CORTILE dei Gentili
IL DIALOGO TRA CREDENTI E NON CREDENTI

FEDE, CULTURA E SOCIETÀ

Budapest, Università *Corvinus*

6 febbraio 2014

Card. Gianfranco Ravasi

L'orizzonte tematico suggerito dal trinomio "moralità, economia, società secolarizzata" – oppure, allargando lo sguardo, "fede, cultura, società" – è evidentemente immenso e ammette infiniti percorsi di analisi e molteplici esiti di bilancio e di sintesi. È indubbio, perciò, che la nostra potrà essere solo una riflessione emblematica all'interno della quale si aprono spazi bianchi, passibili di ulteriori e ampie considerazioni.

Una premessa

Iniziamo con una premessa. "Economia" è una parola greca che significa "**la legge della casa" del mondo**, nella quale sono da considerare innanzitutto le persone prima di ogni realtà finanziaria. F**inanza ed economia non sono quindi sinonimi**. L'elemento fondamentale è riconoscere che la figura centrale che domina l'orizzonte è **la persona umana**. L**a finanza è soltanto uno strumento** che deve essere al servizio dell'economia, che è la regola della vita sociale dell'intera umanità.

In momenti difficili c'è la necessità di **ritrovare alcuni valori culturali ed etici fondativi**. Da uomo di Chiesa e da esegeta biblico vorrei partire dalla visione cristiana profondamente innervata all'interno della società e della cultura, tanto da costituirne una presenza imprescindibile. Infatti, come è noto, la tesi centrale del cristianesimo resta l'Incarnazione: «Il Verbo divenne carne» (*Giovanni* 1,14). Pertanto, nel cristianesimo si ha un intreccio tra fede e storia e, perciò, un contatto tra religione e vita politica e sociale.

Trattare, dunque, un tema simile rientra nei fondamenti stessi dell'esperienza ebraico-cristiana, e quindi della Bibbia, che tra l'altro è anche il "grande Codice" della nostra cultura occidentale. Goethe riteneva il cristianesimo la "lingua materna" dell'Europa, perché rappresenta una sorta di "imprinting" che noi tutti ci portiamo dietro. Per alcuni forse potrà essere un peso; per molti, invece, rimane un'eredità preziosa. Ebbene, per sviluppare il tema sia pure in modo semplificato, ci affideremo a quattro componenti o principi emblematici fondamentali, lasciando tra parentesi altri ugualmente rilevanti.

1. Il principio personalista

La prima concezione radicale che proponiamo potrebbe essere definita come il "principio personalista". Il concetto di persona, alla cui nascita hanno contribuito anche altre correnti di pensiero, acquista infatti nel mondo ebraico-cristiano una particolare configurazione

attraverso un volto che ha un duplice profilo e che ora rappresenteremo facendo riferimento a due testi biblici essenziali che sono quasi l'*incipit* assoluto dell'antropologia cristiana e della stessa antropologia occidentale.

Il primo testo proviene da *Genesi* 1,27, quindi dalle prime righe della Bibbia: «Dio creò l'uomo a sua immagine; a immagine di Dio lo creò: maschio e femmina li creò». Appare qui la prima dimensione antropologica: essa è "orizzontale", cioè la grandezza della natura umana è situata nella relazione tra maschio e femmina. Si tratta di una relazione feconda che ci rende simili al Creatore ("immagine di Dio") perché, generando, l'umanità in un certo senso continua la creazione. Ecco, allora, un primo elemento fondamentale: la *relazione*, l'essere in società è strutturale per la persona. L'uomo non è una monade chiusa in sé stessa, ma è per eccellenza un "io ad extra", una realtà aperta. Solo così egli raggiunge la sua piena dignità, divenendo l'"immagine di Dio". Questa relazione è costituita dai due volti diversi e complementari dell'uomo e della donna che si incontrano (rilevante, al riguardo, è la riflessione di Lévinas).

Sempre restando nell'ambito di questo primo fondamentale principio personalista, passiamo a un'altra dimensione non più orizzontale, ma "verticale" che illustriamo ricorrendo sempre a un'altra frase della Genesi: «Il Signore Dio plasmò l'uomo con polvere del suolo». Ciò è tipico di tutte le cosmologie orientali ed è una forma simbolica per definire la materialità dell'uomo. Ma si aggiunge: «e soffiò nelle sue narici un alito di vita e l'uomo divenne un essere vivente» (2,7).

Per intuire il vero significato del testo è necessario risalire all'originale ebraico: *nishmat hayyîm*, locuzione che nell'Antico Testamento ricorre 26 volte e, curiosamente, è applicata solo a Dio e all'uomo, mai agli animali (*rûah*, lo spirito, l'anima, il respiro vitale per la Bibbia è, invece, presente anche negli animali). Questa specifica categoria antropologica è spiegata da un passo del libro biblico dei *Proverbi*: la *nishmat hayyîm* nell'uomo è «una lampada del Signore, che illumina il suo cuore fino nell'intimo» (20,27).

Com'è facile immaginare, mediante tale simbolica, si arriva a rappresentare la capacità dell'uomo di conoscersi, di avere una coscienza e perfino di entrare nell'inconscio (l'ebraico usa l'immagine forte di «camere oscure del ventre»). Si tratta della rappresentazione dell'interiorità ultima, profonda, quella che la Bibbia in altri punti descrive simbolicamente coi "reni". Che cosa, dunque, Dio insuffla in noi? Una qualità che solo egli ha e che noi condividiamo con lui e che possiamo definire come "autocoscienza", ma anche "coscienza etica". Subito dopo, infatti, sempre nella stessa pagina biblica, l'uomo viene presentato solitario sotto "l'albero della conoscenza del bene e del male", un albero evidentemente metaforico, metafisico, etico, in quanto rappresentazione della morale.

Abbiamo, così, identificato un'altra dimensione: l'uomo possiede una capacità trascendente che lo porta a essere unito "verticalmente" a Dio stesso. È la capacità di penetrare in se stesso, di avere un'interiorità, un'intimità, una spiritualità. La duplice rappresentazione etico-religiosa della persona finora descritta nella relazione col prossimo e con Dio potrebbe essere delineata con un'immagine molto suggestiva di Wittgenstein che, nella prefazione al *Tractatus logico-philosophicus*, illustra lo scopo del suo lavoro.

Egli afferma che era sua intenzione investigare i contorni di un'isola, ossia l'uomo circoscritto e limitato. Ma ciò che ha scoperto alla fine sono state le frontiere dell'oceano. La parabola è chiara: se si cammina su un'isola e si guarda solo da una parte, verso la terra, si riesce a circoscriverla, a misurarla e a definirla. Ma se lo sguardo è più vasto e completo e si volge anche dall'altra parte, si scopre che su quella linea di confine battono anche le onde dell'oceano. In sostanza, come affermano le religioni, nell'umanità c'è un intreccio fra la finitudine limitata e un qualcosa di trascendente, comunque poi lo si voglia definire.

2. Il principio di autonomia

Il secondo principio dell'ideale mappa socio-antropologica che stiamo delineando è parallelo al precedente ed è, come quello, duplice. Potrebbe essere detto "di autonomia" e, per illustrarlo, ricorreremo a un testo che è fondamentale non solo nella religiosità, ma anche nella stessa memoria della cultura occidentale, sebbene non sia stato sempre correttamente interpretato. Si tratta di un celeberrimo passo evangelico: «Rendete a Cesare quello che è di Cesare e a Dio quello che è di Dio» (*Matteo* 22,21). Una formulazione lapidaria, l'unico vero pronunciamento politico-sociale di Cristo, mentre tutti gli altri sono più indiretti e meno espliciti. Per comprendere correttamente questa affermazione, bisogna entrare nella mentalità semitica che ricorre molto spesso alle cosiddette "parabole in azione" attraverso le quali il messaggio viene formulato con un gesto, con una serie di comportamenti simbolici e non solo con le parole.

Cristo, infatti, all'inizio dice ai suoi interlocutori: «Mostratemi la moneta», facendo seguire una domanda fondamentale: «Di chi è l'immagine e l'iscrizione?». E la risposta è: «Di Cesare». Di conseguenza: «Rendete a Cesare quello che è di Cesare». La prima parte della frase di Cristo riconosce, dunque, un'autonomia alla politica. Una vera concezione cristiana dovrebbe sempre escludere qualsiasi tipo di teocrazia sacrale. Non appartiene all'autentico spirito cristiano l'unione fra trono e altare, anche se nella storia, purtroppo, il cristianesimo l'ha favorita in molte occasioni.

La concezione giuridica islamica nella forma più conosciuta della *shariyyah* è estranea allo spirito cristiano: il codice di diritto canonico non può essere automaticamente il codice di diritto civile o penale, così come la carta costituzionale di uno stato nazionale non può essere il Vangelo. Si tratta di realtà che devono rimanere sempre ben distinte. La politica, l'economia, la società civile hanno un loro spazio di autonomia, al cui interno si sviluppano norme, scelte, attuazioni dotate di una loro immanenza, sulle quali non devono interferire altri ambiti esterni.

Ma le parole di Cristo non finiscono qui: c'è una seconda parte implicita, sempre basata sul tema dell'"immagine". Gesù, infatti, chiedendo di chi sia l'"immagine" a proposito della moneta, indirettamente fa riferimento al testo biblico sopra citato riguardante l'uomo come "immagine" di Dio. Ecco, allora, una seconda dimensione: la creatura umana deve, sì, rispettare le norme proprie della *pólis*, della società, ma, al tempo stesso, non deve dimenticare di essere dotata di una dimensione ulteriore. È, questo, l'ambito specifico della religione e della morale, nel quale emergono le questioni della libertà, della dignità umana, della realizzazione della persona, della vita, dell'interiorità, dei valori, dell'amore.

Tutti questi temi hanno una loro precisa autonomia e non ammettono prevaricazioni o sopraffazioni da parte del potere politico-economico. Infatti, se è vero, che non ci dev'essere una teocrazia, è altrettanto inammissibile una statolatria che incomba secolaristicamente sull'altro ambito, svuotandolo o addirittura annullandolo. È facile comprendere quanto sia complessa e fin ardua la declinazione concreta di tale autonomia, come lo è il contrappunto fra queste due sfere perché unico è il soggetto a cui entrambe si dedicano, cioè la persona umana, singola e comunitaria.

3. Il principio di solidarietà, giustizia e amore

Giungiamo, così, al terzo principio che è fondamentale per il cristianesimo e per tutte le altre religioni, anche se con accenti diversi. Ritorniamo al ritratto del volto umano che, come abbiamo detto, ha la dimensione di maschio e femmina, ossia ha alla base il rapporto interpersonale. Nel capitolo 2 della *Genesi* la vera ominizzazione non si ha solo con la citata *nishmat hayyîm*, che rende la creatura trascendente; non la si ha neppure soltanto con l'*homo technicus* che «dà il nome agli animali», ossia si dedica alla scienza e al lavoro.

L'uomo è veramente completo in sé quando incontra – come dice la Bibbia – «un aiuto che gli sia simile», in ebraico *kenegdô*, letteralmente "che gli stia di fronte" (2,18.20). L'uomo, dunque, tende verso l'alto, l'infinito, l'eterno, il divino secondo la concezione religiosa e

può tendere anche verso il basso, verso gli animali e la materia. Ma diventa veramente se stesso solo quando si trova con “gli occhi negli occhi” dell’altro. Ecco di nuovo il tema del volto. Quando incontra la donna, cioè il suo simile, può dire: «Costei è veramente carne dalla mia carne, osso dalle mie ossa» (2, 23), è la mia stessa realtà.

E qui si ha il terzo punto cardinale che formuliamo con un termine moderno la cui sostanza è nella tradizione ebraico/cristiana, vale a dire “il principio di solidarietà”. Il fatto di essere tutti “umani” viene espresso nella Bibbia col vocabolo “Adamo”, che in ebraico è *ha-’adam* con l’articolo (*ha-*) *e* significa semplicemente “l’uomo”. Perciò, esiste in tutti noi una “adamicità” comune. Il tema della solidarietà è, allora, strutturale alla nostra realtà antropologica di base. La religione esprime questa unitarietà antropologica con due termini che sono due categorie morali: giustizia e amore. La fede assume la solidarietà, che è anche alla base della filantropia laica, ma procede oltre. Infatti, stando al Vangelo di Giovanni, nell’ultima sera della sua vita terrena Gesù pronuncia una frase stupenda: «Non c’è amore più grande di colui che dà la vita per la persona che ama» (*Giovanni* 15,13).

Evitando lunghe analisi, pur necessarie, illustriamo ora simbolicamente in chiave religiosa le due virtù morali della giustizia e dell’amore con due esempi attinti a culture religiose diverse.

Il primo esempio è un testo sorprendente riguardante la giustizia: «La terra – [è il tema della destinazione universale dei beni, e quindi della giustizia] – è stata creata come un bene comune per tutti, per i ricchi e per i poveri. Perché, allora, o ricchi, vi arrogate un diritto esclusivo sul suolo? Quando aiuti il povero, tu, ricco, non gli dai il tuo, ma gli rendi il suo. Infatti, la proprietà comune che è stata data in uso a tutti, tu solo la usi. La terra è di tutti, non solo dei ricchi, dunque quando aiuti il povero tu restituisci il dovuto, non elargisci un tuo dono». Davvero suggestiva questa dichiarazione che risale al IV secolo ed è formulata da Ambrogio di Milano nel suo scritto *De Nabuthe*.

Questo forte senso della giustizia dovrebbe essere un monito e una spina che la fede innesta nel fianco della società, l’annuncio di una giustizia che si attua nella destinazione universale dei beni. Essa non esclude un sano ed equo concetto di proprietà privata che, però, rimane solo un mezzo – spesso contingente e insufficiente – per attuare il principio fondamentale dell’universale dono dei beni all’intera umanità da parte del Creatore. In questa linea, volendo ricorrere ancora una volta alla Bibbia, è spontaneo risentire la voce autorevole e severa dei Profeti (si legga, ad esempio, il potente libretto di Amos con le sue puntuali e documentate denunce contro le ingiustizie del suo tempo).

La seconda testimonianza che vogliamo evocare riguarda l’amore e, nello spirito di un dialogo interreligioso, la desumiamo dal mondo tibetano, mostrando così che le culture religiose, per quanto diverse, hanno in fondo punti di incontro e di contatto. Si tratta di una parabola dove si immagina una persona che, camminando nel deserto, scorge in lontananza qualcosa di confuso. Per questo comincia ad avere paura, dato che nella solitudine assoluta della steppa una realtà oscura e misteriosa – forse un animale, una belva pericolosa – non può non inquietare. Avanzando, il viandante scopre, però, che non si tratta di una bestia, bensì di un uomo. Ma la paura non passa, anzi aumenta al pensiero che quella persona possa essere un predone. Tuttavia, si è costretti a procedere fino a quando si è in presenza dell’altro. Allora il viandante alza gli occhi e, a sorpresa, esclama: «È mio fratello che non vedevo da tanti anni!».

La lontananza genera timori e incubi; l’uomo deve avvicinarsi all’altro per vincere quella paura per quanto comprensibile essa sia. Rifiutarsi di conoscere l’altro e di incontrarlo equivale a rinunciare a quell’amore solidale che dissolve il terrore e genera la vera società. Qui fiorisce l’amore che è l’appello più alto del cristianesimo per l’edificazione di una *pólis* diversa (il rimando scontato è al celebre inno paolino all’agápe-amore presente nel capitolo 13 della *Prima Lettera ai Corinzi*).

4. Il principio di verità

Il vocabolo “cultura” è divenuto ai nostri giorni una sorta di parola-chiave che apre le serrature più diverse. Quando il termine fu coniato, nel Settecento tedesco (*Cultur*, divenuto poi *Kultur*), il concetto sotteso era chiaro e circoscritto: esso abbracciava l’orizzonte intellettuale alto, l’aristocrazia del pensiero, dell’arte, dell’umanesimo. Da decenni, invece, questa categoria si è “democratizzata”, ha allargato i suoi confini, ha assunto caratteri antropologici più generali, sulla scia della nota definizione creata nel 1982 dall’Unesco, tant’è vero che si adotta ormai l’aggettivo “trasversale” per indicare la molteplicità di ambiti ed esperienze umane che essa “attraversa”.

È in questa luce che si comprendono le riserve avanzate dal sociologo tedesco Niklas Luhmann, convinto che il termine “cultura” sia «il peggiore concetto mai formulato», e a lui farà eco il collega americano Clifford Geertz quando affermerà che «esso è destituito di ogni capacità euristica». Eppure, questa genericità o, se si vuole, “generalismo” ci riporta alla concezione classica allorché in vigore erano altri termini sinonimici molto significativi: pensiamo al greco *paideia*, al latino *humanitas*, o al nostro “civiltà”.

A questo punto è naturale entrare – sia pure sempre in modo molto essenziale – nella questione del nesso più specifico e delle interazioni tra le diverse culture che vengono a contatto tra loro. Ora, fu proprio in quel Settecento tedesco, nel quale – come si è detto sopra – si era coniato il termine *Cultur/Kultur*, che si iniziò anche a parlare di “culture” al plurale, gettando così le basi per riconoscere e comprendere quel fenomeno che ora è definito come “multiculturalità”.

Ad aprire questa via era stato Johann Gottfried Herder con le sue *Idee sulla filosofia della storia dell’umanità* (1784-91). L’emergersi di un pluralismo culturale – con qualche semplificazione – vedeva incrociarsi etnocentrismo e interculturalità. È stata costante, infatti, l’oscillazione tra questi due estremi e noi ne siamo ancor oggi testimoni.

L’*etnocentrismo* si esaspera in ambiti politici o religiosi di stampo integralistico, aggrappati fieramente alla convinzione del primato assoluto della propria civiltà, in una scala di gradazioni che giungono fino al deprezzamento di altre culture classificate come “primitive” o “barbare”. Lapidaria era l’affermazione di Tito Livio nelle sue *Storie*: «Guerra esiste e sempre esisterà tra i barbari e tutti i greci» (31,29). Questo atteggiamento è riproposto ai nostri giorni sotto la formula dello “scontro di civiltà”, codificata nell’ormai famoso saggio del 1996 del politologo Samuel Huntington, scomparso nel 2008, *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*.

In questo testo erano elencate otto culture (occidentale, confuciana, giapponese, islamica, hindu, slavo-ortodossa, latino-americana e africana), enfatizzandone le differenze, così da far scattare nell’Occidente un segnale d’allarme per l’autodifesa del proprio tesoro di valori, assediato da modelli alternativi e dalle «sfide delle società non-occidentali». Significativa in questa visione era l’intuizione che, sotto la superficie dei fenomeni politici, economici, militari, si aveva uno zoccolo duro e profondo di matrice culturale e religiosa. Certo è, però, che, se si adotta il paradigma dello “scontro delle civiltà”, si entra nella spirale di una guerra infinita, come già aveva intuito Tito Livio.

La prospettiva più corretta sia umanisticamente sia teologicamente è, invece, quella dell’*interculturalità*, che è un ben differente approccio alla “multiculturalità”. Esso si basa sul riconoscimento della diversità come una fioritura necessaria e preziosa della radice comune “adamica”, senza però perdere la propria specificità. Si propone, allora, l’attenzione, lo studio, il dialogo con civiltà prima ignorate o remote, ma che ora si affacciano prepotentemente su una ribalta culturale finora occupata dall’Occidente (si pensi, oltre all’Islam, all’India e alla Cina), un affacciarsi che è favorito non solo dall’attuale globalizzazione, ma anche da mezzi di comunicazione capaci di varcare ogni frontiera (la rete informatica ne è il simbolo capitale).

Queste culture, “nuove” per l’Occidente, esigono un’interlocuzione, spesso imposta dalla loro presenza imperiosa, tant’è vero che ormai si tende a parlare di “glocalizzazione” come nuovo fenomeno di interazione planetaria. Si deve, dunque, parlare di un impegno complesso di confronto e di dialogo, di interscambio culturale e spirituale.

Giungiamo, così – dopo questo lungo itinerario preliminare nelle varie dimensioni del concetto di “cultura” – al quarto principio, quello che denomineremo con un termine divenuto, se non proprio obsoleto, certamente fonte di equivoci e di contrasto, quello di “verità”. La cultura, infatti, si fonda sostanzialmente sulla conoscenza che comporta appunto l’importante profilo della verità, categoria base del conoscere.

Se noi seguiamo il percorso culturale di questi ultimi secoli, possiamo dire che il concetto di verità è diventato sempre più soggettivo fino ad arrivare al “situazionismo” del secolo scorso. Si pensi, ad esempio, alla famosa frase abbastanza significativa e spesso citata, attinta al *Leviathan* di Hobbes: *Auctoritas, non veritas facit legem*. In ultima analisi è, questo, il principio del contrattualismo, secondo il quale l’autorità, sia civile sia religiosa, può decidere la norma e, quindi, indirettamente la verità, in base alle convenienze della società e ai vantaggi del potere.

Tale concezione fluida della verità è ormai abbastanza acquisita, basti pensare all’antropologia culturale. Il filosofo francese Michel Foucault, studiando le diverse culture, invitava caldamente ad accentuare questa dimensione soggettiva e mutevole della verità, simile a una medusa cangiante, che muta aspetto continuamente a seconda dei contesti e delle circostanze. Questo soggettivismo è sostanzialmente ciò che Benedetto XVI chiama “relativismo”: è curioso notare come la pensatrice americana, Sandra Harding, faceva il verso alla celebre frase del Vangelo di Giovanni (8,32): «La verità vi farà liberi», affermando al contrario in un suo noto saggio che «La verità *non* vi farà liberi», poiché essa viene concepita come una cappa di piombo, come una pre-comprensione, come una sterilizzazione della dinamicità e dell’incandescenza del pensiero.

Tutte le religioni, e in particolare il cristianesimo, hanno invece una concezione trascendente della verità: la verità ci precede e ci eccede; essa ha un primato di illuminazione, non di dominio. Anche se il pensiero di Theodor Adorno andava in ben altra direzione, è suggestiva una sua espressione tratta dai *Minima moralia*. Il filosofo tedesco parla della verità comparandola alla felicità e dichiara: «La verità non *la si ha*, *vi si è*», cioè si è immersi in essa. Musil, nel suo famoso romanzo *L’uomo senza qualità*, al protagonista fa dire una frase interessante: «La verità non è come una pietra preziosa che si mette in tasca, la verità è come un mare nel quale ci si immerge e si naviga».

Si tratta, fondamentalmente, della classica concezione platonica espressa nel *Fedro* mediante l’immagine della “pianura della verità”: la biga dell’anima corre su questa pianura per conoscerla e conquistarla, mentre nella *Apologia di Socrate*, al di là delle obiezioni che qualche specialista potrà muovere per quanto concerne la traduzione del passo in questione, si legge: «Una vita senza ricerca non merita di essere vissuta», ed è proprio questo l’itinerario da compiere nell’orizzonte “dato” della verità. Da tale punto di vista le religioni sono nette: la verità ha un primato che ci supera, la verità è trascendente, compito dell’uomo è essere pellegrino all’interno dell’assoluto della verità. E questo è talmente decisivo da far sì che il cristianesimo applichi a Cristo l’identificazione con la verità per eccellenza (*Giovanni* 14,6: «Io sono la Via, la Verità, la Vita»).

Conclusione

La tetralogia di principi che abbiamo delineato in modo discorsivo non esaurisce, certo, la complessità delle relazioni e le stesse tensioni che intercorrono tra fede, cultura e società. Altri principi si potrebbero allegare, altrettanto rilevanti e delicati. Pensiamo, ad esempio, a un’altra tetralogia che si potrebbe sviluppare e che condiziona fortemente il dibattito contemporaneo sul tema: la categoria “natura”, il concetto di “bene comune”, la questione del rapporto etica-diritto, la prospettiva progettuale dell’“utopia”.

La nostra è stata solo un'introduzione un po' scontata attorno a quattro assi antropologici. Al centro, infatti, c'è sempre la persona umana nella sua dignità, nella sua libertà e autonomia, ma anche nella sua relazione all'esterno di sé, e quindi verso la trascendenza. Tenere insieme le varie dimensioni della creatura umana nell'ambito della vita sociale e politica è spesso difficile e la storia ospita una costante attestazione delle crisi e delle lacerazioni.

Eppure, la necessità di tener insieme "simbolicamente" (*syn-bállein*) queste differenze è indiscutibile se si vuole edificare una *pólis* autentica, non spezzata "diabolicamente" (*dià-bállein*) in frammenti fondamentalisticamente opposti l'uno all'altro. È ciò che delineiamo sinteticamente, in conclusione, ricorrendo a un'altra testimonianza di indole etico-religiosa desunta ancora una volta da una cultura diversa dalla nostra occidentale. Ci riferiamo a un settenario proposto da Gandhi che definisce in modo folgorante questa "simbolicità" di valori necessaria a impedire la distruzione della convivenza sociale.

1. L'uomo si distrugge con la politica senza principi;

2. l'uomo si distrugge con la ricchezza senza fatica e senza lavoro;

3. l'uomo si distrugge con l'intelligenza senza la sapienza;

4. l'uomo si distrugge con gli affari senza la morale;

5. l'uomo si distrugge con la scienza senza umanità;

6. l'uomo si distrugge con la religione senza la fede [il fondamentalismo insegna];

7. l'uomo si distrugge con un amore senza il sacrificio e la donazione di sé.