

APULIA THEOLOGICA

RIVISTA DELLA FACOLTÀ TEOLOGICA PUGLIESE

Rapporto con le future generazioni: aspetti antropologici, etici e teologici

Michele ILLICETO
Ferdinando MENGA
Rachel MUERS
Domenico SCARAMUZZI
Luca TORRE

Luca ALBANESE
Gualtiero BASSETTI
Antonio BERGAMO
Vincenzo DI PILATO
Alexandru MĂLUREANU
Francesco SCARAMUZZI
Manuela TEDESCHI

1 ANNO V
GENNAIO / GIUGNO 2019

EADB



Per tutto ciò che riguarda la direzione e la redazione (manoscritti, libri da recensire, invii per cambio, ecc.) indirizzare a

APULIA
THEOLOGICA

Largo San Sabino, 1 – 70122 Bari
Tel. 080 52 22 241 ■ Fax 080 52 25 532
rivista@facoltateologica.it

**DIREZIONE EDITORIALE
ED AMMINISTRATIVA**

Direttore

Vincenzo DI PILATO

Vicedirettore

Francesco SCARAMUZZI

Comitato di redazione

Annalisa CAPUTO – Gerardo CIOFFARI –
Francesco MARTIGNANO – Salvatore MELE –
Luca DE SANTIS – Pio ZUPPA

Segretario/amministratore

p. Santo PAGNOTTA op

Proprietà

Facoltà Teologica Pugliese (Bari)

Direttore Responsabile

Vincenzo DI PILATO

*Le recensioni vanno spedite all'indirizzo
rivista@facoltateologica.it
apth@facoltateologica.it*

Gli autori riceveranno l'estratto
dell'articolo pubblicato in pdf

La rivista è soggetta a Peer Review.

*Le norme redazionali sono consultabili
nelle ultime pagine della rivista e all'indi-
irizzo [http://www.facoltateologica.it/
apuliatheologica](http://www.facoltateologica.it/apuliatheologica)*



**Centro
Editoriale
Dehoniano**

*Per l'amministrazione,
gli abbonamenti,
la vendita dei fascicoli, ecc., rivolgersi a*
Centro Editoriale Dehoniano
Via Scipione Dal Ferro 4
40138 Bologna
Tel. 051 3941255
Fax 051 3941299
ufficio.abbonamenti@dehoniane.it

Abbonamento 2019

Italia € 50,00

Italia annuale enti € 63,00

Europa € 70,00

Resto del Mondo € 80,00

Una copia € 31,00

*L'importo dell'abbonamento può essere
versato sul conto corrente postale 264408
intestato al C.E.D.
Centro Editoriale Dehoniano S.R.L. –
Bologna*

ISSN 2421-3977

*Registrazione del Tribunale di Bari
n. 3468/2014 del 12/9/2014*

Editore

Centro Editoriale Dehoniano,
Bologna
www.dehoniane.it

Stampa

Italiatipolitografia, Ferrara 2019

SOMMARIO

FOCUS

FERDINANDO MENGA

Il tempo delle generazioni, i tempi della responsabilità.

Riflessioni sulla giustizia intergenerazionale

alla luce di un'etica dell'alterità..... » 5

MICHELE ILLICETO

Il diritto del futuro e la responsabilità del presente » 25

LUCA TORRE

I limiti del contrattualismo » 45

DOMENICO SCARAMUZZI

La responsabilità è dal futuro..... » 63

RACHEL MUERS

«The Poor Will Never Cease»: Theological-Textual

Configurations of Time, Responsibility and Justice » 81

ARTICOLI

GUALTIERO BASSETTI

La pace del Mediterraneo.

Vocazione e missione di una Chiesa mediterranea » 99

VINCENZO DI PILATO

Interiorità e socialità.

Alcune implicazioni antropologiche dell'atto di fede » 107

ANTONIO BERGAMO

Identità e appartenenza nella prospettiva

di un'antropologia trinitaria..... » 127

FRANCESCO SCARAMUZZI

Repetitorium Theologiae Fundamental. Una riflessione

sull'evoluzione della teologia fondamentale

a partire da un testo apologetico » 141

LUCA ALBANESE	
<i>La vigilanza canonica sugli enti ecclesiastici diocesani</i>	» 177
ALEXANDRU MĂLUREANU	
<i>The Importance and Significance of Communication and Communion: Conceptual Framework and Theological Perspective</i>	» 199
MANUELA TEDESCHI	
<i>Il grido di abbandono di Gesù in croce. Una lettura teologica alla luce del vissuto spirituale di A. von Speyr e C. Lubich</i>	» 215
RECENSIONI.....	» 249

ANTONIO BERGAMO*

Identità e appartenenza nella prospettiva di un'antropologia trinitaria

Il termine *identità* è dotato contemporaneamente di una grande forza attrattiva e respingente. Da un punto di vista semantico esso attrae per la solidità che comunica e dall'altro viene visto con sospetto per il suo essere quasi capace di *avvelenare* il dialogo, come fosse la rivendicazione di un qualcosa contro qualcun altro. In un contesto fluido tale ambigua tensione dialettica può essere particolarmente avvertita.¹ Si palesa quindi l'esigenza di comprendere la portata epistemologica di questo concetto e di cogliere la caratterizzazione che esso conosce nella prospettiva antropologica che si sprigiona dalle viscere della rivelazione cristologico-trinitaria. Oggetto di questo breve contributo sarà quindi il rapporto che sussiste tra identità (personale e collettiva) e appartenenza. Il percorso si articolerà a partire da un punto di vista in movimento: ovvero da un lato il tratteggiarsi del rapporto tra identità e appartenenza e dall'altro il suo dispiegarsi alla luce della rivelazione trinitaria. Formuleremo quindi un rapido quadro generale dei termini in gioco, l'epistemologia esistenziale che soggiace il rapporto tra identità e appartenenza nella prospettiva cristiana e infine passeremo in rassegna alcuni punti nodali del dirsi/darsi dell'identità cristiana. Non si ha qui la pretesa di esaurire tutte le questioni che questo tema

* Docente di Teologia dogmatica presso l'ISSR metropolitano «Don Tonino Bello» - Lecce (antonio.bergamo84@gmail.com).

¹ «È questo il destino dell'antropologia? Un infognarsi nella miriade indescrivibile di rivendicazioni identitarie, un intestardirsi nel voler scorgere dappertutto identità e solo identità, per giunta finte e illusorie? È così che l'antropologia intende rispondere alla "sfida" dell'identità (Bauman)? O non conviene piuttosto liberarsi dell'identità, evadere da questa sorta di opprimente cappa ideologica, e anzi rivoltarsi "contro"? Non già radicarsi ulteriormente nella "nostra cultura" (Malighetti) che, chissà perché, a un certo momento si è votata interamente all'ossessione dell'identità, – ma saltandone fuori – chiedersi perché mai questo sia successo, quali siano i motivi storici e culturali che hanno condotto la "nostra cultura" in questo pernicioso e oscuro vicolo cieco» (F. REMOTTI, *L'ossessione identitaria*, Laterza, Roma-Bari 2010, 130-131).

dischiude e comporta, ma di delineare delle traiettorie ermeneutiche e dei percorsi di riflessione.

1. Coordinate di un campo di senso

I soggetti² possono essere o soggetti individuali o soggetti collettivi, i quali pensano, decidono, agiscono ma anche amano, patiscono ed esigono. I soggetti non sono tuttavia mere sostanze in senso biologico o storico. Nel soggetto individuale vi è una componente bio-logica che sembra determinarlo,³ essa nel tempo cambia in seguito ai processi di crescita e invecchiamento. Vi è anche una componente dia-logica che entra in relazione con l'ambiente circostante e con altri soggetti, nella mediazione di una cultura e nell'accoglienza di una educazione.

I soggetti, sia individuali che collettivi (che sono composti da soggetti individuali) sono con-centrici, ovvero una molteplicità di elementi li struttura, e la permanenza nel tempo della loro identità viene data nella loro storia certamente, ma anche in quelle relazioni che nel tempo le coinvolgono e nelle quali si dispiegano. In questo senso l'intellettuale libanese Amin Maalouf afferma: «L'identità non si suddivide in compartimenti stagni, non si ripartisce né in metà, né in terzi. Non ho parecchie identità, ne ho una sola, fatta di tutti gli elementi che l'hanno plasmata, secondo un "dosaggio" particolare che non è mai lo stesso da una persona all'altra».⁴ Il loro nucleo permanente quindi non è la solida e compatta sostanza statica ma l'arioso divenire nella continuità dato da una dinamica di inter-azione e ri-conoscimento che allude a un centro estatico. Per questo Remotti afferma, sulla scia della riflessione filosofica sul tema, che «ci sono i soggetti, ci sono le richieste di riconoscimento, ci

² Usiamo qui il termine *soggetto* ben sapendo che questo indica qualcosa di diverso rispetto al concetto di persona come emerge nella visione antropologica cristiana e per riferirci a identità personali e collettive. «Il concetto di soggetto, anche se in forma non organica e coerente, viene [...] progressivamente a caratterizzarsi per almeno quattro connotazioni: 1) la coscienza e autocoscienza (da Cartesio a Kant all'idealismo); 2) la libertà; 3) la storicità (il *Da-sein* di Heidegger, e cioè l'esser-ci qui e ora del soggetto); e 4) l'intersoggettività (il soggetto e tale solo di fronte a un altro soggetto). Anche se l'accento prevalente resta quello sull'individualità autocosciente, accento che, se assolutizzato e chiuso a ogni riferimento alla trascendenza e all'alterità in genere, non può non portare al soggettivismo e cioè all'immanentismo e al solipsismo» (P. CODA, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, Città Nuova, Roma 2011, 532).

³ Scrive a questo riguardo E. Morin: «L'individuo non ha identità fisica stabile; le sue molecole si degradano e sono sostituite da altre, le sue cellule muoiono e altre nascono più volte nella maggior parte dei tessuti o degli organi; ma l'identità del suo Io rimane» (E. MORIN, *L'identità umana*, Raffaello Cortina, Milano 2002, 54).

⁴ A. MAALOUF, *L'identità*, Bompiani, Milano 1999, 8.

sono le affermazioni di identità». ⁵ La dialettica servo-padrone di Hegel⁶ ci ricorda che il ri-conoscimento non è una operazione ovvia e scontata e tantomeno irenica, ma spesso può vedere una conflittualità che può divenire anche disgregante. Ogni soggetto individuale e collettivo sembra lanciare un grido rivolgendosi agli altri: ci siamo, non possiamo essere esclusi e scartati, non possiamo essere cancellati. Nella richiesta di riconoscimento che ogni identità individuale o collettiva porta in sé vi è dunque la questione della relazione con l'alterità, come magistralmente ha indicato Paul Ricoeur, e allo stesso tempo mostra che la libertà è eminentemente relazionale.⁷

Quando si parla quindi di identità individuali e collettive entrano in gioco tre concetti: l'universale, l'uniforme, il comune.⁸ L'universale ha un duplice significato: un significato *debole* relativo all'esperienza e alla constatazione di un qualcosa che è sempre stato così; e un significato *forte* in cui qualcosa s'impone *a priori* in senso assoluto e rigoroso come qualcosa che è. Nella modernità il dibattito sull'universale (su cui i greci hanno fondato la possibilità della scienza) si è incentrato sulla domanda se l'universale – che determina la necessità logica stessa delle scienze fisiche e matematiche – possa essere applicato anche al comportamento, all'esperienza interiore, e pertanto sulla possibilità di esistenza dell'individuale e del singolare. Di questa dialettica dell'individuale possono essere considerati testimoni F. Nietzsche e S. Kierkegaard. È a partire dalla corretta ermeneutica dell'universale e del suo rapporto con l'individuale quindi che muovono le questioni inerenti la necessità *a priori* di ciò che appare/è universale.

L'equivocità possibile dell'universale emerge anche nel concetto di *uniforme*: a uno sguardo superficiale l'uniforme sembrerebbe essere la realizzazione dell'universale. Esso tuttavia ne è una degenerazione. L'universale è «rivolto all'Uno», il quale ne è il fine ideale,⁹ l'uniforme non è altro che la ripetizione stereotipata dell'uno nella forma, così che l'uniforme «non è più inventivo». ¹⁰ L'universale è relativo al *logos*, l'uniforme è invece stereotipo, produzione, standard. L'universale si muove

⁵ REMOTTI, *L'ossessione identitaria*, 92.

⁶ Cf. G.W. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, Bompiani, Milano 2014, 293-332.

⁷ Cf. P. RICOEUR, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 2011.

⁸ Ne offre una sintetica visione d'insieme il filosofo François Jullien: cf. F. JULLIEN, *L'identità culturale non esiste*, Einaudi, Torino 2018, 5-11.

⁹ In questo senso Klaus Hemmerle afferma: «Alterità, unità e contenuto sembrano far venire fuori tutto ciò che esiste dalla relazione con l'intelletto che custodisce, che tende verso un fine, che entra in gioco con loro» (K. HEMMERLE, *Preludio alla teologia*, Città Nuova, Roma 2003, 86).

¹⁰ JULLIEN, *L'identità culturale non esiste*, 5.

in un tessuto dialogico-relazionale che chiama in causa la ragione, l'uniforme sembra appartenere all'ambito dell'economia e della tecnica.

Il *comune*, a differenza dell'uniforme, mette in gioco ciò che non è il simile, esso sembra alludere a una unità di vita, di azione, di lavoro: è *comune* ciò che si condivide. Il *comune* può essere considerato un comune per *assimilazione*, ma ciò si rivela erroneo per il frutto di questa comunanza del simile: esso produce un impoverimento, poiché il comune nel suo autentico significato ha un carattere intensivo, una generatività. Il comune mette in gioco le differenze. A differenza dell'universale il comune non si annuncia da sé, fa da sfondo nel suo essere *l'humus* a partire dal quale un popolo o una comunità diventano attivi creando opportunità reali di condivisione che così valorizzano l'individuale senza soffocarlo. Ciò che è *comune* oltre a essere intensivo è anche inclusivo. Al contrario nel momento in cui ciò che è comune si ripiega all'interno espellendo qualcosa all'esterno, produce un comunitarismo intollerante. La rapida ricognizione concettuale compiuta ci permette così di muovere nella comprensione di alcuni fenomeni della postmodernità.

2. Identità e appartenenza nella post-modernità

Il frangente della post-modernità in rapporto al tema dell'identità vede tre snodi importanti di criticità che costituiscono altrettante sfide per la creatività della fede cristiana: 1) la questione dello sfondo ontologico, 2) le aporie della globalizzazione, 3) un processo di escultazione/deculturazione. Proviamo ora rapidamente ad analizzarli.

Negli anni immediatamente successivi alla Seconda guerra mondiale Romano Guardini pubblica un saggio su *La fine dell'epoca moderna* nel quale attraverso un percorso storico giunge a considerare non solo le caratteristiche della fine della modernità ma anche a passare in rassegna i prodromi della nuova epoca che ne sarebbe potenzialmente seguita. Nell'età dopo la modernità «l'uomo – afferma Guardini – non avverte più il mondo come un tutto in cui egli si senta al sicuro».¹¹ Ragione di questo mutamento di percezione è una molteplicità di fattori, tra questi il passaggio determinato dal primato della tecnica alla tecnologia come spiegazione di senso del mondo che genera una transizione dall'utilità che la tecnica ha per il benessere dell'uomo, a una logica di dominio del reale in cui la tecnica permette di manipolare una natura che «non sente più [...] né come norma valida, né come vivente rifugio».¹² Alla base di ciò sembra esserci la radicale *insecuritas* dell'es-

¹¹ R. GUARDINI, *La fine dell'età moderna. Il potere*, Morcelliana, Brescia 192015, 57.

¹² *Ivi*.

sere umano per il suo esserci nel mondo con in più l'ansia del fondamento ultimo trasformata in ansia da prestazione, in cui il venire meno della percezione di uno sfondo ontologico determina il pensare tale sfondo come frutto della propria manipolazione tecnica. Questo determina, secondo Guardini, un diverso rapporto non solo dell'uomo con se stesso, in cui l'interiorità viene a dissolversi in una molteplicità senza filo conduttore, ma anche dell'individuo con i molti. A questo riguardo egli afferma:

Anche nel passato sono esistiti i molti, la folla informe, che si distingueva dall'individuo altamente evoluto, ma essi esprimevano il fatto che, là dove l'individuo singolo rappresentava la norma del valore, era necessario esistesse questo sfondo, questo terreno primitivo dei molti incatenati alla vita quotidiana. Ma anche costoro cercavano di divenire degli individui e di crearsi una vita propria. La massa nel senso moderno è qualche cosa di diverso. Essa non rappresenta il grande numero delle forme particolari non sviluppate ma potenziali, ma si colloca *a priori* in una diversa struttura: nella legge di normalizzazione, ordinata alla forma funzionale della macchina.¹³

Da qui sembra scaturire il sorgere di una «cultura-non-culturale»¹⁴ in cui, a causa del venir meno del principio di autorità e del situarsi storicamente nel solco di un patrimonio esperienziale e di tradizione che rientra nello sfondo ontologico di base, viene a interrompersi la trasmissione della cultura stessa, perlomeno nelle forme in cui la si è conosciuta nelle epoche precedenti. Si produce infatti un'autonomia autoreferenziale dei soggetti (individuali e collettivi). Su questa base anche l'identità cristiana risente di un contraccolpo: una individualizzazione della fede sganciata da influenze cristiane dirette, una «religiosità puramente religiosa»,¹⁵ sulla scia di una politica puramente politica, di una scienza puramente economica, che ha perduto di vista l'aggancio con la vita concreta. In questo senso come afferma U. Beck l'esperienza religiosa non sembra più partecipare alla formazione del sé personale.¹⁶

Queste intuizioni di Romano Guardini trovano oggi riscontro in quel fenomeno di es-culturazione o de-culturazione¹⁷ che caratterizza l'Occidente, ovvero non solo l'interrompersi della trasmissione di una

¹³ *Ivi*, 60.

¹⁴ *Ivi*, 89.

¹⁵ *Ivi*, 94.

¹⁶ U. BECK, *Il Dio personale. La nascita della religiosità secolare*, Laterza, Roma-Bari 2009, 59-113.

¹⁷ Cf. D. HERVIEU-LÉGER, *Catholicisme, la fin d'un monde*, Bayard, Paris 2008; S. LA-TOUCHE, *I profeti sconfessati. Lo sviluppo e la deculturazione*, La Meridiana, Molfetta 1995.

cultura e in questo caso anche della cultura cristiana ma anche in quella «forma oggi dominante di deculturazione [che] è quella che coincide con l'imposizione del valore "sviluppo economico" anche ai diversi Paesi dell'Occidente, con l'interiorizzazione da parte di questi ultimi di quel "terrorismo della contabilità" che corrisponde all'essenza della logica economica».¹⁸ La reciprocità viene ridotta a scambio, la salvezza ad autorealizzazione, la formazione a una strutturazione passiva. In queste analisi può rivestire un ruolo considerevole l'impatto della globalizzazione sulla vita delle identità individuali e collettive:¹⁹ da un lato alla sempre più capillare interconnessione tra vari sistemi culturali ed economici non è seguita una reale interrelazione sulla base di un *ethos della convivialità* quanto su una neutralizzazione delle differenti culture dato dal primato del mercato; dall'altro il venir meno della certezza di una prosperità sempre crescente, la precarietà esistenziale data dalla globalizzazione nel suo essere capace di garantire una integrazione nella pluralità, ha così favorito l'appiattimento su un concetto di identità individuale e collettiva dell'uniformante.

La globalizzazione sembra indebolire e allentare la bio-diversità delle culture e delle identità individuali e collettive. Il filosofo Remo Bodei ha sottolineato questo rischio in quell'ampia esplorazione della *colonizzazione delle coscienze* che nel nostro tempo opera un depauperamento della variegata e ricca complessità di fili che intessono l'identità personale.²⁰ La reazione a questo è per il sociologo Franco Cassano, sulla scia di Toynbee, o una sorta di *prostituzione* al modello imposto da parte della cultura subalterna, o un *integralismo* identitario, che potremmo definire quindi *identitarismo*, in cui si reagisce rivendicando il valore della cultura subalterna attraverso una riproposizione settaria dell'attualità della tradizione e attraverso la demonizzazione della cultura dominante. In questa prospettiva lo storico Adriano Prosperi rileva che «tutto quello che una volta andava sotto il nome di "civiltà" o di "cultura" oggi rientra nella grande area dei conflitti e scambi di identità».²¹ Annota però il filosofo Charles Taylor che l'identità va oltre una sola cultura, pur esprimendosi anche attraverso di essa, l'identità si esprime in quella con-centrica apertura alla pluralità dei soggetti e alla pluralità delle culture.²²

¹⁸ F. CASSANO, *Il pensiero meridiano*, Laterza, Roma-Bari 2003, 67.

¹⁹ Cf. C. CROUCH, *Identità perdute. Globalizzazione e nazionalismo*, Laterza, Roma-Bari 2018, 92ss.

²⁰ R. BODEI, *L'età della colonizzazione delle coscienze*, Feltrinelli, Milano 2006.

²¹ A. PROSPERI, *Identità. L'altra faccia della storia*, Laterza, Roma-Bari 2016, VIII.

²² Cf. C. TAYLOR, «La politica del riconoscimento», in J. HABERMAS – C. TAYLOR, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Feltrinelli, Milano 1999, 9-62.

Questa sintetica ricognizione del contesto post-moderno ci permette di cogliere come il venire meno di uno sfondo ontologico si traduca nell'allentarsi del principio di autorità,²³ poiché esso poggia sulla strutturazione relazionale della realtà in cui identità e alterità interagiscono, tale allentamento è evidente nell'orizzontalismo dato dai moderni strumenti di comunicazione a riguardo della gerarchia delle fonti e della loro qualità,²⁴ che interrompe così la trasmissione di una cultura, favorendo una omogeneizzazione appiattita sull'istante con una neutralizzazione delle differenze di identità e culture. La domanda di identità però, come abbiamo visto, ritorna attraverso un tentativo di adeguamento a questa realtà oppure attraverso una reazione ostile che si traduce in un identitarismo chiuso. La globalizzazione è il tramite di questo processo, poiché il paradigma tecnocratico che sembra governarla,²⁵ non è mitigato da un umanesimo che salvaguardi quella bio-diversità culturale che rimanda a storia e tradizioni che poi vanno a contribuire all'ermeneutica esistenziale individuale e collettiva. Si realizza così un processo di es-culturazione o de-culturazione che chiaramente investe anche la trasmissione della fede cristiana, la quale poggia su un processo di inculturazione in cui – in certo qual modo – il dato rivelato viene a *incarnarsi* in una molteplicità di culture, così che se si può parlare di cultura cristiana essa è il germinare del suo *novum* in forme diverse, in contesti diversi, secondo la logica dei *semi del Verbo*. Tale diagnostica ora necessita di lasciarsi provocare da quelle che possono essere le coordinate di fondo del rapporto che sussiste tra identità e appartenenza nel solco di ciò che la rivelazione trinitaria dice all'antropologia.

²³ Il filosofo e teologo Adolphe Gesché, nel suo riflettere sull'antropologia e la teologia dell'identità afferma: «Non si esiste da soli. L'autorità (nel senso del latino *auctoritas*) è precisamente l'atto d'un altro che mi "aumenta" (*augere*), mi eleva (*e-levare*), mi fa passare a un di più, mi educa (*e-ducere*), m'insegna (fa segno in meno, *in-signare*), mi fa crescere. E che, più è grande – *Augustus* (colui che accresce) –, più mi conduce per mano sulla strada della mia identità» (A. GESCHÉ, *Dio per pensare il senso*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2005, 62).

²⁴ «L'infosfera ha molti nodi, ma nessun centro, cosicché ciascuno può essere soltanto più o meno provinciale» (L. FLORIDI, *La quarta rivoluzione. Come l'infosfera sta cambiando il mondo*, Raffaello Cortina, Milano 2017, 91). Luciano Floridi opera una riflessione di ampio respiro su quella che può essere definita la società dell'informazione, in cui l'infosfera sorge come uno strato ulteriore alla biosfera e alla noosfera e in cui i soggetti sono perennemente *onlife*. In essa tutto diventa consumo di informazione, tale informazione è materiale grezzo che contemporaneamente i soggetti producono e manipolano, cosicché ciascuno è centro ma nessuno in realtà lo è. Il classico confine tra *episteme*, *doxa* e *techné* viene così radicalmente a sfumarsi.

²⁵ Cf. FRANCESCO, lettera enciclica *Laudato si'*, 24 maggio 2015, nn. 106-114: *EV* 31/686ss.

3. Sul «luogo» dell'antropologia

Volgendo lo sguardo sul versante teologico balza agli occhi una evidenza: in Cristo identità e appartenenza sono strettamente legate, esse si richiamano a vicenda. Egli è totalmente se stesso nella sua totale apertura al Padre, nel suo essere rivolto verso il Padre. Ma la sua appartenenza è sinfonica: poiché egli è totalmente rivolto verso il Padre egli è allo stesso tempo nella sua umanità totalmente appartenente/rivolto all'umanità, la quale – in lui – sperimenta la fedeltà di Dio al suo amore elettivo che attraversa tutta la storia della salvezza e la rinvia al suo compimento. L'appartenenza nella sua ritmica cristologica si manifesta come un dialogico *aver parte* con il Padre nella forza dello Spirito, incorporati in Cristo. Così che l'appartenenza cristiana è di matrice relazionale, radicandosi in una storia incarnata. Non annulla le differenze date dalle contestualità culturali e geografiche ma le performa sino a renderle conviviali, aperte al compimento di quella che è la loro specificità. L'essenza del Figlio del Padre è il suo riceversi dal Padre. In questo senso il quarto vangelo sottolinea come il Figlio riceva dal Padre il sapere (Gv 3,11) e lo spirito (Gv 3,35); la parola (Gv 3,34) e la volontà (Gv 5,30); la vita (Gv 5,26) e la glorificazione (Gv 8,54; 17,22-23). La sua essenza di Figlio è l'ininterrotta ricezione del suo essere, nel quale l'umanità riceve la sua stessa spontaneità intersoggettiva. «E proprio quest'atto di ricevere se medesimo – scrive H.U. von Balthasar – gli dona il suo io, il suo ambito di interiorità personale, la sua spontaneità, quel suo essere di Figlio, con cui ricambiando il Padre, può rispondergli».²⁶ Per l'essere umano creato in Cristo e chiamato a partecipare alla vita trinitaria significa essere inserito in cor-rispondenza al Padre nell'interiorità del Verbo incarnato che dischiude, nella forza dello Spirito, la ritmica convergente dei Molti in un amore effusivo e reciprocante che, se da un lato, è la sorgente del loro essere se stessi dall'altro è l'approdo del loro esistere secondo una solidarietà che si radica nell'umanità del Verbo. Eppure questa appartenenza in Cristo per il suo carattere dialogico/relazionale emerge anche come *scarto* e *differenza*, senza confusione e mescolanza livellante: «sono disceso dal cielo *non* per fare la mia volontà, ma la volontà di colui che mi ha mandato» (Gv 6,38). Quel *non* che riecheggia nell'abissale altezza dell'evento pasquale e in altri testi paradigmatici del quarto vangelo e non solo, esprime un'alterità e una negatività, che il Figlio *attraversa* nel suo essere fondamentalmente orientato nel fare la volontà del Padre, nel

²⁶ H.U. VON BALTHASAR, *Teologia della storia. Abbozzo*, Morcelliana, Brescia 1964, 24.

suo essere *missione*.²⁷ Egli è se stesso nella misura in cui sperimenta la sua *ipseità* nel *Si* che *ab aeterno* pronuncia al Padre in quella libertà incondizionata che muove da un amore incondizionato.

La sovratemporalità del dinamismo di identità e appartenenza in Cristo fonda la spontaneità intersoggettiva che intesse l'umanità poiché «nella vita di Cristo l'elemento fattuale coincide con quello normativo non solo "di fatto", ma "per necessità", in quanto il fatto è a un tempo "esposizione" di Dio e archetipo o modello umano-divino di ogni autentica umanità agli occhi di Dio».²⁸ L'appartenenza in cui l'essere umano si radica rimanda così a una appartenenza di tipo più alto in cui anche la socialità viene a essere portata su un livello di comunionalità, in cui le molteplici differenze date dalla cultura o dall'appartenenza diventano offerta gli uni verso gli altri nel *Si* del Verbo in cui ciascuna esistenza radica ogni fruttuoso trascendimento di sé verso l'A/altro.²⁹ Dire appartenenza per l'essere umano vuol dire non semplicemente un dato culturale o un dato biologico, ma l'esteriorità del realizzarsi di questi in rapporti che sono aperti al reciproco dono che salva le differenze dall'uniformità e le eleva in un orizzonte di senso più alto.³⁰ Lo svilupparsi di una comprensione trinitaria della persona umana, non a caso, ha preso le sue mosse in particolare nella prospettiva della inabitazione per grazia del Dio uni-trino nello spirito della persona umana che diventa tanto più se stessa quanto più si protende in questa ritmica drammatica escatologicamente aperta. Identità e appartenenza al livello

²⁷ Scrive von Balthasar: «La misura della prossimità più intima e della distanza più remota tra Dio e l'uomo è fondata, avviluppata in sé e superata dalla misura della vicinanza reale e del reale allontanamento tra il Padre e il Figlio nello Spirito sulla croce e nella resurrezione» (*ivi*, 53).

²⁸ *Ivi*, 20.

²⁹ In tal senso la *Gaudium et spes* afferma al n. 25 che «la vita sociale non è qualcosa di esterno all'uomo», essa assumendo la prospettiva trinitaria come chiave di lettura della socialità umana introduce inoltre la nozione di «certa similitudine» per indicare come il livello della vita divina e quello della esistenza creaturale non vadano confusi o appiattiti, sebbene questa stessa esistenza creata sia chiamata – per grazia – a partecipare della vita trinitaria. Permane una certa asimmetria, una relazione di alterità che ben contraddistingue l'intero circuito dinamico che emerge. A suo tempo il concilio Lateranense IV ha chiarito, rispondendo a un tale errore di appiattimento operato da Gioacchino da Fiore, che «quando la Verità prega il Padre per i suoi fedeli, dicendo "Voglio, Padre, che essi siano una cosa sola in noi, come noi siamo una cosa sola" (Gv 17,22), il termine "una cosa sola" riferito ai fedeli si deve intendere nel senso di unione di carità nella grazia, riferito alle persone divine indica l'unità di identità nella natura [...], perché tra il creatore e la creatura, per quanto grande sia la somiglianza, maggiore e la differenza» (*Denz* 806). Tale tematica è stata poi ripresa e sviluppata da san Tommaso.

³⁰ In questo senso per Fernando Rielo, nell'umanesimo in Cristo, «la persona [...] è presenza di qualcuno in qualcuno. Una persona si definisce attraverso un'altra persona» (F. RIELO, *Concezione mistica dell'antropologia*, Cinisello Balsamo 2014, 114).

dell'umanità si realizzano in quella pericoreticità orizzontale dei figli nel Figlio unigenito che si instaura a partire dalla pericoreticità verticale tra il Padre e il Figlio in cui è resa possibile una fraternità che va oltre la mera appartenenza sociologica, la quale così non è cancellata ma portata su un livello non di conflittualità ma di reciproco riconoscimento. La dimensione dell'intersoggettività, che è inevitabilmente chiamata in causa quando si parla di identità e appartenenza, si scopre così «abitata e fondata dal Terzo che li trascende e insieme li introduce nella novità del loro rapporto: il Risorto *tra* i discepoli». ³¹ Questa dinamica libera e potenzia le identità individuali e collettive nella loro consistenza che dice autonomia *reale e relativa* a Dio. Il *tra* del Risorto è anche il punto intenzionale e destinale di orientamento di ogni trascendimento di sé contenuto come promessa nell'apertura inscritta nelle identità.

Si può dire che l'appartenenza nell'identità cristiana non si dà a monte ma come frutto di un convergere dallo specifico di una cultura, di una terra, di una tradizione verso un Altro che a tutte queste cose conferisce senso lasciando germinare in esse quel *di più* che orienta la storia verso la maturazione di *cieli nuovi e terra nuova*. Dire appartenenza in relazione all'identità significa lasciar venire in rilievo una vocazione che si sostanzia nella relazionalità. Questa lettura dischiude orizzonti impervi, ma sono quelli che la *Gaudium et spes* disegna quando, parlando della Chiesa, la descrive quale *spatium verae fraternitatis*. La costituzione conciliare al n. 23 legge tale indole vocazionale dell'identità cristiana che si sostanzia nella comunità delle persone alla luce della realtà vissuta: «il moltiplicarsi dei mutui rapporti tra gli uomini costituisce uno degli aspetti importanti del mondo di oggi, al cui sviluppo, molto conferisce il progresso tecnico contemporaneo», sottolineando poi che «il fraterno colloquio tra gli uomini non si completa in tale progresso, ma più profondamente nella comunità delle persone che esige un reciproco rispetto della loro dignità spirituale» e rimarca infine che «la rivelazione cristiana dà grande aiuto alla promozione di questa comunione tra persone, e nello stesso tempo ci guida a un approfondimento delle leggi che regolano la vita sociale, scritte dal Creatore nella natura spirituale e morale dell'uomo». ³² Sulla scia dello sfondo biblico della dottrina dell'immagine e somiglianza di Dio dell'uomo e in dialogo con le istanze personaliste offerte dall'armamentario concettuale delle filosofie della modernità si descrive dunque un atteggiamento dei soggetti in cui *l'uno-chiama-l'altro*, un atteggiamento performativo dell'*uno-verso-l'al-*

³¹ P. CODA, *Il Concilio della Misericordia*, Città Nuova, Roma 2015, 238.

³² CONCILIO VATICANO II, costituzione pastorale *Gaudium et spes*, 7 dicembre 1965, nn. 23.25b.30b: EV 1/1391ss.

tro, sullo sfondo di un mondo della vita che viene condiviso in maniera oggettiva, attraverso esperienze concrete in cui i soggetti comunicano *l'uno-con-l'altro*. Ciò presuppone l'appartenenza a molteplici campi di senso che convergono *fraternamente* e nell'intenzionalità della libertà verso un senso condiviso che è più della sommatoria dei punti di vista, quanto il sorgere di questo da una comunionalità che intesse il vissuto nell'amore che li può sostanziare e guidare. Si intravede in tal modo un comune mondo oggettivo in cui emerge un tessuto di possibili relazioni e di interventi in esso, cose queste che si compiono in un reciproco e libero trascendimento di sé. Identità e appartenenza muovono dalla *libertà responsabile* dei soggetti che operano nel mondo, la quale lascia accadere una verità che implica la relazione, il legame, la prossimità. Presupposto di tutto ciò è una *relazione forte* che intesse la trama dell'intersoggettività rendendo reali le cose nel loro rimando asimmetrico ad essa. Quanto ci viene consegnato dall'autorevole indicazione conciliare ha come sfondo il mistero della persona umana che è abitata da un dinamismo tensionale tra due polarità, come scrive P. Coda: «l'essere-in-sé come realtà che ha una dignità inalienabile e l'essere-in-relazione con l'alterità come esigenza essenziale per l'autocostituirsi della persona».³³

Tali affermazioni lasciano echeggiare tutta la ricchezza del dato neotestamentario a riguardo del contesto in cui vive l'individuo. In Paolo, ad esempio, il mondo viene visto come la sfera della vita dell'essere umano e delle sue relazioni (Rm 11,11-12.15; 1,8; 16,19; 2Cor 1,12), un mondo che è distinto da Dio – a differenza della concezione greca in cui il mondo è essenzialmente *cosmos*³⁴ – ma che in Cristo crocifisso e risorto, mediante il dono dello Spirito, viene definitivamente «riconciliato» con il Padre (cf. 2Cor 5,19). In questo sguardo che Paolo rivolge al mondo quest'ultimo non è più *cosmos* ma *basileia tou Theou* (Regno di Dio), in cui l'identità ecclesiale vive uno scarto escatologico che la proietta verso il futuro di Dio che ne anima e sostiene la speranza, pur nelle incerte e fragili temperie della storia. Il dinamismo kairologico che abita il rapporto tra identità e appartenenza nella visione antropologica cristiana si condensa in quella espressione giovannea per la quale i cristiani sono *nel* mondo, ma non *del* mondo (cf. Gv 17,11; 13,1; 1Gv 4,17) la quale si radica nell'essere innestato del credente in Cristo croci-

³³ CODA, *Il Concilio della Misericordia*, 197.

³⁴ «Il *cosmos* è l'ordine-bellezza di tutto ciò che è: degli uomini e degli dèi, della *physis* (natura) e della *téchne* (fare-l'arte-dell'uomo). In questo orizzonte la visione greca è essenzialmente *cosmocentrica*, nel senso che non sono tanto il divino e l'umano a far da punto di riferimento (chiave ermeneutica) del mondo, ma il mondo – come totalità organica e armonica – a includere, a livello di essere e di senso (*logos*), e gli uomini e gli dèi» (*ivi*, 210).

fisso e risorto. Un particolare legame di appartenenza che si dipana, ancora una volta, in quella libertà che fa dire a Paolo che il cristiano per questo deve «usare» del mondo ma come se non ne usasse (cf. 1Cor 7,31). Si comprende dunque che il mondo nel quale le identità personali e collettive si muovono e agiscono è all'interno del raggio d'azione dell'amore trinitario (*agape*-amore vero) come sottolinea con incisività il prologo giovanneo quando afferma che il Verbo «era nel mondo e il mondo fu fatto per mezzo di lui, eppure il mondo non lo conobbe» (Gv 1,10) richiamando al contempo lo stretto legame fra incarnazione, creazione e redenzione operata nell'evento pasquale. La storia quindi nel suo portato ontologico, l'interiorità come potenzialmente aperta per grazia al dirsi/darsi dell'identità nella reciproca appartenenza e la reciprocità come frutto maturo della vita trinitaria vissuta come dono.

4. Alcune conclusioni

Alla luce di quanto abbiamo provato a passare in rassegna emergono nel rapporto tra identità e appartenenza alcune misure di grandezza che la rivelazione trinitaria porge per una ermeneutica complessiva: la storia, l'interiorità, la reciprocità. Proviamo rapidamente a enunciarne il portato antropologico.

a) *Storia*: nel sentiero sin qui dischiuso dal rapporto tra identità e appartenenza nella prospettiva di un'antropologia trinitaria, la storia è il dispiegarsi nel tempo di quel vissuto che nel mondo si apre a una ulteriorità che la trascende. La storia è più della mera fattualità, per il situarsi al suo interno di soggetti che agiscono. Non si tratta qui di svalutare quanto è fattuale, ma di sviscerare quella eccedenza di senso che oltrepassa il susseguirsi delle civiltà rinviando al permanere di una essenza normativa generale. L'identità cristiana si situa in quel frammento in cui si *incarna* in culture diverse (*inculturazione*) per il suo riferimento a un soggetto universale che vi operi in questa storia e vi si riveli. Interpretare l'elemento storico nella sua totalità rimanda a un soggetto universale che vi operi e vi agisca, e ciò salva da ogni riduzionismo gnostico. Come evidenzia von Balthasar «tale entità può essere o Dio medesimo, ma Egli non ha bisogno di alcuna storia per mediarsi a se stesso, o l'uomo, ma questi come soggetto libero e agente, è un determinato singolo, che manifestamente non può dominare la storia nella sua interezza».³⁵ L'eccedenza di senso che accade nella storia nella convergenza dei Molti e nelle loro interazioni non è nemmeno racchiusa in un mero soggetto collettivo sociologicamente situato, ma accade in quel

³⁵ VON BALTHASAR, *Teologia della storia*, 11.

dinamismo dischiuso nella forza dello Spirito dal Verbo che prolettivamente rimanda l'uomo oltre se stesso *facendo segno* verso il Padre. La storia è una misura di grandezza nella quale è possibile scorgere lo scorrere di un *di più* che rinvia alla storia di salvezza, al suo dipanarsi. Essa proietta così l'esigenza di un *pensiero ri-conoscente*, per rifarci alla icastica definizione di Klaus Hemmerle, che dice la gratitudine come cifra qualitativa del riceversi dei soggetti nella memoria proiettata verso il futuro e determinata dalla *testimonianza* che fa breccia nei vissuti e nelle storie dei soggetti collettivi. La storia possiede un'apertura testimoniale e testimoniante:

L'«è» testimoniante si sa in quanto risposta, non casuale e percipiente e sa anche di provenire non da pura logica, ma dalla libera decisione che, senza risposta, non è risposta. [...] Nel fatto che testimonianza se stesso, è intrinseca al pensiero riconoscente una tensione qualitativa: non è cieco essere-pensiero-di-una-volta, ma, appunto: essere-donato-e-caricato di sé e del suo rimando testimoniante.³⁶

Ciò può voler dire allora che nel concreto dei vissuti di una cultura e di un popolo si dipana il rimando a una vocazione che essi racchiudono, che ne preserva l'identità, ne determina l'appartenenza non secondo una logica di esclusione né di assimilazione massiva ma secondo una dinamica relazionale che permane alla sorgente del loro esserci nel tempo e nello spazio, oltrepassandoli. In questo senso la pluralità delle identità personali e collettive può convergere verso colui che in esse permette il fruttuoso reciproco trascendersi nel donarsi ciò che emerge come l'irripetibile del loro essere se stessi, permettendo così alla storia stessa di non arenarsi nelle secche del risentimento sterile delle differenze. Anche in questo senso la vocazione cristiana è al servizio della vocazione umana.

b) *Interiorità*: l'interiorità si manifesta non come il chiudersi dei soggetti in un solipsismo immanentistico ma il cogliere come quel *di più* di senso che le identità custodiscono emerge secondo la lezione agostiniana dal *conoscere di essere conosciuti* in un Altro, da un Altro.³⁷ Il carattere profetico e kairológico che la storia porge ai soggetti nel loro

³⁶ K. HEMMERLE, *Il pensare ri-conoscente. Scritti sulla relazione tra filosofia e teologia*, Città Nuova, Roma 2018, 113.

³⁷ Cf. AGOSTINO, *I soliloqui*, in ID., *Dialoghi. Introduzione*, vol. I, traduzione e note a cura di D. GENTILI, testo latino dall'edizione Maurina, Roma 1970, 379-487. Qui Agostino racconta – rifacendosi al suo vissuto, agli albori del suo cammino di discepolo di Gesù, nel ritiro a Cassiciacum in preparazione del battesimo – dell'irrompere di una voce che *ritmicamente, musicalmente*, dischiude la perfetta oggettività del reale nel suo riferimento all'Altro che in questa voce si rende presente.

incamminarsi in essa sorge dunque da un dilatarsi dell'interiorità sulla misura del *lui*, del *tu* e del *noi* nella ritmica del dono ricevuto e donato. Così che il *noi* trinitario genera il *noi* ecclesiale nella varietà del situarsi nello spazio e nel tempo e lo proietta nel suo scarto escatologico che in tal modo custodisce le differenze senza annullarle. In questa prospettiva dilatata dei campi di senso soggettivi è possibile riconoscere l'altro come altro, espressione libera, gratuita ed eccedente di sé.

c) *Reciprocità*: quanto sinora messo in gioco richiama un concetto di reciprocità che sorpassa il suo riduzionismo a un mero scambio che, come già osservava P. Ricoeur,³⁸ non rende giustizia dell'eccedenza che accade in un dono che per sua natura attiva la gratuità e la gratitudine pre-riflessivamente, quando questo si muove e si compie, per grazia, nell'*agape*-amore vero. Essa implica l'esercizio del dialogo capace di poter porre rimedio a quegli squilibri determinati dal contrasto fra il *noi* e il *loro* accentuati dal ripiegamento soggettivistico.³⁹



La riflessione sul rapporto tra identità e appartenenza è al cuore dell'antropologia cristiana. Tale tematica è ancora più attuale nel contesto della post-modernità. Questo contributo intende articolare un percorso di approfondimento a partire dalla luce che l'evento cristologico-trinitario getta sull'umano, dischiudendo alcune traiettorie fondamentali che ne emergono.



Reflection on the relationship between identity and belonging is at the heart of Christian anthropology. This theme is even more relevant in the context of post-modernity. This contribution intends to articulate a path of deepening starting from the light that the Christological-Trinitarian event throws on the human, disclosing some fundamental trajectories emerge.

**IDENTITÀ – APPARTENENZA – ANTROPOLOGIA – INTERIORITÀ –
POST-MODERNITÀ**

³⁸ Cf. P. RICOEUR, *Percorsi del riconoscimento*, Raffaello Cortina, Milano 2005, 253-274.

³⁹ Cf. F. FERRAROTTI, *L'identità dialogica*, ETS, Pisa 2017.