'amore, non quello della legge o della scienza. Ma proprio questo modo di esprimersi, vivido, intenso, comunicativo, può offrire alla prassi scientifica dell'uomo moderno valori e criteri molto intensi e netti. Per la sapienza neotestamentaria l'essere umano è alla ricerca di felicità, di amore, di comunicazione in tutte le dimensioni della sua vita. Egli aspira a liberarsi da tutto ciò che lo limita, lo stravolge, lo uccide, lo separa dagli altri. La ribellione caratteristica dell'evangelo contro tutto ciò che ostacola, esclude, fa soffrire e distrugge può diventare un criterio morale concreto anche di fronte alle scelte della scienza, non meno che a quelle dell'economia e del diritto. La parola, il gesto emblematico, la parola possono raggiungere gli esseri umani negli strati più profondi della propria esperienza. Mettono in moto la dialettica della conversione, dell'autocritica, della comunicazione. Propongono un ideale di bene comune, spronano le forze morali e psicologiche, forniscono esempi. Non hanno bisogno di tradursi in un sistema di concetti, che finirebbe per sminuirne la ricchezza ed il dinamismo.

La scienza di oggi, se non vuole rinchiudersi nel proprio labirinto, può venire a contatto con questo mondo di valori nell'esperienza di colui che ne usa i risultati, ovvero di ogni persona che è avvolta da strumenti da essa prodotti. Non c'è alcun bisogno di difendere la

religione e la teologia dall'invadenza del pensiero scientifico. Ci sono piuttosto pensieri ed esperienze, espressi in immagini, che rivolgono le loro domande agli strumenti predisposti dalle scienze e al loro uso. In base a quale idea dell'uomo e dell'universo vengono usati? Quali sono i loro scopi? Quali le conseguenze? L'esperienza cristiana fa emergere attraverso i suoi simboli un suo tipo di mondo, un proprio modello di umanità. Il problema è piuttosto quello di imparare a riconoscere i contenuti di questo linguaggio, senza sminuirlo o stravolgerlo.

Il rapporto tra cultura scientifica e cultura religiosa può essere considerato simile a quello fra la scienza e l'arte, la poesia, la psicologia umana. La mente deve abituarsi a conoscere la realtà secondo dimensioni diverse, a percepire messaggi lanciati per mezzo di simboli caratteristici. Un tempo si sottolineava il carattere anagogico, allegorico e mistico del linguaggio religioso cristiano. Forse anche oggi, dopo essersi posti spesso al rimorchio dei metodi storico-letterari, naturalistici o sociologici, sarebbe opportuno lasciare parlare il linguaggio religioso evangelico nella sua ricchezza e nel suo dinamismo dialettico.

Il significato essenziale di un'affermazione teologica è colto nella lotta tra la morte e la vita, tra due realtà che ognuno ben conosce e che il racconto evangelico spiega molto accuratamente. L'uomo moderno della ricerca scientifica e dell'uso dei prodotti della tecnica può imparare a leggere quanto è contenuto nei simboli religiosi cristiani, mentre chi li usa deve pure spiegare il loro messaggio in modo coerente, documentato e critico, rispetto alle proprie fonti e anche alle esigenze razionali dell'uomo moderno. Sicuramente la coscienza di sé e le scelte morali sono un luogo di incontro fruttuoso, tanto più se i maestri religiosi sono al corrente delle problematiche intellettuali moderne, le condividono e non hanno bisogno di difendersi o di attaccare secondo ideologie ormai consunte. Si tratta piuttosto di possedere e di risvegliare quella dimensione etica, poetica e mistica che spesso è soffocata da un universo convenzionale e pieno di conformismi.

5. L'individuo militare

La condizione umana che sembra più lontana dagli ideali evangelici è la guerra. Eppure i popoli che hanno accolto in passato il cristianesimo come religione pubblica si sono distinti per quindici secoli per la loro propensione alla violenza, all'uso delle armi, alla distruzione. Il dominio del mondo, ottenuto con la forza, è uno dei loro grandi miraggi. In questo si distinsero sia i latini che i greci nell'ultima epoca dell'impero romano, i germani, gli slavi, le nuove nazioni dell'occidente fino ad oggi. La guerra per il Nuovo Testamento è invece un segno del dominio di Satana. La morte vi testimonia infatti la sua signoria sui cuori umani, attratti dalla pretesa di farsi padroni del mondo. Il messia di Nazaret ha annunciato un regno pacifico, che si inaugura con gesti di amicizia, di pace, di benevolenza, di umiltà. I suoi discepoli hanno spesso trasferito il compiersi delle sue promesse in una condizione ultraterrena. Intanto occorreva tenere ben fermo il controllo del mondo di qui.

Questa commistione tra il regno di Dio e i regni del mondo fu deprecata con energia da molti spiriti acuti. Tuttavia fu accolta da altri quasi spontaneamente ed ha coinvolto spesso interi popoli, non solo i loro vertici civili od ecclesiastici. Il cristianesimo, od una sua interpretazione, sono sembrati indissolubili da una determinata forma di stato, da interessi pubblici e privati molto consistenti. Così apparvero le crociate, i conflitti tra stati cristiani, le guerre mondiali tra popoli che avrebbero dovuto rifarsi ad un'unica espressione religiosa. Si può talvolta avere l'impressione che, nel corso della sua storia, il cristianesimo, inerme e pacifico per sua natura, abbia attratto la gran massa di coloro che ne erano ben lontani. I popoli conquistatori e totalitari misero sulle loro bandiere il segno della debolezza innocente. E, quando le guerre più recenti non si mascherarono più con la difesa della civiltà cristiana, pochi ne sentirono o proclamarono il carattere diabolico.

L'individuo europeo per un lungo corso di secoli ha sentito l'attrattiva della guerra, della sfida estrema, della morte altrui e della propria. I discepoli del crocifisso si fecero spesso simili ai suoi crocifissori, salvo poi essere coinvolti nella sua stessa sorte. L'uomo *faber fortunae suae*, produttore di beni materiali, dominatore delle categorie conoscitive è anche uomo del conflitto, della rivalità, della sopraffazione. Per lui è valso molto spesso l'adagio *mors tua, vita*

mea. Ama il dominio sugli altri, proclama la propria superiorità, la afferma e difende con ogni mezzo. L'economia e le scienze diventano per lui un mezzo per produrre armi sempre più potenti e adatte al controllo del mondo. Quando non le usa direttamente, le fornisce ad altri, complici dei suoi interessi. E molto spesso l'arma economica è ancora più efficace di quella che uccide immediatamente.

Qui si apre un vasto campo all'etica cristiana, se vuole prendere alla lettera i suoi ideali originari. Non si tratta soltanto di una semplice dichiarazione di principi. Questa deve tradursi in un'educazione degli spiriti, in esempi ed iniziative concrete. A meno di considerare l.evangelo un sogno, un'utopia che devono lasciare lo spazio a considerazioni più realistiche. Sotto questo aspetto si potrebbe dire che il cristianesimo, pur con il suo carico bimillenario di storia, si trova ancora agli inizi di un lungo impegno di chiarimento e di iniziativa. L'etica bellica di parte della Bibbia ebraica ha di fatto avuto un'influenza maggiore che non gli ideali profetici e la pace proclamata dalle gesta del messia galilaico, entrato nella città regale a dorso d'asino.

6. *L'individuo democratico*

Il cristianesimo storico si è sviluppato in una società autoritaria, dove la cosa pubblica era amministrata da una piccola minoranza. La maggior parte della popolazione era dedita ad un faticosissimo lavoro manuale, combatteva giorno dopo giorno per la propria sopravvivenza, non aveva alcuna possibilità o capacità di governo. Anche le gerarchie cristiane furono coinvolte in questa struttura e il trono e l'altare si sostennero per secoli quali garanti del buon ordine civile. Re e sacerdote, pur nei loro reciproci conflitti, erano d'accordo nel difendere il sacro diritto di condurre il gregge secondo le loro decisioni. Sia l'autorità civile che quella ecclesiastica si consideravano dotate di una garanzia divina e di un compito non soggetto a controllo. Anche qui la teocrazia ebraica e quella romana influirono sui costumi sociali cristiani molto più che i paradossi profetici dell'evangelo.

Nella società occidentale degli ultimi due secoli questa piramide dell'autorità sembra essersi capovolta. Il singolo individuo per se stesso sta all'origine della legge e dei poteri che reggono la società. Il suffragio universale è probabilmente una delle più grandi e recenti

rivoluzioni. Precedentemente il governo possedeva in modo più o meno esteso un carattere elitario. Anche il liberalismo ottocentesco non andava al di là di una democrazia retta da un ceto molto ristretto. Il secolo ventesimo ha visto invece affermarsi, sia pure con formidabili contraccolpi, il governo del popolo, ovvero della totalità dei cittadini adulti. Un tempo la subordinazione alle gerarchie contrassegnava anche l'esperienza religiosa: l'esercizio della libertà in questo campo era altrettanto pericoloso delle pretese di interferire nel governo civile. Alla grande massa non restava che obbedire agli ordini e seguire le tradizioni. Mutamenti potevano avvenire, anche in campo religioso, solo se accolti dai gruppi dirigenti. La rivolta dei contadini o l'anticonformismo degli anabattisti, nei loro tragici esiti, stavano a dimostrare in quali ferree forme dovesse muoversi la vita dei più.

La rivoluzione inglese, quella americana, quella francese aprirono le porte al dissenso religioso oltre che ad un inizio di dialettica politica. La rivoluzione liberale ottocentesca respinse la religione ai margini della vita pubblica, accettò la libertà di stampa, di pensiero, di educazione, considerò le scelte confessionali una questione privata. Gli stati totalitari vollero talvolta apparire come i nuovi paladini della religione cristiana. Ma in realtà la consideravano uno strumento di potere. Altri regimi totalitari vollero estirparla per evitarne la concorrenza. Dove la democrazia si è affermata, nella seconda metà del secolo ventesimo, il cristianesimo è divenuto sempre più una questione di scelte morali della persona. Lavoro, famiglia, educazione, salute, politica possono del tutto prescindere da presupposti religiosi. Il cittadino, che contribuisce liberamente al governo della vita pubblica, non deve necessariamente riferirsi ad alcun *apriori* religioso, morale od ecclesiastico.

Questa nuova condizione civile ha mutato le vie di diffusione di idee religiose, la loro affermazione nella vita pubblica e privata. Mentre un tempo le chiese erano per gran parte formate da sudditi analfabeti, dediti a modesti lavori manuali, oggi l'interlocutore o l'attore del messaggio cristiano è l'individuo abituato a scegliere, ad esigere, a contribuire, ad essere informato, a criticare, sia nella vita pubblica che in quella privata. Il linguaggio autoritario, apodittico e paternalistico, che per molti secoli ha caratterizzato le gerarchie ecclesiastiche, ha ben poche possibilità di essere capito ed apprezzato. Le chiese non possono proporsi come un'istanza che si giustifica da sé e che, se non viene ascoltata, ha il diritto di giudicare l'individuo

renitente. Anche sotto questo aspetto il cristianesimo più comune si è avvolto in panni che non appartengono alle sue origini e non sono eterni. Esso nacque come fenomeno carismatico, come esperienza personale di conversione, come anticonformismo sociale e morale, come ribellione ad una religiosità considerata perversa e asservita al potere. La sua autorità non ha un carattere giuridico pubblico ed obbligatorio. È fondato piuttosto sulle libertà delle persone, sul loro dinamismo morale, sulla collaborazione, sulla generosità, sulla convinzione. I suoi valori non sono arbitrari, poiché si fondano su esperienze essenziali, indicate dalle origini e dalla fedeltà ad esse. Ma la loro forza sta nell'esempio, nella comunicazione, nella sollecitazione, non nella pretesa di possedere un sistema prefissato da imporre agli spiriti.

Sotto questo aspetto la libertà del cittadino, se è aspirazione a compiere se stessi e a contribuire al bene comune, è un terreno fecondo come richiamo all' impegno personale, alla responsabilità, all' operosità. Pur nell'ordinamento imperiale dell'antica Roma, Pietro e Paolo vedevano un ampio spazio per scelte morali soggettive, suggerite dall'evangelo, senza avere bisogno del sostegno di schemi sociologici e politici. La libertà moderna può essere un'occasione propizia per vivere il cristianesimo come scelta personale, come costruzione spirituale dell'individuo e della comunità. Ciò richiede un grande sforzo di intelligenza, di rispetto reciproco, di approfondimento, di dedizione. Non si tratta di amministrare una struttura impersonale e impositiva, ma di giungere alla realizzazione libera e convinta di se stessi, in comunione con altri non meno liberi.

7. L'individuo poetico

La creatività del singolo e delle società umane si mostra anche nell'arte. Non solo l'etica, la politica, l'economia, la guerra costituiscono i settori in cui si organizza l'esperienza, ma l'uomo si esprime e si interpreta rappresentando se stesso. La sua coscienza è capace di sdoppiarsi e di agire quasi inscenando uno spettacolo di fronte al proprio io e a quello altrui. La letteratura, le arti plastiche, la musica, il teatro, il cinema, la televisione creano continuamente un'ermeneutica dell'io umano. L'individuo non si considera chiuso in se stesso o dipendente da meccanismi obbligatori. Non è un automa

che risponde a schemi prefissati, anche se spesso lo si vuole rendere tale. I suoi conflitti, le sue esigenze, le sue illusioni salgono sul palcoscenico dell'espressione pubblica e vengono comunicati a coloro che vi ritrovano se stessi. Le varie forme di comunicazione artistica contengono in sé la coscienza dell'umano nel suo dinamismo, nella continua ricerca di se stesso.

Anche qui tra l'esperienza più comune del passato e quella attuale si è creato, almeno all'apparenza, un divario. Per lungo tempo la fede cristiana e l'espressione artistica si erano fuse. Le immagini della fede erano pure ideali estetici. Basti pensare a Dante o all'architettura e alla pittura fino al diciassettesimo secolo. Il Cristo rappresentava l'uomo nelle sue diverse condizioni: l'infanzia, la maturità, la sofferenza, la morte, la gloria. Maria era la figura femminile ideale nella sua funzione sponsale e materna. La teoria dei santi era una fenomenologia dell'umano alla ricerca della conversione, della virtù, della giustizia. L'arte rappresentava il cammino dell'umanità dalla colpa alla grazia, dal terrestre al celeste, dal diabolico al divino. Era molto spesso una *scala paradisi*, dai molti gradini, che dal basso conducevano all'alto, dalla menzogna alla verità, dal vizio alla virtù.

A poco a poco questa concezione religiosa dell'arte è stata sostituita dal primato delle opere umane nella natura e nella storia. La ritrattistica dal Cinquecento all'Ottocento mostra il progressivo spostarsi sull'individuo umano, centrato su se stesso e sulla sua coscienza ed abilità. Il guerriero, il politico, il mercante sono i protagonisti dell'arte pittorica, per lasciare spazio infine al popolo dei contadini e degli operai. Ma infine anche la figura dell'umano si dissolve e si contorce in un contrasto insanabile. Analogamente l'architettura delle cattedrali lascia spazio alle regge, alle ville, alle dimore borghesi, agli edifici industriali e amministrativi. L'opera letteraria vede come protagonista l'essere umano nelle sue contraddizioni, nei suoi desideri impotenti, nella sua follia, nel mutare infinito delle sue condizioni psicologiche e morali. Il cinema e la televisione, le forme d'arte più affini alla cultura recente rendono questo primato dell'umano un'esperienza universale e facilmente disponibile per tutti. Chiunque può, con poca fatica, partecipare a tutti gli spettacoli che l'uomo fa di se stesso, a tutta la dialettica di immagini, di parole, di concetti che si accumulano e si aggrovigliono senza fine. L'essere umano interpreta sempre di nuovo se stesso senza potere fissare un termine a questo processo in cui tutti sono coinvolti.

Anche la religione può diventare uno dei molti spettacoli disponibili. La visione teologica e cristiana del mondo ha perso qualsiasi primato. È una delle tante possibilità, ma nello stesso tempo può essere tentata di esprimersi con gli stessi mezzi e di cogliere qualche apparente successo. L'individuo dello spettacolo è pronto ad osservare qualsiasi drammaturizzazione della vicenda umana, purché non incida, se non temporaneamente, sui criteri della sua esistenza. Questi, in definitiva, rimangono privati, nascosti, forse inconsci, sotto il fluire ininterrotto delle immagini, delle parole, delle sensazioni.

Anche nel cristianesimo è presente una fortissima propensione per l'immagine che comunica e trascina con sé, per una parola che affascina e convince. La letteratura biblica presenta addirittura il divino in termini immaginosi, poetici, emozionali. Le sue parole costituiscono un tessuto multiforme, pieno di risonanza, di trasformazioni, di scenografie che si accavallano e si completano. Tuttavia le immagini, le parole e le emozioni da cui la fede cristiana ha preso le sue mosse vogliono condurre ad un'esperienza decisiva. Il fluire multiforme delle espressioni umane è guidato da un'energia primordiale che tutto riconduce a sé. Non può essere attinta con un'unica esperienza, ma attrae a sé attraverso una rete coerente di significati. L'ermeneutica dell'esperienza, che la Bibbia stessa produce e di cui è frutto, vuole raccogliere la varietà dell'umano, spiegarla, selezionarla e condurla ad un esito unitario. Essa è profondamente affine ad una sensibilità immaginativa, emozionale, comunicativa. Parla per simboli, per gesti allusivi, per emozioni, ma vuole condurli dalla dispersione all'unità.

Si può dire che la religione ebraica e quella cristiana, soprattutto nei loro accenti oracolari, profetici, oranti e carismatici abbiano una profonda affinità con la poesia. Ma questa non vuole esprimere il dissolversi dell'esperienza nel labirinto delle coscienze e delle azioni umane. Vuole piuttosto condurle verso una meta positiva. Il linguaggio poetico è proprio di chi non possiede, di chi desidera, di chi soffre. È caratteristico del viandante che erra lontano dalla patria. Sotto questo aspetto la religiosità biblica corrisponde facilmente alla coscienza dell'uomo moderno, non meno che a quella dell'antico. Gli accenti di *Giobbe*, dell'*Ecclesiaste*, del *Cantico*, del *Salmista*, dei profeti, trovano una risonanza immediata. Ma anche la religione del Nuovo Testamento è piena di immagini poetiche, di desideri, di emozioni, di sofferenza.

L'aver presentato molto spesso il cristianesimo in termini dottrinali schematici e ultimativi ne ha impoverito la sostanza umana e la ricchezza sperimentale. La poesia apre confini, progetta, grida, protesta, spera, rappresenta come pure fa il linguaggio religioso nelle sue esperienze più immediate e più vive. Si potrebbe dire che l.evangelo stesso sia una sublime, raffinata ed esigente poesia. Le sue immagini si elevano al di sopra del linguaggio filosofico e scientifico, economico e giuridico, burocratico ed utilitaristico. Di fronte ad una cultura che non apprezza una religione espressa in termini ontologici e logici oppure giuridici e rituali, una considerazione poetica dell'esperienza religiosa potrebbe comunicare molto più facilmente i suoi valori. Francesco d'Assisi ad esempio lo aveva capito nella sua recitazione dell.evangelo; Giovanni della Croce lo percepì nel suo tentativo di esprimere le aspirazioni più profonde del suo animo ipersensibile. Ma forse Gesù stesso potrebbe essere considerato un grande poeta dell'umanità liberata dal male e dalla morte, della natura illuminata da uno sguardo originale e limpido. Una parola, un'immagine, un gesto veramente poetici, ovvero creatori di una nuova coscienza e di una nuova realtà, stanno alla base della fede cristiana e devono essere sempre di nuovo ritrovati.

8. L'individuo naturale.

Tra le rivoluzioni del mondo moderno va anche annoverato il rovesciamento del rapporto tra uomo e natura. Un tempo i fenomeni cosmici prevalevano sulla vita umana. La società poteva essere considerata un modesto epifenomeno dei grandi cicli naturali, in ogni momento capaci di sommergerla. Carestie, terremoti, inondazioni, epidemie avevano facilmente ragione di un uomo debole di fronte allo scatenarsi delle forze naturali. Il diluvio biblico e le piaghe d'Egitto mettono in luce la soggezione della civiltà alla natura, in cui è nascosta una forza divina che può distruggere tutto. Ancora fino a due secoli fa occorreva lottare accanitamente contro le forze infraumane per assoggettarle, trarne protezione e nutrimento, difendersene.

Con lo sviluppo della scienza moderna il rapporto sembra spesso invertirsi. Le operazioni umane incidono a tal punto sulla vita immediata del cosmo da metterla in pericolo. La terra, l'aria, le acque, le piante, gli animali sembrano mutare le loro caratteristiche. In molti

casi la sconfitta della natura si riflette sulle condizioni dell'uomo, togliendogli quanto è necessario alla sua sopravvivenza. L'uso indiscriminato dei beni naturali, il loro avvelenamento, la loro subordinazione ad interessi economici finisce per rivolgersi contro colui che se ne considera il padrone. Se poi si pensa all'uso bellico dell'energia nucleare e agli arsenali di armi, si vede come il dominio sulla natura e sulle forze in essa nascoste possa condurre a distruggere la stessa vita terrestre. Anche sotto questo aspetto le responsabilità e le inquietudini dell'individuo moderno si sono ampliate a dismisura. Se ha potuto volgere a proprio immediato vantaggio le sue scoperte scientifiche, ne è pure nata una serie di rischi molto gravi. Inoltre quel benessere che un settore dell'umanità ha conquistato a se stessa, è negato ad altri. Le condizioni di vita di una gran parte del genere umano sono molto peggiorate e stridono nel contrasto con chi crede di poter godere dei vantaggi del progresso scientifico ed economico. Una subnatura infernale circonda molti popoli.

L'antico evangelio si rivolgeva ad esseri umani coscienti della propria debolezza, facile preda delle malattie, molto dipendenti da fenomeni incontrollabili, in cui sembrava rivelarsi il volto benevolo o corrucciato del divino. L'uomo moderno cerca, in modo molto circoscritto e protetto, il contatto con la natura nei momenti di riposo e nei confronti di un mondo selezionato e riparato. Per lui l'ambiente originario è quello formato dalla tecnica. Gli uccelli del cielo e i gigli del campo sono un'immagine ben più lontana di quanto non lo fosse per i primi ascoltatori dell'evangelo, dalla vita semplice e modesta. La rinuncia alla casa e al lavoro, l'attività itinerante, i pericoli del mare sono caratteri di un universo ormai quasi del tutto scomparso. L'idea che la natura nella sua immediatezza metta a contatto con il divino, che in essa si manifesti la provvidenza amorosa del Padre celeste, che occorra imitarla per raggiungere la perfezione, ha perso valore. Si tratta di antiche credenze che l'evoluzione storica ha quasi definitivamente archiviato. Vi si appellaron i saggi antichi, i monaci e gli eremiti, gli asceti. Ne fu affascinato Francesco e, ancora nell'epoca barocca o romantica, vi si vide una via per raggiungere la purezza e la perfezione.

Sotto questo aspetto il cristianesimo storico più diffuso, con la sua propensione per l'analisi dell'attività dell'uomo, ha messo in secondo piano o ignorato un tema caratteristico delle sue origini. Tutta la natura doveva partecipare alla vittoria sul male e sulla morte. Anzi in

certi casi si pensò che la natura, nella sua innocenza, fosse maestra di virtù per un genere umano egocentrico e corrotto. Basilio ad esempio sollecitava ad imitare l'esempio di molti animali, in cui si rivelava incorrotta la bontà originaria. Tutto il cosmo appariva a Francesco come un richiamo alla purificazione, all'amore, alla pace, alla povertà, che entrano in comunione con tutto e con tutti. Il cristianesimo delle epoche più recenti è stato generalmente coinvolto nelle dispute sulle strutture civili e sulle scelte esclusivamente umane. I problemi dei diritti e dei doveri, del denaro, dell'autorità, lo hanno condizionato molto più che non l'etica della creazione universale e dell'armonia del cosmo.

Ora questi temi rinascono in una cultura che ha perso il contatto diretto con le tradizioni cristiane. Ci si pone il problema del rapporto tra le azioni umane e le condizioni materiali, vegetali ed animali dell'universo. Ci si domanda se non sia essenziale per l'uomo contemporaneo, per il suo equilibrio spirituale e materiale, per la sua stessa sopravvivenza, porsi il problema dell'armonia della natura in tutte le sue espressioni. Anche la materia ha un suo carattere, che non può essere violato impunemente. Anche il vegetale e l'animale hanno diritti che devono essere rispettati. La società umana non può considerare tutto quello che ha attorno come un campo di conquista e di sfruttamento. Anche questo aspetto della problematica intellettuale e morale contemporanea può trovare molte corrispondenze con il cristianesimo. L'utopia biblica delle origini eleva un ideale di armonia e di rispetto contro quello della sopraffazione e della distruzione. Le visioni dei profeti guardano ad un universo liberato dalla violenza e dalla distruzione anche nella sua espressione materiale, vegetale e animale. L'orante biblico fa partecipare la natura alle sue attese e alla sua fiducia. Gesù, il nuovo Adamo, mostra i caratteri di un mondo dove i figli di Dio si muovono nell'armonia primitiva. La croce, il nuovo albero della vita, è segno di innocenza, di purificazione, di amore universali. Da quello strumento di tortura si annuncia, per l'unica volta negli evangeli, la riapertura del paradiso terrestre. Quando l'uomo rinuncia alle opere della violenza e della distruzione, inizia a ripresentarsi l'armonia delle origini.

Queste immagini sono iscritte nella radice stessa della fede cristiana e devono trovare, nei confronti delle esigenze e dei problemi di oggi, una via per esprimersi. Non si può dettare a priori quanto debba essere fatto. Ma una fede cristiana cosciente delle sue istanze

fondamentali e della condizione attuale dell'umanità, è tenuta a mettersi alla prova anche in questo campo. Molte volte, nel recente passato, il teorema speculativo ed apologetico del soprannaturale ha fatto ignorare la natura. Se si risale alle concezioni universali, organiche e concrete della religiosità ebraica e cristiana, quest'ultimo aspetto è invece essenziale e deve essere sviluppato in tutte le sue potenzialità. Ciò forse richiederebbe un'etica molto più severa, molto più misurata e rispettosa di quanto non sia accaduto nei tempi del benessere, che sembra giustificare ogni violenza e rapina, ogni distruzione e abbruttimento.

L'evangelismo monastico, francescano, umanistico e mistico, se conosciuti ed accolti, possono creare, nei confronti della natura, una coscienza religiosa molto più raffinata ed esigente di quanto non sia avvenuto fino ad ora. Il cristianesimo più comune infatti si è inconsciamente messo al rimorchio di una barbarie che tutto sottomette alla conquista e al proprio godimento immediato. Lo sviluppo di questa coscienza morale potrebbe dare alla fede cristiana una grande concretezza nelle scelte quotidiane aperte a qualunque persona. Lo sviluppo della coscienza e della responsabilità personali in questo campo sono un'esigenza, ed anche un'occasione, di grande rilievo. Non si tratta di riferirsi ad una sfera astratta e problematica dell'esistenza, raggiungibile solo attraverso esperienze riservate a pochi. La pace messianica riguarda l'acqua, l'aria, la terra, gli astri, la vegetazione e gli animali, non solo un individuo umano separato dall'universo che lo circonda. L'antropocentrismo moderno deve essere condotto a confrontarsi con tutte le strutture della realtà. L'essere umano non deve rinchiudersi nel proprio narcisismo, da cui spesso provengono inquietudine, indifferenza e violenza verso se stesso, i propri simili e le altre forme di vita. L'equilibrio fisico, psicologico e sociale della creatura più difficile e pericolosa non può essere conservato nella fissazione su se stessi e nella pretesa di subordinare tutto alle proprie esigenze più artificiose ed acritiche.

Alla condizione naturale appartengono pure le esigenze alimentari, lavorative, abitative del genere umano. Una parte di esso ha gonfiato a dismisura le proprie possibilità e i propri diritti. Le grandi metropoli moderne mostrano quanto l'allontanamento dal contatto con la natura e la perdita di misura dei beni abbiano prodotto. Un essere umano prepotente, inquieto, insoddisfatto ne è spesso il protagonista, mentre molti conducono una vita uniforme, ripetitiva ed altri sono respinti ai

margini della società o creano gruppi subumani. Il mondo vegetale ed animale è ridotto a pura materia alimentare, a quantità messa a disposizione automaticamente e fuori da qualsiasi rapporto personale. Il tempo e lo spazio assumono anch'essi un valore meccanico. Ci si domanda se la difficoltà moderna di comprensione del linguaggio religioso non provenga anche da queste condizioni artificiose e anonime della società. Il problema fondamentale diventa quello di far funzionare quelle strutture, nonostante il loro peso e gli scarsi entusiasmi che esse suscitano.

Un ulteriore aspetto della naturalità riguarda l'amore sessuale. In questo campo umanità e naturalità si incontrano nel modo più intenso. La ricerca del compimento di sé nel rapporto con l'altro raggiunge uno dei suoi vertici più elevati e più concreti. Venendo tuttavia a mancare una struttura economica e sociologica pressoché obbligatoria, il campo delle scelte personali si è allargato per un sempre maggior numero di persone e il modo di realizzare se stessi nel campo sessuale è aperto a molte scelte differenziate. Il cristianesimo ne ha subito un duplice contraccolpo. Da una parte il suo empito escatologico lo ha condotto ad attendere un mondo libero dalla sessualità. Il rapporto fraterno e sororale, quali figli dell'unico Padre, è prevalso sulle tensioni dell'amore tra l'uomo e la donna e sulla generazione. Gesù stesso e Paolo hanno indicato con la loro esistenza e la loro dottrina questo tentativo di superare la condizione naturale della sessualità. Nel corso della storia la fede cristiana ha sviluppato in tutti i modi questa aspirazione all'amore di Dio e del prossimo che istituisse la famiglia universale degli uomini oltre i limiti della sessualità e della famiglia.

D'altra parte la maggior parte di coloro che aderirono al movimento cristiano delle origini o accolsero per tradizione l'appartenenza alla chiesa non erano in grado di vivere secondo questo carisma. Per loro fu elaborata un'etica della fedeltà e della fecondità che incanalava l'esperienza sessuale nella misura e nell'operosità del matrimonio. Tuttavia le presentazioni più comuni e più celebri delle teologie cristiane sono dovute a coloro che si sentirono chiamati al carisma celibatario. Il magistero episcopale della chiesa antica, il monachesimo, la mistica, il pauperismo, l'impegno missionario moderno sono segnati dalla sublimazione della sessualità. La mistica trascendenza dell'uno e l'aspirazione dell'anima al sublime hanno messo in ombra l'intensità e la concretezza della sessualità naturale. L'interpretazione cristiana del *Cantico*, da Origene a Gregorio di

Nissa, da Bernardo a Tommaso, da Taulero a Giovanni della Croce, mostra questo spostamento dell'esperienza spirituale dall'amore terreno a quello celeste, dalla natura alla soprannatura.

La sensibilità moderna sembra percorrere la via opposta ed avere bisogno di un'esperienza spirituale vissuta anche nella sessualità. Essa non è solamente il luogo della contaminazione con la materia, l'origine della colpa, la fonte della tentazione, il pericolo dell'anima. Neppure può essere trattata esclusivamente con rigide leggi impersonali, che cerchino di mettere sotto controllo una forza pericolosa. Sotto questo aspetto il cristianesimo non sembra avere elaborato finora una psicologia ed un'etica che sappiano raccogliere le esigenze di una lunga educazione personale nell'uso di un bene naturale, di un percorso verso il compimento di sé, la felicità e la fecondità fisica e sociale. La preoccupazione nei confronti della colpa sempre possibile, della violazione di regole obiettive, della libertà morale oggi molto diffusa sembra essere a lungo prevalsa nel linguaggio ecclesiastico e nella prassi penitenziale.

Piuttosto che indagare sugli aspetti marginali delle sessualità, occorrerebbe forse individuarne le strutture fondamentali nel contesto di un'armonia cosmica, quale la presentano le immagini delle origini e del *Cantico*. Nel Nuovo Testamento questa visione ideale della natura e della sessualità, come luogo della pienezza del divino, appare nelle lettere paoline, dove l'autore si pone il problema di una visione complessiva del cosmo e dell'opera messianica. Qui si propone una prospettiva meritevole di essere sviluppata con cura. La fede cristiana vi apparirebbe meno preoccupata di mantenere una disciplina severa e spesso formale, più capace di presentare ideali positivi, attraenti e concreti, che trovano rispondenza in qualunque spirito. Anche l'amore sessuale esige creatività, originalità e impegno personale, non è pura osservanza di prescrizioni e di leggi.