

CARMELO DOTOLO

***L'utopia cristiana dell'umano. Idee per un umanesimo differente*
Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo, MI 2022, 368 pp.**

Con l'espressione «umanesimo differente» il teologo Carmelo Dotolo, professore ordinario presso la Facoltà di Missiologia della Pontificia Università Urbaniana, traccia le linee per un'antropologia cristiana che sappia collocarsi in modo credibile nello spazio della contemporaneità, accettandone le sfide e le provocazioni. Sin dalle prime battute dell'*Introduzione* è chiaro l'intento: «l'ipotesi che si vuole suggerire è quella di tratteggiare una diversa lettura dell'umano suscitata *anche* dalla destabilizzazione antropologica operata dal virus, e che trovi nella *proposta cristiana* un orizzonte di *referimento maieutico* rispetto alla ricerca di senso che attiene al nostro essere donne e uomini e alla conseguente responsabilità del bene comune. Ipotesi, si badi bene, che intende intercettare il significato della comunità di destino dell'umanità con la speranza di una rigenerazione dell'umano, nonostante segni di un collasso di civiltà» (9). Un suggerimento di metodo oltre che di piste interpretative nuove: lo sguardo attento all'attualità è indicatore essenziale per riattivare un diverso immaginario simbolico sull'umano, che non taccia di fronte all'emergenza ecologica e che sappia ridestare la passione e la custodia del futuro della vita. Un richiamo solerte ad un cambio di mentalità adeguato all'attuale crisi planetaria in cui il cristianesimo, con tutto il suo potenziale di senso, può dare un proprio contributo alla possibilità di una «transizione antropologica», in grado di uscire dai circuiti di autoreferenzialità in cui sopravvive, con un certo compiacimento, il mito occidentale dell'uomo prometeico, suggerendo modelli differenti di pensare la condizione umana. Il concorso del cristianesimo alla proposta di un nuovo umanesimo non deve restare marginale rispetto alla riscrittura del mondo a venire.

L'Autore, in questa prospettiva, segnala alcune priorità che costruiscono l'architettura teoretica del suo testo: 1. Attenzione ad una *ecologia integrale* che sappia riattivare le energie positive e rigenerative contenute nel messianismo cristiano; 2. Riconfigurazione dell'identità della persona a favore di una soggettività aperta all'economia del dono e all'ospitalità dell'altro; 3. Riscoperta della trascendenza come relazione promettente di vita nella prospettiva di un'ecotenezza che sappia farsi promotrice di una civiltà fraterna, della giustizia solidale e di un *ethos* della cura.

Ciò che viene auspicata è una *rivoluzione antropologica*, che non misconosce quanto di più prezioso in termini di conquista di diritti e di tutela del-

la dignità ha raggiunto la modernità erede dell'illuminismo, ma che nel solco di una «regia neomoderna» vuole valorizzare il lessico della relazione e della fraternità creaturale: «La nostra epoca è al bivio di una possibile *antropogenesi* che non abbisogna di soluzioni di piccolo cabotaggio o di sicurezze interpretative impermeabili alla complessità dell'umano, specie nel suo volto più vulnerabile e sfigurato, ma di una capacità critica nei confronti dei miti che alimentano facili narrazioni della condizione umana (e, forse, postumana) e di una soggettività iperbolica cresciuta nella metodica negazione dell'alterità» (315).

Come va articolata allora la proposta di un nuovo umanesimo? E in che modo può contribuire a un ripensamento della condizione umana? È attorno a queste domande che l'Autore sviluppa la sua riflessione, strutturando il libro in sette densi capitoli in cui prende corpo la profezia di senso di cui il cristianesimo è portatore, riconfigurando un paradigma antropologico sulla «cultura e politica della prossimità». La finalità che accompagna come un filo rosso la trama dell'opera è quella di rompere finalmente il recinto dell'individualismo, promuovendo un'etica dell'ospitalità universale e della compassione per una autentica trasfigurazione dell'umano.

Sin dal primo capitolo (*Nuovo umanesimo e civiltà del disagio. Linee di una parabola critica*) si evidenzia un'aporia: come poter parlare di umanesimo in un tempo che ha maturato una certa allergia nel trovare convergenze sullo specifico della natura umana, anzi: «il ritorno su di un concetto quale *umanesimo* sembrerebbe voler rieditare un sistema dottrinale troppo lontano dalla vita e astratto rispetto alle donne e uomini reali, quasi incapace di sintonizzarsi con un profondo malessere che abbraccia l'esistenza individuale e sociale» (22). Porre tale questione, allora, significa fronteggiare in modo critico il rifiuto pregiudiziale di una prospettiva umanistica ed elaborare nuovi significati e modelli interpretativi di esistenza per immaginare una nuova umanità. Al di là di facili riduzionismi e semplificazioni, Dotolo individua alcuni indicatori per leggere la crisi spirituale e sociopolitica della cultura odierna, delineando la radice del «disagio di civiltà» anticipato nel titolo: la radicalizzazione di un assetto individualistico dell'esistenza; la riconduzione dell'uomo alla cultura del Web; l'asfissia neoliberalista dell'economia, che provoca impoverimento, diseguaglianza e disumanizzazione; la svolta post-democratica del populismo; l'aporia del secolarismo e le emozioni dissidenti del religioso, parametro indispensabile per comprendere sia l'individualizzazione della ricerca spirituale che i fondamentalismi. È solo dopo aver preso posizione di fronte a queste trasfor-

mazioni del sentire comune e ad averne appreso il vocabolario che si può imbastire un discorso costruttivo sul modo con cui l'umanesimo cristiano può contribuire a un ripensamento della condizione umana, facendo di nuovo spazio alla relazione con la Trascendenza come incremento di umanizzazione. La posta in gioco è, dunque, la rielaborazione dell'ermeneutica dell'umano offerta dal cristianesimo.

Si tratta di monitorare il campo degli «umanesimi» prodotti dalla storia, per disinnescare i cortocircuiti interpretativi costruiti nel tempo, che fanno fatica a liberare antichi pregiudizi. È questo il nucleo teoretico del secondo capitolo (*Umanesimi e modernità. Genealogia dell'umanesimo cristiano*). Attingere di nuovo all'umanesimo cristiano come *risorsa* significa risolvere le resistenze culturali che si sono sedimentate intorno alla capacità di futuro del cristianesimo, operando un'ermeneutica avvertita sul contenzioso ancora aperto tra modernità e cristianesimo, rileggendo senza preconcetti la secolarizzazione come esito di una fede scevra da fanatismi che sa abitare la storia. La letteratura postmoderna è nota nell'operare la decostruzione del grande racconto della modernità e della sua illusione programmatica, mostrandone la fragilità ideologica e la necessità di uscire dal mito della ragione calcolante e dell'organizzazione tecnica dei vissuti. Così commenta l'Autore: «Riandare alla eredità della modernità vuol dire cogliere la vera posta in gioco di quegli ideali che hanno disegnato una diversa esplorazione dell'umano. Ciò esige un rigoroso esercizio interpretativo del contributo del cristianesimo quale “svelamento” antropologico, analogo a quello dell'umanesimo moderno che nella *dignitas hominis* suggerisce un ulteriore cambio di paradigma» (79).

In questo orizzonte maieutico, nel confronto sempre documentato con le stagioni che ci precedono e ci accompagnano, nel segnalare la necessità di un approccio più articolato e attento alle forme storiche assunte dalla modernità, c'è la preoccupazione di valorizzare l'ispirazione cristiana presente nelle istanze di riforma di questa epoca, un «rinascimento cristiano» che ha saputo pensare l'*humanitas* insieme alla dimensione religiosa, in cui si coglie, più che altrove, una «contraddizione creativa» tra utopia e disincanto rispetto a forme superate e da superare. È in tal senso che figure come Francesco d'Assisi e Martin Lutero, seppur distanti nel tempo, vengono offerte come vettori e parabola di un diverso umanesimo, capace di immaginare una nuova narrazione del mondo e della storia, tenendo a mente un'indicazione di metodo: la connessione tra riflessione teologica ed elaborazione di categorie antropologicamente significative, tali da diventare parole-chiave, in

modo da assumere l'eredità cristiana come tesoro da valorizzare e non come esperienza da archiviare: «L'ipotesi di individuare nel pensiero di Francesco e nel francescanesimo e nella riflessione di Lutero e del protestantesimo un terreno fertile a una forma di umanesimo cristiano scaturisce dalla importanza della loro ermeneutica del Vangelo in rapporto alle istanze di quel lungo processo di riforme che trova un incrocio decisivo nel XVI secolo» (84-85). Si tratta di esperienze che hanno permesso il ripensamento del cristianesimo e che nel mutamento socio-culturale hanno visto una diversa progettualità dell'identità cristiana, in cui la riforma implica il dare una nuova *forma* al cristianesimo in relazione alla sua responsabilità storica. L'opzione per un'antropologia ecologica, la riscoperta della fraternità e del dono come forma dell'umano, la profetica presenza nello spazio pubblico e l'economia dei beni comuni conservano ad oggi una «forza di contemporaneità» nel riscrivere la *differenza* del Vangelo nei circuiti della storia.

La stessa postura di sana riscoperta va assunta con l'umanesimo del Novecento, tema del terzo capitolo (*Paesaggi novecenteschi dell'umanesimo cristiano. Attraversamenti, incroci, orizzonti tematici*), con l'attenzione alla versione personalista e neoebraica, con maestri come Emmanuel Mounier, Gabriel Marcel, Paul Ricoeur, Jacques Maritain, Martin Buber, Emmanuel Lévinas, Simone Weil, Edith Stein e molti altri. Un contributo fecondo alla concezione dell'essere umano come *persona*, in cui «il soggetto sperimenta il legame con l'a(A)ltro quale cura costante della propria soggettività» (125). Una risposta critica ad almeno tre *input* teoretici: l'antropologia naturalistica e storica di K. Marx, l'ermeneutica psicanalitica che ha fatto luce sulla profondità magmatica dell'inconscio, l'ottica dell'*Übermensch*, l'"uomo dell'oltre", delineato da F. Nietzsche. Ciò che ci segnala l'Autore, senza indulgere in giochi di contrapposizioni sterili, è che l'identità futura dell'uomo si delineerà nella saggezza di un'ermeneutica diversa che, nel recuperare una visione dell'uomo, sappia rendere ragione della *complessità* senza radicalismi interpretativi.

Come generare allora l'umano? Su questa domanda intrattiene un dialogo fecondo con la tradizione biblica e teologica, a cui dedica il quarto capitolo (*Generare l'umano. Per un'antropogenesi biblico-teologica*). Si entra più direttamente in ascolto della Scrittura, come codice spirituale fondamentale della nostra cultura. Un *pensare altrimenti* concetti come finitezza, contingenza, assolutezza, relazione, alterità, materia, anima e così via, lungo tutto il vocabolario maturato nei secoli nell'ascolto di questa memoria sapienziale e spirituale, senza omettere il grande apporto alla comprensio-

ne dell'essere *ad immagine*, maschio e femmina, che, attraversando il fraintendimento strumentale, ha favorito una diversa comprensione della relazione di genere. Grande attenzione viene data alla qualità ontologica della *relazione*, iscritta già nella creazione originaria, in cui il destino della benedizione diventa appello alla responsabilità e reciprocità per corrispondere al mandato della fraternità/sororità (cf. 163). L'autore consegna qui tre indicatori per seguire i tratti originali dell'umanesimo biblico: l'umanesimo *esodale*, con l'esodo come paradigma di esistenza, *profetico*, assumendo il principio-speranza come motore della storia, ed *evangelico*, nel segno della compassione e del perdono iscritti nella stessa umanità di Gesù. A farci da compagni di viaggio sono richiamati i contributi di testimoni d'eccezione come Pierre Teilhard de Chardin, Paul Tillich, Karl Rahner, Romano Guardini e altri ancora, le cui riflessioni vengono consegnate come spunti importanti per l'elaborazione di categorie nuove.

A questo punto vanno segnalate alcune scelte di campo significative. Ciò che va evidenziato come tratto originale della proposta è l'approdo "politico", che costituisce lo snodo teoretico del quinto capitolo (*Umanesimo cristiano e spazio pubblico. Responsabilità storica, conversione economica e transizione ecologica*): esso trae origine dal radicamento nella trascendenza del Dio di Gesù Cristo, nella cui esistenza prende corpo la passione per l'umanità e il mondo, dove la vulnerabilità e la fragilità sono consegnate come laboratorio di cura. Qui si sperimenta la «forza utopica» dell'umanesimo cristiano, perché la promozione della vita è data come impegno per la responsabilità comune. Non è una universalità astratta dove si perdono i confini del tu, del volto dell'altro, ma un fine che si innesta nel quotidiano e che appella alla qualità delle relazioni nel qui ed ora di ogni storia particolare, neutralizzando qualsiasi forma di disincanto, indifferenza o apatia. Così commenta l'Autore: «Evidenziare l'utopia quale possibile chiave interpretativa dell'umanesimo cristiano, non vuol dire ricadere in un nostalgico e ingenuo sentimento sociale di un vagheggiato passato di irraggiungibile perfezione, o sostenere un anacronistico ideale, ma riscoprire un pensiero consapevole della fecondità del bene, della giustizia, della equa distribuzione dei beni a servizio della libertà, del corretto sviluppo, di un adeguato ben-vivere che sappia dosare lavoro, tempo libero, attenzione al sociale» (321). La considerazione di questo impatto tra Vangelo e società richiede un cambiamento interpretativo dell'esperienza religiosa e della società post-secolare, in cui si è smentita la previsione sul declino della religione a favore di una sorprendente vitalità di forme nuove di spiritualità. La po-

stura del cristianesimo nello spazio pubblico è legittimata proprio dal messaggio evangelico del Regno con la sua forza messianica di liberazione e umanizzazione: «Tale paradigma dice una valutazione della vita, indica una lotta per la giustizia e la solidarietà, esprime un modo di interpretare e apprendere la verità. Ciò comporta un modo differente di leggere la storia degli effetti che il Risorto da morte introduce nella fatica dei giorni» (213). Si prospetta così la necessità di elaborare sentieri percorribili perché la proposta cristiana possa abitare in modo credibile lo spazio pubblico. La dignità umana, la fraternità, l'economia e l'ecologia integrale costituiscono certamente i primi puntelli irrinunciabili per una cultura della cura e della responsabilità. A ciò si aggiunge, come evidenza nel sesto capitolo (*Euristica del pudore, etica del limite, performatività del dono*) «l'esigenza di recuperare e valorizzare il linguaggio universale delle emozioni, dei sentimenti e degli affetti, quale orizzonte di una diversa capacità di entrare in empatia con la realtà e di prendersi cura di sé e degli altri» (251). Una prospettiva originale che non è consueta nei libri di teologia, ma va a dare corpo alla necessità di riscrivere l'umano dentro i contorni della vita, alla luce di quella ecologia integrale richiamata come orizzonte imprescindibile di riferimento. Così commenta l'Autore: «l'umanesimo religioso e cristiano contribuisce alla formazione di un "clima emozionale" in cui la capacità di combinare i dati affettivi con quelli conoscitivi rende possibile l'avvicinarsi all'individualità degli esseri in un superamento ideologico della conoscenza verso un conoscere critico ed emancipatore» (248). Sicuramente va ripreso l'apporto delle neuroscienze nello studio del rapporto emozioni-sentimenti-cervello, soprattutto per rompere la contrapposizione tra razionalità e mondo emotivo, che ha contribuito non poco a produrre sia l'astrazione dell'umano dalla concretezza del vivere che la visione di un cristianesimo apatico e autistico. Eppure la tradizione biblica è ricca di esempi e storie in cui si intrecciano, insieme al desiderio di Dio, sentimenti e passioni proprie dell'umano vivere, dove impariamo le coordinate antropologiche fondamentali per dirsi e donarsi. È in queste suture che facciamo i conti con la vulnerabilità, la fragilità, la vergogna, la contraddizione, il limite, da rileggere dentro l'esperienza religiosa, dentro le dinamiche della fede e della relazione all'Altro: «l'esistenza non è il regno dell'immobile e del monotono, ma percezione di una differenza che buca la routine perché disposta alla gratuità e al dono oltre la logica burocratica delle scelte e delle azioni» (275).

Da ultimo, ma non per importanza, è il settimo capitolo (*Abitare la trascendenza. L'altro perché dell'umanesimo*) che posto in chiusura fa da cen-

tro catalizzatore delle tematiche proposte. È infatti la categoria di trascendenza ad introdurre nell'ermeneutica dell'umano una rottura nel pensarlo meramente come accadimento biologico, che gioca la propria esistenza nel circuito autoreferenziale dell'immanenza: «La trascendenza, infatti, non solo esprime il portato ontologico dell'essere dell'uomo, ma ne indica l'esperienza fondamentale nella sua irriducibilità a un semplice epifenomeno di una immanenza irrelata, segnalando la sua particolare posizione nel mondo e nella storia» (283). Nonostante il suo essere principio orientativo dell'esistenza, o proprio per questo, il concetto di trascendenza non è immune da una fragilità epistemologica, poiché confligge con la presunta autosufficienza ontica della realtà. Il suo essere senso di una prospettiva che segnala un diverso modo di comprendere il *da-dove* e il *verso-dove* della vita e che orienta oltre i confini del meramente oggettivo implica un'istanza di oltrepassamento che apre ad un «orizzonte eretico» (286), capace di pensare una figura antropologica “controfattuale”. In questa congiuntura l'Autore prospetta una lettura della trascendenza che ha appreso la crisi della ragione metafisica tradizionale e che, andando oltre il movimento antropocentrico della contemporaneità, possa ripensare la finitudine alla luce dell'esperienza religiosa, che in un'ottica neomoderna non censura la bellezza dell'umano nella sua ricerca di felicità, ma esplora nuovi spazi interpretativi. In un confronto serrato con le nuove sfide culturali del mondo digitale e delle odierne forme di ricerca spirituale, alle prese con una diversa riscrittura della propria identità, Dotolo ridefinisce «l'ipotesi Dio» a partire da categorie assunte dalla narrazione biblica e cristiana: «La trascendenza, quindi, istituisce una *teoria della provenienza* che, nella figura fenomenologica del Dio inteso come *colui che si dona* senza riserve e che *si prende cura*, scuote quanto si dà per scontato nella realtà e, di riflesso, interviene nella tradizione religiosa allargandone lo spazio delle ragioni» (308).

Solo alcuni riferimenti, tra tanti che se ne potrebbero fare, per dire come lo scenario che apre la lettura di questo testo sia quello di elaborare un'antropologia nuova in dialogo con i cambiamenti epocali: gli attraversamenti di autori ed epoche culturali, che arricchiscono con erudite annotazioni bibliografiche le questioni affrontate, gli consentono di sperimentare in ciascun pensiero *passaggi e percorsi instaurativi* di altri modelli conoscitivi, capaci di interloquire con altri sistemi di senso, codici culturali e religiosi. La prospettiva è quella di una traduzione socioculturale della singolarità del messaggio biblico-teologico, attenta ad un'*epistemologia di confine* in grado di intercettare le domande fondamentali della donna e dell'uomo di

oggi. La capacità di futuro dell'umanesimo cristiano si misura, dunque, nella sua capacità di "stare tra i tempi" (*Zwischen der Zeiten*), per usare un'espressione cara a F. Gogarten. L'apertura di uno scarto utopico dentro i sistemi di significato culturali è probabilmente la sfida che l'Autore indica per il nuovo umanesimo, nella sua compagnia critico-prophetica nei riguardi della società: «Si tratta, in altri termini, di assumere un punto di vista antropologicamente diverso rispetto all'umano e alla sua conoscenza, consapevoli che la vita, il mondo, l'etica, l'uomo sono sistemi aperti che non tollerano dottrine unidimensionali» (315). Ciò è possibile alla luce dell'umanità di Gesù, offerta come viatico per un mondo riconciliato. La scelta di campo del cristianesimo come *religione della secolarità* nella valorizzazione della sua *responsabilità pubblica* permette alla potenza liberante del Vangelo di alleggerire la terra. La proposta dell'umanesimo cristiano porta allora con sé una responsabilità educativa, culturale e politica che, oltre a modificare l'attuale tendenza a confinare la fede cristiana nel privato e nella ricerca di un benessere funzionale e individualistico, si oppone ad ogni forma di disumanizzazione.

Non ci troviamo di fronte ad un manuale di scuola, ad un testo da suggerire come introduzione agli studi teologici, ma ad un libro complesso che, dentro e attraverso la trama del pensiero di autori e interpreti del Novecento teologico e filosofico, si offre come *compendio* di una diversa narrazione sull'umano. Una lettura che riteniamo fondamentale per interpretare in modo critico i movimenti di senso del contesto culturale contemporaneo.

Mariangela Petricola