

L'antropologia della relazionalità in chiave interculturale¹

Alain Mutela Kongo²

Riassunto: L'approccio della relazionalità, prospettato in questo saggio, ha prevalentemente un duplice fondamento: teologico ed antropologico; quello teologico, che sottolinea il fatto che l'uomo è stato creato da Dio mediante una dinamica verbico -dialogica, Dio con la sua Parola performativa ha costituito l'uomo chiamandolo all'esistenza e quello antropologico, che invece, vuole ravvisare il fatto che l'uomo si percepisce come un essere tridimensionale: a) egli è theo-polare, cioè rivolto ontologicamente a Dio, b) l'essere umano si riconosce come membro dell'umanità plurale, cioè un nodo di relazioni, c) infine l'uomo è cosmo-polare, cioè la sua vita è connessa con tutto il creato. Dunque, la persona umana, essendo un'apertura, è chiamata a dialogare inter-culturalmente con i propri simili che vivono negli altri contesti sociali, per promuovere lo stare insieme armonioso.

Parole-Chiave: relazionalità, *Imago Dei*, “Teopolarità”, “Membralità”, interculturalità.

Abstract: The relationality approach, presented in this essay, mainly has two foundations: theological and anthropological; the theological one, which underlines the fact that man was created by God through a verbal-dialogical dynamic: God, with his performative Word has designed man by calling him to existence and the anthropological one, which instead wants to outline the fact that man perceives himself as a three-dimensional being: a) he is theo-polar, that is to say ontologically directed towards God, b) the human being recognises himself as a member of the plural mankind, that is a set of relationships, c) finally, man is cosmos-polar, that is to say his life is connected to the whole Creation. Therefore, the human person, being an opening, is called to inter-culturally discuss with his own similes who live in the other social contexts, in order to promote the harmonious coexistence.

Keywords: relationality, *Imago Dei*, “Theopolarity”, “Membership”, interculturality.

¹ Il testo che sottoponiamo alla vostra lettura è stato estrappolato dalla nostra tesi dottorale, che abbiamo difeso il 24-04-2017 alla Pontificia Università Gregoriana di Roma, con il seguente titolo: “La teologia africana cristiana come scienza teandrica ed appropriazione della *fides africana* vissuta. Dall'inculturazione all'interculturalità: un contributo francofono con Oscar Bimwenyi Kweshi”, 19-40. Per ovvi motivi, il suddetto testo ha subito qualche rimaneggiamento.

² Alain Mutela Kongo è un Presbitero italo-congolesi, incardinato nell'Arcidiocesi di Reggio Calabria Bova, Dottore in Teologia Dogmatica alla Pontificia Università Gregoriana. Oltre ad avere fatto della Teologia africana cristiana il suo cavallo di battaglia, ha esteso le sue aree di ricerca, vertendole sulla Teologia della Rivelazione e dell'atto di fede, sulla Teologia dell'inculturazione e dell'interculturalità ed infine sulla Teologia del dialogo interreligioso. Egli è stato da poco nominato, dal suo Ordinario, Docente di Teologia al Seminario maggiore, cioè all'Istituto Teologico Pio XI di Reggio Calabria.

Vogliamo, in questo articolo, affermare che l'essere umano è un dono di relazioni. Le relazioni di cui siamo fatti e viviamo, nessuno le costruisce da solo in maniera assoluta, ma sono primariamente un dono che riceviamo, scopriamo e che dobbiamo coltivare, curare di continuo come se fossero dei fiori; la parola do-no è composta da due sillabe, basterebbe anagrammarle per cambiarne il significato, ecco infatti che do-no diventa no-do. Per cui, ci è sembrato molto suggestivo definire la persona umana non solo come un dono di relazioni, ma anche come un nodo di relazioni, di cui l'individuo non può fare a meno, pena la morte antropologica e l'impoverimento della verità dell'essere uomini.

Se la persona umana è, per definizione, un “crocevia di relazioni”, ciò vuole dire che la sua stessa costituzione la porta all'apertura verso gli altri e alle loro rispettive culture. Per questo motivo, il dialogo tra gli esseri umani, comprese le loro culture, diventa un presupposto necessario. In questo senso, è da scoprire e capire il significato della parola “interculturalità”, da intendere come una prospettiva etica che invita gli individui a promuovere l'antropologia della relazionalità, favorendo la polifonia culturale a livello planetario; scongiurando con ciò la misantropia, la xenofobia o meglio la paura dello stare insieme ai propri simili in modo armonioso; la solitudine non sorride mai, e di conseguenza uccide l'uomo inesorabilmente e lentamente. Per sottrarsi a questa situazione di isolamento, una cosa ci è chiesta: camminare insieme nella storia, promuovendosi giorno per giorno, per vivere la nostra vocazione primaria, che è quella di esseri relazionali. Tali perché creati ad immagine e somiglianza di un Dio che è, nella prospettiva cristiana, uno e trino, cioè relazione di tre Persone divine.

Ecco, pertanto elencato, il sommario dell'articolo in oggetto: I. La teologia dell'*Imago Dei* come fondamento dell'antropologia della relazionalità, II. Le tre esperienze dell'antropologia della relazionalità, 2.1. La persona umana è teo-polare, 2.2. L'esperienza della “membralità”, 2.3. L'osmosi ontologica o la relazionalità cosmica, III. L'antropologia della relazionalità secondo i canoni dell'interculturalità, 3.1 L'interculturalità come promozione della polifonia culturale, 3.2. L'inferno sono gli altri? Come vincere la paura dello stare insieme?, Conclusione.

I. La teologia dell'*Imago Dei* come fondamento dell'antropologia della relazionalità

La tradizione biblico-cristiana, fonda l'antropologia della relazionalità, partendo dalla convinzione seguente: Dio ha creato l'uomo a sua immagine e somiglianza. Questa affermazione affonda le sue radici nel libro della Genesi, in cui si legge: «E Dio disse: “Facciamo l'uomo a nostra immagine, a nostra

somiglianza (...)" Dio creò l'uomo a sua immagine; a immagine di Dio lo creò; maschio e femmina li creò» (*Gn* 1,26-27). Ed ancora: «Questo è il libro della genealogia di Adamo. Quando Dio creò l'uomo, lo fece a somiglianza di Dio» (*Gn* 5,1). Ed infine: «Chi sparge il sangue dell'uomo, dall'uomo il suo sangue sarà sparso, perché ad immagine di Dio Egli ha fatto l'uomo» (*Gn* 9,6). L'*Imago Dei* di cui l'uomo è portatore, lo abilita ad essere chiamato persona, cioè, non una realtà isolata, una monade ma piuttosto, un essere fondamentalmente relazionale alla maniera del suo Creatore che in definitiva è: relazioni sussistenti, cioè Padre e Figlio e Spirito Santo. A questo proposito, la Commissione Teologica Internazionale osserva:

Il Dio uno e trino ha rivelato il suo progetto di condivisione della comunione della vita trinitaria con persone create a sua immagine. Anzi, è per questa comunione trinitaria che le persone umane sono create ad immagine di Dio. E proprio su questa somiglianza radicale al Dio uno e trino che si fonda la possibilità di una comunione di esseri creati con le persone increate della Santissima Trinità³.

La struttura ontologica della persona umana e la sua conseguente antropologia della relazionalità scaturiscono dalla dimensione relazionale dell'*Imago Dei*, di cui ogni essere umano è plasmato ed impregnato⁴. Dunque, per l'uomo, l'*Imago Dei* costituisce il fondamento, non solo dell'antropologia della relazionalità, ma anche della sua partecipazione alla vita divina. A parte alcune controversie e divergenze interpretative, la tradizione teologica della Chiesa, dall'epoca patristica ad oggi, afferma che l'immagine di Dio impressa nella persona umana, non è stata cancellata con la sua caduta, ma semmai appannata a causa dello stesso peccato⁵. Da qui la necessità della redenzione da parte di Gesù Cristo, che consiste nel restaurare e fare risplendere l'*Imago Dei* che il peccato aveva svilito. Per poter vivere armoniosamente la propria relazione con Dio, col proprio simile e con tutto il cosmo, l'uomo di ogni tempo, mediante la fede e l'aiuto dello Spirito Santo operante nei sacramenti, è chiamato a corrispondere la propria vita a quella di Gesù Cristo, il quale è l'immagine perfetta di Dio. In questo senso l'*Imago Dei* ha come corrispettivo l'*Imago Christi*. Gesù Cristo, essendo per eccellenza l'immagine del Dio invisibile (cfr *Col* 1,15), con la sua incarnazione ha la missione non solo di restaurare nell'uomo l'*Imago Dei*, ma anche quella di restituirgli la somiglianza

³ «Comunione e servizio: la persona umana creata a immagine di Dio» (ottobre 2004), nn. 40-43, in: COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Documenti 1969-2004*, Studio Domenicano, «Teologia 35», Bologna 2010², n. 25, 778.

⁴ Cfr. *Ivi*, 10, 771.

⁵ Cfr. *Ivi*, nn. 15-17, 773-774.

divina, che era stata avvilita a causa della disobbedienza dei proto-genitori dell’umana famiglia⁶.

Quindi, si deve dire che la verità di ogni antropologia della relazione va ricercata in Gesù Cristo, il quale, nella sua qualità di Figlio di Dio e Verbo coeterno che crea, è l’Immagine alla quale l’uomo è stato predestinato a conformarsi (cfr. *Rm* 8,29). L’*Imago Christi* diventa in questo senso rivelazione e compimento dell’*Imago Dei*. La teologia dell’*Imago Dei* implica un dinamismo che crea un legame tra l’antropologia e la cristologia, con un risvolto morale che ribadisce il fatto che dire *Imago Dei* significa riconoscere che nell’uomo c’è una legge divina o naturale che, nel suo agire quotidiano, lo abilita a discernere il bene dal male. Inoltre, la teologia dell’*Imago Dei* racchiude in sé la dimensione destinale ed escatologica di ogni essere umano, in quanto ontologicamente polarizzato verso la piena e definitiva partecipazione alla vita divina del suo Creatore⁷.

Con maestria, il Concilio Vaticano II ebbe a dire: «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 all’uomo e gli fa nota la sua altissima vocazione» (*Gs*, n. 22)⁸. La sublime vocazione dell’uomo, a nostro avviso, consiste nel vivere in maniera ottimale la propria relazionalità triangolare o tridimensionale, cioè con Dio, i propri simili e con tutto il creato. Di questa “tridimensionalità” o “triangolo relazionale” della persona umana, parleremo nel punto che segue.

II. Le tre esperienze dell’antropologia della relazionalità

Per l’uomo, esistere vuole dire rispondere ad una chiamata effettuata da Dio mediante la sua parola performativa, e perciò costituente e costitutiva dell’essere creato⁹. La dinamica della Parola, come creatrice, rende l’uomo un nodo di relazioni divino-umane che hanno un carattere rivelativo. Dunque,

⁶ Cfr. *Ivi*, n. 23, 776.

⁷ Cfr. *Ivi*, n. 24, 777-778.

⁸ Cfr. *Ivi*, nn. 52-53, 791.

⁹ Cfr. O. BIMWENYI KWESHI, «Le poids de l’homme dans l’univers selon les cultures et les religions africaines traditionnelles», conférence donnée à Paris en 2006 au colloque organisé par Présence Africaine, lors du 50^{ème} anniversaire du premier congrès des écrivains et artistes noirs, in R. MALABA MPOYI – S. KALAMBA NSAPO, *Unité et pluralité de la vérité. Mélanges en l’honneur du Prof. Dr. Alphonse Ngindu Mushete*, vol. I, Imhotep, Paris 2014, 313-315.

la relazionalità umana è, in qualche modo, l'orizzonte di comprensione dell'antropologia della chiamata alla comunione. Questa prospettiva vuole palesare il fatto che la persona umana è fondamentalmente un "fascio" di relazioni, infatti l'essere umano proviene dalle relazioni, di esse vive e ad esse è proteso¹⁰. La persona umana vive primariamente di tre esperienze che la caratterizzano: ogni uomo, anche se non è sempre cosciente, è in realtà, un essere che, per costituzione, è fondamentalmente rivolto a Dio (teopolarità), alla comunità di cui fa parte (membralità) ed al cosmo in cui vive la sua esperienza storica (osmosi ontologica)¹¹.

2.1. *L'esperienza della teopolarità*

La relazione primordiale, grazie alla quale ogni essere umano sussiste, è quella col suo Creatore, il quale ha chiamato all'esistenza ogni realtà vivente, ed in modo particolare la persona umana (cfr. Gn 1-2)¹². L'essere umano, nella sua struttura più profonda, è polarizzato verso Dio; ogni persona è come se fosse un eliotropio, comunemente girasole, che nonostante le nuvole che coprono il cielo, è sempre e comunque rivolto al sole. Il girasole non ha bisogno della bussola per posizionarsi nella direzione del sole¹³. Tale è la costituzione ontologico-esistenziale dell'uomo. La dinamica polarizzante, che ha fatto sì che l'essere umano venga visto come un eliotropio rivolto al sole per eccellenza che è Dio, fonda e giustifica l'esperienza religiosa, che è una mozione interiore che, può assumere una configurazione sociale ed istituzionale comunemente chiamata "religione". Quest'ultima è – per definizione – un legame col Dio che si rivela, a cui ci si rivolge, da cui si ha una dipendenza e da cui ci si aspetta un'eventuale risposta. Quindi «possiamo dire che la religione è il riconoscimento cosciente e fattivo di una realtà assoluta (sacra), da cui l'uomo sa di essere esistenzialmente dipendente sia in sottomissione ad Essa sia in identificazione con Essa»¹⁴. Dunque, l'uomo ha una struttura porosa, o meglio è per costituzione un'apertura, cioè un essere dialogico. A questo

¹⁰ Cfr. V. MULAGO, *La religion traditionnelle des Bantu et leur vision du monde*, Press Universitaires du Zaire, Kinshasa 1973, 1980², 121-127.

¹¹ Cfr. O. BIMWENYI KWESHI, *Discours théologique négro africain. Problème des fondements*. Présence Africaine, Paris 1980, 598-609.

¹² Cfr. O. BIMWENYI KWESHI, «Le Muntu à la lumière de ses croyances en l'au-delà», in *Cahiers des Religions Africaines*, II n. 3 (1968), 83-84.

¹³ Cfr. IDEM, «Avènement dans l'événement. Trébuchement du Muntu vers l'improbable», in *Bulletin de Théologie Africaine*, I, n.1(1979), 108.

¹⁴ M. DHAVAMONY, «Religione e rivelazione», in: R. FISICHELLA, *Gesù rivelatore. Teologia fondamentale*, Piemme, Casale Monferrato (Al) 1988, 71.

proposito Joseph Ratzinger afferma:

Che cosa rende l'uomo propriamente uomo? E che cos'è lo specifico che distingue l'uomo? A queste domande dobbiamo rispondere: ciò che distingue l'uomo è, visto dall'alto, il suo essere interpellato da Dio, ossia il fatto che egli è interlocutore nel dialogo con Dio, l'essere cui Dio ha rivolto il suo appello. Visto dal basso, ciò significa che l'uomo è la creatura capace di pensare Dio, l'essere aperto alla trascendenza. La questione qui non è se egli pensi davvero Dio, se si apra realmente a lui, ma si afferma che egli è fondamentalmente quella creatura che è in sé capace di farlo, anche se di fatto, per motivi più diversi, forse non riesce mai a tradurre in atto questa sua capacità¹⁵.

L'uomo non è solo polarizzato a Dio, ma è anche rivolto ai suoi simili ed a tutto il creato. Ecco perché Oscar Bimwenyi Kweshi – basandosi sulla concezione africana della famiglia – accuratamente e con precisione lungimirante fa notare che «l'uomo non è un pezzo, ma un membro di una famiglia, che comprende i vivi, i morti e [questa famiglia è] chiamata a dilatarsi per includere non solo tutta l'umanità, ma anche tutte le altre creature»¹⁶. L'essere umano, infatti, si sviluppa come persona perché inserito in un fascio di relazioni, con quelli della sua comunità o società. Di questo parleremo nel punto che segue.

2.2 *L'esperienza della "membralità"*

La persona umana è, e si percepisce, non come un pezzo del mosaico cosmologico, ma un membro della comunità da cui proviene e/o alla quale appartiene¹⁷. Essa, la persona umana, non è solo polarizzata verso Dio, ma vive la sua avventura storica scoprendosi e svelandosi come rivolta ai propri simili. L'uomo si sente come un nodo di rapporti interpersonali o comunitari¹⁸. Nessuno si attribuisce e si dà da solo la propria esistenza, quest'ultima si rivela sempre come un dono, non facoltativo, che si riceve da Dio. Non si sceglie di esistere, ma ci si trova già immersi nell'esistenza, perché chiamati all'essere e ad essere mediante la Parola di Dio.

La relazionalità tipicamente umana, se è vissuta significativamente, diventa

¹⁵ J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo. Lezioni sul Simbolo apostolico con un nuovo saggio introduttivo*, Queriniana, Brescia 1968, 2007¹⁵, 344.

¹⁶ O. BIMWENYI KWESHI, «Avènement dans l'événement. Trébuchement du Muntu vers l'improbable», 111.

¹⁷ Cfr. IDEM, «Réflexion théologique sur la spiritualité africaine chrétienne», in *La Prière africaine*. Actes du deuxième colloque international (10-12 janvier 1994) Carmel Afrique, éd. Baobab, Kinshasa (1994), 111.

¹⁸ Cfr. IDEM, *Discours théologique négro africain. Problème des fondements*. Présence Africaine, Paris 1980, 598-599.

la radice, in qualche modo, di ogni sollecitudine, prossimità e servizio vicendevole nella famiglia umana con al capo Dio, in quanto Datore di vita per eccellenza¹⁹. La grandezza e la realizzazione dell'uomo consistono non solo nella sua razionalità, ma anche nella propria relazionalità saggiamente orientata verso il bene di tutti e di ciascuno²⁰. Quindi, la persona umana si realizza nella misura in cui è inserita armoniosamente in un circolo relazionale, al quale appartiene ed all'interno del quale costruisce la propria identità personale e sociale. Oscar Bimwenyi Kweshi ha notato, con lucidità, che «questa appartenenza, questa relazione, questa identità [...], costituiscono la fraternità, la solidarietà che inglobano tutti gli uomini e anche tutte le cose, Dio, gli antenati e il cosmo»²¹. Qui riecheggia la convinzione secondo cui, la morte non può riuscire a depennare totalmente la struttura relazionale delle persone umane, le quali, nonostante tutto, continuano ad interagire con la forza dell'amore che supera ogni distacco fisico.

Possiamo dunque osservare che l'uomo, nell'esercizio di questa relazione, trova il suo sbocciare e la sua vera libertà, che è quella di essere un membro responsabile insieme agli altri, avendo un compito comune che è quello di portare a termine lo scopo della vita, cioè di giungere insieme alla vita vittoriosa sulla morte²². Solo insieme si può essere liberi e cantare la vittoria della vita sulla morte, la vittoria della vita malgrado la morte²³. L'esperienza della membralità o relazionalità verticale ed orizzontale, diacronica e sincronica, se vissuta armoniosamente, non soffoca la libertà. Quest'ultima non consiste necessariamente nello sganciarsi da qualcosa o da qualcuno, ma nel creare l'armonia tra l'io ed il noi. La libertà, quindi, è individuale, ma nello stesso tempo è anche comunitaria, proprio perché l'io non è veramente libero se non quando si sforza di rendere libero il noi e viceversa²⁴. Per cui, quando alcune volte tra l'individuo e la comunità viene a mancare il giusto equilibrio, il noi della comunità comincia a divenire un peso per l'io.

Ora, come vedremo nel punto seguente, l'essere umano e tutte le creature

¹⁹ Cfr. *Ivi*, 599; «Comunione e servizio: la persona umana creata a immagine di Dio» (ottobre 2004), nn. 40-43, 785-787.

²⁰ Cfr. R. FISICHELLA, *La nuova evangelizzazione. Una sfida per uscire dall'indifferenza*, Mondadori, Milano 2011, 33.

²¹ O. BIMWENYI KWESHI, *Discours théologique*, 599. Cfr. Bénézet B., *Introduction à la théologie africaine*, Academic Press Fribourg, Suisse 2008, 25.

²² Cfr. O. BIMWENYI KWESHI, *Discours théologique*, 599; R. FISICHELLA, *La fede come risposta di senso. Abbandonarsi al mistero*, «Diaconia alla verità»2, San Paolo, Milano 2005, 25.

²³ Cfr. E. MVENG, *L'Afrique dans l'Eglise: Paroles d'un croyant*, L'Harmattan, Paris 1985, 12. 15.

²⁴ Cfr. B. BUJO, «La teologia africana e il cristianesimo inculturato», in «Credere oggi», XXVI (2006) 152, Messaggero, Padova 2006, 58.

esistenti nella natura hanno la stessa origine, cioè, per mezzo della Parola sono stati fatti sorgere dal nulla. Ciò fa sì che l'uomo sia in relazione con tutti gli esseri, si tratta della relazionalità cosmica.

2.3. *L'esperienza dell'osmosi ontologica o la relazionalità cosmica*

L'essere umano vive pure in osmosi ontologica o nella relazionalità con l'intero cosmo²⁵. Si tratta di ravvisare quella similitudine – appunto – ontologica che accomuna tutte le cose create, in quanto hanno la stessa origine dalla Parola di Dio che è la loro causa efficiente²⁶. La Parola primordiale che Dio ha pronunciato, per creare tutta quanta la realtà, è permanentemente ed intrinsecamente a contatto con ogni cosa; tutto il creato non solo trae la sua origine dalla Parola, ma è imbevuto ed intriso della medesima. Questo dinamismo crea una certa relazione ontologica tra la persona umana ed i vari esseri esistenti nel cosmo²⁷. Così si spiega la visione africana che vede la vita o la forza vitale dappertutto, dall'uomo alla pietra²⁸. Presso diverse popolazioni dell'Africa si dice che l'animale è l'*alter ego* dell'uomo o, come affermano i *Dogon* (Mali), che «l'animale è il gemello dell'uomo»²⁹, volendo con ciò mettere in evidenza l'essenza verbale (dal Verbo o dalla Parola) di ogni realtà, in quanto creata mediante la Parola o il Verbo che è, come già indicato sopra, costituente dell'essere e costitutiva di esso.

Ogni cosa esistente è allora da considerare come *Capax Verbi*, proprio perché intrinsecamente portatrice dell'impronta della Parola primordiale, che fa sì che gli esseri vivano una specie di relazionalità cosmica ed ecologica alla maniera dei vasi comunicanti. La relazionalità cosmica o l'osmosi ontologica è paragonabile a dei fili intrecciati della medesima ragnatela, che appena ne tocchi uno tutto il resto emette delle vibrazioni³⁰. Perciò ogni singola realtà dell'universo creato esercita una certa influenza sulle altre, creando una sorta di apertura, solidarietà e comunicabilità tipicamente cosmica³¹. La struttura o costituzione dell'uomo e di tutti gli esseri è porosa e perciò permette una

²⁵ Cfr. O. BIMWENYI KWESHI, *Discours théologique*, 600.

²⁶ Cfr. *Ivi*, 600-602.

²⁷ Cfr. *Ivi*, 600.

²⁸ Cfr. A. HAMPATE BA, *Aspects de la civilisation africaine (Personne, Culture, Religion)*, Présence Africaine, Paris 1972 , 119-120.

²⁹ A. SAMUEL, *Per conoscere le grandi religioni*, Borla, Roma 1996, 40, nota n. 28.

³⁰ Cfr. O. BIMWENYI KWESHI, *Discours théologique*, 600.

³¹ Cfr. *Ivi*.

certa permeabilità riguardo la capacità di recepire qualcosa che viene da fuori, permettendo così la comunicazione o la relazionalità. Per cui, ogni elemento della natura, avendo il vestigio della Parola ed essendo portatore delle tracce della medesima, può sempre rivelare le meraviglie di Dio creatore. Siamo qui nella logica paolina che vede sprigionarsi le perfezioni divine attraverso la realtà creata (Cfr. *Rm 1,18-20*).

Tutte queste considerazioni sulle tre dimensioni fondamentali, che riguardano l'apertura dell'uomo a Dio, alla comunità ed al cosmo, lasciano intendere ed intravedere che la persona umana non è una realtà già data e precostituita in modo definitivo, ma piuttosto è la promessa e l'attesa del compimento, che avviene gradualmente grazie alla relazionalità ottimale con gli altri. L'uomo tridimensionale, di cui abbiamo parlato fin ora, non è un concetto universale astratto, ma una persona concreta che vive in un contesto socioculturale ben determinato. Per cui, ogni configurazione storica, essendo abitata dagli umani che hanno il proprio *modus vivendi et operandi*, reclama un confronto, un dialogo costruttivo tra gli uomini e le loro rispettive culture, affinché si arrivi all'armonizzazione, e non all'eliminazione, delle differenze socio-culturali. Dunque, l'umanità in cui viviamo, essendo plurale o polifonica, ha bisogno che gli uomini trovino un giusto equilibrio per fare convergere le loro potenzialità positive, affinché non scivolino pietosamente nella conflittualità. Quindi, in questo senso le persone umane saranno spronate a vivere possibilmente in comunione nell'umana famiglia. Questa nota ci invita ad esaminare, nel punto che segue, l'antropologia della relazionalità partendo dalla prospettiva interculturale.

III. L'antropologia della relazionalità secondo i canoni dell'interculturalità

La parola “interculturalità” chiama in causa o lascia intravedere in sottofondo la problematica del dialogo tra le varie contestualità o soggetti culturali, dire dialogo significa volere promuovere la sorgiva apertura e l'inevitabile comunicabilità tra le persone e le loro rispettive culture. Quindi, tutti i soggetti storici che vivono nelle varie matrici culturali sono inesorabilmente volti alla comunicazione, si tratta di una esigenza intrinseca e connaturale ad ogni configurazione storica. La cultura, quanto l'uomo che la produce, è intimamente aperta ad un'eventuale comunicabilità con le altre sparse nell'umana famiglia. Tutto ciò consente all'uomo ed alla propria cultura, di entrare in comunicazione, in dialogo ed in relazione con le altre persone comprese le rispettive culture. Dunque, l'apertura verso gli altri e la conseguente comunicabilità tra i vari soggetti storici sembrano essere le

caratteristiche inerenti ad ogni antropologia della relazionalità e di riflesso a tutte le persone umane, che vivono la loro avventura storica nel contesto interculturale. Ora, nel punto che segue si tratterà di mostrare il fatto che, optare per l'interculturalità vuole dire riconoscere il diritto alla differenza, che integra e unisce le molteplici alterità culturali esistenti nella storia umana.

3.1 *L'interculturalità come promozione della polifonia culturale*

Secondo il filosofo cubano Raúl Fornet-Betancourt, l'interculturalità è da intendere come «un'alternativa etica che chiama le identità culturali storiche ad una coabitazione fondata sul dialogo»³². Un invito, o meglio un processo aperto, alla comunicazione tra le molteplici dinamiche di universalizzazione stimolate dalle contestualità culturali³³. Quindi, un invito affinché le persone attualizzino l'umanità, diventando sempre di più esperte e coinvolgenti in un processo continuo di umanizzazione³⁴. L'interculturalità, secondo quest'Autore, boccia senza appello il tentativo da parte di una cultura particolare di volere dominare, fagocitare ed annullare la diversità culturale e inoltre, essa – l'interculturalità – vuole promuovere la polifonia culturale e giungere alla trasfigurazione delle diverse contestualità, grazie al loro interscambio fecondo capace di fare sorgere una piattaforma trans-culturale e condivisa, determinata dallo stare insieme armonioso e solidale. Lo stare armoniosamente insieme dovrebbe portare alla solidarietà che «presuppone ed ama l'altro a partire dalla sua alterità ed esteriorità»³⁵. Dunque bisognerebbe, secondo Betancourt, inventare uno “spazio intermedio” dove convergerebbero le molteplici espressioni culturali, ciascuna consapevole della propria relatività e dei propri limiti contingenti, in vista di una comunicazione interculturale che valorizzi criticamente tutte le contestualità dell'umanità in maniera tale che si crei la verità poliedrica³⁶. Quest'ultima non s'identifica e non ha alcuna relazione di equivalenza con nessuna tradizione culturale particolare, ma trascende tutte le contestualità attraverso le quali si dispiega e si sprigiona³⁷.

Dinanzi al mono-culturalismo fagocitante e alla globalizzazione omologante, afferma questo filosofo cubano, c'è bisogno di proporre un'alternativa etica: fare sì che ogni cultura particolare sia non solo se stessa,

³² R. FORNET-BETANCOURT, *La philosophie interculturelle. Penser autrement le monde*, Atelier, Paris 2011, 205.

³³ Cfr. IDEM, *Trasformazione interculturale della filosofia*, Dehoniana, Bologna 2006, 80.

³⁴ Cfr. *Ivi*, 41.

³⁵ *Iv*, 65.

³⁶ Cfr. *Ivi*, 67-68.

³⁷ Cfr. *Ivi*, 65-66.

ma presa sul serio, rispettata dalle altre, perché ci sia uno spazio per l'avvento della comunicazione e delle relazioni interculturali³⁸. Si noti che, in questo processo di interscambio e di comunicazione interculturale, la peculiarità di una determinata cultura particolare non viene smantellata, ma promossa dall'interazione tra le varie originalità che tutte le culture presuppongono in vista di un avvenire da ricostruire e cristallizzare dinamicamente³⁹. Secondo quest'Autore, occorre optare per il dialogo interculturale da intendere, a sua volta, come «un progetto etico guidato dal valore dell'accoglienza dell'altro in quanto [essere] con cui si vuole condividere la sovranità e con il quale quindi si può condividere un futuro che non è determinato unicamente dal mio modo di comprendere e di desiderare la vita»⁴⁰.

L'idea di fondo di questa prospettiva filosofica non è quella di canonizzare un approccio etnocentrico e relativistico, ma piuttosto di posizionarsi nella storia, partendo da una contestualità attraverso la quale l'universalità si lascia cogliere. Si tratta di evitare una mentalità monoculturale ed autoreferenziale che vorrebbe assolutizzare, espandere ed erigere imperativamente la propria espressione filosofica o culturale, ritenuta unilateralmente come un punto culminante della razionalità valido per ed in tutti i contesti mondiali⁴¹. Rimane vero il fatto che, per approcciarsi alla realtà, si deve necessariamente partire dalla propria cultura, ma quest'ultima non deve diventare un assoluto monologante, auto-compiacente e fagocitante, che riduce le altre espressioni culturali, comprese le loro rispettive visioni del mondo, fino ad impedire la comunicabilità tra le varie contestualità.

Secondo Betancourt, «le culture ci mettono in cammino, ma non sono strade compiute, pronte per essere percorse grazie ad un itinerario previsto in anticipo»⁴². Quindi, la propria cultura va intesa come una passerella che consente di accedere ed aprirsi agli altri universi sociali, perché si avveri un dialogo interculturale che trasforma i *partner*⁴³. Occorre precisare che l'umanità, nella sua pluriformità e polifonia socio-culturale, non deve fare scivolare nella frammentazione della realtà e della verità⁴⁴. Quest'ultima, infatti, si deve lasciare cogliere, inesorabilmente, mediante la situazione particolare

³⁸ Cfr. *Ivi*, 78.

³⁹ Cfr. *Ivi*, 81-82.

⁴⁰ *Ivi*, 98.

⁴¹ Cfr. *Ivi*, 51-56.

⁴² *Ivi*, 130.

⁴³ Cfr. *Ivi*, 54, 84.

⁴⁴ Cfr. *Ivi*, 123.

concreta in cui le donne e gli uomini vivono la loro storia⁴⁵.

Tale è la prospettiva dell'approccio interculturale che, a nostro avviso, consentirebbe agli esseri umani di gestire le loro molteplici relazioni, in vista dello stare insieme armonioso e solidale che vuole scongiurare la chiusura, l'indifferenza e l'odio increscioso nelle società moderne. Ora, nel punto che segue, cercheremo di mettere in evidenza la questione relativa alla problematicità dell'alterità, suggerendo delle indicazioni per vincere la fobia dello stare insieme.

3.2. *L'inferno sono gli altri? Come vincere la paura dello stare insieme?*

Il filosofo francese Jean Paul Sartre era del parere che se esiste l'inferno, sono gli altri⁴⁶. Ma molto prima di Sartre un adagio latino diceva: *homo homini lupus* (l'uomo è lupo per l'altro uomo). In questa ottica, si muoveva anche il filosofo inglese Thomas Hobbes ancor ben prima di Sartre. Da queste espressioni si deduce che nell'uomo è sempre esistito l'istinto di vedere l'altro come un eventuale avversario o concorrente, che potrebbe ostacolare il cammino verso la sua realizzazione. Una domanda nasce spontanea: ma chi è l'altro e lo è nei confronti di chi? A pensarci bene, ci si rende conto che ciascuno di noi è l'altro (straniero) nei confronti di chi gli sta di fronte⁴⁷. Di riflesso, se dovessimo canonizzare ed applicare con rigore i detti sopra elargiti, tutti, nessuno escluso, siamo da considerare degli inferni e dei lupi. Che tristezza pensare la vita in questo senso, piena di mediocrità disumanizzante e pessimismo che verte nella sfiducia totale nell'altro.

Come vincere questa paura dell'altro? Un altro detto latino, attribuito a Terenzio, risuona in modo seguente: *homo sum: humani nihil a me alienatum puto* (sono un essere umano: non ritengo estraneo a me nulla di ciò che è umano). La condizione umana ci appartiene e ci accomuna tutti; quello che oggi tocca all'altro, nel bene come nel male, un domani potrebbe toccare anche a me in quanto uomo alle prese con la storia. Perciò, diciamo:

è umano amare invece di odiare,
è umano conoscersi, anziché allontanarsi con l'indifferenza subdola,
è umano fidarsi dell'altro, nonostante la sua diversità,
è umano abbracciarsi, perché ci consideriamo figli dello stesso Dio,
è umano guardarsi negli occhi e sorridere, perché così ci guarda Dio,
è umano aiutare chi è vulnerabile assicurandogli una vita dignitosa,

⁴⁵ Cfr. *Ivi*, 35.

⁴⁶ Cfr. J.-P. SARTRE, *L'essere e il nulla*, Il Saggiatore, Milano 1965, 321-377.

⁴⁷ Cfr. O. BIMWENYI KWESHI, *Discours théologique*, 41.

è umano promuovere l'altro la cui dignità è calpestata dai dittatori, dalle guerre e dalla fame,

è umano perdonarsi a vicenda e ricominciare daccapo,

è umano disarmare, con l'amore, l'odio increscioso e lo spirito di vendetta,

è umano fare delle leggi giuste, che promuovono la dignità di ogni persona, e rispettarle...!

Insomma, è umano incontrarsi e vivere armoniosamente insieme, nonostante le eventuali conflittualità che si possono e che si devono superare. Tutto questo ci deve interessare per vivere altamente la nostra vocazione umana: quella di stare insieme perché la cultura della vita trionfi su quella della morte disumanizzante. La morte peggiore che fa più male, non è solo quella fisica, ma si ha quando non siamo amati e capiti da nessuno, quando ingiustamente siamo ritenuti di troppo ed ingombranti, per non dire fastidiosi⁴⁸. Le espressioni micidiali e ricorrenti, purtroppo, sono: gli stranieri che vengono a fare qui? Ci ruberanno il lavoro, ci marciano, sono dei delinquenti, che tornino a casa loro, sono un problema alla nostra economia e sicurezza; in poche parole sono dei lupi e degli inferni per noi. Per fortuna però, non tutti la pensano in questo modo. Ci sono donne ed uomini che si dedicano con amore e dedizione agli altri creando delle passerelle e diventando dei "traghettatori" che aiutano l'altro ad approdare all'altra sponda ed a sbocciare nella vita che resiste alla morte quotidiana. Occorre incontrarsi per conoscersi, promuovendosi reciprocamente. Perché la solitudine non sorride mai, essa uccide l'uomo. A ragione, Rino Fisichella dice: «da solo, l'uomo muore prima del tempo. Persa la relazionalità con gli altri, termina di essere persona e rimane solo individuo, monade che non ha alcuna possibilità di sopravvivenza, perché incapace [o privato ingiustamente] di amore che genera, e la solitudine ha il sopravvento, il cerchio si chiude così, tristemente, ma in maniera inequivocabile»⁴⁹. Lo stare insieme, in questo senso, diventa un imperativo categorico.

Va detto pure che, in ogni incontro c'è sempre una certa paura giustificabile per i motivi seguenti: inizialmente non puoi sapere se l'altro è un amico o un nemico, non puoi dunque capire le sue vere intenzioni: è una persona per bene? È un ladro? È una spia? È un delinquente? Solo dopo una certa esperienza o incontro, che non esclude la prudenza o la cautela, si può realmente capire il mistero che l'altro è, e di cui è portatore. Ecco perché, si dice che l'altro, può essere

⁴⁸ Maria Zambrano dice che «si può morire pur rimanendo vivi; si muore in molti modi: [...] nella solitudine prodotta dalla totale incomprensione, dall'assenza di possibilità [di dire quello che si ha nel cuore], quando a nessuno possiamo raccontare la nostra storia»: B. CANTO, *Maria Zambrano. Un'ontologia della vita*, Cittadella, Assisi 2006, 45.

⁴⁹ R. FISICHELLA, *La nuova evangelizzazione. Una sfida per uscire dall'indifferenza*, 33.

una opportunità, una *chance* ma, nello stesso tempo può essere un problema, un pericolo per la nostra sicurezza. L'altro è sacro, se si presenta come portatore di pace e non di guerra o terrorismo⁵⁰. Solo che, per capire tutto ciò, l'incontro è indispensabile, altrimenti si vive solo di pregiudizi e idee preconcette che ci costringono a mettere delle etichette gli uni sugli altri in maniera abusivamente generalizzata. Fatto sta che, se vincesse la logica della paura dell'altro, e visto che tutti siamo l'altro di fronte a chi riteniamo l'altro, la teoria dell'etichettamento e dei pregiudizi sarà applicata a tutti, nessuno escluso. Di conseguenza, saremo tutti vittime delle nostre stesse teorie basate sulla paura anziché sulla promozione delle relazioni fruttuose.

Prospettare l'antropologia della relazionalità, riflettendo sulla problematica dell'interculturalità, vuole dire prendere coscienza della sfida epocale del nostro tempo. Non va evitata la questione antropologica: anche perché, la crisi di cui l'umanità soffre oggi, a livello planetario, oltre ad essere culturale, è eminentemente antropologica⁵¹. È l'uomo che è smarrito e, di riflesso, si trova allo sbando, senza intravedere un chiarore all'orizzonte. Egli, avendo perso il punto di riferimento, cioè quello fermo su cui fare leva, per incamminarsi con una certa sicurezza, va barcollando in cerca, però, di una probabile traiettoria per raddrizzare il suo centro di gravità e decollare nuovamente. Non è mai tardi impegnarsi per vivere da fratelli, per costruire un presente ed un futuro di pace. L'avvenire pacifico è possibile, se le persone s'incontrano con le convinzioni basate sulla verità che conduce alla libertà⁵². «Si potrebbe dire che l'antropologia nasce da una libertà inquieta e bisognosa, necessariamente responsabile di se stessa e della propria esistenza, e nello stesso tempo ansiosa di comprendere se stessa e scoprire il cammino che deve percorrere»⁵³.

Conclusione

È emerso, in questo saggio, che l'uomo, essendo creato ad immagine di Dio, vive fondamentalmente della tridimensionalità costitutiva: egli è teopolare, cioè rivolto ontologicamente a Dio; cosmopolare, vale a dire polarizzato verso il cosmo o il creato ed infine l'essere umano si percepisce, non come una monade ma piuttosto, come rivolto alla comunità-società di cui è chiamato

⁵⁰ Cfr. O. BIMWENYI KWESHI, *Discours théologique*, 37-44.

⁵¹ Cfr. R. FISICHELLA, *La nuova evangelizzazione. Una sfida per uscire dall'indifferenza*, 32.

⁵² Cfr. J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo. Lezioni sul Simbolo apostolico con un nuovo saggio introduttivo*, Queriniana, Brescia 1968, 2007¹⁵, 15.

⁵³ J. GEVAERT, *Il problema dell'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*, «Saggi di Teologia», LDC, Leumann (To) 1992⁸, 12.

assiduamente ad essere membro vivo ed effettivo (esperienza della membralità). Tutto ciò fonda e determina quello che abbiamo chiamato l'antropologia della relazionalità. Ora, visto che l'umanità è plurale, ed ogni persona umana vive, concretamente, nella propria configurazione storicamente e geograficamente situata, occorre prospettare un nuovo paradigma, che consenta alle diverse contestualità di non sovrapporsi, fagocitando le rispettive differenze o alterità. Abbiamo quindi optato, in questo nostro articolo, per il paradigma del dialogo interculturale, vale a dire un invito alla promozione della sinfonia culturale nell'ottica polifonica. Si tratta in pratica di prendere sul serio ogni persona umana, compresa la sua cultura profonda, innescando un meccanismo dell'interscambio capace di trasformare gli uomini, le loro relazioni e le proprie tradizioni socio-culturali autentiche che scaturiscono dalla verità e conducono alla medesima.

In questo senso, l'interculturalità diventa un dono della verità, che rende liberi le donne e gli uomini, da condividere armoniosamente ed in modo solidale. Ciascuno di noi è chiamato a scoprire e riscoprire il suo essere sacerdote cosmico, una specie di «corifeo della liturgia universale», la cui vocazione è quella di vigilare per la custodia e il mantenimento dell'armonia planetaria di tutto il creato e di tutti gli uomini. Tale è la prospettiva discreta e decisa che emerge dall'antropologia della relazionalità nell'ottica interculturale.

