



# CAPITOLO 5 L'UOMO, CREATO A IMMAGINE DI DIO, ESSERE SOCIALE



# L'UOMO, CREATO A IMMAGINE DI DIO, ESSERE SOCIALE

*Si diventa ciò che si è, ma non da soli (Edith Stein)*

## PREMESSA

L'uomo è un essere sociale, nella misura in cui ha bisogno degli altri per realizzarsi. Ciò corrisponde quindi a una verità pratica della vita umana; da questo si deduce che la socialità è un aspetto fondamentale della natura umana stessa.

## LA SOCIALITÀ DELL'UOMO

Nel corso della storia della filosofia, la socialità umana è stata considerata a volte come qualcosa di naturale e appropriato, a volte come una situazione impropria per l'uomo, una situazione alienata da superare.

### L'uomo come un essere sociale.

Aristotele insegna senza mezzi termini che l'uomo è un "un animale sociale". In un importante passo della *Politica*, spiega che mentre per l'uomo la socialità è qualcosa di necessario e includibile, il contrario - l'asocialità - caratterizza solo le divinità oppure gli animali.

«È evidente che lo Stato è un prodotto naturale, e che l'uomo per natura è un essere socievole: quindi chi vive fuori della

comunità statale per natura, e non per qualche ragione, o è un abietto o è superiore all'uomo... Difatti, se non è autosufficiente, ogni individuo separato sarà nella stessa condizione delle altre parti rispetto al tutto, e quindi chi non è in grado di entrare nella comunità o per la sua autosufficienza o perché non ne sente il bisogno, non è parte dello stato, e di conseguenza è o bestia o dio».

È evidente, dice Aristotele, che l'uomo è un essere sociale, nella misura in cui ha bisogno degli altri per realizzarsi. Ciò corrisponde quindi a una verità pratica della vita umana; da questo, Aristotele deduce che la socialità è un aspetto fondamentale della natura umana stessa.

Lungo la storia, la posizione aristotelica verrà esasperata, ad es. dal collettivismo marxista che comprende l'uomo in chiave esclusivamente sociale. Secondo Marx, «l'essere umano non è un'astrazione immanente all'individuo singolo.

Nella sua realtà, essa è l'insieme di rapporti sociali».

Feuerbach, a sua volta, afferma senza mezzi termini che l'essenza dell'uomo è contenuta soltanto nella comunità.

### **L'uomo come individuo.**

Altri autori antichi, pur condividendo l'esperienza di Aristotele, ricavano invece delle conseguenze diverse, vedendo appunto nella socialità umana un segno di debolezza, di improprietà, di lontananza umana dal divino, perché il divino, per natura, è solitario e autosufficiente, come deve essere

l'uomo perfetto, androgino. Ogni socialità, quindi, sarebbe piuttosto fonte e segno di alienazione per l'uomo, ossia qualcosa da superare.

È questa la posizione fondamentale di Platone secondo cui l'uomo si identifica con la sua anima spirituale e deve lottare contro i richiami della corporeità che è lo strumento della comunicazione e della socialità.

Secondo la filosofia individualista di Epicuro († 270 a.C.), per ottenere la pace e la felicità l'uomo necessita solo di se stesso, e non della città (pólis) né delle istituzioni né dei nobili, e neppure di Dio. È un essere pienamente autonomo. «Non ingannatevi, uomini», dice Epicuro in un testo attribuitogli da Epitteto e Lattanzio, «non lasciatevi aggirare, non cadete in errore. Non vi è alcuna società naturale degli esseri ragionevoli gli uni verso gli altri... Ciascuno pensi solo a se stesso».

Nella filosofia moderna è molto frequente la visione monodica, individualista, quella ad esempio di Leibniz: "ciò che è primario nell'uomo è la sua individualità". La stessa tendenza si ritrova in Kant, Hobbes, Nietzsche e altri autori. Secondo questa linea di pensiero, la relazione con Dio e con gli altri sarebbe qualcosa di accidentale, di contrattuale, di stabilito a posteriori.

Ovvero, l'uomo esiste prima come un individuo autonomo; solo successivamente stabilisce delle relazioni più o meno impegnative con gli altri individui, a seconda delle necessità o dei gusti.

Pertanto la socialità non sarebbe fondante ma accessoria, non essenziale ma utile, non naturale ma convenzionale, e di conseguenza, in fin dei conti, opzionale. Secondo una buona parte dei filosofi della modernità, l'uomo è innanzitutto un ens a se. In questo modo, si cerca la radice della dignità umana nell'individualità di una soggettività separata, senza dover fare ricorso a una divinità, al Creatore che ne funge da Garante.

Rispetto all'individuo autonomo, quindi, gli altri individui rappresentano semplicemente una situazione di vantaggio oppure di svantaggio. Il massimo che si potrebbe chiedere sarebbe una sorta di patto di complementarietà tra gli individui, che permetta a un individuo di dare all'altro ciò che gli manca.

Di conseguenza, l'altro può venire considerato come un mero oggetto o strumento, a seconda di ciò che possiede e ciò che riesce a fare, e non tanto per ciò che è. Si comprende allora perché Thomas Hobbes († 1679) descrisse l'uomo con la famosa espressione: homo homini lupus: "l'uomo è un lupo per l'uomo". Similmente, Jean-Paul Sartre († 1980) afferma che "l'inferno [ciò che rappresenta massimamente la mancata realizzazione umana] sono gli altri".

Qualcosa del genere si trova negli scritti di alcuni autori moderni di stampo esistenzialista, che mettono in guardia contro i pericoli della spersonalizzazione attraverso la socializzazione e il gregarismo.

Temo a ragione che l'uomo, immergendosi nella società degli uomini, venga trascinato dagli altri finendo col perdere

se stesso, rinunciando alle proprie responsabilità. Secondo Martin Heidegger, ad esempio, «nell'uso dei mezzi di trasporto pubblici o di comunicazione pubblica, dei servizi di informazione (i giornali), ognuno è come l'altro.

Questo essere-assieme dissolve completamente il singolo. Secondo Simone Weil († 1943), il pericolo maggiore per l'uomo non sta nella tendenza del collettivo a comprimere la persona, ma piuttosto nella tendenza della persona stessa a precipitarsi, ad annegarsi nel collettivo, a lasciarsi comprimere da esso. In altre parole, laddove Marx, sulla scia di Hegel, vede l'individuo come la fondamentale espressione di alienazione dell'uomo nei confronti della società, Heidegger e altri esistenzialisti, collocandosi piuttosto sulla scia di Kierkegaard, vedono nella collettività umana l'origine della vera estraniamento dell'uomo da se stesso.

Superando l'impasse. La teologia cristiana è, pertanto, invitata a riflettere su questo fenomeno: da una parte, sul fatto concreto ed evidente della socialità umana, e dall'altra parte, sulle sue ambivalenze, sia verso l'individualismo sia verso il gregarismo. In particolare, essa è chiamata a interrogarsi sulla costituzione umana a partire dal disegno originario di Dio, e sull'orizzonte ultimo a cui è destinato l'uomo, per comprendere:

- 1) se Dio abbia costituito l'uomo sin dall'inizio come un essere essenzialmente sociale, e
- 2) quale sia il significato e la finalità di tale socialità.

L'oggetto specifico di questo capitolo sarà la condizione sociale dell'uomo in genere, quello del capitolo successivo

sarà la socialità specifica corrispondente alla condizione sessuata dell'uomo, ovvero la distinzione tra uomo e donna.

## LA RIFLESSIONE CRISTIANA SULLA SOCIALITÀ UMANA

L'uomo come un essere "ab alio". Il punto di partenza per comprendere la socialità umana deve essere il fatto che secondo la fede cristiana nella Creazione l'uomo viene interamente compreso, cioè come un essere che ha avuto origine interamente a partire da un Altro, da un solo Altro.

L'uomo non ha donato l'esistenza a se stesso, neppure in parte; l'ha piuttosto ricevuta interamente da Dio. In questa affermazione si può riassumere la dottrina cristiana sia della creazione dell'uomo a immagine e somiglianza di Dio sia della chiamata alla comunione interpersonale con Lui.

La natura e la vita dell'uomo hanno senso soltanto in quanto progetto che ha avuto inizio fuori da lui, in Dio, un progetto aperto alla comunione con il Creatore.

La definizione più semplice e precisa dell'uomo, detto con rigore teologico, sta nell'essere stato fatto a immagine e somiglianza del Creatore (Gn 1,27). L'uomo è quindi essenzialmente un essere in relazione; vive in relazione a tutti i livelli, ma a livello più fondamentale, con il Creatore che gli dona l'esistenza. Inoltre, la dottrina veterotestamentaria dell'Alleanza è fortemente imperniata sull'unione che Dio volle stabilire non solo con gli uomini presi singolarmente, ma specificamente con il suo Popolo.

Questo aspetto fondamentale dell'essere umano - ossia il fatto che tutta la sua esistenza proviene ab alio, da un altro - trova espressione compiuta nella possibilità di rapportarsi con gli altri esseri umani, anch'essi creati da Dio e membri della propria razza. L'uomo è pertanto un essere sociale, relazionale, fino in fondo al suo essere.

Questo fatto si esprime in tre modi.

**Per prima cosa**, nel fatto che il progetto eterno che Dio ha ideato per ogni persona - ossia la vocazione - viene realizzato con e per mezzo di altre persone, appunto perché Dio ha voluto dare i suoi doni agli uomini - l'esistenza, la grazia, i talenti, la felicità, la vita eterna - per mezzo di altri e insieme ad essi.

**E in secondo luogo**, l'uomo si realizza come persona, come essere umano, comunicando agli altri i doni che Dio gli ha affidato per essi, e ciò attraverso l'esercizio della virtù della carità, forma di tutte le virtù.

**In terzo luogo**, qualche somiglianza c'è tra la comunione tra le Persone divine e quella degli uomini

In effetti, il primo racconto della Genesi spiega non solo che l'uomo agisce a immagine di Dio quando si rapporta con Lui e quando domina "da solo" sul creato; l'essere a immagine e somiglianza di Dio trova espressione anche nella sua relazione con gli altri, specificamente nella relazione tra uomo e donna: «Dio creò l'uomo a sua immagine; a immagine di Dio lo creò; maschio e femmina li creò» (Gn 1,27). Il secondo racconto della Creazione (Gn 2) rende presente lo stesso messaggio: l'uomo creato da Dio, senza un altro simile a lui è



considerato incompleto: «Non è bene che l'uomo sia solo: gli voglio fare un aiuto che gli sia simile» (Gn 2,18). Su tali testi torneremo nel prossimo capitolo.

In ogni caso sulla fondamentale socialità umana, il Concilio Vaticano II insegna: «l'uomo è per sua intima natura un essere sociale, e senza i rapporti con gli altri, non può vivere né esplicitare le sue doti».

L'intrinseca socialità umana tipica del pensiero cristiano si esprime principalmente nel fatto che l'uomo, ogni uomo, malgrado le apparenze, dipende a livello più profondo da altre persone: ciò si verifica sia all'inizio della vita, nella sua educazione e nutrimento, nel suo sviluppo e maturazione, nella salvezza che viene per mezzo della Chiesa, sia infine, quando i redenti si incorporano definitivamente nella Comunione dei santi, nella Gerusalemme celeste, con la Risurrezione e un solo Giudizio finale per tutti.

Si tratta di una situazione voluta da Dio, insita in ogni aspetto della costituzione umana. Ad ogni modo, non basta constatare il mero fatto della socialità umana, anche se avallato dalla Rivelazione divina.

Occorre andare oltre e interrogarsi sul suo perché: perché Dio ha voluto questa stretta dipendenza tra gli uomini a tutti i livelli, per cui un individualismo chimicamente puro diventa semplicemente improponibile, anche se l'uomo lo volesse? Qual è dunque il senso della socialità nel disegno di Dio?

Per comprendere la questione, facciamo un passo in dietro e prendiamo in considerazione il tema dell'uguaglianza umana.

## SPUNTI STORICI PER UNA COMPrensIONE DELL'UGUAGLIANZA UMANA

Si può notare come nell'antichità classica l'uguaglianza fondamentale non fosse attribuita alle persone come condizione generale. Gli uomini, infatti, non erano considerati uguali. In pratica si accettava che la stragrande maggioranza di essi fossero schiavi (o qualcosa di equivalente) per natura, e potessero dunque essere considerati come nettamente inferiori rispetto ad altri.

Secondo Aristotele, «è palese che alcuni sono liberi ed altri sono schiavi per natura». I pochi liberi, invece, avevano il diritto di vivere e agire in vari modi; potevano governare la propria vita oltre che quella degli schiavi, così come contribuire alla gestione dello Stato. Tra i greci, quindi, l'uguaglianza c'era, ma solo per i liberi, per i cittadini, che godevano di uguali diritti nei confronti della legge, della partecipazione alla gestione della società, della possibilità di parlare liberamente (la parrhesia).

L'uguaglianza era di diritto, quindi, non di natura. Secondo Aristotele, si riconosce l'uguaglianza per l'organizzazione della città «alla massa formata di liberi che niente fanno contro la legge». In altre parole, il valore di ciascuno dipendeva dalle sue qualità morali; l'uguaglianza umana non aveva pertanto una radice comune nell'uomo stesso.

Nell'Impero Romano, creatore del diritto e della pace sociale, godeva di pieni diritti soltanto il pater familias, non quindi le donne né i bambini né gli schiavi né gli abitanti delle province, tutti inferiori e sottomessi a lui.

Nel periodo greco-ellenistico, «la cultura si limitava in larga misura a una minoranza eletta.., alla classe dei cittadini possidenti», cui si opponeva un numeroso proletariato fatto di schiavi e liberti e una popolazione delle campagne, le cui condizioni di vita «erano [quelle] dei mendicanti».

Il contributo della fede cristiana alla consapevolezza dell'uguaglianza umana. È legittimo affermare che il messaggio della fondamentale uguaglianza di tutti gli uomini si basa in modo particolare sulla fede cristiana. Di fronte a un Dio che chiama tutti gli uomini alla comunione filiale ed eterna con Lui, di fronte a un Salvatore unico per tutti, Gesù Cristo (1 Tm 2,5), di fronte a un solo Spirito (1 Cor 12,13), di fronte a una missione ecclesiale destinata a tutti gli uomini si ricava una naturale e spontanea conclusione: tutti gli uomini godono di un'uguaglianza fondamentale dinanzi a Dio, e quindi tra di loro, un'uguaglianza reale nel senso più forte della parola.

Dio tratta tutti e ciascuno con amore di Padre; tutti sono stati creati a sua immagine e somiglianza; tutti sono stati redenti dal sangue di Cristo e chiamati alla santità. San Paolo lo dice chiaramente in diverse occasioni. «Non c'è Giudeo né Greco; non c'è schiavo né libero; non c'è maschio e femmina, perché tutti voi siete uno in Cristo Gesù» (Gal 3,28).

E altrove: «Infatti noi tutti siamo stati battezzati mediante un solo Spirito in un solo corpo, Giudei o Greci, schiavi o liberi; e tutti siamo stati dissetati da un solo Spirito» (1 Cor 12,13). Infine: «Qui non vi è Greco o Giudeo, circoncisione o incirconcisione, barbaro, Scita, schiavo, libero, ma Cristo è tutto e in tutti» (Col 3,11).

Lo stesso messaggio è presente nell'Antico Testamento, secondo l'ebreo Filone di Alessandria: «Noi uomini siamo tutti fratelli, perché Dio è il nostro Padre comune». Perciò, conclude, «nessuno è schiavo per natura».

Parlando della persona umana nei primi secoli cristiani, Meslin scrive: «Gli uomini non sono più definiti, come voleva il diritto romano, a partire dallo statuto individuale, etnico, sessuale, sociale o politico; neppure erano definiti come dicevano gli stoici sulla base dell'uguaglianza naturale; piuttosto loro sono simili nell'uguaglianza di essere creature, tutti figli di un solo Dio». Lo scrittore cristiano Lattanzio († ca. 300) diceva che «Dio, che genera e illumina tutti gli uomini, volle che essi fossero uguali...

Nessuno è presso di lui schiavo, nessuno padrone. Se infatti egli è per tutti un unico e medesimo Padre, noi siamo tutti quanti con ugual diritto suoi figli. Nessuno è per Dio povero, tranne colui cui manca la giustizia».

### **Cristianesimo e schiavitù.**

Dal punto di vista teologico, si ritiene che la schiavitù si è resa presente tra gli uomini a partire dal peccato. «La schiavitù è

doppia: una è del corpo e l'altra dell'anima», afferma sant'Ambrogio. «È vero che l'uomo domina il corpo, ma il peccato e la passione dominano sull'anima, e da queste solo la libertà di spirito libera un uomo dalla sua schiavitù».

Tuttavia, si insegna sempre che l'uomo è stato liberato da Dio ed è diventato suo figlio. Dio è Padre, ma al tempo stesso è Signore. Perciò, in un testo denso e suggestivo, sant'Atanasio disse: «essendo schiavi per natura, ci indirizziamo al Padre come Signore». L'uomo, infatti, è schiavo del peccato; quando viene liberato diventa figlio, sottomettendosi e obbedendo a Dio che è Padre e Signore.

Essere "schiavi di Cristo" liberava dall'essere schiavi degli uomini; perciò, nessuno poteva appartenere a un altro come sua proprietà. Tuttavia, tale sottomissione a Dio si deve esprimere in un atteggiamento di servizio verso i fratelli (Mt 20,28). Il paradosso presente nella vita cristiana, per cui il cristiano è simultaneamente schiavo e libero, o meglio, liberamente schiavo, si verifica innanzitutto in Gesù stesso, che essendo Figlio, divenne volontariamente schiavo, servo di tutti, morendo ignominiosamente sulla Croce.

### **L'uguaglianza umana: di fede oppure di ragione?**

Ma che portata ha la convinzione della fondamentale uguaglianza tra gli uomini? Si tratta solo di una dottrina di fede, o è anche accessibile alla ragione? È quindi condivisibile dal non-credente? Gli uomini sono forse uguali in

spirito ma non in corpo, come sostennero alcuni autori cristiani?

È importante sottolineare come agli inizi della Riforma, l'affermazione della libertà e dell'uguaglianza tra tutti i cristiani - gerarchi, consacrati, fedeli, laici - fosse di particolare importanza tra i protestanti, i quali la basavano sulla dottrina della fede in Cristo Redentore.

Nella teologia riformata e luterana era frequente impostare l'uguaglianza umana in chiave interiore e spirituale, basandola sulla fede in Cristo che ci ha salvati dal peccato. In Germania, in base alla cosiddetta Reformatio Sigismundi del secolo XV, i cristiani venivano invitati a eliminare ogni forma di schiavitù: «Non la nobiltà, non il potere, non i beni materiali aiutano ad elevarsi davanti a Dio. Tutti godono della medesima libertà di fronte al cielo».

L'articolo III della dichiarazione dei contadini emancipati in Germania nel 1525 proclama: «finora è invalso l'uso di considerarci persone particolari di cui bisogna aver misericordia, visto che Cristo ci ha redenti e riscattati tutti quanti col suo prezioso sangue, il pastore come il più alto dignitario, nessuno escluso.

È perciò cosa conforme alla Scrittura il fatto che noi siamo liberi e vogliamo essere liberi». E Lutero stesso scrisse: «Questo è così chiaro... che nella misura in cui ci chiamiamo cristiani non c'è alcuna disuguaglianza o preferenza di persone, ma uno è come l'altro, uomo, donna, giovane, vecchio..., principe e contadino, signore e servo... Ma poi, se

cominciamo a venire alla realtà esteriore e al nostro modo di agire..., cominciano le disuguaglianze e sorgono le varie differenze fra i cristiani, non in quanto cristiani né per quanto riguarda l'essenza cristiana, ma per quanto riguarda i frutti di questa».

Vediamo come l'uguaglianza umana venga giustificata principalmente in base all'opera della redenzione cristiana, cioè a partire dalla fede, senza però un chiaro riferimento al progetto originario della creazione divina dell'uomo, fatto di spirito e materia, anima e corpo, a immagine e somiglianza di Dio, e quindi conoscibile attraverso la ragione.

Gli illuministi francesi, invece, volevano impostare decisamente i valori della *liberté* e dell'*égalité* a partire dalla ragione umana.

L'impostazione di tali valori rimaneva tuttavia astratta e formale, così come le sue aspirazioni, difficili da realizzare a livello sociale e giuridico. Anche se l'*égalité* era la parola d'ordine della rivoluzione francese, in pratica «questa fu esclusivamente una faccenda della borghesia evoluta, che cercava l'uguaglianza con la nobiltà. Il "popolo" invece, le classi medie e inferiori erano tenute lontane».

Lo stesso atteggiamento si trova in alcuni autori moderni precedenti alla Rivoluzione francese, particolarmente Hobbes e Locke. In questo contesto, l'uomo viene considerato, in modo individualistico, sempre più come un essere razionale sovrano staccato dalla razionalità superiore (divina), che costruisce artificialmente l'ordine nella società.

Abbiamo già visto come l'uguaglianza umana possa essere pensata filosoficamente e giuridicamente. Gli stoici, in particolare Seneca, affermavano che la natura umana è comune a tutti e anche gli autori cristiani hanno impostato il tema dell'uguaglianza umana a partire dalla riflessione filosofica.

Si comprende come diversi autori abbiano collocato l'origine di questa dottrina nella filosofia stoica e nella giurisprudenza romana tardiva, piuttosto che nel cristianesimo.

Tuttavia, la presenza viva della fede cristiana è stata critica nel passaggio dalla consapevolezza ristretta di questa dottrina alla sua universalizzazione. L'aveva detto Rousseau in un testo già citato e Roberto Gatti osserva: «Il rinvio al dato rivelato e al piano sovranaturale non significa lo svuotamento della portata politica del principio di uguaglianza, ma implica l'imperativo di individuare sempre, nel variare delle circostanze storiche e tenendo presenti i limiti strutturali dell'azione umana nel mondo, il modo di realizzare, sia attraverso la carità individuale sia mediante lo sforzo di conformare le istituzioni umane secondo giusti zia l'uguaglianza come l'insieme dei diritti pretesi dalla dignità dell'essere umano».

In pratica, però, la ragione umana non-redenta sperimenta molte difficoltà per raggiungere questa verità. Voltaire scrisse: «L'uguaglianza è al tempo stesso la cosa più naturale, in linea di diritto, e la più chimerica in fatto».



E Honoré de Balzac († 1850) diceva che «l'uguaglianza sarà forse un diritto, ma nessuna potenza umana saprà convertirlo in un fatto». "Nessuna potenza umana"...? Possiamo dire in realtà che la potenza divina fatta presente in Cristo nostro Signore sarà in grado di convertire tale diritto in realtà universalmente consapevole: «tutti voi siete figli di Dio mediante la fede in Cristo Gesù, poiché quanti siete stati battezzati in Cristo vi siete rivestiti di Cristo.

Non c'è Giudeo né Greco; non c'è schiavo né libero; non c'è uomo né donna, perché voi siete uno in Cristo Gesù» (Gal 3,26-28). Ma la convinzione universale che ci sia uguaglianza tra tutti gli uomini sarà raggiunta appieno soltanto alla fine dei tempi; la logica e la forza soprannaturale del regno di Dio dovranno sempre "fare pressione" sull'uomo e sul pensiero per recuperarla nuovamente in ogni generazione.

## IL RAPPORTO CON GLI ALTRI E IL SENSO DELL'UGUAGLIANZA E DELLA DISUGUAGLIANZA UMANA

Se secondo la fede cristiana tutti gli uomini sono uguali a livello fondamentale, si impone la seguente domanda: perché esistono le disuguaglianze, le notevoli differenze tra le persone, differenze visibili, tangibili e durature? La risposta a tale domanda, intesa teologicamente, ci darà una chiave importante per comprendere il significato della socialità umana.

San Tommaso d'Aquino imposta apertamente la questione della disuguaglianza tra le cose create, chiedendosi *utrum inaequalitas rerum sit a Deo?* "se la disuguaglianza tra le cose

proviene da Dio". Per cominciare la sua riflessione, Tommaso cita un noto testo di Origene secondo cui la disuguaglianza tra le cose create, e specificamente le divergenze esistenti tra gli uomini, rimanda direttamente alla dialettica tra Dio e il male.

Secondo Origene, Dio creò tutti gli esseri razionali sin dall'inizio, simultaneamente, da tutta l'eternità. Tutti erano uguali, erano spiriti e vivevano in uno stato di contemplazione del Verbo. Le divergenze tra loro derivarono poi, storicamente, dal loro peccato, commesso liberamente.

Gli angeli non peccarono e mantennero la dignità primigenia che tuttora hanno; gli uomini invece peccarono con più o meno intensità, e vennero collocati nei corpi umani e nella situazione umana corrispondente alla loro colpa; infine, alcuni peccarono in maniera molto grave e furono collocati nell'inferno: sono i demoni. Le disuguaglianze tra questi spiriti originariamente uguali corrisponde dunque all'intensità e alla natura del loro peccato.

Alla fine dei tempi, secondo Origene, ci sarà un'apokatastasis, una riconciliazione universale in cui tutti gli esseri spirituali, senza eccezione, torneranno alla loro primitiva e uguale dignità, contemplando di nuovo il Verbo.

In poche parole, l'uguaglianza tra gli uomini è fondamentale, originaria e spirituale; le divergenze e disuguaglianze sono il frutto del peccato e si manifestano nella corporeità.

La posizione origenista, indubbiamente, offre una spiegazione completa e coerente che tiene conto della libertà umana e della fondamentale uguaglianza tra gli uomini. In ciò è pienamente cristiana.

Nonostante tutto, però, essa è problematica per alcuni aspetti. Si basa, infatti, sulla dottrina della preesistenza delle anime, e in fin dei conti afferma che la corporeità non appartiene a pieno titolo alla natura umana, perché creata per l'uomo come strumento di punizione, di purificazione. In particolare, il tema dell'origine delle disuguaglianze umane viene impostato in modo problematico.

Secondo la Scrittura, invece, Dio crea gli uomini gratuitamente con talenti e doni diversi, come ricorda la parabola di Matteo (25,14-30). Queste diversità hanno dunque origine nella volontà di Dio, e non nel peccato. Rispondendo alla domanda sulla questione delle disuguaglianze tra le cose create e all'interrogativo se esse abbiano o meno la loro origine in Dio, l'Aquinate scrive: *sicut divina sapientia est causa distinctionis rerum propter perfectionem universi, sic et inaequalitatis.*

*Non enim esset perfectum universum, si tantum unus gradus bonitatis invenitur in rebus* "la sapienza divina è la causa della distinzione tra le cose dovuta alla perfezione dell'universo; lo stesso accade per la disuguaglianza.

L'universo, in effetti, non sarebbe perfetto se in esso ci fosse soltanto un unico grado di bontà". In altre parole, secondo l'Aquinate, le divergenze tra le cose create non sono un

difetto insito in esse, ma piuttosto una loro ricchezza, essendo queste create da Dio propter perfectionem universi. Ma come si spiega questo fatto?

Non si tratta forse di un'ingiustizia da parte di Dio creare le cose, anche gli uomini, diversamente?

Non potrebbero tali disuguaglianze portare a una discriminazione ingiusta e peccaminosa?

Perché Dio ha previsto, anzi perché ha costituito la disuguaglianza?

Il seguente testo di santa Caterina da Siena († 1380) ci può fornire una linea di risposta. La santa mette in bocca a Dio le seguenti parole:

«Io distribuisco le virtù tanto differentemente, che non do tutto ad ognuno ma a chi l'una, a chi l'altra... A chi darò principalmente la carità, a chi la giustizia, a chi l'umiltà, a chi una fede viva... E così ho dato molti doni e grazie di virtù, spirituali e temporali, con tale diversità, che non tutto ho comunicato ad una sola persona, affinché voi foste costretti ad usare carità l'uno con l'altro... Io volli che l'uno avesse bisogno dell'altro e tutti fossero miei ministri nel dispensare le grazie e i doni da me ricevuti».

L'intuizione della santa è semplice e profonda: Dio non solo crea l'uomo come essere sociale, nel senso che esistono di fatto degli individui umani che si rapportano gli uni con gli altri. Dio crea e/o permette le disuguaglianze tra gli uomini affinché gli uni siano spinti a vivere la carità con gli altri, perché possano vivere con impegno libero la loro socialità come carità, come donazione disinteressata.

In effetti, se Dio avesse creato tutti gli uomini uguali sin dall'inizio, uguali in tutto, privi di ogni necessità, tutti con gli stessi talenti e capacità, la socialità umana sarebbe rimasta un semplice fatto decorativo, senza senso, senza significato, senza "mordente".

Si può dire che Dio fa sì che ci siano delle disuguaglianze affinché gli uomini siano invitati a contribuire - ciascuno secondo le proprie possibilità - al loro superamento. La sorgente ultima della socialità umana è Dio, il suo senso e dinamismo le è dato dalla virtù della carità, ma l'opportunità di esercitare la carità la forniscono le disuguaglianze tra le persone. Il bisogno dell'altro diventa così una chiamata di Dio affinché chi ha a sufficienza comunichi ciò che Dio stesso gli ha dato per l'altro.

Un'opera classica di spiritualità medioevale, il *Libellus de diversis ordinibus*, spesso attribuito a Reimbaldo († 1149), affermava: «Amare negli altri ciò che tu stesso non possiedi, perché l'altro possa amare in te ciò che non possiede; in questo modo ciò che fai tu e ciò che farà lui sarà buono per lui e per te».

In effetti, Dio avrebbe potuto costituire l'uomo già perfettamente disegnato con il piano, il progetto o la vocazione che aveva per lui da tutta l'eternità.

Il Suo disegno di salvezza, invece, si è sviluppato storicamente, nel corso del tempo.

In altre parole, Dio ha preferito comunicare i beni di natura e di grazia agli uomini

- 1) coinvolgendo la libera accoglienza dell'uomo stesso.
- 2) all'interno di un processo storico e temporale, come abbiamo visto, e
- 3) attraverso altre persone.

Nell'ottica della fede, la libertà, la storicità e la socialità sono quindi elementi che appartengono a pieno titolo all'uomo fatto a immagine di Dio e composto di anima e corpo. Alla luce della fede cristiana, il senso ultimo dell'uguaglianza umana (nel contesto delle disuguaglianze) sta nel fatto che gli uomini possono ricevere e comunicare i doni di Dio tra loro. Vediamo la questione più da vicino.

## IL DARE E IL RICEVERE

Dio dona agli uomini dei beni e dei talenti non soltanto per se stessi, ma con una finalità specifica: quella di comunicare questi beni ad altre persone che ne hanno bisogno.

Questo modo di agire non evidenzia alcuna debolezza o limite da parte di Dio, che non necessita di adoperare mediazioni subordinate per operare fuori di Sé, come accade nelle cosmogonie platoniche.

È vero tutto il contrario: il fatto di stabilire delle mediazioni umane per comunicare i Suoi doni dimostra un grado di perfezione più alto da parte di Dio. In effetti, Dio dà agli uomini i suoi doni, questi li accolgono, li fanno propri e li condividono con gli altri.

Esiste quindi una profonda uguaglianza tra gli uomini, nel senso che tutti e ognuno possono comunicare agli altri qualcosa, e al tempo stesso sono in grado di ricevere da essi. Sono precisamente le molteplici disuguaglianze e differenze ad aprire agli uomini la possibilità di donare e di ricevere. Senza tali disuguaglianze non ci sarebbe l'opportunità di donarsi ad altre persone, di vivere la carità, secondo quanto afferma la *Gaudium et spes* con una frase spesso ripetuta da san Giovanni Paolo II: «l'uomo si realizza soltanto nel dono sincero di se stesso».

Si impone, tuttavia, la seguente osservazione. La persona che si dimostra in grado di donarsi all'altro potrebbe verosimilmente considerarsi superiore ad esso, bisogna solo in un senso superficiale.

Però questo non è così, per due ragioni. Innanzitutto perché i doni e i talenti hanno origine in fin dei conti solo in Dio (e devono essere sempre ricevuti e adoperati in riconoscenza al Creatore, per la sua gloria).

Perciò, la donazione agli altri è oggettivamente un atto di ricevimento e di accoglienza, perché ciò che viene donato è stato prima ricevuto, sia da altre persone sia da Dio stesso, origine di ogni bene, o più precisamente, sempre da Dio e spesso attraverso altre persone. In questo senso, l'uomo non dona in senso stretto, ma tramanda. «Chi non dona è ingrato verso Colui che l'ha ricolmato di doni», scrive sant'Agostino.

E ancora, riprendendo il titolo del libro di Xavier Lacroix, *donner la vie, c'est la recevoir*, "donare la vita è riceverla".

Eppure, è vero che chi dona si arricchisce, non a partire da se stesso, ma perché donandosi generosamente si apre di nuovo alla generosità di Dio. Sul testo «a chi ha, sarà dato; ma a chi non ha, sarà tolto anche quello che ha» (Mc 4,25), Agostino commenta: «Dio darà di più a coloro che adoperano per gli altri ciò che hanno ricevuto: Dio riempie e colma ciò che Lui per primo ha dato». Il Signore incoraggia così i discepoli: «Date e vi sarà dato: una misura buona, pigiata, colma e traboccante vi sarà versata nel grembo, perché con la misura con la quale misurate, sarà misurato a voi in cambio» (Lc 6,38).

In secondo luogo, il fatto di ricevere qualcosa come dono da un altro (riconoscendo, quindi, di essere bisognosi) è in sé un atto di donazione a colui che dona, ovvero un atto di profonda umanità.

In effetti, l'uomo che si riconosce come bisognoso di fronte agli altri si arricchisce non soltanto dei beni ricevuti, ma della stessa donazione che compie aprendosi a colui da cui riceve quei beni.

Perciò, così come il donatore non deve compiacersi in modo vano quando dona, colui che riceve non deve sentirsi umiliato e frustrato dal fatto di dover ricevere.

Erano infatti i discepoli di Gesù a dire: «siamo servi inutili. Abbiamo fatto quanto dovevamo fare» (Lc 17,10). E Gesù stesso ricorda loro, nel centro del discorso di missione del Vangelo di Matteo: «gratuitamente avete ricevuto, gratuitamente date» (Mt 10,8). Può accadere, infatti, che il

24



ricevere richieda più impegno, umiltà e apertura agli altri (e in fin dei conti verso Dio stesso) che il donare, perché richiede riconoscenza del dono. In ogni caso, sia il donare che il ricevere sono atti pienamente umani, perché rendono palesi la dignità umana e la fondamentale uguaglianza tra gli uomini.

Potremmo dire che alla luce della fede e dell'esperienza umana, l'uguaglianza umana si esprime in quella certezza di essere tutti beneficiari dei doni divini. San Leone Magno esorta i fedeli al digiuno e all'elemosina «in modo tale che, anche in mezzo alle situazioni di fortuna disuguali, possono essere uguali le disposizioni d'animo di tutti i fedeli». San Gregorio Magno descrive così l'uguale condizione di tutti i cristiani: „nella santa Chiesa, ciascuno porta l'altro ed è portato dall'altro”.

È in questo contesto che il Papa san Paolo VI parlò di una “civiltà dell'amore”; e san Giovanni Paolo II ripeté spesso che «l'amore è la vocazione nativa di ogni essere umano». Dio dona agli uomini i beni creati; gli uomini sono chiamati ad accettare questi doni con umiltà e riconoscenza, e come prova di ciò, a comunicarli generosamente agli altri, a dividerli con loro. Il bene condiviso produce - sempre in base alla donazione originaria di Dio, e nella simultanea accoglienza riconoscente dell'uomo - un "bene nuovo", previamente non esistente, un bene condiviso da molti.

Esso ha la sua origine in Dio, ma appartiene anche agli uomini, perché sono loro ad accoglierlo e comunicarlo. In questo modo, l'uomo gode del bene ricevuto, dimostra

l'allegria di averlo ricevuto sia ringraziando il Creatore sia condividendo i suoi beni con le altre creature. Il bene che sorge in Dio e viene condiviso dagli uomini, rafforzando tra loro l'unità, senza però rendere tutti uniformi tra di loro, si chiama comunione.

L'egoismo, l'individualismo, gli atteggiamenti anti-sociali possono verificarsi, invece, sia nel non donare ciò che si è ricevuto da Dio sia nel non aprirsi a ciò che è stato offerto come dono. In entrambi i casi, l'uomo non vuole considerarsi in debito con nessuno, in fin dei conti neppure con Dio, ed è qui che si colloca l'essenza del peccato: nel non riconoscersi creature e peccatori di fronte a Dio, da cui viene ogni bene.

## LE DISUGUAGLIANZE E LA DISCRIMINAZIONE

Cosa si può tuttavia, dire di quelle disuguaglianze che si consolidano proprio nel contesto del peccato dell'uomo, cioè nella sua chiusura di fronte al prossimo, nel suo rifiuto di condividere con gli altri i beni ricevuti?

La *Gaudium et spes* afferma: «L'uguale dignità delle persone richiede che si giunga ad una condizione più umana e giusta della vita. Infatti le troppe disuguaglianze economiche e sociali, tra membri e tra popoli dell'unica famiglia umana, suscitano scandalo e sono contrarie alla giustizia sociale, all'equità, alla dignità della persona umana, nonché alla pace sociale e internazionale».

Ma quali sono i beni che possono realmente diventare fonte di discriminazione?

È possibile che ci siano delle disuguaglianze che, invece di diventare fonte e opportunità di arricchimento perché lasciano spazio alla donazione e all'accettazione, intaccano la dignità umana e rendono gli uomini permanentemente egoisti e chiusi in se stessi?

Come distinguere quelle disuguaglianze che Dio crea e permette propter perfectionem, per riprendere l'espressione di san Tommaso, da quelle che l'uomo crea e mantiene propter seipsum, per rafforzare la propria sicurezza, per ripiegarsi su se stesso e rimanere chiuso nel proprio egoismo, nella propria autosufficienza, di fronte a Dio e di fronte agli altri?

Si possono distinguere tre tipi di disuguaglianze tra le persone. **In primo luogo**, quelle semplicemente non volute da Dio, collegate direttamente all'infedeltà, alla vocazione, al peccato, ecc. Il cristiano sic et simpliciter non le può accettare.

**In secondo luogo**, ci sono quelle divergenze volute positivamente da Dio, se è legittimo leggere la volontà di Dio a partire dal modo in cui Dio ha costituito la natura e l'uomo: la razza, il sesso, il fatto di nascere in un certo luogo e momento storico, la vocazione specifica, la costituzione genetica, il livello di santità; queste differenze - che non intaccano la fondamentale pari dignità degli uomini come esseri aperti ai doni divini e umani - devono essere accettate e amate dall'interessato e dagli altri, perché in tali cose si manifesta positivamente la volontà di Dio.

**In terzo luogo**, ci sono poi quelle divergenze tra le persone che sono il risultato non solo dei doni di Dio ma anche dell'agire umano, della vita sociale, della storia e della cultura, divergenze consone in grado maggiore o minore alla volontà divina.

Si tratta di distinzioni che Dio in qualche modo vuole, e certamente permette; si potrebbe dire che le vuole cioè a causa di una finalità più alta.

Si pensi ad esempio a questioni riguardanti l'intelligenza e l'educazione, le opportunità professionali e sociali, la ricchezza e il successo. In base alla logica che abbiamo visto, si può dire che Dio ha voluto (o permesso) che alcuni abbiano questi beni in un'abbondanza maggiore appunto per poterli comunicare agli altri: l'intelligenza e l'educazione, per istruire; le ricchezze materiali, anche per facilitare la loro vita.

### Una politica cristiana?

In diversi momenti della storia, la prosperità materiale è stata considerata come segno inequivocabile del favore divino verso gli uomini: si pensi ad alcuni periodi descritti dall'Antico Testamento, o al calvinismo, o ad alcune religioni contemporanee dette "della prosperità".

Tuttavia, il messaggio di fondo del Nuovo Testamento si esprime nel fatto che, in termini generali, coloro che hanno poco in questo mondo sono da considerarsi specialmente

benedetti da Dio (Mt 5,3). In ogni caso, si può affermare che Dio abbia voluto dare agli uomini determinati beni, ma anche che abbia destinato il mondo a tutti gli uomini. Perciò, il fatto che alcuni abbiano più beni non significa che possano egoisticamente trattenerli a proprio esclusivo beneficio, contro le ragionevoli rivendicazioni degli altri (è ciò che nella dottrina sociale della Chiesa viene denominato l'ipoteca sociale della proprietà privata), o, peggio ancora, pensare di essere più meritevoli davanti a Dio.

Dal punto di vista della pratica della giustizia sociale, però, rimane ancora aperta la seguente domanda: è d'obbligo costringere le persone alla condivisione dei loro beni spirituali e materiali superflui (facilitando così la giustizia, a costo di istituzionalizzare la carità), o sarebbe preferibile lasciare alle persone la possibilità di comunicare i loro beni liberamente agli altri (evitando così l'istituzionalizzazione della carità, ma non garantendo - almeno a breve scadenza - una giustizia maggiore)?