Vers la construction d'une nouvelle anthropologie

1 L'homme, une question ouverte

Comprendre qui est l'homme est un défi important et grandiose, surtout à notre époque où l'incertitude de l'identité de l'humanité ne cesse de ressortir toujours davantage. De fait, l'expérience semble constamment confirmer le caractère énigmatique de la condition humaine, son incertitude à définir le destin vers lequel elle s'achemine. Ce n'est pas un hasard si le scénario du XXème siècle s'est bâti sur un projet de *déconstruction* de l'homme ou, du moins, de certaines de ses typologies, presque comme pour sanctionner, après la mort de Dieu, l'inutilité de la question anthropologique[1]. La marginalité progressive du concept homme à l'intérieur d'un monde qui explore les sentiers inédits de l'intelligence informatisée, du robot « qui n'a besoin d'aucune mémoire parce qu'il n'est menacé d'aucun oubli, qui n'a pas besoin d'une langue personnelle car son fonctionnement est " soft " et sans contradictions, donc une intelligence sans histoire, sans le tourment de la souffrance et sans morale, une intelligence qui se sent à l'abri de toute crise, bref la rapsodie, fixée dans la machine de l'innocence »[2] apparaît évidente.

Alors, ne semble-t-il pas contradictoire d'affirmer aujourd'hui que l'homme est la valeur suprême, possédant des droits inaliénables, que sa dignité doit être défendue à tout prix et promue ? Pourquoi insister sur des termes comme liberté, solidarité, responsabilité, amour, si l'homme est souvent considéré comme un animal plus développé, capable certes d'une meilleure organisation, mais avec une " nature " et un " destin " qui ne sont pas différents de ceux des autres animaux ? Par conséquent, l'homme non seulement expérimente en soi la dissension de son propre questionnement, mais, en même temps, il ne peut pas renoncer à se comprendre, au *pourquoi* et au *vers où* de sa vie, sous peine d'une autodestruction lente et inexorable. Or, bien que dans la multiplicité des tentatives pour dire l'essence et le destin de l'homme, il est nécessaire d'opter soit pour la dissolution de l'idée d'homme soit pour l'affirmation de son actualité inaltérée, en étant conscient que les cultures du soupçon ont corrompu les conceptions ingénues et optimistes de la position de l'homme dans le monde. Il est tout aussi vrai, cependant, que l'homme fait l'expérience de la fragilité de son être : dans la relation avec ce

[1] Cf. A. BRUNO (ed.), *La crisi del soggetto nel pensiero contemporaneo*, FrancoAngeli, Milano 1988 ; G. SEVERINO (ed.), *Il destino dell'io*, Il melangolo, Genova 1994.

[2] J. B. METZ, *Il cristianesimo e il soggetto dell'illuminismo*, in *Filosofia e Teologia* 3 (1989) 465. L. WOOD écrit dans *Morte o trasfigurazione ?*, in G. GIORELLO - E. SINDONI (edd.), *L'Uomo i Limiti le Speranze. Una rotta verso il III millennio*, Piemme, Casale Monferrato 1995, 279 : « Le troisième millénaire verra la fin de l'espèce humaine et presque certainement le dernier du genre *homo*, car *c'est ce qu'aura choisi chacun de nous et de nos descendants biologiques*. (...) *L'homme ne choisira pas de prévaloir, mais il optera en revanche pour se transfigurer* ».

qui, en lui, lui est étranger ; dans la rencontre avec les autres qui, souvent, bouleversent nos certitudes et nos perspectives ; dans le rapport avec Dieu, qui renverse le projet que nous nous sommes construits pour justifier nos choix et nos styles de vie. La tradition biblico-chrétienne, en revanche, n'autorise à aucune réduction de l'humain, marqué par une liberté et une responsabilité fondamentales qui le placent dans une situation permanente de recherche. Si l'homme ne se prépare pas à vivre la rencontre et la confrontation avec le mystère qui le caractérise, il peinera énormément à accepter la vie comme un projet à découvrir et à créer constamment. Pour faire cela, il doit oser avoir le courage des questions fondamentales de l'existence et se mettre sur les traces de l'Evangile qui, dans l'histoire, indique une méthode : savoir aller *au-delà des choses*, tendre vers l'horizon des significations plutôt que vers les objectifs des évidences immédiates. La perspective d'interprétation, en effet, pour la compréhension de la façon dont le christianisme lit l'homme, est le mystère surprenant du Dieu qui se communique et se fait connaître à travers Son inlassable recherche. Le philosophe juif A. J. Heschel met bien cela en évidence : « La plupart des théories religieuses commencent en qualifiant la situation religieuse comme une recherche de Dieu de la part de l'homme et affirme l'axiome selon lequel Dieu est silencieux, caché et indifférent à sa recherche par l'homme. Et bien, accepter un tel axiome signifie donner la réponse avant même de poser la question. Du point de vue de la pensée biblique la définition est incomplète et l'axiome faux. La Bible parle non seulement de recherche de Dieu par l'homme, mais aussi de recherche de l'homme par Dieu »[3].

2 Un être en chemin

Par conséquent, une donnée est essentielle pour la lecture de la condition humaine : si Dieu s'adresse à l'homme et l'invite à une expérience dialogique unique, c'est parce qu'il l'a rendu capable de cette rencontre. Libre auditeur de la Parole, l'homme fait l'expérience de lui-même comme être fait pour la transcendance, appelé à surmonter les barrières de sa propre vision de la vie, pour se mettre en marche sur les sentiers d'une existence différente, nouvelle, bien que risquée. « C'est dans le dialogue avec Dieu que l'homme se voit mis en question, qu'apparaît l'exigence d'une réflexion sur soi-même ; il se découvre non pas déjà comme une donnée définie, comme une réalité close, mais comme quelqu'un qui est appelé à accomplir des choses nouvelles »[4]. Cela ne fait aucun doute : l'homme ne peut découvrir son destin, le sens de son existence, la signification du bonheur, que dans sa relation constitutive avec Dieu. Ce qui veut dire : s'il se décide librement

[3] A. J. HESCHEL, *Dio alla ricerca dell'uomo*, Borla, Roma 1983, 156.
[4] H. W. WOLFF, *Antropologia dell'Antico Testamento*, Queriniana, Brescia 1975, 10.

à découvrir la valeur de la créaturalité[5] comme critère d'une interprétation appropriée de son être et de son agir. Dans cette perspective, l'insistance avec laquelle le discours biblique souligne que l'homme est constitutivement un *être-en-relation*[6] qui, à partir de Dieu, s'étend à l'ensemble des rapports cosmiques et sociaux, peut sembler exagérée. Les termes mêmes rythment cette structure[7] : l'homme est *nephes* (cf. *Gn* 2, 7 ; *Sg* 8, 35 ; *Jb* 11, 20 ; *Is* 5, 14), en tant que vivant et en mesure de se manifester ; il est dit *basar* (cf. *Gn* 17, 11-14 ; *Is* 44,16 ; *Ez* 11, 19b ; *Ps* 13, 26), qui exprime toute le concret de l'homme dans sa fragilité et sa caducité, dans la dépendance-de et dans le besoin de l'autre ; il est *ruah* (cf. *Dt* 32, 11 ; *Ex* 10,13 ; *1 S* 30, 12), dans le sens de l'ouverture à Dieu, dans la particularité du souffle qui donne vie et dont on dépend ; il est *leb* (cf. *1 S* 25, 37 ; *Pr* 16, 23 ; *Ps* 25, 17 ; *Jr* 31, 31), qui détermine l'être humain dans sa capacité de penser, de réfléchir, de décider, dans la mesure où le cœur est le siège où l'homme décide de son identité la plus authentique. En somme, la terminologie anthropologique ne fait rien d'autre que de signaler l'horizon qui donne une signification à l'être de l'homme, dont la vérité originelle est renfermée dans l'événement de la *création*. Si c'est Dieu qui crée, à l'origine des choses et de la vie il n'y a pas le hasard ou la nécessité, mais un sujet libre, qui ne consigne pas le monde à l'anonymat, en le jetant dans l'incompréhensible, mais le confie à un partenaire, à un ami, en l'invitant à assumer la coresponsabilité du projet. Non seulement la création signifie que le créé n'est pas enfermé dans un processus indifférencié, mais qu'à l'intérieur de celui-ci l'homme a pour tâche de mener à son terme le désir que Dieu a déposé dans l'acte de créer. Face à cette indication, l'idée peut sembler paradoxale que l'identité de l'homme soit directement proportionnelle à la relation avec Dieu comme base de son identité et spécificité au sein du monde et de l'histoire. C'est pourquoi, selon la Bible, méconnaître le sens et la portée de la relation met en danger l'existence, compromet le chemin de maturation de l'autonomie, provoque une dissension dans les rapports interpersonnels, jusqu'à la négation même de l'humanité. A ce propos, la contre-figure de la condition humaine qui transparaît de l'expérience du péché originel[8], où la rupture de la solidarité et

---

[5] Sur ce point cf. S. LYONNET, *Sintesi della ricerca antropologica nella Bibbia*, in G. DE GENNARO (ed.*), L'antropologia biblica*, ED, Napoli 1981, 903-917 ; L. F. LADARIA, *Antropologia teologica*, Piemme, Casale Monferrato 1998, 194-202.

[6] Pour un encadrement général, cf. F. MAASS, *'adam*, in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, I, Paideia, Brescia 1965, 161-186 ; WOLFF, *Antropologia dell'Antico Testamento*, 15-83 ; O. LORETZ, *Le linee maestre dell'antropologia veterotestamentaria*, in J. SCHREINER (ed.), *Introduzione letteraria e teologia all'Antico Testamento*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1987, 526-538.

[7] Cf. E. SCOGNAMIGLIO, *Il volto dell'uomo. Saggio di antropologia trinitaria* II *La risposta e le domande*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2008, 57-68.

[8] Il est intéressant de remarquer comment la réflexion de l'anthropologie théologique a mis en évidence dans la rupture de la relation un des traits saillants du péché dans son caractère originel, qui va au-delà de l'importance éthique, incluant la dimension de l'être de l'homme et le drame d'une liberté tronquée. Cf. G. COLZANI, *Antropologia teologica. L'uomo paradosso e mistero*, EDB, Bologna 1998, 218-238. C. THEOBALD, *Il "peccato originale", un tema ancor sempre controverso. Riflessioni su un dibattito*, in *Concilium* 40 (2004) 155, relève ainsi : « le concept théologique de " péché

de l'amitié avec Dieu conduit l'homme au seuil d'un isolement qui devient progressivement opposition, agressivité, violence qui n'épargne même pas son frère, est très significative. C'est la preuve contraire que vivre selon une logique d'autosuffisance sans relation déforme l'espace de l'autonomie humaine, défini par l'événement de la rencontre et de la solidarité. Mais, encore plus, cela signale la limite d'une liberté qui ne sait pas créer les conditions d'une existence ouverte, en en appelant à un droit inconditionnel de gestion propre de la vie, des relations, des choix. Le discours biblique sait, cependant, que l'homme est marqué par le fait qu'il est à l'*image de Dieu* et que ce signe ne sera jamais amoindri, mais toujours prêt à indiquer le lieu où la condition humaine peut trouver son visage. Cela signifie expérimenter l'horizon de l'altérité de Dieu comme condition pour l'identité[9], qui peut s'alimenter elle-même dans la conscience qu'il est donné à l'être de l'homme le pouvoir d'*être avec les autres*. A partir de cette perspective, la constitution humaine comme image de Dieu non seulement dessine une condition authentique, originelle, inconditionnelle, mais renferme en même temps une dynamique dramatique et inexorable, car elle invite l'homme au devoir même de *devenir-homme*, selon le modèle que Dieu indique. La recommandation biblique de ne pas faire dépendre le sens de sa propre humanité du caprice des dieux ne semble pas inadéquate. A la réalité de la maturité est opposée l'interdiction de faire des images de Dieu. La raison est évidente : l'homme est son unique image, espace de relations qui disent la liberté créée et la liberté de créer dans les tournants de l'existence. « De la sorte, la notion d'« image » ne dit pas seulement que l'homme est un *être-en-relation*, mais que la relation met la *liberté-en-être* (la créaturalité) et ouvre gratuitement à l'homme le fait de *pouvoir-être-librement* (la liberté). La création de l'homme (homme et femme) comme image est la forme fondamentale de gratuité qui met la liberté dans l'être et rend possible à la liberté d'être elle-même »[10].

Si l'on peut envisager une conclusion provisoire, c'est celle-ci : l'identité de l'homme fait référence à sa créaturalité et se joue dans la capacité de correspondre à l'image de Dieu. En vertu de celle-ci, l'homme n'est pas un être jeté dans la complexité de la vie, écrasé par le poids d'un destin insupportable, mais il naît à l'intérieur d'un projet articulé et à partager, dont le sens coïncide avec la beauté et la bonté de l'existence. Cela n'exclut pas l'expérience de la fragilité et de la finitude, mais l'insert dans la relation à l'autre, dans la découverte du monde comme condition de la possibilité d'exister, dans une réciprocité disposée à la rencontre, à l'amitié, à la reconnaissance. C'est

---

originel " (*peccatum originalis*) indique l'"origine " (*origo*) et non le " début " du péché : la rupture avec Dieu est " originelle " non pas au sens d'un événement du passé, mais comme rupture qui se trouve dès le départ *présente en chaque péché* comme son " origine " ».

[9] Cf. C. DUQUOC, *Uomo/Immagine di Dio*, in P. EICHER (ed.), *Enciclopedia Teologica*, Queriniana, Brescia 1989, 1125-1133 ; J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Immagine di Dio. Antropologia teologica fondamentale*, Borla, Roma 1992, 21-47.

[10] F. G. BRAMBILLA, *Antropologia teologica. Chi è l'uomo perché te ne curi?*, Queriniana, Brescia 2005, 397.

dans ce contexte que l'on saisit la nouveauté de Jésus-Christ[11] qui manifeste un visage inédit de l'homme, ouvert au futur[12] comme possibilité toujours prête à devenir réalité, dont le mobile historique est la dynamique de l'amour et l'ordre de l'espérance. En ce sens, la particularité de l'*anthropologie chrétienne* devient intéressante pour l'intelligibilité de la condition humaine, car elle n'est pas la répétition de ce que l'homme et l'histoire connaissent déjà, elle n'est pas non plus « quelque chose d'absolument étranger au monde, quelque chose que le monde ne connaît pas du tout et donc non intéressé. Le monde connaît sous la forme de la loi ce que le christianisme annonce sous la forme de l'Evangile »[13]. Le christianisme, dans la catégorie de *personne*, propose à l'homme et à ses questions sur la possibilité d'une vie heureuse, un horizon de sens, en lui indiquant que le chemin de l'identité est ouvert et imprévisible, mais pas impossible. Il suffit d'avoir le courage de se réapproprier le projet originel et de remettre en jeu une existence bâtie sur des logiques égocentriques, incapables de réponses libres.

3 Devenir des hommes selon l'Evangile

L'idée clef selon laquelle la christologie constitue le sens authentique de l'anthropologie se situe dans le sillage d'une intuition de Rahner qui affirme que « la christologie est le début et la fin de l'anthropologie et cette anthropologie dans sa réalisation la plus radicale, à savoir la christologie, est théologie dans l'éternité »[14]. Cette intuition est proposée à son tour dans la Constitution conciliaire *Gaudium et Spes*, au sommet de laquelle se situe la thèse selon laquelle « quiconque suit le Christ, homme parfait, devient lui-même plus homme » (GS 41)[15]. Voilà pourquoi le paradigme Jésus-Christ montre que l'être de

---

[11] J. RATZINGER, *Il significato di persona in teologia*, in ID., *Dogma e predicazione*, Queriniana, Brescia 1974, écrit : « Dans le Christ, que la foi présente, certes, comme le cas unique, ce n'est pas seulement une exception spéculative qui se dévoile, mais c'est ce que l'on entend par l'énigme homme qui se montre en vérité. L'Ecriture l'exprime en appelant ce Christ le dernier Adam ou le 'deuxième homme'. Le Christ est devenu la révélation de toute l'essence de l'homme, au point que le concept christologique de personne constitue l'indication de la façon dont on doit interpréter la personne elle-même (cf. *GS* 22) » (183-184).

[12] W. PANNENBERG, *La resurrezione di Gesù e il futuro dell'uomo*, in *Gesù Cristo nella storia e nella fede*, Cittadella Editrice, Assisi 1980, 123 fait observer ceci : « Mais cette affirmation chrétienne fait se confronter les hommes avec la revendication du fait que, dans l'histoire de Jésus-Christ, ce sont la vérité et le sort de la vie elle-même qui sont en jeu. S'il n'en était pas ainsi, l'annonce chrétienne de la foi ne toucherait les hommes qu'extérieurement : à juste titre les hommes refuseraient alors la vocation à la foi comme prétention hétéronome, en restant indifférents au message chrétien comme doctrine imposée du dehors ».

[13] W. KASPER, *Unicità e universalità di Gesù Cristo*, in *Gesù Cristo nella storia*, 111. Cf. I SANNA, *L'identità aperta. Il cristiano e la questione antropologica*, Queriniana, Brescia 2006, 79-316.

[14] K. RAHNER, *Teologia dell'Incarnazione*, in ID. *Saggi di cristologia e mariologia*, Paoline, Roma 1967, 115. Cf. aussi G. MARTELET, *Cristologia e antropologia. Per una genealogia cristiana dell'umano*, in R. LATOURELLE - G. O'COLLINS (edd.), *Problemi e prospettive di Teologia Fondamentale*, Queriniana, Brescia 1982, 193-212 ; M. BORDONI, *Cristologia e antropologia*, in C. GRECO (ed.), *Cristologia e antropologia*, A.V.E., Roma 1994, 15-62.

[15] Cf. E. CHIAVACCI, *La teologia della " Gaudium et Spes "*, in N. GALANTINO (ed.), *Il Concilio venti anni dopo. 3. Il rapporto chiesa-mondo*, A.V.E., Roma 1986, 13-40 ; L.F. LADARIA, *L'uomo alla luce di Cristo nel Vaticano II*, in R. LATOURELLE (ed.), *Vaticano II : Bilancio e Prospettiva venticinque anni dopo (1962-1987)*, Ciitadella Editrice, Assisi 1987, 939-951.

l'homme dépasse la donnée biologico-culturelle de la naissance et s'inscrit dans la réponse à un appel qui lui vient d'un Autre. C'est ici que réside l'intentionnalité la plus significative de la proposition d'un *humanisme chrétien*[16]. Il ne s'agit pas d'un projet qui soustrait l'homme au devoir et à la responsabilité de mûrir, au risque d'une aventure interprétative qui, conscient des passions de la finitude, élabore un modèle anthropologique à l'abri des doutes, des incertitudes, des attentes quant à son chemin et à son destin. L'humanisme chrétien, en vertu de la signification exprimée en la personne de Jésus, élargit l'opportunité d'une transformation de l'homme, du fait qu'il trace une existence particulière dans la perspective du Royaume de Dieu. Cependant, l'homme est invité à un passage constitutif pour se situer à l'intérieur de sa vocation, en trouvant dans l'événement de Jésus qui se fait homme (*kénose*) non seulement l'horizon de référence, mais aussi l'indication d'une modalité inédite de donner forme à sa subjectivité. D. Bonhoeffer l'affirme avec beaucoup d'intensité : « Rencontre avec Jésus-Christ. Prendre conscience qu'une inversion de chaque être humain est survenue ici, que Jésus n'existe que pour les autres. L'existence de Jésus pour les autres est la prise de conscience de la transcendance. De la liberté par rapport à soi-même, de l'existence pour les autres jusqu'à la mort jaillissent la toute-puissance, l'omniscience, l'omniprésence. La foi est la participation à cet être de Jésus »[17]. L'existence de Jésus-Christ laisse émerger la place centrale de la relation pour la vie, révélatrice aussi bien de l'être de dieu que de l'être de l'homme. Cela signifie que le rapport avec l'autre et avec Dieu est fondamental dans le processus d'humanisation et ne peut pas être considéré comme une variable à temps déterminé. Même si, prendre en compte le caractère essentiel de l'altérité pour le moi n'est pas facile : l'autre surprend, disloque, dans la mesure où il mène le sujet dans un horizon qui n'est pas décidé par le moi, mais par la relation même qui constitue et met en acte l'expérimentation pénible de la vie à laquelle nous sommes constamment renvoyés.

4 Le paradoxe anthropologique de la pauvreté

Or, l'une des significations propres du fait de devenir homme selon l'horizon de l'Evangile se retrouve dans la catégorie de la *pauvreté*, dont la béatitude exprime le seuil de l'authenticité de la condition humaine. Etrange paradoxe, qui semble une fois encore dissoudre toute affirmation sur l'importance de l'homme et sur le fait d'être le maître de l'histoire. A plus forte raison si la désignation de la pauvreté comme bien essentiel de l'homme,

[16] K. RAHNER, *Umanesimo cristiano*, in *Nuovi Saggi* III, Paoline, Roma 1969, pp. 279-304. Cf. anche B. FORTE, *Dove va il cristianesimo?*, Queriniana, Brescia 2000, 114-132 ; P. SEQUERI, *Sensibili allo spirito. Umanesimo religioso e ordine degli affetti*, Glossa, Milano 2001, 45-78.
[17] D. BONHOEFFER, *Resistenza e Resa*, Bompiani, Milano 1969, 278.

appartient au programme de l'humanisme évangélique. « Cette pauvreté n'est donc pas une vertu facultative parmi d'autres, mais l'élément nécessaire de tout comportement authentique de vie chrétienne […] Elle constitue le seuil du devenir humain authentique de l'homme. Ce n'est qu'en elle que l'homme parvient à Dieu, comme ce n'est qu'en elle que Dieu s'approche des hommes. Elle est le point où le ciel et la terre s'inversent, le lieu mystérieux de la rencontre entre Dieu et l'homme, le point du mystère infini le plus proche de notre contingence »[18].

L'Evangile est une invitation à la pauvreté comme redécouverte de soi et comme découverte de l'homme nouveau, à tel point que l'amour même de soi est, fondamentalement, l'acceptation inconditionnelle de son être : être homme est la tâche qui a été donnée, dont la condition première est précisément de savoir s'accepter, du fait que chacun de nous est caractérisé par une relation qui appelle à un lien originel. L'homme est infini besoin et la possibilité de son humanisation réside dans cette pauvreté, de même que la tentation de la masquer par une finitude fermée à l'horizon de l'autre. Ce que mettent en évidence certains courants philosophiques qui, tout en soulignant l'ouverture du moi à l'autre, déclarent que le moi tend à se soustraire à l'ouverture, presque comme ayant besoin de ne pas s'exposer au risque d'un appauvrissement apparent de sa subjectivité, laisse à penser. « Partir du moi veut dire découvrir dans le moi un besoin absolu. Mais ce besoin de ne porte pas au-delà du moi : il ramène au moi, mais à un moi qui reconnaît comme sienne, non pas comme malédiction mais comme une possibilité, cette cassure, cette blessure qui le traverse, cette non-identité qu'il est envers lui-même et envers les autres »[19]. Il n'est pas suffisant d'être signe d'infini et appel à l'altérité, si la relation est brisée en vue d'un repli sur le moi comme unique ressource pour conserver le besoin-désir d'absolu. La révolution de la béatitude de la pauvreté réside dans le fait qu'elle indique que la signification de l'identité se manifeste dans la différence entre le moi et l'autre, non pas comme quelque chose d'étranger, mais comme proximité créatrice et qui implique.

Sous cet angle, l'anthropologie de la pauvreté interprète la signification de l'identité de la personne et du magistère de la vie, au moins à un triple niveau.

En premier lieu, *la pauvreté de la vie ordinaire*. C'est le signe que la vie ne trouve pas en elle-même sa consistance et que tout homme est structurellement marqué par le besoin, par le désir, par l'attente d'un lendemain différent. Aussi étrange que cela puisse paraître, l'affirmation de la pauvreté comme condition de l'existence contient le *sens de la réalité comme don* à percevoir et à mettre en acte. Dans le code du don, la vérité de l'existence

[18] J.B. METZ, *Povertà nello spirito*, Queriniana, Brescia 1966, 30. Voir les considérations sur la valeur anthropologique de la pauvreté de A. HAYEN – P. R. RÉGAMEY, *Un'antropologia cristiana*, in *Chiesa e povertà*, Editrice A.V.E., Roma 1968, 87-145 ; J.-M.R. TILLARD, *La salvezza mistero di povertà*, Queriniana, Brescia 1969, 7-41.

[19] U. PERONE, *L'io e il desiderio*, in E. BACCARINI (ed.), *Il pensiero nomade per una antropologia planetaria*, Cittadella Editrice, Assisi 1994, 173.

prend corps non pas selon la logique de l'utilité ou de la nécessité, mais sous le signe imprévisible d'une gratuité qui jaillit de la liberté. A ce niveau, nous sommes aussi disposés à une résistance active à l'égard d'une société qui multiplie les objets non nécessaires, qui contaminent souvent la nécessité de nourrir la vie. Le centre de l'homme, selon la pauvreté évangélique, ne réside pas dans une subjectivité dénuée de toute relation, mais il se découvre comme donné à soi-même par une générosité qui a un sens si elle est perçue comme don d'un bien plus vaste. Il n'est pas exagéré d'affirmer que le don crée des liens et une identité et c'est pourquoi il peut être dangereux, car il conduit à la reconnaissance et t'expose à l'autre, surtout si cet autre est inconnu. La force du don et plus grand défi réside donc d'insuffler le principe de la réciprocité et dans la valeur du lien. Avec une particularité : dans le don, il n'y a pas d'équilibre, ni de symétrie, dans la mesure où il surpasse la loi du marché et dessine le style de l'interdépendance « Le don humain, dès son apparition même, en soi change la vie : il introduit un niveau d'existence où la différence entre connaissance et reconnaissance, entre jouissance et bonheur, prend tout son sens et libère le définitif. Impossible de revenir en arrière pour être simplement comme l'on était avant. Le lien qu'instaure le don, en bien et en mal, est indissoluble : il continue d'agir même lorsqu'il s'interrompt »[20]. Ce n'est qu'à ces conditions que la finitude qui obsède et parfois déprime l'humanité ne se renferme pas dans le tragique suffocant ou, au contraire, dans l'auto-affirmation narcissique du désir. L'expérience biblique de la finitude du moi indique une modalité de perception de soi appelé à travers le *seuil* de son propre horizon, au-delà duquel la rencontre avec Dieu montre que la limite est vitale et non destructrice. La finitude est l'indice que l'homme porte en lui un manque, surtout par rapport au bien et au mal, qui renvoie à un espace de confiance uniquement dans lequel une véritable connaissance est possible : de soi, de l'autre, de la réalité, de Dieu. « En ce sens, l'ordre divin énonce une " loi " de l'être humain qui structure son désir à travers le don de la limite et lui apprend une voie de développement authentique dans la relation avec l'altérité, d'où ce qui suit : à partir du moment où l'*adam* est structuré par une telle loi, " il n'est pas bon qu'il soit seul " (Gn 2, 18) »[21].

En second lieu, *la pauvreté dans la logique de l'amour*. Tout geste authentique d'amour rend pauvre, car il engage l'homme dans sa globalité et a pour conséquence une diminution de sa sécurité et de sa protection objectives. Celui qui *aime est toujours exposé*. Voilà pourquoi on ne peut aimer que si l'on est dans un esprit de pauvreté, c'est-à-dire capable de ne pas aplatir l'autre, de le laisser libre dans sa singularité qui, souvent, s'arrache à nous-mêmes et à nos visions préétablies de la vie. Celui qui n'est pas

[20] P. SEQUERI, *Dono verticale e orizzontale: fra teologia, filosofia e antropologia*, in G. GASPARINI (ed.), *Il dono. Tra etica e scienze sociali*, Edizioni Lavoro/Editrice Esperienze, Roma-Fossano 1999, 143.
[21] A. WÉNIN, *Il serpente e la donna, o il processo del male secondo Genesi 2-3*, in *Concilium* 40 (2004) 58.

pauvre demeure enfermé en lui-même, incapable d'avenir, parce que non ouvert à l'avènement de l'autre. L'amour, selon l'intention du Nouveau Testament, implique l'inversion du mouvement connaturel du moi vers le moi et l'instauration de l'existence faite de relations qui ne sont pas basées sur la logique de la propriété et de l'autosuffisance. Précisément comme a vécu Jésus-Christ qui, dans l'expérience de la décentration de soi et dans le don aux autres, a communiqué la valeur de la logique de l'amour qui ne connaît pas de limites. « L'alternative entre le désir comme expression autonome de l'amour et la loi divine comme son hétéronomie élimine, encore une fois, le *tertium* de l'expérience biblique : une parole-loi comme participation à la bienveillance divine, comme solidarité envers « l'autre » dans son altérité, au-delà du monde fini du sujet. La créaturalité devient ici, dans la répétition du geste divin, un acte co-créateur : donner le monde bon à tout corps qui n'est pas en attente devant moi »[22].

On comprend, alors, le paradoxe du commandement de l'amour (*agape*) accompli par Jésus-Christ. Il n'est pas superflu de désigner par le terme *agapè* une amplification du champ sémantique du mot amour, à lire comme indication d'un tracé anthropologiquement significatif. Comme nous pouvons le lire dans l'Encyclique *Deus caritas est* de Benoît XVI, au n° 4: « Contrairement à l'amour indéterminé et encore en recherche, ce terme exprime l'expérience de l'amour qui devient vraiment découverte de l'autre, en dépassant le caractère égoïste qui prédominait clairement auparavant ». C'est dans cet interstice que s'entrevoit la complémentarité et la différence entre *eros* et *agapè*, qui indiquent deux modalités d'aimer interprétative d'une même intentionnalité. Affirmer que l'*eros* est centripète et l'*agapè* centrifuge, implique de reconnaître une diversité de direction de l'amour, non pas d'intensité et, sans doute, ni même de qualité. La raison réside dans le fait qu'aussi bien l'*eros* que l'*agapè* chercheront toujours le bonheur de l'autre. Pourtant, la *dimension agapique* de l'amour semble mettre en évidence plusieurs significations. Elle désigne un nouvel axe ontologique, car elle insère l'altérité et la proximité au niveau structurel pour la capacité authentique d'aimer[23]. Ce qui, non seulement signifie donner à l'amour la possibilité de se réaliser au-delà des élans provisoires de l'*eros* et de la sympathie relationnelle, mais met en évidence le fait qu'aimer comporte une responsabilité historique et culturelle, où l'on privilégie ceux qui n'ont pas de droits, ceux qui sont marginalisés, ceux qui ne comptent pas dans les classifications de l'appréciation. L'agapè devient alors la condition de la possibilité de l'*eros*, car elle le libère de la perspective de la compétition et de l'idéologie de classes. Ce n'est pas un hasard si le *paradigme du bon Samaritain* (cf. *Lc* 10,

[22] A. RIZZI, *Ermeneutica della creaturalità*, in G. FERRETTI (ed.), *Ermeneutiche della finitezza*, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa-Roma 1998, 196-197.

[23] A. RIZZI, *Dio in cerca dell'uomo. Rifare la spiritualità*, Paoline, Cinisello Balsamo 1987, 73 écrit ceci : « L'" autre dans son altérité " : cette expression qui, pour l'eros, ne serait que la formulation dialectique de l'inatteignable, devient dans l'agapè la positivité la plus élémentaire, elle devient le *prochain* ».

25-37) redessine le sens de l'amour qui se fait le prochain et élargit donc la compréhension de l'identité qui ne subsiste pas si elle ne fait pas de place à l'autre, dans l'accueil et dans la disponibilité à l'hospitalité. Chaque chose est resituée dans un horizon différent, dont la motivation ultime réside dans la création d'une éthique de la solidarité, notamment dans l'éthique du bien commun. Comment ne pas saisir dans les gestes simples et symboliquement significatifs du Samaritain, une liberté dans l'usage de l'argent, dans le partage des biens, dans l'attention à la guérison de l'autre ? L'amour, selon l'intention du Nouveau Testament[24], implique l'inversion du mouvement connaturel du moi vers le moi et l'instauration de l'existence comme choix de l'amour qui peut modifier les relations humaines basées sur la logique de la propriété, de la violence et de l'autosuffisance. Il ne s'agit pas, en fin de compte, d'une vérité anthropologique révolutionnaire ?[25]

Enfin, *la pauvreté comme condition de la communion*. Le secret anthropologique du christianisme réside précisément dans le fait d'être une personne, c'est-à-dire dans la transformation de l'individu en sujet relationnel et de la collectivité en communauté. L'homme est appelé au dépassement de l'individualisme et de la contre-figure du collectivisme anonyme, en donnant forme à une vie qui est la rencontre de sujets dans la libre réciprocité et dans le libre partage.

5 La nouveauté d'être une personne :

Si l'anthropologie de la pauvreté, selon le paradigme de l'incarnation, ne peut pas être ramenée à une condition de repli à l'égard de la vie et de la lutte pour la signification, c'est parce qu'elle renvoie à la logique de la rencontre de l'autre, conçue comme espace au sein duquel il est possible de donner forme au don inexorable de soi. C'est là que réside l'exemplarité de Jésus-Christ qui se fait le prochain, en un processus de réconciliation qui surpasse la dynamique d'un amour d'assimilation. L'amour chrétien conduit au-delà de la logique fusionnelle de l'*eros*, car il induit à trouver le sens de soi en s'identifiant à l'Autre jusqu'à l'oubli de soi, en assumant son destin. C'est là que se trouve la valeur et le sens de la catégorie de *personne*, dont l'intentionnalité trinitaire profonde dévoile l'être de l'homme, en indiquant la vocation originale et l'unicité du chemin.

---

[24] Cf. R. SCHNACKENBURG, *Il messaggio morale del Nuovo Testamento* I. *Da Gesù alla chiesa primitiva*, Paideia, Brescia 1989, 107-119.

[25] Ce qu'affirme R. GIRARD, *Cristianesimo e modernità*, in R. GIRARD – G. VATTIMO, *Verità o fede debole? Dialogo su cristianesimo e relativismo*, Transeuropa, Massa 2006, 27, est stimulant : « Je pense que nous devons prendre ce concept très au sérieux : le concept de l'amour qui, dans le christianisme, est la réhabilitation de la victime accusée injustement, est la vérité même, c'est la vérité anthropologique et la vérité chrétienne. Et je pense que cette vérité anthropologique peut donner au christianisme l'anthropologie qu'il mérite. Car traditionnellement la théologie chrétienne, qui est essentiellement correcte, a été basée sur l'anthropologie " erronée " : sur l'anthropologie grecque, qui est une anthropologie païenne, qui ne voit pas la responsabilité de l'homme comme violent ».

a) **L'horizon de la responsabilité.** Dans cette perspective, l'événement de la rencontre avec le prochain assume une centralité pédagogique et humanisante. Il s'agit d'une expérience dans laquelle se perçoit, de façon paradoxale, une distance, une diversité d'interprétation et d'interrogation, qui défait l'illusion de penser à une proximité immédiate entre les personnes. La découverte que le je n'est pas le tu surprend beaucoup, et que seule la rencontre peut lancer l'opportunité de récrire sa biographie dans le dialogue et dans la découverte de la solidarité. La même logique est sous-tendue par la rencontre avec l'originel tu du Dieu de Jésus-Christ, à la différence près que dans ce rapport chaque homme redécouvre le principe de la proximité dans une *gratuité originelle*, là où se donner signifie faire être, faire vivre le tu en le soustrayant à la neutralité du « passer à côté ». L'autre, qui vient à ma rencontre, que je ne peux pas déterminer, ni dans un accueil paternaliste, ni par pur calcul utilitariste, est celui dont je suis *responsable*, appelé, en d'autres termes, à une réponse à laquelle je ne peux pas me soustraire. « L'archétype de toute responsabilité est celle de l'homme pour l'homme »[26]. Dans l'optique évangélique, le principe-responsabilité me convoque toujours devant quelqu'un, devant l'autre qui me fait redécouvrir la signification de la liberté. L'apparition de l'autre non seulement met fin au monologue du moi et de ses droits exclusifs, mais démonte la bonne conscience d'une solidarité à temps déterminé ou d'un volontariat affectif. Elle opère, en d'autres termes, une critique subtile tant du modèle de l'*assimilation*, en vertu duquel l'autre est identique à moi, que du modèle de l'*objectivation*, dans lequel l'autre n'est que le destinataire de mon temps, de mes ressources, de ma disponibilité. Il est plutôt important de prendre conscience que la responsabilité naît de la qualité de l'écoute, à l'école de laquelle on apprend la leçon éthique du *principe dialogique* qui provoque le réveil et la conversion vers l'autre et son visage. *La responsabilité n'offre pas beaucoup d'alternatives*. Alors qu'elle provoque le détachement de soi, elle fait l'expérience que l'autre ne peut pas être capturé, indisponible à une réduction au moi qui le rencontre dans la dimension d'une gratuité incalculable. C'est la démesure d'une relation qui doit mettre en compte que seule la proximité qui demeure telle peut réaliser le passage effectif à l'autre, sans visées impérialistes.

b) **L'événement de la liberté.** Pour l'humanisme chrétien, l'expérience de la *liberté comme recherche du bien* devient décisive pour être une personne. Le concept chrétien de liberté s'insère dans le processus de la libération, où ce plus d'*espérance* qui nourrit la tension de l'histoire s'exprime sous le signe unique de la *résurrection*. « Si tel est le sens de l'espérance au niveau du discours qui lui est propre, celui d'une herméneutique de la résurrection, qu'en est-il de la liberté, si celle-ci aussi doit être convertie à l'espérance ? Qu'est-ce que la liberté *selon* l'espérance ? Je dirai en bref : c'est le sens de mon existence à

[26] H. JONAS, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino 1990, 31.

la lumière de la résurrection, c'est-à-dire resituée dans le mouvement que nous avons appelé le futur de la résurrection du Christ. En ce sens, *une herméneutique de la liberté religieuse est une interprétation de la liberté conforme à l'interprétation de la résurrection en termes de promesse et d'espérance* »[27]. Lire l'événement de la résurrection pour le cheminement de l'humanité veut dire le situer dans l'espace du problème du sens de la vie humaine et de sa vérité. Au moins, dans le cadre du désir de négation de la mort et de l'espérance d'une existence marquée par le bonheur et par un bien-être partagé.

c) **Une anthropologie de l'espérance**. Or, si la foi chrétienne fait entrevoir une forme de vie inédite, c'est parce qu'elle se fait porteuse de la *passion pour le possible* que la liberté inaugure comme éthique du changement, car le fait qu'elle appartienne à l'ordre de la résurrection permet de donner sa place à l'économie de la surabondance dans le cadre de l'existence quotidienne. La résistance que les signes de mort exercent dans l'effort du *plus* à rechercher, n'est que l'autre face d'une liberté qui souvent préfère les territoires du déjà connu, même si ceux-ci abondent de non-sens. Certes, la perspective de cette liberté apparaît invraisemblable, de même que l'apparition de l'espérance apparaît impossible en raison d'un excès de sens qu'elle promet, en prenant ses distances par rapport à la logique de la répétition. Et pourtant, n'est-ce donc pas l'espérance de participer à un bien suprême, qualitativement différent, qui secoue la liberté de l'illusion de se suffire à elle-même ? Donc : c'est à une anthropologie de l'espérance qu'appartient ce processus de libération du monde et de l'histoire, qui inaugure la liberté comme responsabilité et réconciliation en mesure de résister aux tentations de la négation, du mal, de la résignation. Alors, si la résurrection constitue un passage fondateur dans l'histoire de la liberté humaine, c'est parce qu'elle jaillit comme condition de possibilité d'une vie différente. La question, cependant, est de savoir si nous sommes à la hauteur de la tâche que cette *liberté-pour* requiert, dont l'inconditionnalité lui vient de la dignité de l'humain et de son désir d'exister. Voilà pourquoi il ne s'agit pas d'une entreprise privée, mais d'un choix qui s'inspire de la logique de la gratuité et de la réciprocité qui nous permet d'exister. Nous ne pouvons pas fuir la liberté, au moins dans l'horizon de sens que fait entrevoir la résurrection. « Dans le problème qui nous concerne nous-mêmes, le fondement et le contenu de notre espérance, dans le problème du monde et de notre histoire, nous trouvons ces conditions et présupposés qui nous permettent de percevoir le message de la résurrection comme parole, réponse, invitation, mais aussi comme ouverture de notre existence »[28].

L'homme porte en lui cette nostalgie de liberté qui s'exprime dans chaque rencontre avec une altérité qui peut engendrer la fraternité, l'amour, le désir et le besoin de partage, notamment

[27] P. RICOEUR, *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano 1986, 419.
[28] H. FRIES, *Teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 1987, 401.

dans la possibilité réelle qu'advienne le contraire. Etre libre, c'est, certes, disposer de soi-même, mais seulement pour se rendre disponible à la responsabilité du don de la vie, vers le bien de l'autre en tant qu'autre. C'est ce que laisse transparaître la figure évangélique de la liberté. Cela signale une conséquence ou, du moins, un avertissement important : l'idée de liberté et d'émancipation comme processus autonome apparaît improbable, et même irréalisable. La libération est toujours en vue d'une relation qui décentre le moi, d'un amour qui est plus fort que la mort, dans la mesure où il déstructure toute forme de destruction et de narcissisme. En d'autres termes : la *liberté-pour* conduit l'amour à l'expression la plus authentique de la vérité de l'homme, rendu capable de vivre la passion de la transformation de l'histoire, en vue d'un bien plus grand et fiable dans l'effort de solidarité. Si l'événement de la résurrection relativise le pouvoir de la mort ; si le mal a été déclaré surmontable ; si la volonté de puissance peut faire place au désir de prendre soin, il est impossible de ne pas passer sa vie à lutter contre toute idéologie. Surtout à l'égard de ces théories culturelles ou projets politiques qui se montrent incapables d'une réserve critique contre les doutes de l'indifférence et les logiques du relativisme. « Le Fils, par son incarnation, n'a pas congelé notre histoire, il ne l'a même pas arrêtée par sa résurrection. Le lien qui le rapporte à Dieu n'absolutise pas son époque, ne place pas de lois ni de structures externes, mais ouvre à l'avenir. Le mystère de Jésus est promesse, sa victoire sur la mort est espérance. La résurrection fait en sorte que l'histoire soit notre histoire, fruit de notre liberté et de notre responsabilité […]. La singularité de Jésus, loin d'entraver notre responsabilité, nous pousse à la créativité et à la liberté »[29].

6 Pour un humanisme chrétien interculturel

L'image de l'homme comme personne est l'intuition particulière de la proposition chrétienne. Une image qui, dans la dimension de la révélation du visage de Dieu accomplie par Jésus, trouve sa signification dans l'événement de la révélation comme étant structurel de la vie. Un tel tournant n'est pas indifférent à la compréhension du monde, parce qu'il élargit les horizons de l'expérience religieuse et de sa qualité existentielle. Le christianisme annonce Dieu, non pas comme un appui nécessaire fonctionnel à l'homme, dans une dépendance stérile et immature ; ni comme nécessaire suppléant aux insuffisances et aux absentéismes de l'histoire. Dieu est l'auteur d'un projet créatif qui appelle à la responsabilité le jeu complexe de la liberté humaine, engagée, en un certain sens, à donner forme à la recherche de bonheur et de paix de toute créature. Comme l'écrit A. Paoli : « Dieu ne fabrique pas des poupées, ni des marionnettes, ni des fantômes, il ne fabrique pas des choses inutiles, il ne fabrique pas des bibelots

[29] C. DUQUOC, *Cristologia. Saggio teologico. L'uomo Gesù. Il Messia*, Queriniana, Brescia 1972, 664-665.

pour les mettre sur les meubles du ciel. Non, Dieu fabrique des hommes et des femmes, images de la Personne tragique, grandiose et complète qu'est le Christ. […] Par conséquent il n'est permis à personne de vivre comme une marionnette ou comme une ombre, ou comme une personne qui peut être ou ne pas être dans le monde sans que cela ne change rien. Non, Dieu n'a créé que des personnes ayant un devoir, ayant une position, ayant une mission dans le monde, qui est dans un état permanent de libération. Et certaines personnes ou certains secteurs échappent à cette responsabilité, le monde devient triste, entre dans la torpeur, retombe sur nous-mêmes comme une prison »[30]. La gratuité du Dieu-Trinité provoque la reconnaissance d'une présence et non pas l'évidence d'un principe ; elle conteste l'autosuffisance de l'homme qui tend à opposer, sinon à diviser sacré-profane, culture-foi ; elle manifeste une Altérité non protégée par son infinité, mais aux prises avec la rencontre, la solidarité, l'amitié, c'est-à-dire dans les espaces de la vie quotidienne. En d'autres termes, la proposition de l'humanisme chrétien se configure dans la façon d'être dans le monde de la part de l'homme selon une perspective qui réinterprète l'expérience religieuse dans la logique d'un processus de libération et d'humanisation.

Mais, au sein de l'histoire, le chrétien expérimente que la fin de l'existence est imprégnée de l'attente de futur (*éschaton*), de l'avènement d'un temps qui ne répète pas le passé. C'est vrai. Le présent a ses inquiétudes et ses incertitudes, mais *la fin* qui s'approche en Jésus-Christ, surprend la vie et la confie à la vérification eschatologique de la nouvelle création du monde. Voilà pourquoi la sagesse de la fin de l'histoire, inaugurant le temps de la liberté, ne suggère aucune fuite par rapport à la responsabilité du quotidien, ni n'alimente aucune projection dans un au-delà du temps. L'humanisme chrétien sait que l'Evangile éduque à un engagement concret car, si le temps est déjà sauvé, il n'en est pas moins marqué par l'indifférence et par la résignation d'une culture qui ne parvient plus à espérer en un monde et en une vie qualitativement différents. L'inédit est, alors, le visage d'une existence à découvrir et à rechercher dans la construction d'une éthique qui prend soin de l'homme et de ses attentes, en vue d'une existence plus humaine et conviviale. C'est pourquoi une anthropologie dialogique dans une option *interculturelle*, capable de favoriser la reconnaissance et la réappropriation de l'identité dans l'interaction avec d'autres identités, est importante[31]. Les objections ne manquent pas pour imputer au dialogue interculturel le risque d'un certain relativisme culturel, confinant avec l'égarement des systèmes de valeurs et de sens. Il s'agit, comme on peut le comprendre, d'un processus à mettre en œuvre, qui ait le courage de sortir de schémas interprétatifs standardisés ou de la bonne volonté d'une rencontre sans changement. L'interculturalité

[30] A. PAOLI, *Conversazioni a Fortín Olmos*, Morcelliana, Brescia 1970, 34.
[31] Pour un regard introductif, cf. M. MANTOVANI, *Intercultura. E' possibile evitare le guerre interculturali ?*, Il Mulino, Bologna 2004.

doit être comprise comme un mouvement de réinterprétation de plusieurs cultures qui produit une expérience cognitive nouvelle, avec des résultats qui ne peuvent être prédéterminés. « Il est clair, en effet, que l'éducation interculturelle conçue comme rapport, comme attitude de rencontre avec l'autre implique le dépassement de la simple ' description ' et de la connaissance pour accéder à la construction de valeurs communes dans l'optique universelle des droits de l'homme. L'éducation, en ce sens, prend soin des relations, en créant une empathie et en discernant, plus que les différences, ce qui rend les hommes semblables »[32]. Rencontrer une autre culture est un événement qui fait percevoir au sujet une pensée différente de la sienne, parfois, sinon souvent, divergente, dont on ne peut pas ne pas tenir compte si l'on veut dialoguer de façon responsable sur les questions de la vie. C'est pour cela que l'on parle de relation d'échange et de *réciprocité féconde*, dont la circularité interprétative est réellement un facteur d'enrichissement. Le dialogue interculturel ne laisse pas le sujet inaltéré[33], car il pousse à une croissance qui ne peut pas se contenter de la superficialité des lectures de la réalité socioculturelle. Le motif réside dans la complexité des phénomènes qui manifestent des visions de la vie plus articulées de ce que l'on peut parvenir à imaginer et qui exigent un horizon d'interprétation métaculturel. « Si nous parlons d'interculturalité, nous avons besoin d'un critère qui nous permette de procéder avec un certain ordre dans l'étude des différentes cultures. Ce critère ne peut pas appartenir à une seule culture, mais il doit être supraculturel. En ce sens, on peut considérer qu'une valeur est métaculturelle par rapport aux différentes cultures »[34]. Il ne faut donc pas s'étonner si l'interculturalité est à la fois accueil de l'autre et conflit dans la compréhension, puisqu'elle porte dans la direction d'un accroissement anthropologique et vers l'édification d'une nouvelle coexistence civile. Souvent, ce sont les préjugés ou habitudes vis-à-vis d'une relation uniquement fonctionnelle qui bloquent la confrontation entre les interlocuteurs, avec la conviction que dédier du temps et de l'écoute à l'autre est un choix qui ne mène à aucun changement réel. Le dialogue interculturel est, en conséquence, un mouvement de réciprocité qui incite au changement de l'existant, vers un projet qui ait pour objectif un éthos civil commun[35]. Si l'on n'a pas le désir de changer ce qui empêche la construction d'une société plus juste et plus respectueuse, la rencontre interculturelle est, de fait, irréalisable. A l'intérieur

---

[32] M. SANTERINI, *Educazione interculturale in prospettiva globale*, in CESAREO (ed.), *Per un dialogo interculturale*, 115-116. C'est l'urgence qu'il soutient pour un scénario éducatif nouveau E. MORIN, *I sette saperi necessari all'educazione del futuro*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2001, 97-110, qui relie compréhension, éthique et culture planétaire.

[33] Cf. GROUPE INTERDISCIPLINAIRE DE RECHERCHES EN ÉTHIQUE, *Altérité culturelle et éhtique : éléments d'une recherche transversale*, in " Transversalités ". Revue de l'Institut Catholique de Paris 100 (2006) 127-149.

[34] R. PANIKKAR, *Pace e interculturalità. Una riflessione filosofica*, Jaca Book, Milano 2002, 32.

[35] Cf. A. NANNI, *Integrazione, intercultura e cittadinanza. Come coniugare la coesione sociale ?*, in G. BATTISTELLA (ed.), *La missione viene a noi. In margine all'Istruzione* Erga Migrantes Caritas Christi, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2005, 63-76.

de ces coordonnées, la contribution du christianisme se profile comme un service culturel rendu à l'homme dans son unicité, qui exige une initiative éthique : prêter attention au problème des valeurs fondamentales dans leur possibilité de déclinaison virtuelle dans des contextes toujours différents. L'interculturalité assume la tâche d'aller aux racines des nombreux processus, en leur posant des questions sur le rapport avec les conditions essentielles de l'espérance et du possible ; c'est-à-dire, sur la construction d'une humanité différente qui sache pointer sur la dignité et sur le droit, surtout de ceux qui, à cause de politiques impérialistes, sont exclus et marginalisés. La reconnaissance créative de la pluralité culturelle appartient au christianisme et à son histoire. C'est le propre du message chrétien que d'être « une religion qui, au nom de sa mission, cherche *la liberté et la justice pour tous* » en se comprenant comme « une religion qui développe en soi une culture particulière, à savoir la *culture de la reconnaissance des autres dans le fait qu'ils sont autres* »[36]. Dans cette ligne, le processus même de communication de l'Evangile doit se situer sur le terrain de l'interculturalité, plus que de l'inculturation[37], qui tient ferme « l'universalité potentielle de toutes les cultures et leur ouverture réciproque »[38], à partir du moment que c'est précisément la tension entre foi et culture qui se révèle féconde.

Carmelo Dotolo
www.carmelodotolo.eu

BIBLIOGRAPHIE

En plus des textes cités, on pourra en outre consulter :

L. F. LADARIA, *Introduzione alla Antropologia teologica*, Piemme, Casale Monferrato 1992.

R. MANCINI, *L'uomo e la comunità*, Edizioni Qiqajon-Comunità di Bose, Magnano 2004.

B. MORICONI (ed.), *Antropologia cristiana. Bibbia, teologia, cultura*, Città Nuova, Roma 2001.

R. PETER, *Introduzione all'umano. L'epistemologia del limite*, Cittadella, Assisi 2006.

[36] J. B. METZ, *Differenziazioni nella comprensione del policentrismo*, in F.-X. KAUFMANN - J. B. METZ (edd.), *Capacità di futuro. Movimenti di ricerca nel cristianesimo*, Queriniana, Brescia 1988, 116.
[37] Pour un *status quaestionis* cf. C. DOTOLO, *Annuncio del Vangelo e inculturazione della fede*, in G. MAZZOTTA – J. ILUNGA MUYA (edd.), *Veritas in Caritate*. Miscellanea di studi in onore del Card. José Saraiva Martins, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2003, 289-301 ; E. P. ANTONIO, *The Hermeneutics of Inculturation*, in ID. (ed.), *Inculturation and Postcolonial Discorse in African Theology*, PeterLang, New York 2006, 29-59.
[38] RATZINGER, *Fede Verità Tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, Cantagalli, Siena 2003, 66.

I. SANNA, *L'identità aperta. Il cristiano e la questione antropologica*, Queriniana, Brescia 2006.