in S. Luciano e M. Paradiso, *Forma e riforma del presbitero* (Quaderni Planus, 2016) Istituto Teologico Abruzzese-Molisano, Chieti 2016, pp. 119-150

Sintesi

La secolarizzazione ha segnato il passaggio da una formazione della persona centrata sul suo innesto in un progetto di vita e di mondo già esistente e da replicare, ad una formazione in cui ciascuno è chiamato a costruire se stesso in libertà, appropriandosi criticamente della tradizione culturale cui si appartiene. In questa prospettiva la relazione con Dio entra in gioco nella vita di ciascuno non più come progetto già dato che si tratta di replicare, ma come abilitazione ad una forma di vita che trova in Cristo il suo paradigma veritativo onnitemporale. E poiché un tale progetto di vita personale non può escludere gli altri e il mondo, dato che è sempre con gli altri e nel mondo, il vincolo di reciproco affidamento tra il credente e Dio è chiamato a diventare un progetto di vita personale, sociale e culturale. La fede o si dà come comprensione ideale e pratica dell'uomo e del mondo o non si dà, con tutta la responsabilità che questo comporta. In tal senso la fede può essere significativa solo nella misura in cui essa è relativa al mondo, generando cultura. Lì dove con cultura si può intendere il modo con cui l'uomo – singolo e società – si pone dentro alla realtà e la vive, quell'insieme delle direzioni di vita che un gruppo umano ritiene utile per la realizzazione della propria forma di vita storicamente determinata.

In tale quadro si esamina criticamente il relativismo etico attuale, negli aspetti violenti di cui è intrinsecamente portatore, anche quando si propone con le maschere di un'etica dell'autenticità o di un emotivismo etico, che sembrano quanto mai concessive e tolleranti. Proposte etiche alternative esistono. A queste si tratta di guardare affinché un 'cristianesimo secolare' possa essere protagonista profetico di un nuovo futuro che oramai si annuncia sulle ceneri intellettuali della ubriacatura postmoderna e di una società di mercato segnata sempre più da una ingiusta diseguaglianza.

Parole chiave: fede, credere, intelligenza, relazione, relativismo, mondo

1. La scelta della fede

- 1.1. Perché la fede è (diventata) una scelta
- 1.2. Il valore delle relazioni per la persona
- 1.3. La relazione del credente con Dio
- 1.4. L'intelligenza del credere

2. La relatività della fede

- 2.1. L'esercizio della fede nel mondo con gli altri
- 2.2. La relatività della fede al mondo
- 2.3. Il conflitto delle interpretazioni

3. Il relativismo

- 3.1. Il relativismo etico
- 3.2. Il bello del relativismo?

4. Conclusione aperta

1. La scelta della fede

1.1. Perché la fede è (diventata) una scelta

Prima di avviare il discorso, una precisazione linguistica. Preferisco usare il termine *credere* al termine *fede* per indicare la *fides qua creditur*. Mi pare che il sostantivo rischi di imbalsamare il movimento dinamico che viene implicato dalla relazione credente. Le ragioni che più avanti fornirò chiariranno ulteriormente questa iniziale scelta terminologica.

Per dare una risposta alla domanda contenuta nel titolo del paragrafo basterebbe dire che tutti noi siamo figli del processo di secolarizzazione¹, lì dove «la secolarizzazione non significa nient'altro, se non che l'uomo si svincola dai campioni di comportamento e dalle categorie di pensiero religiose e metafisiche e si abitua ad orientarsi secondo le norme proprie immanenti dei diversi ambiti della realtà»². Lo svincolo, come lo chiama Kasper, non implica, tuttavia, la crisi del cristianesimo in quanto tale, quanto piuttosto la crisi di un cristianesimo metafisico, frutto di un eccesso di ellenizzazione. Se si guarda più attentamente, infatti, ci si potrà rendere conto come la modernità non rappresenti una cesura, quanto una prosecuzione della tradizione ebraico-cristiana in veste desacralizzata, poiché è proprio in essa che la modernità trova le sue condizioni di possibilità. È l'eredità biblica che pensa l'uomo come essere della libertà (in quanto soggetto di un rapporto di partnership con Dio), ed è l'eredità biblica che pensa l'uomo come autonomo nella progettazione di un mondo sgombrato da ogni presenza numinosa, e quindi disponibile per l'azione modellante dell'uomo. L'immagine del mondo che ci consegna la modernità vede il mondo non più configurato in un ordine dato, ma colto come termine dell'azione umana che lo configura e lo trasforma. Da parte sua l'uomo, compreso come soggetto autonomo ed emancipato rispetto ad ogni tutela divina che lo costringa in un perpetuo stato di minorità, si avverte come capace protagonista di una storia di progresso che punta verso una pienezza di emancipazione (secondo l'enciclopedia illuminista) e di consapevolezza (secondo l'enciclopedia idealista). La sintesi sarà trovata nel marxismo³. In questa nuova immagine del mondo il cristianesimo metafisico ereditato dalle passate stagioni, viene avvertito sempre più come autoritario pregiudizio mirante alla giustificazione dell'esistente: esso costituisce «lo sfondo per l'organizzazione politica ed etica della società in corrispondenza alle idee metafisiche e teologiche»⁴. Esso impedisce lo sviluppo di quella libertà che diventa il tema dominante della modernità, alla luce della quale anche il concetto di verità perde i suoi connotati di corrispondenza ad un ordine dato, per essere vieppiù identificata con la rilevanza, nel senso che «è vero ciò che è rilevante per ogni soggetto, dando alla ragione pratica un primato storicamente determinante»⁵.

Questa cornice fornisce una sufficiente ragione esplicativa per rendere ragione di come la costruzione della persona e della sua identità trovi un punto di transizione importante nella modernità. Si tratta del passaggio da una pedagogia autoritaria e a servizio della trasmissione

Il presente articolo rappresenta una rielaborazione di una conferenza tenuta presso il Convento della Madonna dei Lumi in Civitella del Tronto (Te), nell'ambito di una serie di incontri programmati in occasione dell'anno della fede indetto da Benedetto XVI. Il mio ringraziamento a p. Lorenzo Massacesi ofmc, per l'opportunità offertami. Un secondo ringraziamento va a Carmelo Dotolo e Luciano Meddi, i quali sono stati ospiti della diocesi di Teramo-Atri per due conferenze rivolte ai docenti universitari. Alcuni contenuti del presente contributo devono molto a quanto da loro presentato in queste occasioni.

2

¹ Per un approfondimento mi permetto di rimandare a G. Giorgio, *Pensare l'incarnazione*, in G. Vattimo, C. Dotolo, *Dio: la possibilità buona. Un colloquio sulla soglia tra filosofia e teologia*, a cura di G. Giorgio, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009, pp. VII-XXIII.

² W. Kasper, *Introduzione alla fede* (1972) (GdT, 65), Queriniana, Brescia 1981⁶, p. 20.

³ Il riferimento è, ovviamente, ai metaracconti di J.-F. Lyotard, *La condizione postmoderna* (1979), Feltrinelli, Milano 1981.

⁴ C. Dotolo, *Un cristianesimo possibile. Tra postmodernità e ricerca religiosa* (GdT, 324), Queriniana, Brescia 2007, p. 32.

⁵ C. Dotolo, *Un cristianesimo possibile*, op. cit., p. 29.

culturale dei poteri sociali, ad una pedagogia che chiama la persona alla libera costruzione di sé. La vocazione della persona è: progettare se stessa⁶, e non più: entrare in un ordine già precostituito. Questo ha richiesto il superamento di una pedagogia intesa come socializzazione della tradizione precedente, a favore di una nuova e necessaria riformulazione del rapporto tra processi di socializzazione e tradizione comunitaria dall'un lato, ed educazione come abilitazione o cura di sé dall'altro. Non mi interessa, a questo punto, entrare nel dettaglio di questa questione, che lascio agli specialisti, quanto rilevare il risultato di questo processo: non si tratta più di innestare la persona in un progetto di vita e di mondo già esistente ed immodificabile, all'interno del quale si tratta di 'sostituire' coloro che via via scompaiono. Piuttosto ciascuno è chiamato a costruire se stesso in libertà, appropriandosi criticamente della tradizione culturale cui pure si appartiene, in vista di un progetto di educazione come abilitazione di sé alla vita attraverso un auto-orientamento di sé.

1.2. Il valore delle relazioni per la persona

Questo progetto di sé con il quale abbiamo a che fare, non implica, tuttavia, l'adesione ad una miope visione individualista, poiché l'identità personale, in ogni caso, non rappresenta un punto di partenza, bensì un punto di arrivo. In questo cammino di autonoma abilitazione di sé alla vita, un ruolo decisivo assumono le relazioni, poiché solo grazie ad esse, ciascuno conquista la propria autonomia e la propria maturità⁷. Il fatto è tanto fondamentale quanto banale: siamo assegnati all'altro-da-sé in una maniera così radicale che tale assegnazione impedisce di comprendere il costituirsi e il mantenersi dell'identità personale senza di essa⁸. Noi siamo relazione, nel senso che la relazione costituisce la nostra indisponibile struttura antropologica⁹. Su questa base si può dire anche che abbiamo relazioni, nel senso che, entro certi limiti, possiamo scegliere chi o ciò con cui stare in relazione. Per questo la relazione ci definisce ontologicamente, e non può essere pensata come qualcosa di accidentale. L'identità è il risultato di un processo che mette da subito in gioco il riconoscimento (o meno) del sé da parte dell'altro-da-sé e la risposta del sé a questo riconoscimento. Non c'è nessun «Io» solo al punto di partenza, come voleva Cartesio. Piuttosto ognuno è assegnato all'altro-da-sé e è ad esso esposto. L'identità di ciascuno deriva dall'attestazione¹⁰ di sé che viene dall'altro-da-sé, così come questa viene elaborata nella risposta che il sé offre all'altro-da-sé, da cui deriva la propria comprensione di sé, il 'chi' che ciascuno vuole essere nel progettare la propria vita. L'altro-da-sé sostiene o impedisce la configurazione di un profilo di identità in cui il sé si ritrovi, assestato nell'equilibrio dinamico che gli consente di mantenersi nella propria architettura strutturale.

⁶ F. M. Sirignano, *La pedagogia della formazione. Teoria e storia*, Liguori, Napoli 2003.

⁷ Mi permetto di rimandare a G. Giorgio, *La persona fra identità e riconoscimento*, in C. Dotolo, G. Giorgio (edd.), *Credo la risurrezione della carne, la vita eterna*, Dehoniane, Bologna 2013, pp. 181-233.

⁸ «Nella storia di ognuno l'altro effettivamente precede e non segue il nostro io. Il nostro senso di identità, la possibilità di dire io dipende infatti dal fatto che qualcuno ci abbia rivolto la parola, lo sguardo, l'affetto, ci abbia detto tu, riconoscendoci e volendoci nella nostra specificità e diversità», I. Sanna, *L'identità aperta. Il cristiano e la questione antropologica* (BTC, 132), Queriniana, Brescia 2006, p. 34.

⁹ Cfr. A. Malo, *Io e gli altri. Dall'identità alla relazione*, Edusc, Roma 2010, testo che, sia pure da prospettiva diversa, affronta radicalmente la questione del legame fra identità personale e relazione. La questione etica è centrale, come emerge dal cap. II. Basti la seguente citazione di p. 133: «In definitiva, il legame necessario con l'altro nelle diverse tappe di formazione dell'Io non nega l'identità, ma la presenta come composta, come un *fieri*, che si sviluppa nella relazione ed attraverso di essa».

¹⁰ Ricoeur propone l'identità di un soggetto che si capisce come «attestazione di sé», P. Ricoeur, *Sé come un altro*, (1990), Jaka Book, Milano 1993, p. 99. Ricoeur propone l'attestazione come «quella sorta di certezza alla quale può pretendere di pervenire l'ermeneutica [...]. L'attestazione si oppone, fondamentalmente, alla nozione di *epistéme*, di scienza, considerata quale sapere ultimo e autofondante [...] confermando la debolezza dell'attestazione rispetto a qualsiasi pretesa di fondazione ultima», pp. 97-98.

Tale ontologia dell'uomo come di un *essere-in-relazione* permette di riproporre la categoria di *persona* come chiave di volta per la comprensione dell'uomo¹¹. E se la categoria di persona dice dal lato di una antropologia filosofica il debito ontologico che ogni uomo mantiene con l'alterità che lo precede e lo genera alla soggettività, dal lato di una antropologia teologica si fa categoria orientativa e programmatica che presiede al cammino dell'umanità vero la pienezza di sé, secondo la prospettiva dell'immagine di Dio. I tratti fondamentali che distinguono l'idea di persona da un punto di vista teologico possono essere qui raccolti in questi essenziali richiami: il tratto della finitezza e del limite, che si fa soglia verso l'alterità; il tratto della prossimità che coniuga in uno diversità e somiglianza, lontananza e vicinanza; il tratto della responsabilità che si apre all'appello dell'alterità nella gratuità; il tratto della libertà, incontro interpersonale che sprigiona la reciprocità gratuita del donarsi quale propria logica interna.

1.3. La relazione del credente con Dio

In questo quadro di comprensione l'atteggiamento del credente nella sua relazione con Dio, può essere esplicitato in alcune caratteristiche (non esaustive) che lo distinguono, e che più da vicino richiamano quanto ci consegna la Scrittura. L'atteggiamento credente è segnato: (a) da un tratto relazionale. Si tratta di entrare in un rapporto profondo con qualcuno. Ma 'profondo' che significa? La profondità di una relazione dipende sostanzialmente da due fattori: dalla sua portata significativa per coloro che vi sono coinvolti, data dalla quantità e dalla qualità di energia (sapere, sentimenti empatici, condivisione di problemi e di gioie, elaborazione ed esecuzione di progetti, ecc.) che il sé e l'altro-da-sé si scambiano; la durata di questi scambi. Più il flusso energetico che viene scambiato è di portata e durata elevata, più il sé e l'altro-da-sé diventano una cosa sola. Viene a formarsi un sistema terzo rispetto al sé e l'altro-da-sé, il 'noi' amicale, fraterno, di coppia, filiale, di gruppo, di comunità, ecc. o, appunto, religioso. La profondità della relazione permette l'instaurarsi di un vincolo fondato sulla fiducia l'uno nell'altro: mi fido di qualcuno perché nello scambio c'è un feedback che rafforza questa modalità di relazione. L'altro mi risponde e si dimostra di volta in volta affidabile, fidato, fedele. L'altro diventa una garanzia di stabilità: posso appoggiarmi e contare su di lui (Is 7,9). Da questa modalità di relazione nasce il credere in qualcuno, più basilare del credere a o del credere che. Gesù stesso resta il paradigma di questo affidamento che si abbandona fiducioso nelle mani del Padre affidabile. (b) Il secondo tratto da cui l'atteggiamento credente è segnato è quello dinamico. La relazione non è data una volta per tutte, ma si gioca nella durata, come visto, ovvero nel gioco quotidiano della fedeltà, attraverso il quale l'affidamento reciproco viene costantemente messo alla prova. Il ritorno di conferme continue vincola l'uno all'altro, in una esperienza dell'altro che non è confinabile nell'ambito meramente razionale. Piuttosto io arrivo a sentire l'altro fino nelle e dalle viscere. Senza indulgere a irrazionalismi, il credere ha una dinamicità cognitiva ed emotiva: conosco l'altro e lo sento vivo in me come sento me vivere in lui (Gal 2,20). Fino al punto di non poter fare a meno dell'altro per essere propriamente e radicalmente me stesso. (c) Il terzo tratto è quello comunitario, non meno importante¹². Chi trasmette la fede è sempre la comunità di cui entro a far parte¹³. Rispetto a questa appartenenza ognuno può differenziare la propria originalità. L'identità di una persona deve essere

¹

¹¹ Cfr. L. Grion (ed.), *Chi dice io? Riflessioni sull'identità personale*, «Antropologica», annuario di studi filosofici 2012, La Scuola, Brescia 2012.

¹² Cfr. R. Fisichella (ed.), Noi crediamo. Per una teologia dell'atto di fede, Dehoniane, Roma 1993.

¹³ «La presenza dell'altro-individuo nella costituzione dell'identità induce a cercare un riconoscimento 'primitivo', nel quale una persona significativa abbia giocato un ruolo determinante. In realtà, questa ricerca occulta il fatto che il riconoscimento originario è sempre quello del soggetto-altro comunitario [...]. La certificazione di esistenza, di senso e di valore, che passa attraverso le attribuzioni individuali, ha alle proprie spalle una generalità già vissuta e che ciascun riconoscente singolo inevitabilmente trasmette: è egli stesso una struttura intersoggettiva costituita da riconoscimenti pregressi», M. Manfredi, *Teoria del riconoscimento. Antropologia, etica, filosofia sociale*, Le Lettere, Firenze, 2004, p. 113. Questa citazione andrebbe alquanto sfumata, ma non possiamo farlo in questa sede.

ricercata sempre in due direzioni: verso ciò che permette di definire noi stessi nella nostra differenza particolare, secondo caratteri soggettivi che ci costituiscono in una individualità irriducibile ad altro, unica e irripetibile, come si suole dire; e verso ciò che permette di definire noi stessi nella nostra appartenenza generale, secondo caratteri oggettivi che ci rendono simili a numerosi altri individui. L'atteggiamento credente dice pertanto non solo una differenza, ma anche una intrinseca condivisione con gli altri che, con me e come me, vivono (o cercano di vivere) una relazione vincolante con Dio perché significativa per la vita. Questa dimensione di appartenenza mi colloca in una identità condivisa che mi consente di verificare l'autenticità del mio credere, lontano da ogni delirio di solipsismo. Gli altri credenti sono la mia scuola per imparare e crescere nel credere, in una varietà di stili, forme, possibilità, pratiche, in modo che io possa trovare l'espressione credente che meglio si attaglia a me, senza dover rinunciare alle possibilità che sono mie e che mi appartengono nella mia differenza.

1.4. L'intelligenza del credere

Il quarto tratto distintivo dell'atteggiamento credente è quello di una intelligenza ideale e pratica delle cose. Il presente punto lo stacco dagli altri per dargli quella rilevanza che è più pertinente al tema qui in discussione. Se fino ad ora abbiamo indagato, sia pure sommariamente, sulla struttura formale del credere, ora viene ad essere posto a tema il credere nella sua portata sostanziale. Si potrebbe chiedere, in altri termini: cosa mi dà questa relazione con Dio? Con una parola, si potrebbe rispondere: mi dà verità. Su questo termine dobbiamo però intenderci, poiché è un termine altamente scivoloso. In Gv 14,6, Gesù dice di sé Io sono la verità (alétheia). In che senso? Vorrei chiarire questa espressione di Gesù con una frase celebre di Gaudium et spes, 22: «In realtà solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo. [...] Cristo, che è il nuovo Adamo, proprio rivelando il mistero del Padre e del suo amore, svela anche pienamente l'uomo a se stesso e gli manifesta la sua altissima vocazione». In tal senso Cristo è la verità nel senso di costituire la Lichtung, per dirla con Martin Heidegger, a partire dalla quale potersi misurare con il mistero che io stesso sono¹⁴ e che è Dio. Lichtung è un termine ricco che intende una apertura luminosa e libera (sgombra) in cui le cose si fanno visibili (comprensibili) in e per ciò che sono, in modo che si possa aver a che fare con esse in maniera pertinente o, più compiutamente, giusta. Detto altrimenti: Gesù, il Cristo, è Lichtung poiché nell'orizzonte di senso da lui dischiuso, si è all'altezza di potersi misurare con la vastità (Ef. 3,18) del mistero di cui siamo portatori e in cui siamo collocati.

Cerco di far atterrare questa affermazione così altisonante, ma anche così vaga. Nella costruzione di sé, in cui ciascuno di noi, volente o nolente, è impegnato, la relazione credente diventa principio ermeneutico guida, unificante la persona nel suo personale progetto di esistenza. Di più: nella misura in cui questo progetto personale non può escludere gli altri con i quali vivo e il mondo nel quale abito insieme a loro, credere in Dio, nel mentre è criterio di discernimento per il progetto e la cura di sé, è, al medesimo tempo, criterio di discernimento per il progetto e la cura degli altri e del mondo. Il bisogno di salvezza e guarigione¹⁵, il bisogno di senso a livello sociale e personale, il bisogno di orientamento sono quelli a cui più direttamente la relazione credente con Dio è in grado di dare risposte percorribili, purché non scada in forme inadeguate e/o patologiche come il magismo, l'animismo, una religione formale e meramente istituzionale, la superstizione, ecc. In altri termini, il vincolo di reciproco affidamento tra il credente e Dio è chiamato a diventare un progetto di vita personale, sociale e culturale. La fede o si dà come comprensione ideale e

¹⁴ Non dimenticando il fatto che in me trova coscienza il mistero dell'essere.

¹⁵ Come lascia intendere U. Galiberti, *Cristianesimo*. *La religione dal cielo vuoto*, Feltrinelli, Milano 2012, la mancata "gestione culturale del sacro" fa molto male alla psiche delle persone e alle scelte dei gruppi sociali. Ma si veda anche, per esempio, E. Fizzotti (a cura di), *Religione o terapia? Il potenziale terapeutico dei Nuovi Movimenti Religiosi*, Las, Roma 1994; E. Gilbert, *Mangia prega ama*, Rizzoli, Milano 2007.

pratica dell'uomo (me stesso e gli altri) e del mondo o non si dà, con tutta la responsabilità che questo comporta¹⁶.

2. La relatività della fede

2.1. L'esercizio della fede nel mondo con gli altri

Il luogo in cui la relazione credente si esercita è il mondo o la storia, ovvero il teatro della vita degli uomini, il contesto reale in cui la vita nostra e degli altri si svolge (Gaudium et spes, 2). Preciso: non 'Chiesa e mondo', ma 'Chiesa nel mondo'¹⁷. Nel mondo il credente e la comunità di cui fa parte vive la sua fede. Comunemente si parla di relazione tra Chiesa e mondo, come se il mondo fosse altro dalla Chiesa, il partner con cui intrecciare un dialogo. Questo è un errore comune, ma non per questo meno sdrucciolevole, perché surrettiziamente introduce l'idea che la comunità dei credenti abiterebbe un altro mondo (diverso da questo attuale! quello della fede!) e sarebbe quindi estranea a questo mondo. I credenti sarebbero, in altre parole, dei marziani alieni, che non conoscono il teatro della vita degli uomini così come si dà nel XXI secolo. Ma i credenti non abitano in un altro mondo estraneo a questo, vivono in questo mondo e non dialogano con il mondo, ma con gli altri, credenti, diversamente credenti e non credenti¹⁸, che vivono nello stesso mondo, in vista del bene di questa umanità storica e di questo mondo. Chiamo 'cristianesimo secolare' questa nuova modalità di presenza storica della fede cristiana nel mondo, distinguendola dalla modalità del 'cristianesimo metafisico' introdotto in precedenza. L'essere-nel-mondo della Chiesa non deve far pensare, tuttavia, che i credenti rinuncino alla trascendenza verticale di Dio. Questo significherebbe idolatrare il mondo, facendone un orizzonte chiuso in se stesso e nelle possibilità che da esso solo provengono. La relazione credente con il Dio trascendente permette la libertà rispetto ad ogni ordine ed economia dell'essere storicamente accadente. Nessun ordine storicamente accadente è Dio, e nemmeno l'interezza della storia è Dio¹⁹. Dio è altro dalla storia. Ciò comporta una criticità della fede cristiana rispetto ad ogni ordine che pretenda di spacciarsi per assoluto, compresa una storia che, nella sua interezza, resti chiusa nelle sue dinamiche. Se ci priviamo della trascendenza di Dio, come l'incarnazione non ci invita a fare, rimane in piedi un'appartenenza al mondo, rispetto alla quale non riusciamo ad avere in linea di principio uno sguardo sufficientemente critico. Dio resta la permanente possibilità buona²⁰ per il mondo.

¹⁶ Cfr. C. Dotolo, *Una fede diversa*. Alla riscoperta del Vangelo, Messaggero, Padova 2009.

¹⁷ In questo slogan raccolgo la svolta che la Chiesa ha compiuto nel Vaticano II, lasciando alle sue spalle una autocomprensione basata su di un *modello istituzionale*, portato storico di un regime di cristianità legittimato da quello che ho chiamato 'cristianesimo metafisico'. Secondo questo modello la Chiesa, quale *societas perfecta*, o si presentava assorbente il mondo o, semplicemente, contro il mondo. La prevalenza della dimensione dottrinale della fede e del giuridicismo dell'esperienza cristiana erano corollari di questa autocomprensione ecclesiologica, in cui non raramente la teologia serviva da legittimazione ideologica. Rispetto a questo modello, a seguito del confronto con la modernità e della fine del regime di cristianità, la Chiesa si propone in una *forma pastorale*, che può essere letta come la cifra sintetica e largamente condivisa del Concilio Vaticano II. La connotazione di pastoralità diventa chiave ermeneutica per intendere la Chiesa come vivente *nel* mondo, secondo un 'cristianesimo secolare'. Il mondo, in tal senso, non è più *fuori* della Chiesa o coestensivo alla Chiesa, ma è la pasta di cui la Chiesa è lievito. La nota della pastoralità si propone perciò come criterio che indica la necessità di una correlazione tra le problematiche dell'esistenza degli uomini nel mondo e il messaggio di salvezza di cui la Chiesa è custode e portatrice. Questo è il metodo dello stesso Concilio: rispetto alle situazioni del mondo elaborare una *Weltanschauung* cristiana, che crei il quadro orientativo per le scelte dell'esistenza.

¹⁸ Cfr. C. Dotolo, La fede, incontro di libertà. A chi crede di non poter credere, Messaggero, Padova 2012.

¹⁹ Cfr. Emmanuel Lévinas, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza* (1978), Jaca Book, Milano 1983, come pure Jean-Luc Marion, *Dio senza essere* (1982), Jaca Book, Milano 1984. Il titolo italiano dell'opera di Marion non rende la sfumatura francese del titolo *Dieu sans l'être*.

²⁰ Rimando ancora a: G. Vattimo, C. Dotolo, *Dio: la possibilità buona. Un colloquio sulla soglia tra filosofia e teologia*, a cura di G. Giorgio, op. cit.

I credenti quindi, come tutti gli uomini e con tutti loro, cooperano alla costruzione del mondo. E lo fanno generando cultura. È noto che molte sono le definizioni che sono state date della cultura²¹. Qui ci interessa metterla in evidenza come il modo con cui l'uomo – singolo e società – si pone dentro alla realtà e la vive. Detto altrimenti: cultura è quell'insieme delle direzioni di vita che un gruppo umano ritiene adeguato per la 'coltivazione' di sé, cioè per la propria realizzazione. Attraverso scienze, politica, arti, tecnologia, economia, diritto, filosofia, religione, ecc. si elaborano forme di vita, pratiche sociali, strutture di convivenza, modalità di rapporti, istituzioni, stili e mode, linguaggi, ecc. che sono al servizio della persona o contro la persona. La comunità dei credenti, in tal senso, offre la propria comprensione ideale e pratica del mondo e dell'uomo che lo abita, nel comune sforzo di *liberazione e 'coltivazione'/costruzione dell'umano*, secondo il principio della *«pienezza della vita* così come adombrato nella figura del Regno»²².

2.2. La relatività della fede al mondo

In questa cornice si può meglio inquadrare la questione della differenza tra relatività e relativismo. Il credere consente di elaborare di volta in volta, alla luce del criterio di verità che è Cristo, progetti di vita personale e sociale che sono *relativi* al mondo, nel senso che lo riguardano. Se il mio/nostro rapporto con il Cristo non fosse comprensione del mondo e dell'uomo che ci vive dentro, semplicemente non sarebbe un credere autentico, poiché sarebbe astratto o disincarnato. Sarebbe una patologia alienante, lontana dalla logica dell'incarnazione. In questo senso mi pare che parlare di una 'verità assoluta' della fede non sia scevro da qualche problema, poiché si corre il rischio di scambiare la trascendenza di Dio per una sua alienazione dal mondo. Se, come ritengo, solo una fede relativa al mondo storico in cui un'umanità storica vive è una fede capace di dire qualcosa di significativo, ritengo sia più pertinente usare il termine di 'verità onnitemporale'. Cristo è la verità poiché è in grado di offrirsi ogni volta di nuovo come Lichtung per il mondo storico in cui ogni generazione di uomini vive, mantenendo Dio come permanente possibilità buona. Egli è inesauribile principio generatore di proposte adeguate al tempo e al luogo, proposte pertinenti e credibili, perché capaci di illuminare la vita. Perciò è compito permanente della comunità dei credenti «scrutare i segni dei tempi e di interpretarli alla luce del Vangelo, così che, in modo adatto a ciascuna generazione, possa rispondere ai perenni interrogativi degli uomini sul senso della vita presente e futura e sulle loro relazioni reciproche» (Gaudium et spes, 4). L'atteggiamento credente si misura con gli altri uomini, credenti, diversamente credenti e non credenti, nella comprensione ideale e pratica della realtà. Da questo dialogo, anche conflittuale, anche la fede esce trasformata, non solo nel senso di purificata sempre di nuovo da ciò che la deturpa: superstizioni, fideismi, calcoli, stili di vita difformi dal vangelo, e così via, ma anche nel senso di continuamente rinnovata. Come si esprime Ghislain Lafont: «la Tradizione è forse la storia, non ancora conclusa, di questi incontri successivi del messaggio cristiano con le culture, delle interpretazioni che ne sono risultate, delle situazioni che hanno visto la luce, in maniera tale che il vangelo assume e riforma le culture, ma tale anche che queste ne mettono in risalto degli aspetti che sarebbero restati ignorati se questa lunga storia nel tempo non avesse avuto luogo»²³. In tal senso il principio ecumenico della «gerarchia nelle verità della dottrina cattolica» (Unitatis redintegratio, 11) potrebbe trovare una lettura allargata e più completa, nel senso della significatività storica. Detto altrimenti: per essere «spinti verso una più profonda conoscenza e una più chiara manifestazione delle insondabili ricchezze di Cristo» (Unitatis redintegratio, 11) nel dialogo con credenti, diversamente credenti e

²¹ Si veda C. Kluckhohn – A. L. Kroeber, *Il concetto di cultura*, il Mulino, Bologna 1982. Secondo questi autori è possibile classificare le definizioni del termine cultura in diverse tipologie: descrittive, storiche, normative, psicologiche, strutturali, genetiche.

²² C. Dotolo, *Un cristianesimo possibile*, op. cit., p. 206.

²³ G. Lafont, *Orientamenti per la teologia del terzo millennio*, in «Hermeneutica», Annuario di filosofia e teologia, 1999: *L'Occidente e il cristianesimo*, Morcelliana, Brescia, p. 51.

non credenti all'interno di uno stesso mondo, potrebbe non valere il solo criterio statico della gerarchia nelle verità, misurata dal diverso nesso con il fondamento della fede cristiana, ma anche il criterio dinamico di una gerarchia nelle verità, misurata dal diverso nesso con la realtà storica che di volta in volta la *Lichtung* cristica è chiamata ad illuminare. Sicché aspetti che in un'epoca storica erano sembrati marginali o trascurabili, in un'altra epoca storica assumono una più rilevante significatività e viceversa. Coniugati assieme il criterio statico e il criterio dinamico potrebbero concorrere a trovare ogni volta di nuovo la forma storica di un cristianesimo che renda possibile un incontro salvifico tra il Dio di Gesù Cristo e uomini storicamente determinati.

2.3. Il conflitto delle interpretazioni

In questo dialogo, anche conflittuale, vengono a misurarsi progetti di vita personale e sociale che, in ultima analisi, fanno capo a valori considerati decisivi per il progetto culturale che si discerne. I valori sono ciò che apprezziamo, ciò che qualifica la nostra vita personale e/o collettiva, ciò che definisce chi vogliamo essere come persone e gruppi sociali. Essi mi/ci definiscono in quello che possiamo chiamare il mio/nostro tratto morale: «'morale' nel senso lato di uno stile unitario di sensibilità e risposte, di una prospettiva personale [e/o collettiva] sull'insieme dei beni e dei mali, cioè sugli aspetti di valore e disvalore della realtà»²⁴. Questo profilo morale si nutre di quelle strong evaluations²⁵ che motivano il singolo e i gruppi nel condurre la propria vita. In tal senso ogni profilo morale propone ultimamente una ontologia dell'umano e una ontologia del mondo, le quali sono all'origine dei conflitti dialettico-ermeneutici che si contendono l'egemonia culturale. Esse offrono infatti a ciascuno la possibilità di punti di riferimento che diano una sufficiente unità di stile in ciò che fa, distinguendo la persona e i gruppi sociali nella propria identità. Nelle scelte compiute volta per volta, di giorno in giorno, non prendono forma perciò solo le molteplici decisioni a cui ognuno è chiamato. Prende forma anche qualcosa di ulteriore, una decisione di secondo ordine e di più vasta portata, che avvolge la vita personale e/o sociale nella sua totalità, poiché in essa si mostra «ciò che a uno sta a cuore, ciò in cui 'si riconosce'»²⁶, il 'chi' che si desidera essere, a livello personale e/o collettivo. Il valore di ciò che merita di essere vissuto diventa il progetto di vita buona che lo/li identifica, da attuare nel farsi quotidiano della vita.

3. Il relativismo

Proprio a partire dal conflitto delle interpretazioni, che riguardano ultimamente un'ontologia dell'umano e del mondo, nasce la questione del relativismo, alla quale ora possiamo rivolgere la nostra attenzione, dopo aver tracciato il profilo di un atteggiamento credente che nel mondo con gli altri propone il proprio progetto di vita buona di volta in volta adeguato all'oggi, mantenendo Cristo quale parametro di comprensione.

3.1. Il relativismo etico

²⁴ R. De Monticelli, *La novità di ognuno. Persona e libertà*, Garzanti, Milano 2009, p. 314.

²⁵ Cfr. Ch. Taylor, *Che cos'è l'agire umano?*, in *Etica e umanità*, a cura di P. Costa, Vita & Pensiero, Milano 2004, pp. 49-86. Si contrappongono alle 'valutazioni deboli' le quali sono quelle assunte in vista di qualcosa d'altro. Le valutazioni forti sono assunte per se stesse.

²⁶ R. De Monticelli, *La novità di ognuno*, op. cit., p. 315.

Si distinguono almeno due tipi fondamentali di relativismo, quello cognitivo e quello etico. Qui limito il mio discorso al relativismo etico²⁷. Questo trova il suo punto di partenza nella *rilevazione descrittiva* di un fatto difficilmente contestabile, odiernamente sempre più sotto gli occhi di tutti: il *pluralismo etico*. Gli individui, e in particolare gli individui appartenenti a tempi diversi (*relativismo storicistico*) o culture diverse (*relativismo culturale*), hanno convinzioni e valutazioni morali spesso discordanti, tali per cui uno è convinto che X sia buono e un altro che X sia cattivo, uno ritiene che nelle circostanze C si debba fare Y e un altro ritiene invece che nelle circostanze C non si debba fare Y, ma Z.

Da questo relativismo etico descrittivo, si passa ad un relativismo metaetico, quando si sostiene che, di fronte alla pluralità delle posizioni in lizza, non si avrebbero criteri che ci consentano di poter scegliere in maniera razionale per una posizione o per un'altra. Poiché i criteri etici, i valori e la loro gerarchia, si sostiene, sono sempre relativi a contesti particolari, storici o culturali, non si danno criteri indipendenti da questi contesti per mostrare la superiorità o l'essere migliore di una posizione su un'altra. In questo senso il relativismo metaetico sembra costringerci all'impossibilità di un qualsiasi giudizio morale che abbia una qualche pretesa di universalità, poiché ognuno è rinchiuso all'interno dei suoi contesti individuali o di appartenenza socio-storica, senza la possibilità di uscire da queste isole autoreferenziali. È in questo brodo che vengono ad essere coltivate almeno due possibili espressioni del relativismo etico: l'etica dell'autenticità e l'emotivismo etico. Le tesi di un'etica dell'autenticità potrebbe così enunciarsi: purché tu sia sincero rispetto a te stesso²⁸, segui la tua libertà. In essa non viene valorizzata l'oggettività del valore preso in sé. Conta, invece, l'impegno lucido e responsabile della libertà. La libertà di ciascuno diventa il criterio necessario e sufficiente per agire bene. La libertà diventa creatrice di valori 'autentici' e 'assoluti'. L'emotivismo etico, «è la dottrina secondo cui tutti i giudizi di valori, e più specificamente i giudizi morali, non sono altro che espressioni di una preferenza, espressioni di un atteggiamento o di un sentimento, e appunto in questo consiste il loro carattere di giudizi morali»²⁹. Anche in questo caso ci troveremmo di fronte alla castrazione di una qualsiasi pretesa di universalità etica, poiché essi si tradurrebbero, secondo l'analisi linguistica proposta dai suoi sostenitori, nella proposta di condivisione di una preferenza morale *privata*, personale o di gruppo. Per cui, anche in questo caso, ci troveremmo nella autoreferenzialità del tutto irrazionale di convinzioni e valutazioni etiche, per principio ingiustificabili in base a ragioni.

Alla fine di questo breve cammino nelle tesi del relativismo etico, troviamo l'ultimo passo, che si ha quando esso si trasforma in un *relativismo normativo* che così enuncia la sua tesi: ognuno deve agire (o è bene o giusto che agisca) in conformità con le proprie idee di come si deve (o è bene

_

²⁷ Cfr. E. Diciotti, Relativismo etico, antidogmatismo e tolleranza, www.juragentium.org/forum/marconi/it/diciotti.htm (accesso del 01.04.2013); M. Barberis, Etica per giuristi, Laterza, Roma-Bari 2006, particolarmente pp. 162-167; D. Marconi, Per la verità. Relativismo e filosofia, Einaudi, Torino 2007. Per una introduzione più ampia si vedano anche M. Baghramian, Relativism, Routledge, London and New York 2004; G. Jervis, Contro il relativismo, Laterza, Roma-Bari 2005; P. A. Boghossian, Paura di conoscere. Contro il relativismo e il costruttivismo (2006), Carocci, Roma 2006; R. Boudon, Il relativismo (2008), il Mulino, Bologna 2009.

²⁸ Tale etica è figlia di una 'cultura dell'autenticità' che viene così presentata da Charles Taylor: «quella concezione della vita emersa con l'espressivismo romantico alla fine del Settecento, secondo cui ciascuno ha un modo specifico di realizzare la propria umanità e che è importante scoprire e vivere tale originalità, anziché conformarsi arrendevolmente a un modello imposto dall'esterno, dalla società, dalle generazioni precedenti o dall'autorità religiosa o politica», Ch. Taylor, *L'età secolare* (2007), Feltrinelli, Milano 2009, p. 598. Secondo Taylor gli anni Sessanta e Settanta del Novecento hanno segnato una radicalizzazione di questa modalità culturale ed etica. Si veda anche: Ch. Taylor, *Il disagio della modernità* (1991), Laterza, Roma-Bari 2003, cap. III. Negli anni Sessanta e Settanta autori come Jean-Paul Sartre e Herbert Marcuse, per fare solo due dei nomi possibili, rappresentarono punti di riferimento in questo senso.

²⁹ A. MacIntyre, *Dopo la virtù*. *Saggio di teoria morale* (1981, 1984, 2007), Armando, Roma, 2007, p. 41.È sufficientemente noto che le tesi dell'emotivismo etico sono il risultato delle posizioni neopositiviste. Se le proposizioni sensate sono quelle sottoponibili a verificazione empirica e se le proposizioni etiche (come anche quelle estetiche, religiose, ecc.) non sono passibili di questa verificabilità, allora esse sono le semplice espressione di una emotività soggettiva in base alla quale si preferisce qualcosa piuttosto che qualcos'altro, senza poterne dare ragione.

o giusto) agire. Secondo la variante collettiva: ognuno deve agire (o è bene o giusto che agisca) in conformità con le idee di come si deve (o è bene o giusto) agire condivise all'interno del proprio gruppo, comunità o cultura, ovvero seguendo le regole ivi accettate e osservate.

3.2. Il bello del relativismo³⁰?

Come rispondere a queste posizioni? Innanzitutto rilevando le conseguenze estreme cui si va incontro con esse: i giudizi morali diventano, alla fin fine, una questione di gusto: non riusciamo cioè più a discernere ciò che è bene da ciò che è male in senso non meramente privato, poiché il criterio del 'secondo me/noi' blocca ogni discussione. Se 'secondo me/noi' è giusto questo o quello, mi/ci dichiaro/iamo implicitamente non disposto/i né ad ascoltare ragioni critiche, né a mettere in discussione le mie/nostre posizioni. L'ideale della tolleranza, spinto a questo estremo, implica che, in ultima analisi, tutto sia egualmente buono o giusto, e dunque tutto, letteralmente tutto, divenga accettabile. Si rinuncia, in effetti, ad ogni criterio etico, poiché le posizioni insulari ed autoreferenziali sono incommensurabili. Chiuse nella loro singolarità diventano inattaccabili ad ogni giudizio altro. Se viene rifiutata la possibilità di dire se una posizione è migliore o peggiore di un'altra, allora il relativismo etico rende ogni scelta equivalente ad ogni altra, sicché ogni differenza circa il giusto agire viene annegata in un mare di indifferenza, poiché è indifferente che io/noi agisca/agiamo così piuttosto che altrimenti. D'altra parte ogni pretesa di certezza morale viene tacciata di fondamentalismo. In questo senso la scelta della fede perde di dignità e valore sia perché pretende di valere, e quindi viene tacciata di fondamentalismo, sia perché, ultimamente, sarebbe equivalente ad ogni altra, e quindi non si vede perché sarebbe da preferire. Alla fine è indifferente essere credenti, diversamente credenti o non credenti, poiché ogni differenza diventa insignificante. Ma, ci chiediamo: è davvero così?

Parto da una considerazione di carattere linguistico. Data la sua istituzionalità, l'uso del linguaggio morale è indisponibile ad un uso privato. Può perciò costituire una adeguata base di partenza per rilevare se i giudizi morali che noi formuliamo hanno le caratteristiche che vengono presentate dalle tesi del relativismo etico. Ora, come ci ha insegnato Richard M. Hare «un giudizio non è un giudizio morale se non fornisce [...] una ragione per agire in un certo modo»³¹. Tale ragione fa ultimamente riferimento ad un principio morale che esplicita un valore morale che ispira il giudizio e, eventualmente, l'azione. Nel dare ragione del mio giudizio e/o comportamento non sto assumendo una posizione privata, ma mi sto implicitamente sottoponendo ad un giudizio pubblico, poiché se interpellato, mi dichiaro implicitamente disposto a fornire le ragioni che giustificano agli altri oltre che a me stesso, la mia posizione. E non a qualche altro, per esempio quelli del mio gruppo, ma a chiunque altro. Il giudizio morale non esprime, pertanto, una preferenza etica chiusa in una logica privata inaccessibile, ma piuttosto una intrinseca pretesa di ragionevolezza universale. Detto altrimenti: quando si assume una posizione si pretende, sia pure implicitamente, che *chiunque* si trovi nelle circostanze date, debba agire allo stesso modo. Non è una questione di preferenza o di gusto, ma di responsabilità: ognuno è chiamato, se richiesto, a giustificare in maniera intelligibile, per sé e per gli altri, le proprie scelte e le proprie azioni. Questo non implica la intrinseca possibilità di una condivisione di fatto, ma sì la possibilità di principio di un superamento della incommensurabilità degli orizzonti etici personali o sociali. I fenomeni della traduzione, dello scambio commerciale e culturale, dello spionaggio, ci confermano della possibilità che, anche in presenza di tradizioni culturali diverse, la reciproca comprensione è possibile. Ed è possibile fino al punto di poter divergere nei giudizi morali, proprio perché ci si capisce bene!

³⁰ Cfr. E. Ambrosi (ed.), Il bello del relativismo. Quel che resta della filosofia nel XXI secolo, Marsilio, Venezia 2005.

³¹ R. M. Hare, *Il linguaggio della morale* (1952), Ubaldini, Roma 1968, p. 39.

E qui possiamo passare oltre, poiché di fronte al conflitto delle interpretazioni i principi intrinseci del gioco dialogico³² – le sue condizioni trascendentali di possibilità³³ – impongono di prendere parte ad una discussione a una condizione minima, quella di essere disposto a mettere in discussione, appunto, le proprie tesi³⁴. Nel dialogo ciascuno prende posizione rispetto a *cosa* debba valere e *perché*, a *quali conseguenze* questa interpretazione conduca e, soprattutto, *a favore* e *contro chi* essa sia data. Il nostro accalorarci sulle questioni etiche più delicate dice che di fronte alla differenza di giudizi morali e di regole morali, ovvero di criteri e gerarchie di valori che guidano la vita personale e collettiva, nella misura in cui ciascuno ritiene di avere una posizione morale intelligibile, la ritiene anche difendibile, e perciò attaccabile da parte degli altri. Anche in questo caso la indisponibilità privata delle regole del gioco dialogico ci apre una strada oltre il relativismo, quella della dialettica, poiché dalla eliminazione delle tesi che non reggono si apre una strada verso una possibile posizione etica condivisibile, almeno in linea di principio.

Ma a questo punto il relativista tira fuori il suo asso nella manica: il fatto che, storicamente, non ci siamo trovati di fronte ad una certezza etica che possa pretendere di essere irrevocabile. Da qui la pretesa di validità del relativismo, il quale preferisce mantenersi nella prospettiva di un fluido poter essere altrimenti, senza alcuna definizione di sé. Ribatto a questa posizione considerando come il relativista, alla fin fine, sia un dogmatico deluso, il quale si curva in uno scetticismo generalizzato. Egli pone la domanda circa la verità in questo modo: se non siamo sicuri di poter raggiungere una verità certa al 100%, ovvero assolutamente incontrovertibile, non conviene cercare la verità. Questo dubbio scettico è profondamente corrosivo, poiché pretende una certezza umanamente impossibile, specie in ambito etico. D'altra parte esiste la possibilità di un dubbio critico il quale si pone rispetto alla verità in altro modo: poiché abbiamo esaminato la questione in maniera sufficiente da lasciare dietro di noi ogni ombra di dubbio circa la giustezza della decisione che assumiamo, possiamo ritenerci giustificati nella decisione che assumiamo. Questa seconda opzione ha dalla sua almeno tre vantaggi: prima di tutto lascia aperto l'esercizio del «magistero dell'alterità»³⁵, poiché solo dal confronto radicale con l'altro deriva la saldezza delle proprie posizioni; in secondo luogo lascia aperta la possibilità dell'impensato, non chiudendosi nell'assolutezza della propria convinzione, che resta valida fino a prova contraria; in terzo luogo, però, non rinuncia alla verità, ma la assume nelle possibilità dell'oggi, con responsabilità.

Un'ultima aggiunta. Generalmente il relativismo si attribuisce dell'antidogmatismo e della tolleranza, appoggiandosi al principio secondo il quale se ognuno agisce secondo le sue preferenze, non interessa né convincere né essere convinti dagli altri. Ognuno fa come ritiene. E sembra che questo sia il massimo della libertà. Ma, a guardar bene, questa è una maniera gentile per ribadire un'estraneità indifferente verso gli altri, che si traduce in un finto rispetto, finto perché non diventa confronto reale. Ora, al di là delle evidenti difficoltà cui un atteggiamento del genere dà origine, visto che bisogna vivere insieme, condividendo un orizzonte etico minimo per quanto possibile comune, mi pare che questo non sia affatto un atteggiamento tollerante, ma un atteggiamento anarchicamente violento e radicalmente dogmatico, poiché il relativista non è disposto a lasciarsi mettere in discussione dagli altri. Chiusa nella sua logica incommensurabile, la sua è una posizione 'assoluta'. L'altro viene cancellato in quanto altro, cioè proprio nella resistenza che può opporre. Ma l'altro è altro proprio per questo, perché mi resiste e non è omologabile a me! Nella sua pretesa di autosufficienza il relativista rifiuta di accettare il

_

³² Al quale nessuno si sottrae per il semplice fatto di parlare. Per dirla con Paul Ricoeur: «La pluralità delle lingue [...] si accompagna in qualche modo all'universalità del linguaggio. L'umanità, come il linguaggio, esiste solo al plurale [...]. L'universalismo per il quale militiamo non può essere che coestensivo a una pluralità più o meno controllata», J.-P. Changeaux – P. Ricoeur, *La natura e la regola. Alle radici del pensiero*, Cortina, Milano 1999, p. 210.

³³ G. Giorgio, *Capire il dialogo: il paradigma della discussione critica*, in M. G. Masciarelli (ed.), *Affidati alla Chiesa* (Quaderni Planus, 1), Tau, Todi 2011, pp. 185-225.

³⁴ D. N. Walton and E. C. W. Krabbe, *Commitment in Dialogue: Basic Concepts of Interpersonal Reasoning*, State University of New York Press, Albany (NY) 1995.

³⁵ C. Dotolo, Cristianesimo e interculturalità. Dialogo, ospitalità, ethos, Cittadella, Assisi 2011, p. 86.

rischio che il dialogo con l'altro implica: un'esperienza conoscitiva nuova dai risultati non predeterminabili. Per quanto possa sembrare paradossale, solo chi coltiva la prospettiva di una verità etica possibile, l'impensato che mi spinge a cercare insieme a chi è diverso da me, è disposto a mettere in discussione le proprie posizioni e quelle degli altri nella comune ricerca di una verità etica condivisa in base a ragioni. Questo significa che non chi è relativista è antidogmatico e tollerante, ma proprio chi tende ad una verità etica possibile, poiché il relativista, detto in soldoni, non se ne importa nulla di quello che sostiene il prossimo e decide per i fatti suoi. Il relativista è solo un dogmatico rovesciato, e perciò un violento, perché mette a tacere, comunque, le ragioni degli altri, chiudendosi nella sua isola di incommensurabilità. Audiatur et altera pars: questo non implica, come prima sostenuto, che giungere ad una verità pratica sia facile, certo. Di contro tuttavia il relativismo, proponendo una libertà non misurata dalla verità, propone una libertà anarchica, cioè, ultimamente, una libertà autoreferenziale e, perciò, violenta.

Infine vorrei rilevare come, se fosse vero quello che sostiene il relativismo, dovremmo ammettere che una evoluzione morale sarebbe impossibile. Dovremmo ammettere, in altre parole, che un soggetto o un gruppo non possa essere autocritico verso le proprie posizioni, proprio perché per un relativista è impossibile una qualsiasi critica in base a ragioni. Il relativismo, in altre parole, sembra delegittimare ogni tentativo di mutare le regole all'interno di una comunità, a meno che questi tentativi non siano consentiti dalla stessa cultura. Ciò condanna ogni aspirazione ad una diversa società che sia condannata dalla società stessa in cui sorge e si manifesta. Il relativismo etico, nella sua versione normativa, alla fin fine consiste in una dottrina morale conservatrice e conformista, se si guarda da questo lato. Ultimamente essa si configura come una ideologia legittimante il positivo esistente, perdendo la differenza tra l'essere e il dover essere.

4. Conclusione aperta

Le istanze critiche nei confronti del relativismo etico non mancano: il principio etico della giustizia³⁶; la riproposta della virtù come fondamento teleologico dell'agire morale³⁷; l'etica del discorso³⁸ e del principio-responsabilità³⁹; l'etica mondiale delle religioni⁴⁰; l'etica derivante dal *capabilities approach*⁴¹ sono proposte che sono capaci di osare l'abbandono dei sentieri interrotti di un'etica prigioniera di un positivismo fattuale. Tale etica alternativa sembra articolarsi attorno al tema della *responsabilità*: l'epifania dell'altro, a partire dal quale la libertà dell'io si instaura, costituisce questa libertà come originaria responsabilità e ospitalità. In tal senso l'etica, come filosofia prima, secondo la proposta di Lévinas, denuncia una concezione dell'essere come valore in sé, indipendente dalle sue relazioni, trionfo di una trascendenza che fa della separatezza il motivo del suo fascino, e apre ad una ontologia relazionale che fa dell'amore il suo principio: «la

3

³⁶ A partire dal noto volume di J. Rawls, *Una teoria della giustizia* (1971), Feltrinelli, Milano 1982.

³⁷ A partire da A. MacIntyre, *Dopo la virtù*. *Saggio di teoria morale*, op. cit.

³⁸ K. O. Apel, *Etica della comunicazione* (1992), Jaca Book, Milano 2003, p. 7 e 91-93 presenta i nomi di diversi autori che possono essere ricondotti entro questo filone di pensiero: lo stesso Karl-Otto Apel, Jürgen Habermas, Wolfgang Kuhlmann, Axel Honneth, Klaus Günther, Hauke Brunkhorst, Matthias Kettner e altri, anche in aree linguistiche non tedesche. Si veda particolarmente J. Habermas, *Etica del discorso* (1983), Laterza, Roma-Bari, 1989.

³⁹ H. Jonas, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica* (1979), Einaudi, Torino 1990 e 1993.

⁴⁰ A partire dal volume di H. Küng, *Progetto per un'etica mondiale* (1990), Milano, Rizzoli 1991.

⁴¹ Mi riferisco alle posizioni, per diversi aspetti sovrapponibili, di Martha Nussbaum e Amartya K. Sen. Della prima si vedano almeno: La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca (1986), il Mulino, Bologna 2001; Diventare persone. Donne e universalità dei diritti (2000) il Mulino, Bologna 2001; L'intelligenza delle emozioni (2001), Il Mulino, Bologna 2004; Creare capacità. Liberarsi dalla dittatura del PIL (2011), il Mulino, Bologna 2012; Giustizia sociale e dignità umana. Da individui a persone, il Mulino, Bologna 2002; Le nuove frontiere della giustizia. Disabilità, nazionalità, appartenenza di specie (2006), il Mulino, Bologna 2007. Del secondo si vedano almeno: Etica ed economia (1987), Laterza, Roma-Bari 2004; La diseguaglianza. Un riesame critico (1992, 1997), il Mulino, Bologna (1994, 2000); Lo sviluppo è libertà (1999), Mondadori, Milano 2000; Razionalità e libertà (2002) il Mulino, Bologna 2005; L'idea di giustizia (2009), Mondadori, Milano 2010.

responsabilità chiama in causa una costellazione concettuale più ampia del semplice riconoscimento della compresenza di altri, investendo l'etica di un compito ontologico inalienabile. Si tratta, cioè, non solo di una *responsabilità ontologica* capace di coniugare verità e morale, ma anche della riscoperta dell'apriori interrelazionale come spazio aperto della libertà responsabile, che esige una differente comprensione dell'autonomia non giocabile sui canoni dell'autosufficienza normativa»⁴².

Rifiutando la dittatura del casuale che il relativismo propone, chiuso com'è in una irrelatività autoreferenziale (più che autonomia) che attualmente comincia a sapere un po' di retroguardia, non abbiamo preteso, tuttavia, di chiuderci a nostra volta in una scelta credente che sconfini nel fondamentalismo. L'alternativa per il credente cristiano, oggi come oggi, non è quella di un'identità arroccata e timorosa, quanto quella, più rischiosa, ma più aderente al Vangelo, di una fede che, consapevole delle potenzialità inesauribili della *Lichtung* cristica, possa offrire, nell'irrinunciabile dialogo interpersonale e interculturale, il Vangelo quale «mappa delle possibilità umane dalle iridescenze universali» capace di parlare agli uomini e alle donne di ogni tempo.

Una critica del relativismo e della sua presunta innocenza nei termini qui proposti, resta tuttavia, solo il primo passo per una fede che voglia essere presente nella storia attuale e farsi significativa per gli uomini contemporanei. Il passo ulteriore, quello più decisivo e più difficile, resta il confronto con il nichilismo, malattia di cui il relativismo scettico è il sintomo. Nella versione nietzscheana la mancanza della risposta al 'perché?' e la svalutazione di tutti i valori, pretendevano di annunciare un oltreuomo capace di generare nuovi valori, capace di essere nuovo padre per nuovi figli. Ma i figli assassini di un 'dio morto' non sono stati all'altezza di un compito così alto. Così il nichilismo nietzscheano si è corrotto in un nichilismo molto più a buon mercato, quello capitalistico e tecnoscientifico in cui ogni cosa è diventata funzione del sistema consumistico-produttivo. L'esito della liquefazione di ogni forma, secondo le note analisi di Zygmunt Bauman⁴⁴, e l'annegamento nel brodo primordiale dell'indifferenza relativistica, indicano una regressione evolutiva verso forme di primitivismo barbaro, il cui prezzo, tuttavia, sta diventando troppo alto. La crisi economica, sociale e culturale che l'Occidente sta attraversando potrebbe forse essere il segnale di un avvio di catastrofe del sistema. Sicuramente da più parti si comincia a sentire una evidente stanchezza per questo mare di grigia equivalenza di tutto con tutto che, alla fine, svuota il futuro di ogni possibile promessa, lasciando gli occhi spalancati sul buio. Ma non sarà un cristianesimo metafisico a poter fronteggiare questo confronto culturale. Solo un cristianesimo secolare è sufficientemente attrezzato per una sfida che non sia perdente in partenza, e che sia capace di profezia.

⁴² C. Dotolo, *Tra disincanto e responsabilità*. *Istanze dell'etica postmoderna*, «Ricerche teologiche» 15 (2004) 37-59, p. 55.

⁴³ C. Dotolo, *Cristianesimo e interculturalità*, op. cit., p. 69.

⁴⁴ Z. Bauman, *Modernità liquida* (2000), Laterza, Roma-Bari 2003.