semestrale della
Facoltà Teologica dell'Emilia-Romagna

RIVISTA *di* TEOLOGIA *dell'*EVANGELIZZAZIONE

anno XXIV numero 48 (2020)

EDB

EDIZIONI DEHONIANE BOLOGNA

RTE RIVISTA DI TEOLOGIA DELL'EVANGELIZZAZIONE
Semestrale della FACOLTÀ TEOLOGICA DELL'EMILIA-ROMAGNA
Semi-annual Review of the EMILIA-ROMAGNA THEOLOGICAL FACULTY
Anno XXIV n. 48 / Year XXIV issue 48
Luglio-Dicembre 2020 / July-December 2020

Proprietà / Property
Facoltà Teologica dell'Emilia-Romagna
Piazzale G. Bacchelli, 4 – 40136 Bologna
Tel. 051/19932381 – Fax 051/19932382 – e-mail: rte@fter.it

Direttore responsabile / Managing director Alfio Filippi

Direttore editoriale / General editor Maurizio Marcheselli

Consiglio di Redazione / Editorial board
Federico Badiali, Paolo Boschini, Valentino Bulgarelli, Michele Grassilli, Luciano Luppi, Fabrizio Mandreoli, Valentino Maraldi, Maurizio Marcheselli, Claudia Mazzoni, Massimo Nardello, Matteo Prodi, Davide Righi, Giuseppe Scimè, Maurizio Tagliaferri, Paolo Trionfini

Comitato scientifico / Advisory board
Sergio Paolo Bonanni (PUG, Roma), Luigino Bruni (LUMSA, Roma), Giuseppe Como (FTIS, Milano), Matteo Crimella (FTIS, Milano), Gianni Criveller (PIME, Monza), Ignazio De Francesco (UNEDI-CEI), Massimo Faggioli (Villanova University – PA), Piergiorgio Grassi (UNIURB, Urbino), Saretta Marotta (KU, Leuven), Serena Noceti (FTIC, Firenze), Leonardo Paris (FTTR, ISSR, Trento), Basilio Petrà (FTIC, Firenze), Roberto Repole (FTIS, Torino), Blažej Štrba (Comenius University, Bratislava; SBF, Gerusalemme), Sergio Tanzarella (PFTIM, Napoli), ✠ Cyril Vasil' (Eparchia di Košice), Andrea Vicini (Boston College – MA), Marco Visentin (UNIBO, Bologna)

Responsabili delle recensioni / Review controllers
Federico Badiali, Michele Grassilli – recensioni.rte@fter.it

Segretaria di Redazione / Editorial assistant
Claudia Mazzoni
Piazzale G. Bacchelli, 4 – 40136 Bologna
Tel. 051/19932381 – Fax 051/19932382 – e-mail: segreteria.rte@fter.it

Editore / Publisher
Centro editoriale dehoniano – Via Scipione Dal Ferro, 4 – 40138 Bologna

Amministrazione e Ufficio abbonamenti / Administration and Subscription Office
CED – Via Scipione Dal Ferro, 4 – Tel. 051/39.412.55 – Fax 051/39.412.99
ufficio.abbonamenti@dehoniane.it

Registrazione del Tribunale di Bologna / Registration of the Tribunal of Bologna
N. 6623 del 15 novembre 1996

Abbonamento annuo / Annual subscription 2020
Ordinario Italia / Ordinary Italy € 33,50
Italia annuale enti / Ordinary Italy Organizations € 42,00
Ordinario Europa / Ordinary Europe € 48,50
Ordinario Resto del mondo / Ordinary, Rest of the world € 52,50
Una copia / Single copy € 20,40

Versamento / Payment CCP 264408 intestato a Centro editoriale dehoniano

ISSN 2281-9347

Stampa / Printer Italia*tipo*litografia, Ferrara 2021

INDICE

DA ABU DHABI AD ASSISI. UN PERCORSO INTERDISCIPLINARE SULLA FRATERNITÀ

Federico Badiali, *Editoriale. Una riflessione interdisciplinare sulla fratellanza universale a metà strada tra Abu Dhabi e Assisi* 281-289

Maurizio Marcheselli, *L'uomo Gesù è in due modi «figlio di Dio»: abbozzo di teologia lucana della fratellanza a partire dal racconto del battesimo (Lc 3,21-38)* 291-310

Quale intenzionalità soggiace al fatto che il Vangelo di Luca presenti a distanza di pochi versetti una duplice affermazione che Gesù è «figlio di Dio»? La figliolanza divina di Gesù è proclamata dapprima dalla voce dal cielo in 3,22 e poi dalla voce narrante in 3,38. La risposta a questa domanda esige anzitutto che si riconosca che il racconto del battesimo di Gesù, con la successiva discesa dello Spirito su di lui (3,21-22), e la genealogia ascendente che risale fino a Adamo e infine a Dio stesso (3,23-38) formano una composizione unitaria dal punto di vista redazionale e rappresentano quello che per Luca è – in senso tecnico – l'*archē*, l'inizio della vicenda di Gesù raccontata nell'insieme del vangelo. Lo studio di Lc 3,21-38 come testo unificato consente di cogliere un tratto fondamentale della concezione lucana della fratellanza: l'uomo Gesù è fratello di quanti, come lui, sono battezzati nello Spirito e di quanti discendono come lui da Adamo.

Guido Bendinelli, *Paternità divina e fratellanza universale in Giustino* 311-344

L'articolo, dopo una presentazione dell'itinerario compiuto da Giustino in vista della sua conversione, presenta la sua concezione di Dio e i diversi modi in cui la esprime: *Pater tōn olōn*, *Poiētes tōn olōn*, Padre dei cieli, evidenziando come esso sia sempre strettamente congiunto nell'agire al suo Verbo eterno. Spiega il fondamento

biblico di ciò e al tempo stesso il linguaggio derivato dalle filosofie del tempo. In seconda istanza la dissertazione si impegna a mostrare che l'idea di fraternità in Giustino, dall'ambito ecclesiale e cristiano, si allarga a tutta l'umanità, sulla base di una triplice fondazione: il messaggio profetico e le parole di Gesù, la condivisione della comune natura e la partecipazione dello stesso Logos.

PAOLO BOSCHINI, *L'umanesimo della fratellanza tra etica e utopia. Erasmo, More, Maritain* 345-369

Il tema della fratellanza viene presentato nel Documento di Abu Dhabi come un dovere che si fa diritto, nel momento in cui viene effettivamente praticato. Questa visione, ben diversa da quella del liberalismo moderno che ispira la Dichiarazione universale del 1948, ha radici profonde nell'umanesimo europeo del Cinquecento: l'etica pacifista di Erasmo da Rotterdam, il pensiero utopico di Thomas More. E più recentemente, nella filosofia politica di Jacques Maritain. Il pensiero filosofico cattolico ha dato un contributo decisivo, anche se purtroppo poco conosciuto e apprezzato, alla costruzione di questo ideale che si fa progetto politico e sociale.

CARMELO TORCIVIA, *La fraternità ecclesiale sacramento della fraternità universale* 371-396

Fin dai tempi del racconto mitico di Caino e Abele l'uomo è posto davanti al bivio se considerare ormai impossibile il rapporto fraterno oppure se addirittura rilanciare con la creazione della «fraternità». La Bibbia ci testimonia questa fatica e ci consegna la fraternità come un dono irrinunciabile. Ne fa anche un nome della Chiesa tutta. Sulla scorta di ciò, la recente riflessione del Vaticano II ci presenta la necessità di perseguire la fraternità universale in stretta connessione con la fraternità ecclesiale. Infatti, questa non è altro che un segno/sacramento dell'azione di Dio per la costruzione della fraternità universale. Papa Francesco conferma l'impostazione sacramentale della fraternità ecclesiale e indica l'Origine/Padre e le necessarie modalità della fraternità universale.

FEDERICO BADIALI, *Fratellanza umana: un contributo teologico in prospettiva cristiana* 397-421

L'articolo vuole offrire un approfondimento teologico, in prospettiva cristiana, della categoria di «fratellanza universale», che costituisce il fondamento teorico del Documento di Abu Dhabi, firmato congiuntamente da papa Francesco e dal grande imam di al-Azhar, per la diffusione di una cultura della tolleranza, della convivenza e della pace. L'autore studia dapprima il significato biblico del termine, per poi approfondire l'uso che ne ha fatto la tradizione cristiana, prestando particolare attenzione alla riflessione sviluppata da sant'Agostino. Infine, a partire dai risultati raccolti, l'autore indica alcuni elementi sintetici, attorno ai quali può prendere forma il contributo teologico offerto dalla fede cristiana per la realizzazione di quella fraternità universale auspicata dal Documento.

ARTICOLI

DAVIDE ARCANGELI, *Riconoscere il Logos fatto carne. La sfida interpretativa del kerigma giovanneo*..... 423-446

Il contributo ha lo scopo di mostrare l'importanza dell'*anagnorisis* come tecnica letteraria che il Quarto Vangelo (QV) usa in relazione allo sfondo biblico-giudaico, offerto attraverso allusioni e citazioni. Questa tecnica è utilizzata per il riconoscimento da parte del Discepolo Amato e da parte degli altri discepoli. Inoltre in ogni racconto episodico della trama il riconoscimento da parte dei personaggi e/o del lettore offre una conferma della cristologia sapienziale del QV e delle figure bibliche a essa associate. Ricche implicazioni di tale studio dell'*anagnorisis* si possono sviluppare nella direzione di una teologia kerigmatica del QV.

INTERVENTI

LUCA GARBINETTO, *Accoglienza incondizionata e testimonianza cristiana: quale integrazione?*..... 447-464

L'articolo si rivolge a chi esercita nella Chiesa un ministero di accompagnamento spirituale e formativo. Nel contesto culturale ed ecclesiale attuale, molte persone che cercano aiuto affiancano a un sincero desiderio di crescere nella fede l'autoconcessione ad atteggiamenti, stili di vita, scelte moralmente incompatibili con le esigenze del vangelo. Di qui la questione posta: come essere fedeli all'insegnamento di Gesù, che chiama a una accoglienza incondizionata della persona, ma allo stesso tempo invita a camminare sulla via della verità? Il tema ha radici teologiche, perché è in gioco l'immagine di Dio veicolata dalla relazione educativa. Dal punto di vista dei dinamismi psico-spirituali dei soggetti implicati, l'articolo mette in evidenza come sia da trattare con accuratezza la capacità o meno della persona di integrare i valori cristiani nel proprio vissuto, come spinte motivazionali efficaci e durature. L'analisi dell'autore si dilunga nel mostrare come tale processo, per nulla scontato, si innesti in una condizione antropologica costitutiva, spesso dimenticata, che definisce «dialettica di base»: quest'ultima rappresenta un'efficace categoria interpretativa della struttura dell'essere umano. Nella tensione tra poli opposti che convivono nella persona va riconosciuto il terreno su cui agire affinché i valori siano realmente internalizzati, per sostenere scelte consone alle esigenze del vangelo.

NOTE

GIORGIO CAMPANINI, *Andrea Ferrari e il neotomismo a Parma. La* Summula theologiae dogmaticae *(1885-1894)*..... 465-473

Per riconoscimento unanime degli storici, il Movimento neotomista, avviato a partire dalla seconda metà dell'Ottocento, rappresenta un importante momento della ripresa della cultura cattolica in Italia. Il Movimento, com'è noto, ha avuto in Leone XIII, grazie al suo lungo e importante pontificato, un fondamentale punto di riferimento. È

all'interno di questo vasto «ritorno a S. Tommaso» che si colloca il particolare neotomismo parmense, che occupa un posto di tutto rilievo nella storia della «rinascita» del tomismo in Italia, grazie anche agli studi e alla figura di Andrea Ferrari, rettore del Seminario di Parma e successivamente arcivescovo di Milano, che con la sua *Summula theologiae dogmaticae* (1885) offrì ai suoi studenti non una pura esercitazione manualistica ma un'apprezzabile sintesi del pensiero vasto e complesso di Tommaso d'Aquino.

Ignazio De Francesco, *Giovani, intimità coniugale, omosessualità, transessualità. Le nuove sfide dell'etica sessuale islamica* 475-492

L'articolo tratta dell'etica sessuale nell'islam, una delle questioni più complesse dell'etica islamica, a causa delle attuali trasformazioni demografiche, sociali e culturali. Tra le sfide più urgenti, anzitutto l'educazione sessuale per le nuove generazioni e la ricerca di un nuovo equilibrio, anche nella sfera sessuale, tra marito e moglie. In secondo luogo, al di là del matrimonio eterosessuale, la sfida delle relazioni omosessuali: la condanna formale, ripetuta nel corso dei secoli, sembra essere associata a un atteggiamento pragmatico, volto a proteggere la pace sociale. L'ultima parte dell'articolo affronta la questione del cambiamento di genere, che è oggettivamente la sfida più avanzata per l'etica islamica: essa proibisce fermamente qualsiasi manipolazione del corpo che si traduca in un attacco alla signoria di Dio, l'unico Creatore, ma non può evitare di confrontarsi, e proprio da un punto di vista teologico, con i «problemi di coscienza» dei transessuali.

DISSERTAZIONI DOTTORALI

Sommario dissertazione dottorale 2018/2019..... 493-494

RECENSIONI 495-529

Paszko P., Mundus inversus *nei cantici femminili dell'Antico Testamento*, G&B Press, Roma 2019 (M. Crimella); Carr D.M., *Santa resilienza. Le origini traumatiche della Bibbia*, Queriniana, Brescia 2020 (M. Crimella); Belcastro M., *«Quelli che egli ha predestinato». Paolo e l'azione di Dio nella storia. In appendice la traduzione delle lettere di Paolo*, Claudiana, Torino 2018 (D. Arcangeli); Castillo J.M., *L'umanizzazione di Dio. Saggio di cristologia*, EDB, Bologna 2019 (M. Prodi); Repole R., *La Chiesa e il* suo *dono. La missione fra teo-logia ed ecclesiologia*, Queriniana, Brescia 2019 (R. Marinaccio); Rostagno S., *Le tesi* De homine *di Lutero*, Claudiana, Torino 2018 (F. Badiali); Körner F. – Thönissen W. (a cura di) *Salvezza mediata. Martin Lutero e i sacramenti*, Queriniana, Brescia 2019 (F. Badiali); Kasper W. – Augustin G., *Nell'attesa della sua venuta. Saggi sull'escatologia*, Àncora, Milano 2018 (F. Maitan); Paul A., *Immortalità o Risurrezione? Affacciarsi oggi sull'oltrevita, fra utopia e fede*, Queriniana, Brescia 2019 (F. Maitan); Carfora A. – Ianniello A. (a cura di), *Papa Francesco e la storia della Chiesa*, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2019 (M. Nardello); Paiano M., *La preghiera e la Grande Guerra. Benedetto XV e la nazionalizzazione del culto in Italia*, Pacini, Pisa 2017 (P. Trionfini); Mandreoli A., *Lettere di guerra al Cardinale di Bologna. Incursioni aeree,*

rastrellamenti, eccidi, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2019 (F. Mandreoli); Nesti A., *La scomunica. Cattolici e comunisti in Italia. Prefazione di Luigi Bettazzi. Postfazione di Achille Occhetto*, EDB, Bologna 2018 (M. Prodi); Tommasi R. (a cura di), *Conoscere se stessi. Identità e finalità del* pastoral counselling. *Esperienze, approfondimenti, processi aperti nel contesto italiano*, Messaggero-Facoltà Teologica del Triveneto, Padova 2019 (R. Nuvoli); Semplici R. – Quisi Q., *Il lavoro. Tra identità personale e società*, Paoline, Milano 2017 (M. Prodi); Lodi A., *L'amore vince sempre. La storia della mia vita*, Pendragon, Bologna 2019 (G. Scimè).

LIBRI RICEVUTI..... 531-532

INDICE DELL'ANNATA 533-537

L'umanesimo della fratellanza tra etica e utopia. Erasmo, More, Maritain

Paolo Boschini

1. Una pista interpretativa del Documento di Abu Dhabi

> La fede porta il credente a vedere nell'altro un fratello da sostenere e da amare.[1]

Con questa frase ricca di storia e di implicazioni etiche e politiche si apre il *Documento sulla Fratellanza Umana*, frutto dell'incontro ad Abu Dhabi tra papa Francesco e il grande imam Ahmad al-Tayyeb. Obiettivo di questo contributo è indagarne il versante filosofico occidentale, alla ricerca di molteplici significati che il concetto *fraternità/fratellanza* ha assunto nel pensiero etico-politico moderno e contemporaneo. Non ritengo particolarmente feconda la disquisizione sulla differenza tra fraternità e fratellanza, perché si tratta di una distinzione della lingua italiana, di fatto sconosciuta alle altre lingue occidentali.[2] Per restringere il campo semantico, è preferibile concentrarci sui contrari: la fratellanza è l'unico atteggiamento etico che può «fermare lo spargimento di sangue innocente e porre fine alle guerre, ai conflitti, al degrado ambien-

1 http://www.vatican.va/content/francesco/it/travels/2019/outside/documents/papa-francesco_20190204_documento-fratellanza-umana.html (sito visitato il 15 giugno 2020). Da qui sono tratte anche le citazioni presenti nelle righe seguenti.

2 Treccani, *Vocabolario online* (http://www.treccani.it/vocabolario/ – sito visitato l'11 marzo 2020): «Fraternità s. f. [dal lat. *Fraternĭtas-atis*]. – 1. Affetto, accordo fraterno, soprattutto tra persone che non sono fratelli: *f. spirituale*; *f. di sentimenti*; *c'era tra loro intima f.*; *la f. dei popoli*». «Fratellanza s. f. [der. di *fratello*]. – 1. Il rapporto naturale tra fratelli (o anche, in genere, tra congiunti laterali), e il vincolo d'affetto che li unisce: *rapporto, relazione di f.*; *i doveri della fratellanza*. Più com. in senso estens., reciproco sentimento d'affetto e di benevolenza come tra fratelli: *una f. e una amicizia sì grande ne nacque tra loro, che mai poi da altro caso che da morte non fu separata* (Boccaccio); *la f. dei buoni*; *f. dei popoli*; *l'ideale di una f. universale*».

tale e al declino culturale e morale che il mondo attualmente vive». La fratellanza è il contrario della violenza in tutte le sue forme, più o meno organizzate, che fanno degenerare la creazione e i suoi abitanti. Non a caso, nel Documento di Abu Dhabi la fratellanza viene proposta come antidoto terapeutico al dilagare di culture materialistiche legate a «politiche dell'avidità del guadagno smodato e dell'indifferenza» nei confronti dei più deboli. La fratellanza è presentata come il rimedio necessario, l'unico che, in un mondo sempre più «basato sulla legge della forza», possa ripristinare l'ordine creaturale delle cose, fondato da Dio «sulla forza della legge». La fratellanza si colloca così nell'orizzonte della giustizia: è un'istanza etico-politica fondamentale; è la condizione grazie a cui gli esseri umani sono riscattati dal dominio della violenza; è lo status di un'umanità ideale, che vive nel diritto ed è perciò sottratta alla signoria della guerra. Dove c'è fratellanza, il conflitto non è più il «padre di tutte le cose» – per citare l'antico detto di Eraclito[3] – perché regna la pace.

Nel Documento di Abu Dhabi la fratellanza dischiude a una visione universalistica dell'umanità, alla possibilità di una convivialità delle differenze, che possa unire in un'unica comunità gli individui e i popoli, senza che nessuno di essi si senta mortificato.[4] Fratellanza è qui un concetto-ponte tra etica e utopia, tra una convivenza quotidiana regolata dal diritto e una comunità immaginata illuminata dal sole di una giustizia che mai tramonta. Non è l'equivalente del concetto moderno di solidarietà, con cui oggi si tende a tradurre la *fraternité* della Rivoluzione francese,[5] ma è il sinonimo della pace, così come è intesa dalle tradizioni religiose abramitiche e dalle loro reinterpretazioni filosofiche moderne. Con un ragionamento a posteriori, possiamo azzardare che con l'utilizzo del termine fratellanza, piuttosto che quello più comune di fraternità, il Documento di Abu Dhabi voglia rimarcare questa torsione verso la pace universale, che comprende anche la pace ecologica.[6] Così si dichiara solennemente nella conclusione:

3 H. Diels – W. Kranz, *I Presocratici*, Bompiani, Milano 2015, 353.

4 J.-L. Nancy, *La comunità inoperosa*, Cronopio, Napoli 2002; I. Illich, *La convivialità*, Red!, Milano 2014.

5 V. Dini, «Solidarietà», in R. Esposito – C. Galli, *Enciclopedia del pensiero politico. Autori, concetti, dottrine*, Laterza, Roma-Bari 2005, 794.

6 «Noi – credenti in Dio, nell'incontro finale con Lui e nel Suo Giudizio –, partendo dalla nostra responsabilità religiosa e morale, e attraverso questo Documento, chiediamo a noi stessi e ai Leader del mondo, agli artefici della politica internazionale e dell'economia

> Questo è ciò che speriamo e cerchiamo di realizzare, al fine di raggiungere una pace universale di cui godano tutti gli uomini in questa vita.

Se è così, si sottintende una visione escatologica – e non meramente progressiva – della storia: la fratellanza sarà pienamente raggiunta solo quando gli esseri umani saranno totalmente obbedienti alle leggi divine contenute nei libri sacri dei discendenti spirituali di Abramo. Non si deve aspettare la vita nell'aldilà: un altro mondo è possibile già su questa terra.

2. L'umanesimo cristiano della fratellanza: Erasmo da Rotterdam

Queste affermazioni così nitide fanno subito venire alla mente l'«umanesimo cristiano» di Erasmo da Rotterdam e la sua inesausta ricerca di una via di mezzo tra gli opposti dogmatismi:[7] né il materialismo naturalista, né l'integralismo religioso, che sono forme di accecamento dell'intelligenza e incamminano l'umanità verso l'«autodistruzione individuale e collettiva»; ma «la saggezza, la giustizia e la carità» – direbbe il nostro Documento. La saggezza morale contro le disquisizioni intellettualistiche che spingono gli esseri umani gli uni contro gli altri. E come pensava Erasmo, questa saggezza è l'espressione dell'eterna sapienza divina, che risplende anche nel pensiero dei non cristiani.[8] Chi la possiede rinasce: tutto l'umano viene trasformato, ripristinato nel suo senso originario. Sapere è tornare a vivere, dopo la morte nell'ignoranza.[9]

Rispetto alla mentalità corrente la saggezza umanistica «mette sottosopra cielo e terra».[10] È come una Follia autentica, piacevole, «multiforme», desiderata da tutti, che restituisce alla vita la sua dolcezza, li-

mondiale, di impegnarsi seriamente per diffondere la cultura della tolleranza, della convivenza e della pace; di intervenire, quanto prima possibile, per fermare lo spargimento di sangue innocente, e di porre fine alle guerre, ai conflitti, al degrado ambientale e al declino culturale e morale che il mondo attualmente vive».

7 J. Delumeau, *La Riforma. Origini e affermazione*, Mursia, Milano 1988, 84.

8 L. Cortesi, *Esortazione alla filosofia. La Paraclesis di Erasmo da Rotterdam*, SBC, Ravenna 2012, 91-92.

9 Erasmo da Rotterdam, «Paraclesis. Esortazione allo studio della filosofia cristiana», in Id., *La formazione cristiana dell'uomo*, Rusconi, Milano 1989, 438.

10 Id., *Elogio della follia*, Mondadori, Milano 2010, 13-17: il suo potere è assoluto, benché discreto.

berandola dall'«oppressione dei gravi mali incombenti» su di essa. Ma c'è un'altra «specie di follia», la fallace follia «dagl'Inferi»: è quella che scatena le guerre, alimenta i conflitti, arma l'odio e la vendetta, stuzzica l'avidità di ricchezze e gli amori più turpi.[11] Essa non porta gli uomini alla felicità, ma li sospinge nel baratro della morte. Non ha in sé nulla di vitale. È puro istinto di autodistruzione. Erasmo era realista: non sognava un mondo dove tutti siano buoni e onesti. Si accontentava che saggi e magnanimi fossero i capi dei popoli, perché le loro virtù prima o poi finiscono per diffondersi tra i loro concittadini. Sapeva benissimo che il più delle volte il potere è in mano a personalità tiranniche e quasi mai è esercitato da governanti saggi e magnanimi.[12] La Follia ha due volti: quella di molti potenti della terra è insana e porta l'umanità all'autodistruzione. La preoccupazione per la pace appartiene invece all'altra faccia della Follia: quella paradossale saggezza che fa sognare la possibilità di una convivenza fraterna tra gli esseri umani. All'alba della conflagrazione della Riforma e in piena lotta per la formazione degli Stati nazionali, nel *Dulce bellum inexpertis* Erasmo si servì del concetto di pace per veicolare una riflessione sulla fratellanza universale.[13]

Erasmo era solito ragionare per contrapposizioni: per parlare della fratellanza comincia dal suo opposto, che è la guerra. In tal modo avvertiva subito il lettore sugli ostacoli che è necessario rimuovere sul cammino che porta alla pace. La guerra fa parte di quelle esperienze di cui gli uomini – per follia, non ci sono altri motivi – sottovalutano la gravità e l'irreparabilità delle conseguenze. Il dramma è che essa è talmente frequente, che è considerata ovvia. Tutto è rovesciato: la fratellanza pa-

11 *Ivi*, 58-59.

12 È famosa e sempre attuale la contrapposizione erasmiana tra il principe e il tiranno: Erasmo da Rotterdam, «La formazione del principe cristiano», in Id., *Scritti teologici e politici*, Bompiani, Milano 2011, 1259: «La differenza tra un principe e un tiranno è la stessa che intercorre tra un buon padre e un padrone crudele. Quello desidera dare la propria vita per i suoi figli; questo ha di mira solo il proprio profitto». *Ivi*, 1275: «C'è molta differenza tra un pastore e un predone». *Ivi*, 1317: «È re colui che guarda al bene comune, tiranno colui che guarda al suo».

13 Apparve per la prima volta nell'edizione Froben degli *Adagia* pubblicata a Basilea nel 1515. Qui Erasmo rielaborò i temi di una lunga lettera scritta ad Antonio di Bergen nel 1514, con lo scopo di risvegliare la «nostalgia per la pace» e di suscitare nei suoi lettori un sincero orrore per «lo stato di desolazione in cui versa il pianeta» (Erasmo da Rotterdam, *La guerra piace a chi non la conosce*, Sellerio, Palermo 2015, 138).

cifica tra gli uomini è l'eccezione.[14] Erasmo mette in bocca alla Natura, la genitrice dell'uomo, parole di sconcerto:

> Cosa mai è accaduto, per cui esso è degenerato in questo modo? Non riconosco più l'uomo che ho messo al mondo. Quale demone ha rovinato la mia opera?.[15]

Il cacciatore primitivo si è trasformato nel soldato moderno. Gli è bastato solo convincersi che il proprio nemico non è più un essere umano, ma un pericoloso animale.[16] E così anche la vita sociale si è trasformata in una guerra permanente, tanto che la vita pubblica si sta trasformando sempre più in un «atto di brigantaggio collettivo».[17] Per conquistare il cuore degli uomini, i potenti devono terrorizzarli. «Tacciono le leggi». Domina la strategia del terrore, basata sullo stato di eccezione, in cui tutto è lecito: calpestare l'umanità; praticare l'illegalità; farsi beffe di ciò che è sacro, come i comandamenti di Dio e la vita degli uomini.[18]

Purtroppo – continua la lamentela di Erasmo – il conflitto non dipende solo da un potere guerrafondaio, ma trova abili legittimatori anche nei teologi e perfino nel papa.[19] E si schiera con decisione contro ogni commistione di guerra e religione.[20] Questo vale tanto più per i cristiani.

> Cristo ha inequivocabilmente prescritto di deporre la spada. Dunque ai cristiani non è consentito fare guerre, bensì di combattere l'unica battaglia davvero gloriosa, quella contro i peggiori nemici della chiesa: l'avidità di denaro, l'iracondia, l'ambizione, la paura della morte.[21]

Quanta consonanza tra l'opera della natura, che ha fatto l'uomo mansueto e socievole, e il vangelo di Cristo, che innalza i miti e i compassionevoli. Umanesimo e cristianesimo camminano a braccetto. Il caso più

14 *Ivi*, 43-46 e 52.
15 *Ivi*, 59-60.
16 *Ivi*, 61-68.
17 *Ivi*, 68-69.
18 *Ivi*, 78. *Ivi*, 130: «Alcuni sovrani muovono guerra al solo scopo di esercitare più agevolmente un potere illimitato sui sudditi. [...] Quando scoppia la guerra, il potere si concentra nelle mani di pochi»
19 *Ivi*, 109-110. Senza mezzi termini, li definisce «empi», «sciagurati», «miserabili», «indegni di commiserazione» (*Ivi*, 78).
20 *Ivi*, 70: come può essere definita «santa un'azione peggio che infernale»?
21 *Ivi*, 102-103.

emblematico è la guerra contro i Turchi. Per i cristiani essa non ha senso, visto che «Cristo mandò avanti i discepoli senza difesa».[22] Se il cristianesimo avesse davvero bisogno della violenza per affermarsi, non potrebbe essere una religione divina, che porta la salvezza al genere umano.[23]

Quando la fede cristiana produce il rifiuto violento dell'altro che cristiano non è, ciò produce il «disprezzo» di Dio. Lo spirito dei grandi predicatori mendicanti del medioevo, Domenico e Francesco, è andato definitivamente perduto nei loro epigoni: «inflessibili predicatori della vera religione», che preferiscono vivere nel lusso delle vecchie città europee piuttosto che dare il «buon esempio» del pacifico missionario cristiano.[24] Sulle loro bocche il «se Dio è con noi, chi sarà contro di noi?» è diventato uno slogan propagandistico, un grido di battaglia che deve coalizzare il fronte cristiano contro un nemico più immaginario che reale. Nella guerra santa non c'è nulla di cristiano: è solo imperialismo, con una maschera religiosa; è pura ipocrisia.[25] Per i cristiani la guerra di religione è autodistruttiva.[26] Per questo Erasmo conclude lapidariamente: «Io preferisco un Turco vero a un cristiano finto».[27] E ne spiega il motivo, che è una profonda ragione teologica. «Quelli che noi definiamo infedeli sono pur sempre esseri umani: anche per la loro salvezza Cristo è morto».[28]

Da ciò discende la conclusione di Erasmo. La guerra santa ha un'alternativa vera, fondata sullo spirito e sulla lettera del vangelo e della predicazione paolina.[29]

22 *Ivi*, 105.
23 *Ivi*, 119-120: «Vogliamo evangelizzare i Turchi? Allora non esibiamo ricchezze, soldati e violenza. I Turchi non vedano in noi soltanto vani titoli, ma anche, ben distinguibili, le caratteristiche che dovrebbero dar prova dell'animo cristiano: l'innocenza, il desiderio di fare il bene anche ai nemici, la capacità di sopportare le offese, il disprezzo del denaro e della gloria, l'umiltà della vita. Possano i Turchi ascoltare i nostri insegnamenti e, al tempo stesso, constatare che il nostro modo di vivere è conforme a quegli insegnamenti. Sono queste le armi con cui possiamo davvero sottometterli».
24 *Ivi*, 122-123.
25 *Ivi*, 131: «Copriamo la nostra infamia sotto apparenze nobili: voglio le ricchezze dei Turchi, ma mi spaccio per difensore della religione; do sfogo al mio odio, ma rivendico i diritti della Chiesa».
26 *Ivi*, 134: «La verità è che, mentre cerchiamo di non cadere nel fosso, nel fosso ci gettiamo da soli».
27 *Ivi*, 127.
28 *Ivi*, 121.
29 *Ivi*, 126-128: «Se vogliamo vincere nel nome di Cristo, la spada da usare è la parola del Vangelo, l'elmo da indossare è quello della salvezza, lo scudo per difendersi è quello del-

Tocca al papa riportare sulla via del vangelo i governanti sedicenti cristiani, facendo largo uso della sua autorità spirituale.[30] Ma non basta che il papa sia un convinto pacifista, come Leone X. Bisogna anche che la Curia romana cessi di essere quel luogo di potere, di lusso, di spregiudicatezza morale e politica che Erasmo aveva conosciuto – e da cui era rimasto profondamente scandalizzato – durante il suo viaggio in Italia pochi anni prima. La riforma della Curia è la condizione perché il papa, che ne è a capo, possa riacquistare la sua autorevolezza spirituale di capo della cattolicità e perciò di artefice del dialogo intrareligioso. Quindi: il cammino verso la fratellanza si presenta molto lungo. Non solo perché Erasmo nutre dubbi crescenti sulla riformabilità della Chiesa; ma anche perché la fratellanza esige una nuova antropologia: ovvero, non ci sarà pace senza un'accurata riflessione sull'uomo, accompagnata da una riforma dei costumi e dunque da un reiterato impegno educativo rivolto all'uomo europeo.

3. *L'homo pacificus*

Quando Erasmo parla dell'uomo, sembra descriverlo; ma non parla dell'uomo reale, l'essere che tiene verso i suoi simili «un comportamento orrendamente ferino». Erasmo racconta l'uomo nello stato di natura, il suo essere profondo, che però non corrisponde alla sua condizione storica: l'uomo invisibile, l'uomo autentico è ciò che l'uomo europeo intriso di cristianesimo non è ancora; ma proprio per questo la sua natura profonda dice ciò che egli può e deve diventare: «l'animale più placido di tutti, per natura incline alla pace, alla benevolenza e al bene comune».[31] Questo è l'essere umano *tout court*. Nudità, debolezza, totale mancanza di armi per difendersi e per offendere; totale dipendenza dai genitori protratta per molto tempo; una singolare predisposizione per l'amicizia e la reciprocità. Non potendo contare su di sé e sulla propria forza, può affidarsi solo alla benevolenza altrui. Non ha altra *chance* che il dono e la gratitudine. L'essere profondo dell'uomo è la capacità di costruire le-

la fede, l'armatura sono gli apostoli. [...] Proponiamo loro gesti degni dei Vangeli: se non riusciamo a combatterli a parole, sia la nostra vita l'eloquenza più grande».

30 *Ivi*, 135-136.

31 *Ivi*, 46.

gami e di accompagnarli con emozioni e sentimenti, in cui si esprime la sua profonda passione per la vita. A coronamento di questa intima inclinazione per la socialità «la natura ha attribuito all'uomo la parola e la ragione», accendendo in lui una profonda sete di conoscenza.[32] La struttura dell'essere umano configura anche il suo posto nel mondo. Di passaggio sulla terra, l'uomo «ha meritato di comandare su tutti gli altri esseri viventi» in forza della sua nobiltà d'animo, che lo fa tendere sempre verso «obiettivi divini e immortali».[33]

L'uomo non è così per caso. Dio lo ha voluto così. Ha acceso in lui una «piccola scintilla» della mente divina: grazie a essa l'uomo prova felicità a «fare il bene a tutti», proprio come il suo Creatore, di cui è «immagine». Erasmo riprende il tema principale dell'antropologia umanistico-platonica. L'uomo è un «nume terreno», posto sulla terra per «provvedere al bene di tutti», concedendo ospitalità a tutti coloro che sono nel bisogno.[34] Erasmo appoggia la sua tesi antropologica sull'etimologia: ospite-forestiero (*hospes*) e nemico (*hostes*) hanno la medesima radice linguistica.[35] Trattare un essere umano o un popolo o un'altra comunità religiosa come *hospes* o come *hostes* dipende unicamente dalla nostra responsabilità. Se l'uomo segue la propria natura, l'ospitalità diventa il contrario della guerra. L'asilo concesso allo straniero è la prassi per costruire, pezzo dopo pezzo, la fratellanza. Dio stesso ha scelto di farsi ospite dell'uomo, inviando il suo Figlio sulla terra. E così ha posto il fondamento della redenzione dell'uomo: la fratellanza ospitale salverà il mondo. Alcuni secoli dopo, in *Per la pace perpetua* (1795) I. Kant riprenderà proprio questo tema erasmiano: «L'uomo dovrebbe essere l'ultimo asilo per tutti, una sorta di comune e santissimo altare, un'ancora di salvezza sacra per qualsiasi essere vivente».[36]

L'uso del condizionale ci avverte del fatto che Kant è più disincantato – e dunque più moderno – di Erasmo. Non che Erasmo sia un idealista illuso o un sognatore incallito. Vede bene lo scarto profondo che c'è tra la realtà sanguinosa delle relazioni interumane e la sua versione umanista della teologia biblica della creazione. A differenza di Kant che confida nella capacità di autoregolamentazione della ragione morale, per Erasmo la fratellanza diventa un compito possibile solo se si assume

32 *Ivi*, 47-50.
33 *Ivi*, 88.
34 *Ivi*, 51.
35 *Ivi*, 68.
36 *Ivi*, 51-52.

l'antropologia cristiana, che è una visione dell'uomo proiettata in avanti, protesa all'uomo che verrà. Non ci si può assolutamente accontentare dell'uomo com'è diventato: il vero progresso implica un continuo salto di qualità, un protendersi verso la dimensione spirituale dell'esistenza. Per Erasmo il cristianesimo insegna che nulla è impossibile a chi si conforma alla volontà del Creatore. Cristo ha annunciato l'amore. Egli venne tra gli uomini per «insegnarci a quale fine dobbiamo tendere»; non per fissare i confini di ciò che è permesso e ciò che è proibito.[37] Chi pratica la fratellanza ospitale nel nome di Cristo evangelizza chi viene accolto. Se costui non ha mai sentito parlare del vangelo, egli potrà «vedere dal vivo» la fede, «scrutando ogni cosa da un luogo di osservazione elevato».[38] La fratellanza, che nasce dall'ospitalità, è la testimonianza vivente della forza del vangelo. Essa convince molto più dei discorsi dei padri predicatori e dei teologi scolastici, perché parla il linguaggio caldo del sentimento e non quello freddo della ragione disputatrice.

Queste idee teologiche sono il sostrato dell'apologia della pace, che ritorna spesso nelle pagine erasmiane. Ecco un breve assaggio dei «benefici della pace», che si riassumono nell'istituzione della fratellanza tra gli uomini e nell'amicizia tra i popoli:[39]

> Cosa c'è in natura di più dolce e di meglio che l'amicizia? Nulla. E cosa è la pace, se non l'amicizia reciproca di molti uomini? [...] Se il legame di una persona con un'altra è già piacevole e salutare, quanto grande felicità deriverà dal fatto che un regno o un popolo è legato da rapporti amichevoli a un altro regno o a un altro popolo! [...] La pace è madre e nutrice di ogni bene.[40]

4. Il luogo ignoto dell'umanesimo realizzato: Thomas More

Nel 1516 l'umanista e politico britannico Thomas More pubblicò *Utopia*: un piccolo saggio che deve molto alla sua profonda amicizia con Erasmo.[41] Utopia non è da intendere come «l'isola che non c'è» di *Peter*

37 *Ivi*, 107.
38 *Ivi*, 88.
39 *Ivi*, 79.
40 *Ivi*, 73-75.
41 G. Gangale, «Introduzione», in Erasmo da Rotterdam – Thomas More, *«Più di metà dell'anima mia». Corrispondenza*, Studium, Roma 2016, 7-13.

Pan, l'immaginario innocente della fantasia infantile.[42] Ma come il luogo esistente da qualche parte, ma ancora ignoto, perché di esso non si conosce la collocazione geografica.[43] Utopia è un'isola, collocata probabilmente nell'arcipelago indonesiano e inaccessibile agli estranei senza la guida di un marinaio esperto. Deve il suo nome a Utopo, che la conquistò tanto tempo fa. Come Enea, il fondatore è anche l'architetto della nuova città.[44] È la terra della felicità filosofica, di cui Platone si era affannato a scrivere ne *La Repubblica*, a cui More si richiama espressamente in più di una pagina.[45] Certo che *La Repubblica* platonica pareva a More un misto di sogno e di realtà, sospesa tra un'organizzazione politica impossibile e una virtù etica possibile. Per questo essa doveva essere riproposta in modo selettivo: lo slancio ideale ed etico non ha perduto il suo smalto; ma il progetto di nuova organizzazione sociale, politica ed economica era già irrealizzabile ai tempi di Platone.[46] Platone aveva visto giusto: «Che tutto stia bene non si può ottenere, se tutti non sono buoni».[47] Per questo More divise la sua opera in due parti: nella prima parla il suo animo disincantato, analizzando le condizioni politiche e legali, sociali ed economiche in cui versa il «vecchio mondo» europeo;[48] mentre nella seconda si ode la voce del desiderio, che descrive Utopia, il «nuovo mondo»,[49] ovvero lo Stato meno imperfetto possibile, costruito sul principio eudaimonistico della ragionevole benevolenza. Utopia è il luogo della fratellanza, l'unica virtù che può riaccendere il fuoco della passione politica per l'umanità nel tempo del disincanto.

Se si vuole che tutti gli uomini arrivino a sperimentare la gioia della fraternità, bisogna rimuovere gli ostacoli che impediscono la felicità: il primo di essi è la tirannia politica, che trasforma la felicità da collettiva in individuale, perché interrompe ogni legame di solidarietà tra gli esseri umani e fa dipendere la felicità dal successo personale.[50] Così la vita pubblica si riempie di uomini mediocri, dediti all'adulazione e al carrierismo, che

42 J.M. Barrie, *Le avventure di Peter Pan*, Mursia, Milano 1983.
43 T. Moro, *Utopia*, Laterza, Roma-Bari 1984, 5: «In quale parte del mondo si trovi Utopia, né a me è venuto in mente di domandare, né a lui di dire».
44 *Ivi*, 60.
45 *Ivi*, 39 e 42.
46 *Ivi*, 39.
47 *Ivi*, 48.
48 *Ivi*, 54.
49 *Ivi*, 5.
50 *Ivi*, 31. Molto della capacità di fratellanza di un popolo dipende dai suoi capi: molti di essi «si occupano tutti più volentieri di cose militari che di buone cose di pace [...] e

hanno la sfrontatezza di far passare la loro cattiva politica come innovazione radicale. Senza una riforma radicale dell'ethos politico e delle istituzioni di governo non c'è spazio per la fratellanza, perché «il mondo va alla rovescia»:[51] distrugge la felicità, invece che facilitarla. E mentre in Inghilterra stava sorgendo l'astro del dispotico Enrico VIII, More proponeva che il re sia scelto dal popolo e sia così obbligato a perseguire gli interessi del popolo e non i propri.[52] Il potere politico è il motore della fraternità: se viene meno a questo compito, saranno le oligarchie a gestire il potere, con l'inevitabile conseguenza di fare aumentare la corruzione e le diseguaglianze sociali.

Il secondo ostacolo alla felicità è la proprietà privata, intesa come diritto individuale assoluto e intangibile. Ciò è in contrasto con «la maggior parte delle massime cristiane», tanto che i precetti evangelici sono piegati in modo da produrre una sorta di cristianesimo di Stato, che ha l'unica funzione di lasciare tranquille le coscienze dei malvagi.[53] «Dovunque si commisura ogni cosa col danaro, non è possibile che tutto si faccia con giustizia».[54] Dove domina la proprietà privata, la società è conflittuale, lo Stato è asfittico, gli uomini sono infelici. Certo, «far sparire del tutto la miseria non è possibile; ma ben la si potrebbe alleviare un pochino», impegnandosi in programmi di perequazione sociale.[55] Nasce qui l'equazione moderna tra fratellanza etica e solidarietà sociale, che tanto peso ha avuto nelle due principali Dichiarazioni dei diritti dell'uomo, immediatamente successive rispettivamente alla Rivoluzione francese e alla Seconda guerra mondiale.

Il terzo ostacolo alla felicità dipende da come viene amministrata la giustizia: il diritto carcerario può essere una grande scuola di fratellanza, se implica una riforma del rapporto di proporzionalità tra il reato e la pena. La giustizia repressiva è puramente vendicativa e nuoce alla società. «In buona parte del (vecchio) mondo facciamo come quei cattivi maestri, che preferiscono picchiare i ragazzi invece di istruirli».

mettono più zelo a cercare come acquistare, bene o male, nuovi regni, che a ben reggere quelli acquistati» (*Ivi*, 18).

51 *Ivi*, 19.

52 *Ivi*, 38: «Tocca al principe occuparsi della salute pubblica, non diversamente da un pastore, il cui dovere è, in quanto pecoraio, di mantener le pecore più che se stesso».

53 *Ivi*, 48-49.

54 *Ivi*, 50.

55 *Ivi*, 51: «Ricchi e poveri dovrebbero scambiare la loro sorte tra loro».

Non si può certo pensare che l'inasprimento delle pene sia un deterrente efficace per prevenire o ridurre la criminalità. Anzi, finisce per ottenere l'effetto contrario a quello desiderato: «Quando cerchiamo di atterrire con troppa crudeltà i ladri, li lanciamo allo sterminio dei galantuomini».[56] È molto più produttivo per lo Stato che la pena abbia un carattere riparatorio nei confronti della vittima di reato (oggi questa linea di pensiero si definisce *restorative justice*); e che nei casi in cui ciò non sia possibile, i condannati espiino la pena in una condizione di semi-libertà, «mantenuti senza dure privazioni e a spese dello Stato, visto che servono al pubblico»:[57] lavorando all'esterno di giorno e rientrando nel carcere-dormitorio per la notte. Siccome il reato, per More, è per lo più il prodotto della miseria e della disperazione, è compito dello Stato fare in modo che ci sia lavoro per tutti, perché ciascuno possa provvedere al proprio sostentamento e non abbia bisogno di rapinare altri per vivere. La fratellanza sociale è la migliore forma di giustizia preventiva. Vivono nella legalità e nella sicurezza solo quegli Stati che sono fondati sul principio di solidarietà: il lavoro, tendente alla piena occupazione, è lo strumento di attuazione di questo principio di solidarietà.[58] Attraverso la lente d'ingrandimento costituita dalla riforma del sistema penale, si evidenziano gli ingredienti della fraternità. Per More essa è basata sul principio razionale dell'umanità e su quello cristiano della benevolenza, che tradizionalmente invitano a distinguere la colpa dal colpevole: a deplorare la prima e a correggere il secondo.[59] La fratellanza nasce e cresce dove l'etica razionale della magnanimità s'incontrano con quella religiosa della misericordia.

Il quarto ostacolo alla felicità è la precarietà del lavoro, a cui le classi agiate obbligano coloro che sono costretti a lavorare al loro posto: esse lasciano improduttive le loro proprietà terriere, perché disprezzano il lavoro e così sono la causa della miseria dei contadini. Questa «oligarchia di ric-

56 *Ivi*, 21 e 30: Se nessuno ha nulla da perdere perché la pena è la stessa sia che si rubi sia che si uccida, allora non ci si farà scrupolo a uccidere per eliminare i testimoni del proprio reato.

57 *Ivi*, 30-31. Sulle odierne teorie di giustizia riparativa si veda: L. Eusebi, *Una giustizia diversa. Il modello riparativo e la questione penale*, Vita e Pensiero, Milano 2015; G. Mannozzi – G.A. Lodigiani (a cura di), *Giustizia riparativa. Ricostruire legami, ricostruire persone*, Il Mulino, Bologna 2015.

58 T. Moro, *Utopia*, 21.

59 *Ivi*, 33: la pena «non colpisce se non per distruggere le colpe, ma salva gli individui e li tratta in modo da forzarli a essere buoni e risarcire con il resto della vita tutto il male arrecato prima».

chi» affama il paese e produce una società scandalosamente diseguale, aumentando di molto la forbice tra la povertà e il «lusso inopportuno».[60] Se non si affronta la riforma agraria – la terra a chi la lavora – che è la madre di tutte le riforme sociali, lo Stato sarà sempre più stretto nella morsa dell'illegalità e dell'insicurezza: cresceranno gli accattoni e i parassiti. Piuttosto, lo Stato deve farsi carico di «quanti dalle malattie e dalla vecchiaia sono gettati nell'indigenza, incapaci di procurarsi di che vivere col lavoro».[61] La fratellanza richiede un'etica della dignità umana: non si deve dare ai poveri per beneficenza ciò che spetta loro per giustizia. L'assistenzialismo uccide la volontà e, rendendo gli uomini pigri, li induce all'ozio e all'illegalità. L'accoglienza degli *homeless* nei conventi diventi l'occasione per insegnare loro la dedizione al lavoro. La fratellanza si nutre di pratiche come quelle che oggi chiamiamo «housing first»[62] e chiede alle comunità cristiane di dare un esempio luminoso di ospitalità.

5. Oltre il disincanto: micro-progettualità, fratellanza, pluralismo

More sapeva molto bene che non è possibile un cambiamento repentino né delle strutture sociali, né dell'esercizio del potere politico.[63] Mai arrendersi, però: «Non è agevole indovinare, senza prima aver fatto la prova, se la cosa andrebbe a finire bene o male».[64] Il pensiero utopico esige micro-progettualità, che ne verifichino la praticabilità. Non è un sogno che svanisce sul far del mattino, ma un esperimento che deve essere portato a termine e ritentato più volte per avere riscontri attendibili. Bisogna avviare processi di cambiamento.[65]

60 *Ivi*, 22-27.
61 *Ivi*, 35.
62 C. Cortese (a cura di), *Scenari e pratiche dell'Housing First. Una nuova via dell'accoglienza per la grave emarginazione adulta in Italia*, Angeli, Milano 2016.
63 T. Moro, *Utopia*, 34. *Ivi*, 46: «I potenti inglesi, regnanti in testa, sono "sordi come campane" a questi richiami».
64 *Ivi*, 34.
65 *Ivi*, 47: «Se non si possono sradicare del tutto i pregiudizi e gli errori, se non si può rimediare come si vorrebbe ai vizi correnti e tollerati, non per questo bisogna lasciare il paese nell'imbarazzo, né, pel fatto che non si possono fermare i venti, abbandonare la nave dello Stato in mezzo alla tempesta».

La fratellanza è un'utopia che nasce dalla critica razionale dell'esistente; dal riconoscimento che i desideri e le promesse di felicità pubblica sono stati traditi. E approda alla gestione dell'esistente con lo sguardo rivolto a quella sorta di realtà aumentata che è il futuro, visto con gli occhiali di un'immaginazione razionale e umanista. Certo, la fratellanza per More non è solo questione di ideali. È anche – e forse soprattutto – una questione di stile. L'indole degli Utopiani, infatti, è laboriosa, socievole, umile e libera dall'assillo dell'avere. Hanno sostituito la proprietà privata con l'usucapione: «essi di quel che posseggono, si considerano coltivatori piuttosto che padroni».[66] La fisionomia degli Utopiani rispecchia i canoni della classicità mediterranea, riportati in auge dall'umanesimo: «La gente è alla mano, gentile e attiva; le piace il riposo, ma, quando c'è bisogno, sopporta bene le fatiche».[67]

Non c'è fratellanza senza il rispetto del principio della partecipazione popolare. Tutto viene discusso nei pubblici consigli ed è considerato un «delitto capitale» compiere i processi decisionali sulla vita pubblica al di fuori dei luoghi istituzionali a ciò deputati: la politica non è intrigo di palazzo, ma è cooperazione dei rappresentanti del popolo.[68] «Qui, dove nulla esiste di privato, si occupano sul serio delle faccende pubbliche».[69]

La vita sociale è costruita sul principio del rispetto delle relazioni e delle promesse: non solo rispetto dei «patti che si fanno tra i privati», ma soprattutto delle «leggi pubbliche» e in modo particolare di quelle che concernono la «distribuzione dei beni della vita».[70] In realtà, a Utopia le leggi sono pochissime e semplici, perché uomini buoni e ben organizzati non hanno bisogno di molte regole, dal momento che tutti «vivono alla buona» e nessuno approfitta del proprio incarico per spadroneggiare sugli altri. Non c'è bisogno di una casta di avvocati, perché la legge è comprensibile a tutti ed è facile diventarne esperti conoscitori.[71] Alla semplicità della vita corrisponde la semplicità del diritto e del funzionamento della macchina istituzionale.

66 *Ivi*, 57.
67 *Ivi*, 94.
68 *Ivi*, 62.
69 *Ivi*, 129.
70 *Ivi*, 85.
71 *Ivi*, 102: «Il loro pensiero è che somma ingiustizia è legare uomini con leggi o troppo numerose per essere lette, o troppo oscure per potersi da chiunque capire».

L'agire sociale è sempre legato a una pedagogia sociale, tesa a far gustare l'impegno del lavoro e la felicità della condivisione, mettendoli a confronto con le ansietà del possesso. Non essendoci la proprietà privata, la società non si divide in servi e padroni. Lavorare meglio, lavorare tutti: questo potrebbe essere lo slogan che traduce con parole di oggi l'organizzazione utopiana del lavoro.[72] Se tutti lavorano per il bene comune dello Stato, un lavoro regolare e collettivamente praticato è il fondamento di una convivenza ordinata, pacifica, benefica e felice.[73] In questo clima solidale e fraterno «la floridezza dell'uno soccorre alla povertà dell'altro» con grande spontaneità e in spirito di totale gratuità. Tutti vivono in trasparenza. Nessuno si nasconde davanti ai propri doveri pubblici, che implicano anzitutto la condivisione delle risorse materiali.[74]

«Cercare il proprio vantaggio, senza violar queste leggi, è saggezza, cercar poi quello di tutti è religione».[75] Su questo principio si basa la religiosità degli Utopiani. Tra loro ci sono molte confessioni religiose, ma tutte convergono nel credere che «vi sia una divinità non conoscibile, eterna, immensa, inspiegabile, che supera la capacità dell'intelligenza umana».[76] Il monoteismo razionale infatti non inficia la possibilità che il linguaggio del sentimento riconosca e adori in modi differenti il medesimo «essere supremo», da cui dipende l'esistenza del cosmo e ogni provvidenza. A Utopia si nasce religiosi, ma si aderisce per scelta personale a questa o quell'altra tradizione religiosa. Questa suprema libertà dà adito a una condizione di pluralismo, ma non a una sorta di *supermaket* religioso. Ognuno vive nella tradizione prescelta, senza alcun pregiudizio e dunque senza alcun proselitismo nei confronti degli altri. La verità viene alla luce da sola, perché anche nelle cose religiose, come in tutti gli altri affari della società utopiana, comandano la ragione e la moderazione.[77] Per questo infatti non ci sono nei templi immagini di Dio, perché ciascuno possa fabbricarsi la propria, dando retta a sentimento e immaginazione.[78]

72 *Ivi*, 68. *Ivi*, 63: «Ognuno attende al suo mestiere con sollecitudine, senza però stancarsi, come una bestia da soma».
73 *Ivi*, 67.
74 *Ivi*, 75.
75 *Ivi*, 85.
76 *Ivi*, 115.
77 *Ivi*, 115-118.
78 *Ivi*, 126.

6. Dall'«amicizia civile» alla «fraternité»: Jacques Maritain

Nel Documento di Abu Dahbi prende la parola in modo forte la sollecitudine per l'umanità, che più volte le religioni mondiali hanno espresso pubblicamente negli ultimi quarant'anni.[79] Basterebbe analizzare i contesti in cui per diciassette volte ricorre la parola «diritto/diritti». Si sente l'anelito con cui Jacques Maritain nel 1943, in piena Seconda guerra mondiale, volgeva lo sguardo verso una «civiltà nuova» consistente in un «ordine nel quale ogni persona umana possa godere sia della libertà sociale che di quella politica».[80] Nel tempo della «terza guerra combattuta "a pezzi", con crimini, massacri, distruzioni»,[81] questa istanza del filosofo cattolico francese riprende voce proprio tra le righe del Documento. Non ci sarà fratellanza e neppure una nuova politica mondiale senza un rinnovamento radicale delle basi filosofiche grazie a cui si comprende l'essere dell'uomo.

Questa istanza antropologica contiene in sé anche due differenti giudizi sul presente storico. Il primo è costituito dalla convinzione di esperienza secondo cui nelle epoche di crisi della civiltà si debba investire sull'educazione piuttosto che sulla politica. La politica è un frutto della cultura, non viceversa. L'esodo verso una nuova libertà è un processo lungo, che richiede la costruzione di una nuova visione dell'uomo e del mondo. Senza un deciso rinnovamento della cultura non si esce da nessuna crisi, politica, economica, umanitaria che sia. Il secondo elemento di giudizio è più spiccatamente filosofico: «l'individualismo borghese è finito». La modernità liberale ha fallito. Al posto di una concezione utilitarista e mercantile dell'uomo, l'educazione integrale necessita di passare a una visione più concreta e realistica delle relazioni sociali e della giustizia: il personalismo comunitarista, in cui si conciliano libertà e responsabilità, il riconoscimento dei diritti umani e il soddisfacimento delle aspirazioni alla socialità.[82] Con una buona vena di

79 P. Boschini, «Le religioni tra violenza e paura. A dieci anni dall'11 settembre 2001», in *Rivista di Teologia dell'Evangelizzazione* 15(2011)30, 387-411 e 16(2012)31, 49-73.
80 J. Maritain, *L'educazione al bivio*, La Scuola, Brescia 1981, 150-151.
81 Francesco, «Omelia nella celebrazione eucaristica presieduta al Sacrario Militare di Redipuglia», Sabato, 13 settembre 2014 (http://www.vatican.va/content/francesco/it/homilies/2014/documents/papa-francesco_20140913_omelia-sacrario-militare-redipuglia.html – sito visitato il 26 giugno 2020).
82 J. Maritain, *L'educazione al bivio*, 125-126.

utopia, Maritain afferma che il personalismo comunitarista si affermerà non perché esso è conforme alle istanze della società liberale, ma perché esso è necessario per giungere a un'autentica liberazione dell'uomo. «Formazione di uomini liberi per una comunità libera»:[83] ecco l'intenzione profonda dell'umanesimo integrale, a cui Maritain aveva dedicato la sua opera filosofica più importante (1936).[84] L'umanesimo integrale è fondato sul riconoscimento della complementarità tra la dimensione corporea e quella intellettuale dell'uomo. Il sinolo, che risulta da questa composizione di materia (l'uomo è «animale di natura») e forma (l'uomo è «animale di cultura»), è racchiuso nell'antropologia concreta: l'uomo è un «animale storico», il quale «non può progredire senza l'aiuto dell'esperienza collettiva accumulata e di una regolare trasmissione delle conoscenze acquisite».[85] Ogni attività storica, che gli esseri umani conducono per trasformare se stessi e la realtà sociale di cui sono parte, dev'essere pensata come un'«arte morale», in cui si realizza questo umanesimo integrale. La questione dei «fini» è di gran lunga più importante di quella del metodo. È la visione filosofico-religiosa dell'uomo che fonda quella scientifico-tecnica, non viceversa.[86]

Nella crisi della civiltà mondiale, la via maestra dell'educazione consiste perciò nel ritrovamento della triplice dimensione di «personalità, totalità, indipendenza». Personalità: l'uomo è padrone di sé nell'intelligenza e nella volontà. Totalità: l'uomo si pone nei confronti del mondo come un tutto autonomo, è capace di trascendenza piuttosto che una parte del mondo stesso. Indipendenza: l'uomo è capace di donarsi liberamente nell'amore.[87] Per questo, l'educazione deve attivare cinque fondamentali disposizioni della volontà, che corrispondono tutte alla dimensione dell'amore inteso come desiderio incondizionato e come de-

83 *Ivi*, 139. *Ivi*, 142: «Nell'interesse supremo della nuova civiltà per la quale combattiamo, è più che mai necessario che l'educazione sia educazione dell'uomo e educazione per la libertà, formazione di uomini liberi per una comunità libera».

84 J. Maritain, *Umanesimo integrale*, Borla, Roma 1980.

85 J. Maritain, *L'educazione al bivio*, 14-15. *Ivi*, 22: «L'educazione non è un allevamento animale. L'educazione dell'uomo è un risveglio dell'umano».

86 *Ivi*, 16-17.

87 *Ivi*, 20-21: «L'uomo è un animale dotato di ragione la cui suprema dignità risiede nell'intelletto; è un individuo libero in personale rapporto con Dio, la cui suprema giustizia o rettitudine è di obbedire volontariamente alla legge di Dio; è una creatura peccatrice e ferita chiamata alla vita divina e alla libertà della grazia e la cui perfezione suprema consiste nell'amore».

dizione fino all'eroismo: «amore della verità», «amore del bene e della giustizia», amore all'esistenza e agli esistenti, amore del lavoro, amore alla cooperazione con gli altri.[88] Educare è un atto di fede filosofica nei confronti della capacità dell'uomo e delle energie buone che la sua esistenza racchiude.

L'educazione è un atto pubblico, il più politico degli atti pubblici, perché senza educazione la politica è priva di fondamento e si trasforma in una sterile tecnocrazia, che vanifica i valori del mondo odierno, basato sulla fiducia nel progresso, sulla dignità e sui diritti di ogni essere umano, sui valori della pace e della fraternità. Senza un'educazione integrale, l'umanesimo diventa un frutto impazzito, che crede che «l'uomo può salvarsi con i soli mezzi che la storia può farsi senza Dio». E così ci si trova sempre più spesso in una situazione schizofrenica, in cui ai grandi ideali umanisti non corrispondono le pratiche etiche quotidiane.[89] «La tragedia delle democrazie moderne consiste nel fatto che non sono ancora riuscite a realizzare la democrazia».[90] A differenza di Rousseau, Maritain pensa che la democrazia non sia di per sé irrealizzabile: essa ha incontrato sul suo cammino tre ostacoli che finora ne hanno impedito l'attuazione. Il primo ostacolo è di tipo politico: sono le armi. Ovvero, non si può costruire la democrazia con una logica di violenza, di risentimento e di odio. Il secondo ostacolo è di ordine sociale: finora la democrazia è stata una forma politica borghese, incapace di prendersi cura seriamente della miseria, di mettere fine allo sfruttamento dell'uomo da parte dell'uomo e di umanizzare il lavoro. Questi due fattori, l'odio e la disuguaglianza sociale, sono stati decisivi nella costruzione di «nuove forme di dittatura, nate dalla miseria e risentimento, o dalle pressioni nazionalistiche».[91] Il terzo ostacolo appartiene all'ordine spirituale: la democrazia moderna si è illusa di poter costruire pace e giustizia confidando solo su forze umane. Come insegnano i grandi politici statunitensi di ieri e di oggi, «la democrazia, il rispetto della perso-

88 *Ivi*, 60-62. *Ivi*, 134-135: l'amore è l'indispensabile rafforzamento della vita morale, senza il quale l'esodo da se stessi è nei fatti impossibile. Contrariamente a quanto pensavano i moralisti del XVIII secolo, non c'è autonomia senza l'eteronomia dell'amore; non c'è responsabilità che non sia preceduta dal dono di sé.

89 J. Maritain, *Cristianesimo e democrazia*, Comunità, Milano 1950, 17-22.

90 *Ivi*, 23.

91 *Ivi*, 29.

na umana, la libertà, la buona fede internazionale hanno nella religione la loro più solida base».[92]

Solo a queste condizioni sarà possibile «vincere la pace». Vincere la guerra non basta. Bisogna realizzare una «democrazia integralmente umana», che prenda il posto della «democrazia fallita», ovvero della «democrazia borghese inaridita dall'ipocrisia».[93] «La nuova democrazia» è «una marcia verso la giustizia e il diritto, e verso la liberazione dell'essere umano»,[94] perché pone alle «basi essenziali della vita comune il rispetto della dignità umana e dei diritti della persona».[95] Alla base di questo anelito di novità c'è una filosofia moderna della storia, centrata sull'idea di progresso: non considerato ingenuamente, alla maniera borghese, come «automatico e fatale»; ma inteso secondo la visione cristiana, come «minacciato e contrastato». La «marcia in avanti dell'umanità» non è il frutto dell'emancipazione della ragione da ogni eredità del passato; ma è «questa stessa eredità che si accresce gemendo sotto lo sforzo di tutte le energie umane e divine dell'uomo». La storia dell'umanità avanza impegnandosi in una lotta di continua autoriforma: battendosi per un compito infinito, che su questa terra non può mai raggiungere in pienezza i suoi obiettivi.

> Il progresso non tende a far recuperare domani il paradiso attraverso la Rivoluzione, ma tende a trasformare in meglio le strutture della coscienza e della vita umana.[96]

Il compito del presente è duplice. Anzitutto, occorre adoperarsi per trasformare la coscienza etica: e lo si può fare perché l'uomo è *zōon politikon*, animale sociale. Egli è capace di costruire istituzioni, le quali a loro volta riescono a migliorare la vita collettiva e a innalzare la moralità individuale. Poi, di conseguenza, ci si deve impegnare a migliorare le relazioni quotidiane, che sono il tessuto della vita sociale. Occorre diventare consapevoli della correlazione tra l'ideale dell'«uguaglianza naturale di tutti gli uomini» e l'istanza concreta dell'«uguaglianza re-

92 *Ivi*, 46.
93 *Ivi*, 26-27.
94 J. Maritain, «I diritti dell'uomo e la legge naturale», in Id., *Cristianesimo e democrazia*, 117.
95 Maritain, *Cristianesimo e democrazia*, 27-28.
96 *Ivi*, 37.

lativa che la giustizia deve creare tra loro».[97] Detto in altre parole, non può esserci politica senza che il suo esercizio sia regolato dall'istanza superiore della giustizia e normato dalle leggi.[98] Ciò rappresenta ai suoi occhi la vera «grande rivoluzione» nella storia dell'umanità, perché sostituisce «alla politica del potere dei padroni, siano essi uomini, Stato o nazioni, la politica del bene comune, a cui deve vegliare il popolo stesso quale principale interessato».[99]

Oggi non c'è nozione della filosofia politica che sia più controversa di quella di bene comune. Per Maritain si tratta di un ideale storico concreto, cioè è una sorta di utopia realizzabile: un ossimoro, di cui la coscienza etica e l'azione politica hanno bisogno per orientare il loro cammino. In *Cristianesimo e democrazia*, il bene comune è costituito da una gradazione di sentimenti e di ragioni che vanno dall'«amicizia civile» verso tutti i membri del proprio gruppo sociale, fino alla «fraternité», che è un «amore più forte e universale [il quale] oltrepassa i limiti del gruppo sociale per estendersi a tutto il genere umano». Non si tratta di un generico *volemose bene*, ma di un compito intellettualmente ed eticamente molto esigente, che connota l'alto valore morale dell'attività politica.

> Il compito per eccellenza della politica è di rendere migliore e più fraterna la vita comune, e di far sì che l'architettura di leggi, d'istituzione e di usanze di questa vita comune diventi una casa per tanti fratelli.[100]

Dire che la fraternità è lo scopo e l'orizzonte dell'attività politica significa affermare che la compassione per il debole e il sofferente è la principale virtù dello *zōon politikon*. Il popolo non è un'entità naturale: si costituisce laddove c'è cura gli uni per gli altri e si dissolve – come sappiamo bene noi che viviamo in una società a cultura prevalentemente individualista – laddove questo legame di gratuita reciprocità e dedizione viene meno. La costruzione della *fraternité* esige di riconoscere

97 *Ivi*, 39. Quanto queste tesi siano presenti nel magistero di papa Francesco è oggetto del mio articolo: «Il ritorno dello *zōon politikon*. L'antropologia politica di *Evangelii gaudium*», in *Rivista di Teologia dell'Evangelizzazione* 22(2018)44, 335-355.

98 Maritain intende la coscienza etica come un'istanza oggettiva, perché fondata sulla morale naturale.

99 Maritain, *Cristianesimo e democrazia*, 41.

100 *Ivi*, 43-44. Quanto dello spirito maritainiano c'è nell'art. 3, §2 della *Costituzione della Repubblica Italiana*!

che la persona è più importante della società: non è la società che forma gli individui, come sosteneva la sociologia francese del primo Novecento;[101] ma è la persona che, associandosi ad altri suoi simili, costituisce la società, come afferma la filosofia personalista francese, a cui Maritain si sente affine.[102] Per questo motivo, nell'ineliminabile binomio giustizia-libertà che fonda l'etica politica moderna, la libertà precede la giustizia.[103] La «vera essenza della democrazia» consiste in quel bene comune che è la *fraternité* e che coniuga insieme libertà e giustizia, sempre mettendo la libertà come fondamento e la giustizia come architrave portante.[104] È il tema di un altro breve scritto dell'immediato dopoguerra: *La persona e il bene comune* (1946).[105] Maritain elenca i valori politici fondamentali che discendono da questo connubio di libertà e giustizia all'insegna della fratellanza. Nell'ordine: «dignità», «diritti», «popolo», «uguaglianza», «autorità»: tutte parole che ritroviamo nel vocabolario del Documento di Abu Dhabi.[106] I primi due valori appartengono all'area della libertà e saranno ampiamente trattati in altre due importanti opere di Maritain: *I diritti dell'uomo e la legge naturale* (1942); *L'Uomo e lo Stato* (1951). In quest'ultima opera la riflessione verte anche sullo Stato, in quanto autorità garante del riconoscimento e dell'attuazione dei diritti fondamentali: mai un'autorità assoluta al di sopra dei cittadini, ma sempre un'autorità relativa, chiamata a facilitare e custodire le relazioni tra di loro. Lo Stato è a servizio del popolo, e non viceversa. Il popolo è il grembo della fratellanza,[107] perché esso è composto

101 É. Durkheim, *Breviario di sociologia. Le regole del metodo sociologico*, Newton Compton, Roma 1971, 39-45.

102 Per uno sguardo sintetico sul personalismo francese, si veda A. Rigobello et Al., *Il personalismo*, Città Nuova, Roma 1975.

103 Maritain, *Cristianesimo e democrazia*, 42. La storia insegna che può esserci libertà senza giustizia: e questa è la democrazia «fallita», o incompiuta dell'Ottocento liberale e borghese, che riconosce a tutti la libertà, anche quella di morire di fame. Ma non può esserci giustizia senza libertà: questa non sarebbe più democrazia, ma dittatura del proletariato, o di qualunque altro soggetto politico che, per realizzare il proprio progetto di società, è costretto a sopprimere le libertà civili fondamentali (movimento, associazione, informazione, culto, impresa), con grave danno alla dignità e ai diritti dei cittadini.

104 *Ivi*, 53.

105 J. Maritain, *La persona e il bene comune*, Morcelliana, Brescia 1963.

106 Id., *Cristianesimo e democrazia*, 47.

107 *Ivi*, 59: «Popolo vuol dire anime, vuol dire persone umane unite dai comuni doveri umani e dalla coscienza comune del lavoro che ciascuno deve compiere per avere il proprio posto al sole con la famiglia e gli amici, da una lunga esperienza di pene e di gioie di una vita senza gloria, da un comune patrimonio di ereditaria saggezza accumulata nel-

di persone libere e responsabili: non è fatto di primitivi non ancora deturpati dalla civiltà e neppure di individui proletarizzati che sono braccia in tempo di pace e carne da cannone in guerra.[108] La democrazia esige nella classe politica e nel popolo la passione eroica del dono di sé. Per fare funzionare la democrazia non basta essere dei bravi tecnici dell'azione politica, occorre la disponibilità a «dare la propria vita per i propri fratelli».[109] Questa è la formula del legame tra l'uguaglianza e la fratellanza: i cittadini non sono semplicemente uguali davanti alla legge, ma soprattutto sono uguali nella passione per la *res publica*. La democrazia richiede che tutto il popolo sia fraterno nel farsi carico della vita politica del proprio Paese. Dipenderà dunque dalla libertà dei singoli cittadini e dalla libertà del popolo intero (e non di un solo popolo, ma di tutti i popoli) che

> l'era in cui stiamo per entrare non sia l'era delle masse e delle moltitudini informi, ma l'era del popolo e dell'uomo della comune umanità – cittadino e coerede della comunità civile – cosciente della dignità della persona che è in lui, costruttore di un mondo più umano, proteso verso un ideale storico di fratellanza.[110]

7. La fratellanza è un diritto?

Il Documento di Abu Dhabi eredita e incorpora in sé tutti questi pensieri, sempre a ponte tra etica e utopia, tra il dover- e il poter- essere. Il Documento si dà un compito filosofico: evitare il dualismo tra realtà e idea, che si respira nei grandi testi normativi moderni in materia di diritti umani, i quali sono la matrice di molte Costituzioni degli Stati nazionali risorti dopo la fine della Seconda guerra mondiale o nati

lo spirito di gente operosa, da sentimenti umani, da tradizioni umane, e da istinti umani che alimentano in ciascuno, vicino alla natura, uno sforzo personale, per limitato che sia, di ragione e di libertà. Popolo vuol dire uno zampillare paziente nelle vite individuali delle attività dell'intelligenza e del lavoro umani fuor del nudo terreno dove comincia l'esistenza civile».

108 *Ivi*, 60-61. Il popolo non è in grado di guidarsi da solo: ha bisogno di un'«élite ispiratrice», che «deve vivere sempre in comunione con questo stesso popolo» e deve distinguersi per «eroismo e abnegazione», per trasmettere all'intero popolo questa ardente passione politica, che può essere soltanto una passione democratica.

109 *Ivi*, 72.

110 *Ivi*, 73.

ex novo dopo il dissolversi degli imperi coloniali europei.[111] Il suo tentativo è quello di superare questa pericolosa scissione, attraverso il continuo riferimento al Creatore come fonte del diritto naturale.[112] È la pista percorsa, ma ben presto abbandonata, dagli antesignani nordamericani dei diritti umani.[113] Anche la fratellanza universale viene motivata per via religiosa, proprio a partire dalla fede nel Creatore, e non semplicemente come un'evidenza naturale conoscibile per via di ragione.[114] Colui che ha creato gli uomini uguali tra loro «li ha chiamati a convivere come fratelli tra di loro, per popolare la terra e diffondere in essa i valori del bene, della carità e della pace».

Questo continuo riferimento alla volontà del Creatore, conoscibile nella fede attraverso i testi sacri delle religioni e le loro tradizioni etiche più che millenarie, attribuisce alla fratellanza una dimensione prescrittiva, che impegna concretamente i credenti nel presente. Viene così superata quell'intenzione meramente indicativa, che connotava la *Dichiarazione universale dei diritti umani* del 1948: nel *Preambolo*, la *Dichiarazione* si presentava come un «ideale comune da raggiungersi da tutti i popoli e da tutte le Nazioni», demandando a testi legislativi nazionali e internazionali le procedure per il riconoscimento dei diritti umani fondamentali, basati appunto sull'ideale della fraternità. Nella *Dichiarazione* del 1948 la fratellanza era considerata un ideale ai confini con l'utopia. Per il Documento di Abu Dhabi, invece, la fratellanza può essere considerato un diritto fondamentale, che può essere attuato grazie

111 Principalmente, la *Costituzione degli Stati Uniti d'America* (1787) e la *Dichiarazione dei Diritti dell'uomo e del cittadino* (1789 e 1793). Per gli Stati nati dopo il 1950, anche la *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* (1948).

112 Lo ribadisce più volte: «In nome di Dio che ha creato tutti gli esseri umani uguali nei diritti, nei doveri e nella dignità»; «È il Creatore che ci ha plasmati con la Sua Sapienza divina e ci ha concesso il dono della vita per custodirlo. Un dono che nessuno ha il diritto di togliere, minacciare o manipolare a suo piacimento»; «Questa Sapienza divina è l'origine da cui deriva il diritto alla libertà di credo e alla libertà di essere diversi».

113 Si veda il testo, redatto da Thomas Jefferson, della *Dichiarazione di Indipendenza* approvata dal Congresso il 4 luglio 1776: «Noi riteniamo che siano evidenti per se stesse queste verità: che tutti gli uomini sono creati eguali; che essi sono dotati dal loro Creatore di innati e (certi) inalienabili diritti, che tra questi sono la vita, la libertà, e la ricerca della felicità» (M. Sylvers, *Il pensiero politico e sociale di Thomas Jefferson. Saggio introduttivo e antologia di testi*, Lacaita, Manduria-Bari-Roma 1993, 40-41 e 166).

114 Come fa invece la *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* (1948), art. 1: «Tutti gli esseri umani nascono liberi ed eguali in dignità e diritti. Essi sono dotati di ragione e di coscienza e devono agire gli uni verso gli altri in spirito di fratellanza».

a efficaci disposizioni legislative e all'impegno congiunto dei cittadini, insieme alla vita (e a una vita dignitosa), alla libertà (e alla libertà religiosa), alla cittadinanza (da cui discendono i diritti all'istruzione, al lavoro, alla tutela dalle vulnerabilità sociali). È significativa, a questo proposito, l'inversione della relazione tra fratellanza e uguaglianza: nella *Dichiarazione* del 1948 era l'uguaglianza che fonda la fratellanza; mentre nel Documento di Abu Dhabi è dalla fratellanza che discende l'uguaglianza.[115] Dio ha creato gli esseri umani per la relazione con l'altro da sé e solo attuando questa capacità relazionale i diritti fondamentali si esplicano, si comunicano e si affermano. Senza l'esercizio effettivo di un diritto è impossibile il suo riconoscimento. Se vuoi essere trattato da fratello, vivi da fratello degli altri esseri umani. In questo modo, il diritto alla fratellanza diventa dovere: non un obbligo tra gli altri, ma il modo con cui l'uomo deve guardare a se stesso. Nella fratellanza egli si vede come colui che è obbligato a considerare gli altri come portatori di diritti; ovvero, si vede come colui che è legato agli altri esseri umani da un vincolo eterno e incondizionato. Questo dovere-diritto era già presente nella religione dell'antico Egitto: quando l'anima del giusto si presentava davanti al tribunale divino, affermando «non ho fatto patire la fame a nessuno».[116]

Se la fratellanza è un dovere che si fa diritto, si carica di una funzione educativa, «al fine di contribuire a creare nuove generazioni che portino il bene e la pace e difendano ovunque il diritto degli oppressi e degli ultimi». Assume i connotati della cura per l'altro, perché non può essere disgiunta da quell'etica della responsabilità e della mediazione, che secondo l'insegnamento aristotelico – patrimonio comune di musulmani e cristiani fin dal Medioevo – è lo specifico della politica.[117] In questa trasformazione da dovere in diritto, la fratellanza può ispirare politiche di inclusione, capaci di stare con i piedi per terra. E così trasforma la politica da «arte del possibile» in pratica collettiva di razionalità progettuale, la quale si esercita su quella parte di futuro che è in potere degli uomini prevedere e trasformare. E in questa capacità di progettare e costruire un mondo nuovo si inserisce consapevolmente il Documento

115 «In nome della "fratellanza umana" che abbraccia tutti gli uomini, li unisce e li rende uguali».

116 S. Weil, *La prima radice. Preludio a una dichiarazione dei doveri verso l'essere umano*, SE, Milano 1990, 13-18.

117 Aristotele, *Politica*, Δ 11, 1295 b 25-38.

di Abu Dhabi, erede di una tradizione umanista profonda, che già cinquecento anni fa aveva saputo proporsi come «un simbolo dell'abbraccio tra Oriente e Occidente, tra Nord e Sud e tra tutti coloro che credono che Dio ci abbia creati per conoscerci, per cooperare tra di noi e per vivere come fratelli che si amano».

Paolo Boschini
Docente stabile di Filosofia
Facoltà Teologica dell'Emilia-Romagna
Bologna
paolo.boschini@fter.it

Keywords

Fratellanza – Pace – Utopia – Democrazia – Doveri – Diritti umani.
Fraternity – Peace – Utopia – Democracy – Duties – Human rights.

Summary

The topic of human fraternity is presented in the Abu Dhabi Document as a duty that turns into a right when it is effectively carried out. This view, very different from that of modern liberalism inspiring the 1948 Universal Declaration, is deeply rooted in the sixteenth-century European humanism: in Erasmus of Rotterdam's pacifist ethics, Thomas More's utopian thinking and, more recently, Jacques Maritain's political philosophy. The catholic philosophical thought, even if, unfortunately, little known and unappreciated, has made a crucial contribution to building up this ideal, which also becomes a political and social project.