

Ricerca

NUOVA SERIE DI AZIONE FUCINA - FONDATA NEL 1928

12 / 98



FIDES ET RATIO

► Dossier

L'UNIVERSITÀ DI TORINO

► Tribuna

A SCUOLA
D'INTEGRAZIONE

► Percorsi

L'EVOLUZIONE DELLA
POLITICA UGO HONAM

L'INCONTRO

TRA FEDE E RAGIONE

SOMMARIO

Editoriale

Continua... ... p.3

Giuseppe PALAZZOLO

Dossier

Avanti Savoia ... p.4

Paolo PIACENZA

Grandangolo

OPA o OPC? Il dilemma dell'Olivetti ... p.7

Andrea MOREZZI



Tribuna

A scuola d'integrazione ... p.8

a cura di Francesca LOZITO

Percorsi

L'evoluzione della politica ... p.10

Stefano CECCANTI

Laboratorio

Elogio della filosofia ... p.14

Andrea DECARLI

In dialogo con il mondo ... p.16

Paul RENNER

La fede vissuta con il rigore della ragione ... p.18

Carlo MOLARI

La ricerca della verità e l'Oriente... p.20

Aldo Natale TERRIN

La fede, la ragione, la verità ... p.22

Claudio CIANCIO

Spiritualità

Dietrich Bonhoeffer: lo sguardo indiviso ... p.24

Marco ZANINI

Magellano

De André: oltre la musica e le parole ... p.28

Luca Rolandi

Conversazione con Gregorio Scalise ... p.29

a cura di Fabio ORRICO

A Camaldoli, è di scena il corpo... p.30

Arrigo ANZANI

Uno sguardo a Taizé ... p.32

a cura di Thierry Bonaventura

DIREZIONE - REDAZIONE -
AMMINISTRAZIONE

FUCI - Presidenza Nazionale
Via della Conciliazione, 1
00193 - Roma

Telefono: (06) 6875621
Telefax: (06) 68802088

www.telpress.it/Fuci/Ricerca
e-mail: fuci@email.telpress.it

DIRETTORE RESPONSABILE
Angelo BERTANI

DIRETTORE
Cecilia CREMONESI

CONDIRETTORE
Giuseppe PALAZZOLO

REDAZIONE
Dario BETTI, Angelo BOTTONE,
Emanuele CIANCIO, Francesca
LOZITO, Raffaele MUCCIATO, Die-
go TOMA

SEGRETERIA ESECUTIVA
Jacopo F. MACHNITZ, Chiara

MARTINI, Giulio ZANELLA, An-
drea MOREZZI

PROGETTO GRAFICO - D. TOMA

Registrazione Tribunale di Roma n.
361 del 10 luglio 1985

STAMPA
OMNIMEDIA s.r.l. - Via Calabria, 12
- 00186 - Roma
DISTRIBUZIONE
Costo abbonamento
ordinario: L. 30.000

enti e biblioteche: L.50.000
Costo del fascicolo L. 4.000

Versamento su ccp
n. **35038009**, intestato a FUCI,
via della Conciliazione 1 -
00193 Roma (indicando la
causale: *Abbonamento a Ri-
cerca*)

Continua...

Dio è morto, la DC è morta, e neppure i politici cattolici si sentono tanto bene. Sinceramente non so quanti italiani sono interessati a conoscere i continui attraversamenti di fronte di alcuni ex-democristiani, o quanti riescono a tenere in mente partiti e partitini che in qualche modo si rifanno alla tradizione del cattolicesimo democratico e liberale. Dalla fine dell'unità politica dei cattolici, si nota una certa difficoltà a elaborare il lutto di una scomparsa né improvvisa né impreparata. Una difficoltà a recuperare una storia "importante" per

andare oltre, per pensare a forme di presenza politica che sappiano rispondere alle esigenze dei tempi nuovi, alla pressante, incessante richiesta di un'evoluzione dell'agire politico che viene sollevata in maniera forte e distinta da strati sempre più ampi della società civile. Prova ne è l'attenzione, e la conseguente fibrillazione, con cui viene seguita l'avventura di Prodi, per le conseguenze che potrà avere - non solo a sinistra - nella definizione di un modello di partecipazione dei cattolici alla politica.

L'impressione generale è di una politica che fatica a considerare la propria presenza come continua tensione verso la ricerca e la definizione del "bene comune".

In questo contesto, è essenziale, tra le diverse parti in gioco, un dialogo rispettoso delle specificità di ciascuno, teso alla costruzione di un terreno d'incontro e di collaborazione. A questo proposito notiamo però la sempre maggiore clericalizzazione degli spazi di confronto con le culture "altre", e quindi anche degli spazi eminentemente politici. Questa tendenza a un'occupazione di spazi strutturalmente laici - ancor più enfatizzata dai mezzi d'informazione - non aiuta certo i laici ad uscire da uno stato di "minorità" e a sentire la politica come una propria missione, da maturare in maniera responsabile e personale.

Intanto cresce in maniera preoccupante nel Paese la percentuale dei non-votanti ad ogni elezione: si fa strada - anche fra i giovani, anche fra gli studenti universitari, anche fra noi - una disaffezione, una indifferenza apatica e rassegnata per il governo della cosa pubblica (dal Parlamento alle elezioni studentesche). Non è forse giunta l'ora di leggere in maniera critica questi segni dei tempi, stimolando una riflessione il più possibile matura e consapevole su questa realtà?

Una riflessione che affronti i grandi temi della politica e della cittadinanza, in un momento in cui la politica vede ridotti i propri spazi d'azione e d'intervento, e in cui fatica a riguadagnare una credibilità pericolosamente in bilico.

Una riflessione che consideri le regole, ma anche i soggetti e i valori della

politica, consapevoli che i punti di vista non sono tutti uguali, ce ne sono di fuorvianti e incoerenti con i principi etici ed evangelici a cui il cittadino cristiano dovrebbe ispirare le sue scelte.

Una riflessione razionale e passionale, che riesca a sviluppare un amore umano e cristiano verso la terra, il mondo, la storia, l'uomo, che si traduce non solo in una attenzione costante a tutti gli aspetti del reale in cui ci troviamo a vivere, ma in un coinvolgimento attivo, in una partecipazione consapevole alle grandi sfide.

Riusciranno i nostri eroi nell'arduo compito? *Continua...*

Povera patria! Schiacciata dagli abusi del potere
di gente infame, che non sa cos'è il pudore,
si credono potenti e gli va bene quello che fanno;
e tutto gli appartiene.
Tra i governanti, quanti perfetti e inutili buffoni!
Questo paese è devastato dal dolore...
ma non vi danno un po' di dispiacere
quei corpi in terra senza più calore?
Non cambierà, non cambierà
no cambierà, forse cambierà.
Ma come scusare le iene negli stadi e quelle dei giornali?
Nel fango affonda lo stivale dei maiali.
Me ne vergogno un poco, e mi fa male
vedere un uomo come un animale.
Non cambierà, non cambierà
si che cambierà, vedrai che cambierà.
Voglio sperare che il mondo torni a quote più normali
che possa contemplare il cielo e i fiori,
che non si parli più di dittature
se avremo ancora un po' da vivere...
La primavera intanto tarda ad arrivare.

Franco Battiato, *Povera patria*

Giuseppe Palazzolo

Nata per volontà dei Savoia, l'Università di Torino è oggi un Ateneo di grandi dimensioni, con pesanti inadeguatezze, un rapporto ancora faticoso con città e territorio, ma anche con fondate speranze di inserirsi in un panorama europeo.

Storia di un'ascesa recente

Dopo la sua nascita, all'inizio del XV secolo, l'Università di Torino si affermò solo parzialmente, ostaggio fino alla fine del Seicento delle travagliate vicende del Ducato; occupazioni, guerre, epidemie, tumulti costrinsero più volte i principi sabaudi a chiudere e a riorganizzare lo Studio torinese.

Con Vittorio Amedeo II e Carlo Emanuele III l'Università fu riordinata e divenne la fucina della burocrazia del nuovo, agguerrito, Regno. Fu una fase di sviluppo, ma che rafforzò il legame di dipendenza dello Studio dalle esigenze della dinastia. Passata la felice parentesi napoleonica, la Restaurazione riportò l'Università in una condizione di istituzione controllata e furono introdotte restrizioni contro la diffusione di idee giacobine.

Solo con Carlo Alberto iniziò la vera fase di sviluppo e proprio quando la città perse il ruolo di capitale, nel 1864, e subì una fase di declino, l'Ateneo divenne uno dei massimi centri europei di irradiazione del

Avanti

Savoia

Paolo

PIACENZA

Viaggio nell'Università di Torino



positivismo, non solo nel campo scientifico (Lombroso, Lessona), ma anche in quello letterario (Arturo Graf).

Il Novecento vide Torino affermarsi come uno dei primi atenei italiani, soprattutto per merito di un ambiente accademico e culturale che seppe produrre Einaudi, Gobetti, Gramsci, Ruffini, Geymonat, Mila, Pavese, e poi Pareyson, Bobbio, Eco, Magris, Vattimo... Non solo nel campo della cultura sociogiuridica o umanistica Torino acquistò rilievo: gli istituti scientifici torinesi ebbero grande fama per tutto il secolo.

Dagli anni settanta Torino entrò in crisi, come molti atenei italiani, per il sorgere dell'università di massa a cui le vecchie strutture non sono riuscite a garantire una sistemazione adeguata.

Grandi speranze e vecchi problemi

La popolazione studentesca dell'Università di Torino, che superava i 70.000 iscritti fino al 1997, conta oggi 63.462 presenze, di cui 11.913 matricole. Il numero dei docenti e dei ricercatori raggiunge quota 1754, mentre i dipendenti dell'amministrazione, 1448, sono sotto il livello di molti megaatenei. Le facoltà sono 12, i corsi di laurea 33, tra cui alcuni di recente istituzione, come il DAMS, Scienze dei materiali, Scienze internazionali e diplomatiche e ben tre corsi di laurea in Biotecnologie (presso Agraria, Veterinaria e Scienze MFN). Il riordino di Magistero, trasformata in Scienze della Formazione, ha portato al sorgere di due nuove facoltà, Psicologia e Lingue e Letterature Straniere, precedentemente semplici corsi di laurea. Numerosi sono anche i diplomi universitari (27), le scuole di specializzazione (61), i corsi di perfezionamento (27).

La sinergia con altre istituzioni torinesi aveva portato alla nascita, ormai più di quarant'anni fa, della Scuola di Amministrazione Aziendale, che è stata la prima *business school* italiana. Questa sinergia si è riprodotta con la nascita, in questo anno accademico, del Corso di laurea interfacoltà in Scienze Strategiche, frutto di un accordo tra la Scuola di Applicazione dell'Esercito, che

ha sede a Torino, e l'Università.

Se si tiene conto che a Torino esiste anche il Politecnico, che rappresenta sicuramente uno dei migliori istituti di formazione terziaria e di ricerca scientifica e tecnologica d'Italia, si può capire come la formazione e la ricerca avanzate costituiscano uno degli ambiti di sviluppo della città e come l'Università aspiri ad un ruolo di primo piano in Europa. Nell'inaugurazione dell'anno accademico il Rettore Rinaldo Bertolino non ha nascosto che l'Università di Torino mira a

***L'Università di Torino
è oggi un Ateneo di
grandi dimensioni,
con pesanti
inadeguatezze, un
rapporto ancora
faticoso con città e
territorio, ma anche
con fondate speranze
di inserirsi in un
panorama europeo***

divenire un nodo strategico di formazione per la regione europea del versante alpino occidentale tra Francia, Italia e Svizzera. In questo senso vanno le intese siglate negli ultimi tempi, per creare "uno spazio universitario comune": già da qualche tempo Torino lavora per la promozione dello Statuto della Comunità delle Università Subalpine, a cui hanno aderito numerose università francesi e svizzere. E' stata anche siglata un'intesa per la creazione dell'Università italo-francese, numerosi sono i diplomi e i dottorati in comune con università francesi e svizzere, si infittiscono i legami con altri atenei europei ed extraeuropei.

Tra l'altro l'Università, che ha di recente perso le sue appendici nel Piemonte orientale (il che spiega l'improvviso calo degli

iscritti), divenute la terza università piemontese, sta cercando di sviluppare le sue risorse decentrando anche alcuni corsi di laurea e di diploma e alcuni (ancora pochi) centri di ricerca nel resto del Piemonte occidentale e nella Valle d'Aosta. E' il primo concretizzarsi di quello schema di università a rete che era stato proposto anche per cercare di mantenere il legame con le facoltà del Piemonte Est.

Eppure queste prospettive di sviluppo e di crescita si scontrano con una realtà di problemi che rischia di vanificare qualsiasi iniziativa.

L'Università di Torino soffre di tutti i mali delle grandi università italiane, mali che aspettano dalla riforma una risposta decisiva. Ma l'Ateneo torinese manifesta anche alcuni nodi che devono trovare una soluzione al suo interno.

La questione edilizia è la prima e più rilevante urgenza. Dal 1945 si è più volte discusso del riordino degli spazi dell'Università e molti progetti si sono rivelati fallimentari (si pensi che il Palazzo delle Facoltà umanistiche nel '67, ancora da ultimare, era già considerato insufficiente). Negli anni successivi al boom delle iscrizioni (anni '70 e '80) il problema di dare spazi adeguati per le lezioni e i servizi agli studenti è stato più volte posto sul terreno, ma concretamente è stato fatto poco o nulla. Il famigerato Palazzo delle Facoltà umanistiche, o Palazzo Nuovo, serve, in teoria 40.000 studenti, ma con soli 17.000 mq: il numero elevato di non frequentanti e fuori corso evita il tracollo, ma gli studenti sono ancora costretti a seguire le lezioni nei cinema della zona. Le facoltà scientifiche non stanno molto meglio e le lotte sul numero chiuso si giocano sulla limitatezza degli spazi e delle strutture disponibili. Solo Economia ha trovato da alcuni anni una collocazione adeguata che l'ha allontanata dal centro, ma che le ha consentito di divenire, sotto molti aspetti, un'isola felice.

Questo anno accademico si è aperto con una novità importante: un piano edilizio organico che prevede la creazione di alcuni poli universitari collegati tra loro a cui fac-

ciano capo quattro aree scientifico-disciplinari e l'amministrazione centrale: l'area scientifica, che sarà per la gran parte decentrata nella prima cintura cittadina, l'area medica, localizzata nella zona lungo il Po, l'area giuridica e socioeconomica, articolata in due poli tra le vicinanze del centro e la periferica sede di Economia, l'area umanistica, centralissima, tranne alcune appendici, come l'amministrazione e il rettorato. Ma tra i progetti e le realizzazioni concrete stanno ancora alcuni anni di faticosa emergenza.

Inoltre questo processo rischia di essere messo in forse dalle gelosie delle singole facoltà. Gli interessi delle varie categorie docenti (medici, economisti, giuristi, letterati, ricercatori scientifici...) si scontrano: i medici avrebbero preferito un'area comune con il polo scientifico, per poter usufruire del maggior numero di entrate che derivano dal più favorevole rapporto tra studenti e docenti di quelle facoltà, per esempio. E poi si è manifestato lo scontro tra una facoltà conservatrice, Giurisprudenza, e l'efficienza pragmatica di Economia, che, gelosa del suo primato per ciò che riguarda le strutture, teme di doversi accollare il peso delle arretratezze altrui.

Anche la didattica lamenta carenze. Il nuovo Regolamento didattico di Ateneo, rivisto, dopo aspre polemiche, su iniziativa degli studenti, è stato un passo in avanti e ha inaugurato un percorso di dialogo tra le varie componenti universitarie. Inoltre Torino si sta attivando sulla strada indicata dalle due note d'indirizzo del MURST del maggio e dell'ottobre del 1998. Ma rimane, anche qui, molta distanza tra le riforme delineate e quelle realizzate: da questo punto di vista i limiti di Torino sono comuni alle altre università italiane, soprattutto in relazione agli standard europei.

La ricerca è su buoni livelli, ma manca, come accade spesso di un colle-

gamento organico con le realtà produttive e di sforzi economici dei soggetti pubblici e privati.

Resta il nodo della riforma dell'amministrazione. Il progetto di riforma è di recente approvazione, ed è nell'ottica di aumentare l'efficienza e migliorare la qualità dei servizi. Il processo, che richiede soprattutto un nuovo atteggiamento culturale e l'aggiornamento formativo del personale tecnico e amministrativo, è la condizione di realizzabilità della stessa autonomia universitaria e delle riforme venturose.

In questo quadro di problemi ultimamente sembra prodursi una certa volontà di portare avanti delle soluzioni concrete.

Su queste pesa un'incognita grave. Ci sarà la disponibilità delle componenti universitarie a lavorare insieme? Recenti atteggiamenti di rivendicazione autonomistica di alcune facoltà testimoniano che il corpo docente fa molta fatica a mettersi in gioco. Il Rettore, che ha proposto una linea di dialogo e collaborazione tra le componenti, è stato più volte costretto ad una mediazione faticosa. Gli studenti sono nella gran parte distanti, e i rappresentanti, pur cercando di costruire una collaborazione corporativa, non sono immuni da comprensibili dissensi interni di natura politica. Il personale amministrativo oscilla tra disponibilità al cambiamento e difesa della categoria.

Non è facile, dunque. Ma ci sono risorse, come il sistema museale collegato all'Ateneo, molte preziose biblioteche, che vanno riorganizzate e messe a disposizione del territorio. E soprattutto ci sono intelligenze e capacità di produrre e trasmettere sapere che non possono andare sprecate.

Forse non tutti sanno che l'Olivetti non ha lanciato nessuna OPA (Offerta pubblica d'acquisto), anzi sta cercando disperatamente circa 130 miliardi necessari per sopravvivere e garantire un filo di speranza alle 1300 famiglie dei suoi dipendenti, dei quali già 450 in cassa integrazione. Chiariamoci, l'offerta c'è eccome, solo che non parte dalla Olivetti che gran parte degli italiani conoscono, quella che produce i computer e con la quale Ivrea ed il suo comprensorio si sono da decenni identificati, anche sotto il profilo economico, bensì dalla Olivetti società finanziaria e di servizi proprietaria di Infostrada e Omnitel e che, per quanto abbia la sua sede legale nel capoluogo canavesano, in realtà ha i suoi interessi e basi operative in Lombardia.

E sì, perché "quella" Olivetti, quella che fondata da Camillo per essere un esempio del capitalismo dal volto umano da lui sognato, quella che sotto la guida di Carlo De Benedetti era entrata a far parte dei leader mondiali dell'informatica e dell'Office Automation, non esiste più.

Tutto ebbe inizio nel 1995, quando quest'ultima decise di trasformare il core business dell'impresa dal settore dell'informatica, i cui margini di profitto andavano riducendosi, a quello dei servizi di Telecomunicazioni. Così, rimasto privo di una visione strategica che consentisse di reggere le effervescenze del mercato, il settore Personal Computer è andato alla deriva. Si è creata una società apposita dedicata alla loro produzione, senza che però si sciogliesse il nodo se si intendesse riorganizzare il settore o dismettere questa produzione. La società viene venduta nel 1997.

Nasce così la Olivetti Personal Computer, il cui unico stabilimento si trova a pochi chilometri da Ivrea, di proprietà della Piedmont, con sede in Lussemburgo, di proprietà Olivetti e Gottesmann, un finanziere americano, a sua volta proprietaria di una società con sede in Olanda responsabile della commercializzazione dei prodotti OPC, e di una finanziaria in Inghilterra che vanta il diritto di uso del marchio sui prodotti. A questo complicato assetto proprietario, che di certo non favorisce i rapporti con i possibili finanziatori né la commercializzazione dei prodotti, si aggiunge un non chiaro assetto di capitale in partenza, su cui la procura di Ivrea sta ora indagando.

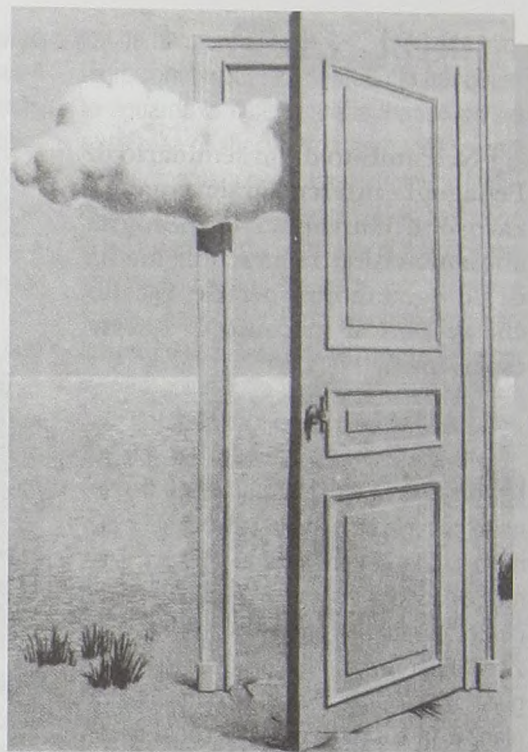
Si deve attendere il '98 perché venga avviata una

OPA o OPC?

Il dilemma dell'Olivetti

Andrea

MOREZZI



strategia produttiva, tuttavia la pesante situazione finanziaria pregressa e le difficoltà a reperire risorse a breve, con le conseguenti difficili relazioni con i fornitori, non consentono di attuare le strategie avviate. Ora la OPC ha un piano concreto e a detta degli esperti attuabile, per salvare se stessa e i suoi 1300 posti di lavoro, attraverso la riduzione dei costi di produzione e commerciali, strategie di prezzo competitive, capaci di garantire margini di guadagno significativi, e il riassetto societario.

Il problema chiave è che per poterlo attuare occorre fare fronte a flussi di cassa negativi per il prossimo anno: i fornitori non fanno più credito e sono già arrivati ordini per 80 mila pezzi, per cui mancano i soldi per l'acquisto dei componenti.

Il piano di recupero prevede a riguardo l'intervento di Olivetti, attraverso prestiti e cancellazione di crediti verso la OPC e consorelle, e delle banche attraverso prestiti per 134 miliardi garantiti da Olivetti.

Bene, tra febbraio e marzo, nei giorni in cui Olivetti lancia l'OPA per la prima volta, si consuma il destino di OPC. In un incontro con il management di OPC, Olivetti si impegna a cancellare i propri crediti; gli avvocati di quest'ultima sembrano aver trovata

la via per recuperare il diritto all'uso del nome; ma le banche si rifiutano di fare il prestito necessario perché non sufficientemente garantite.

A metà marzo gli amministratori si trovano sul punto di chiedere l'amministrazione controllata e unica alternativa possibile pare essere l'ingresso di Olidata nella proprietà. Proviamo a trarre alcune considerazioni a partire dal ruolo giocato dai soggetti implicati in questa vicenda.

La proprietà: a mons. Bettazzi che chiede scelte precise in favore di OPC Colaninno replica di dover rispondere solo agli azionisti. E gli operai e le loro famiglie che restano gli unici a perdere tutto in cambio di nulla? Ed il territorio del comprensorio di Ivrea che ha pagato le scelte del passato in termini carissimi?

Le banche: sono state tra coloro che hanno guadagnato di più in passato dall'impresa e ora dalle speculazioni sul titolo Olivetti. Non passa giorno che non si domandi di tagliare le pensioni per liberare risorse per gli investimenti, ma quali investimenti: quelli sul mercato finanziario a pronta resa? Gli imprenditori dicono che dagli investimenti fatti esse cerchino rendite del 15%-30%, e così gli investimenti industriali, i prestiti alle

imprese, quelli che consentono di creare posti di lavoro, tecnologia, ricchezza reale, ma che rendono a lungo termine e che comportano rischi non si fanno.

Il governo: non compare nel racconto della vicenda, perché semplicemente si è limitato a fare da notaio. Prigioniero dell'ideologia del non intervento ha dato l'avallo ad un'OPA da 101 mila miliardi, senza ricordarsi che si stavano lasciando 1300 famiglie ed un comprensorio intero, ai quali bastavano 134 miliardi, senza speranze per il futuro. E' questa mi domando la politica industriale del governo di sinistra? E' questo il significato che dà al valore sociale della proprietà economica? Meno male che l'on. Marzano ad un recente convegno di Liberal lamentava di vivere il tempo più buio del liberismo.

Una domanda ancora. Morto il comunismo, dichiarata l'insufficienza del liberismo, chi si prende il peso di cercare una terza via credibile?

Intanto la primavera tarda ad arrivare...

Nell'ambito di un seminario di Pedagogia interculturale organizzato dall'Università di Bologna abbiamo visitato una scuola media di Bologna molto speciale. Quello che segue è il racconto di questa esperienza.

A scuola d'integrazione

a cura di Francesca LOZITO

genitori italiani.

Senza dubbio la presenza dei bambini stranieri qui è decisamente massiccia. I numeri lasciano presumere che non tutti provengano da questo quartiere, ma che molti siano arrivati qui perché respinti da altre scuole: 34 cinesi, 9 marocchini, 5 slavi, 5 brasiliani, 2 venezuelani costituiscono una presenza fuori dal comune in una scuola media, se si pensa che solo in questi ultimi due-tre anni stanno avvenendo i ricongiungimenti familiari.

Chiediamo alla preside Borghi di raccontarci come si sono organizzati quest'anno: "Le classi di alfabetizzazione sono due: una composta interamente da bambini cinesi ed una di dodici bambini di diversa provenienza. L'età è omogenea e va dai dodici ai quindici anni. La classe dei cinesi è seguita dal prof. Baldi, che in questi anni è andato specializzandosi in questo tipo d'insegnamento. La seconda classe è seguita da un'insegnante volontaria in pensione e da un giovane laureato in Lettere che ha fatto dei master in America per specializzarsi nell'insegnamento dell'italiano come seconda lingua. Una delle difficoltà maggiori per gli insegnanti di materie letterarie è proprio quella di pensare d'insegnare la propria lingua come una lingua seconda! In questo senso sarebbe necessario fare dell'aggiornamento per gli insegnanti.

L'alfabetizzazione è cominciata all'inizio dell'anno scolastico e si è concluderà a metà febbraio. I bambini trascorrono tutta la set-

timana in queste classi speciali ed il sabato vengono reinseriti nelle proprie. In questa giornata cerchiamo di fare delle lezioni un po' speciali, in un certo qual modo multiculturali: insegnando storia, cultura, usanze dei paesi extracomunitari: in questo modo vogliamo creare anche nei ragazzini italiani una mentalità predisposta all'accoglienza. A questo proposito c'è uno spazio all'interno della scuola che abbiamo chiamato "La stanza dei genitori", una piccola aula autogestita dai genitori, che organizzano incontri tra di loro. Ultimamente c'è stata una cena multietnica. Certo, siamo agli inizi, ma con un po' di pazienza riusciremo a coinvolgere anche i più diffidenti".

Andiamo a visitare le classi. I bambini della classe di alfabetizzazione mista vengono da tanti paesi diversi: peruviani, cinesi anche qui, pakistani, brasiliani. C'è una timidissima bambina birmana ed un bambino tunisino a cui credo di stare simpatica, sorride solo a me, il suo sorriso è furbetto e composto. Guardiamo i loro quaderni, ci sono dei dettati e molti cruciverba in cui i ragazzi devono riconoscere gli oggetti disegnati e scrivere come si chiamano. Una delle prime cose che imparano a dire è: "Posso andare in bagno?". Ci vuole senso pratico, ovviamente. Questa classe sta scrivendo un ipertesto con l'aiuto di Federico, il giovane laureato in Lettere che li segue, e presto verrà messo in rete. Possiamo vederlo e lo troviamo molto simpatico: ogni

Bologna, in una fredda mattina di gennaio: camminiamo in fila indiana sul ciglio della strada, siamo in piena periferia. Stiamo andando a visitare una scuola media, che è balzata agli onori della cronaca nazionale per un progetto di integrazione linguistica e culturale di bambini immigrati stranieri. È la succursale della scuola media "G. Zappa/A. Panzini" e sta nel quartiere Bolognina. Entrando si nota subito che l'aria che si respira è molto speciale: le classi hanno tutte le porte aperte e l'atrio è abbellito con immagini di paesi e città di tutto il mondo, su dei pannelli ci sono delle schede illustrative sugli usi e costumi degli arabi e dei cinesi.

La preside, Clara Dellevacche Borghi, ci accoglie nella sala insegnanti; ha preparato del materiale scritto per noi, con i dati che riguardano la provenienza dei ragazzini stranieri. Ma è ciò che ci dice e soprattutto il modo in cui ci parla che desta il nostro interesse: è orgogliosa della sua scuola e ne ha tutto il diritto.

"È dall'anno scolastico 1991-92 che nella nostra scuola sono presenti bambini stranieri con necessità di alfabetizzazione. All'epoca reintegrammo un insegnante di educazione tecnica in soprannumero, Nicola Baldi, e facemmo partire un corso di 18 ore su 30 settimanali".

E oggi? Grazie ai benefici della legge Turco il Comune ha investito 90 milioni e, con il coinvolgimento di due associazioni per le famiglie straniere e dell'Università, la scuola Zappa-Panzini ha dato vita a due classi di alfabetizzazione per bambini stranieri arrivati in Italia da pochi mesi e ad una serie di iniziative collaterali, che prevedono il coinvolgimento anche dei bambini e dei

bimbo racconta in real audio come si chiama, da dove viene, cosa gli piace fare. Una delle due piccole cinesi dice che gli piacciono gli alimenti.

Il clima nella classe interamente cinese è molto diverso: la disciplina è molto più rigida, perché, ci spiega Baldi, l'insegnante: "I cinesi hanno molto senso del dovere, questi ragazzi quando escono da scuola lavorano anche quattro o cinque ore con i genitori, ma fanno regolarmente i compiti". Come ha fatto a reperire il materiale didattico? "Sono stato in Cina perché quest'esperienza mi ha fatto nascere una passione perso-

nale, così ho comprato alcuni libri, oppure se so che qualcuno di loro torna a casa li faccio portare da loro. In Italia non esiste nulla. Abbiamo adattato un vecchio abbecedario di quando ero bambino per insegnare l'alfabeto italiano. Ho imparato qualche parola di cinese anch'io, pensa che mi sono iscritto a lingue e letterature straniere".

La mattinata è finita, così dobbiamo andare via dalla scuola. La preside, ci saluta rivedendoci un suo grande desiderio: vorrebbe organizzare un corso d'italiano per mamme e sorelle dei bambini, perché sono quel-

le che hanno maggiormente problemi d'integrazione in quanto, soprattutto per quanto riguarda la cultura araba, hanno poche possibilità di socializzazione e stanno prevalentemente a casa. La salutiamo e la ringraziamo per averci messo a disposizione la sua esperienza. Per averci fatto capire che se vogliamo veramente costruire una società multiculturale forse dobbiamo partire proprio dalla scuola. Ed è sorprendente vedere come tutto questo sia stato realizzato con risorse non eccezionali, ma con tanta buona volontà.

Sul tema abbiamo intervistato la prof. **Milena Santerini**, docente di Educazione degli adulti presso l'Università Cattolica di Milano.

In Italia siamo ormai giunti ad una immigrazione di seconda generazione: sono avvenuti molti ricongiungimenti familiari, ci sono molti bambini stranieri con necessità di scolarizzazione. La scuola è pronta ad accoglierli?

"Si assiste ormai ad una certa stabilizzazione di singoli e famiglie immigrate nel nostro paese, anche se non si può certo dire che sia realizzata pienamente la loro integrazione. La scuola, una delle prime istituzioni a farsi carico dell'arrivo dei nuovi ospiti, è coinvolta anche in quest'ultimo cambiamento: vede infatti crescere gli alunni stranieri in maniera progressiva non più soltanto nelle scuole materne ed elementari, ma anche nelle medie inferiori e superiori. Rispetto a questo cambiamento, la scuola non è del tutto impreparata. Si potrebbe anzi dire che, tra le istituzioni pubbliche, ha affrontato per prima il problema dell'immigrazione. L'evoluzione di quanto è stato stabilito dalla scuola si trova, ad esempio nelle circolari sull'educazione interculturale, a partire dal 1989. Dalla scuola è iniziata una riflessione sul problema dello scambio linguistico, il confronto interculturale, le dinamiche avviate dall'arrivo di cittadini di altri paesi, con una risonanza sull'intera società. Un esempio positivo da fare a questo proposito è quello relativo all'accoglienza di alunni in situazione d'irregolarità. La scuola, richiamandosi alla Convenzione internazionale sui diritti del-

l'Infanzia, nonché alla Costituzione, ha ammesso tutti i bambini in età scolare, anche se la famiglia è "clandestina".

In che modo la scuola può essere punto d'incontro tra le diverse culture?

"La scuola è per definizione un luogo di incontro e dibattito tra diverse culture e visioni del mondo. Svolge questo ruolo anche per quanto riguarda le diversità culturali presenti in uno stesso Paese: è quanto è accaduto nell'Italia del dopoguerra. In particolare, rispetto agli immigrati, la scuola può, dal punto di vista cognitivo, sviluppare attitudini alla comprensione e al dialogo, capacità di decentramento e di accettazione del punto di vista dell'altro. Sotto il profilo culturale, può integrare nei programmi scolastici la conoscenza di altri modi di vivere: il fatto di vivere "tra due culture" rappresenta un'occasione di arricchimento e di dialogo per tutta la classe".

Pensa che sia pertinente parlare di pedagogia interculturale?

"Alcuni ritengono che la pedagogia sia di per se stessa interculturale, in quanto sostiene l'educazione nel suo compito di dialogo tra le diversità. Ritengo tuttavia che la definizione di pedagogia interculturale si attagli in particolare ai compiti formativi posti dai movimenti migratori del nostro tempo. L'educazione interculturale si situa nell'attualità, ma non si rivolge solo agli immigrati, bensì a tutti. Non promuove tanto il dialogo tra culture, quanto il dialogo tra persone di culture diverse. Non è una materia, ma una prospettiva trasversale con cui guardare agli apprendimenti, alle conoscenze e alle relazioni in classe".

In Francia qualche anno fa suscitò polemiche il caso di una ragazza che andò a scuola con il chador. Pensa che in Italia potrebbero verificarsi in un futuro prossimo venturo casi analoghi?

"Il caso del "velo" islamico (ma sarebbe più corretto dire del "fazzoletto") è divenuto il simbolo dei problemi che possono verificarsi quando si crea un contrasto tra credenze religiose degli immigrati e regole del paese ospitante. In Francia il caso ha aperto un dibattito sulla laicità dello stato. Senza voler minimizzare i problemi, credo occorra al più presto realizzare in Italia una Intesa (vi sono proposte in questo senso) tra comunità musulmane e stato. Questo permetterebbe, rispettando i diritti fondamentali della persona, di regolare questioni come l'osservanza delle festività, l'alimentazione nelle mense scolastiche, la partecipazione delle ragazze all'ora di ginnastica e, eventualmente, la possibilità di portare un fazzoletto (la legge italiana non vieta di portare copricapi). Credo che il terreno giusto per questi accordi sia però la comunità locale, cioè la scuola stessa insieme alle famiglie, che deve cercare modelli di incontro e convivenza adattati alle specifiche situazioni. La scuola si deve concepire come "comunità" che comprende al suo interno famiglie italiane e marocchine, cinesi e tunisine, egiziane e peruviane, e, in base a quanto previsto dalla legge sull'autonomia, ha la facoltà di regolare la sua vita interna: questo è l'ambito in cui trovare soluzioni adatte alla convivenza tra alunni di paesi diversi, alla ricerca di convergenze sui valori comuni e nel rispetto dei diritti dei singoli".

■ Sono passati esattamente dieci anni da quando nel Congresso di Bari la Fuci propose il ricorso al referendum in materia elettorale. In vista del referendum del 18 aprile e delle successive scadenze vale la pena di fare il punto sul cammino trascorso.



L'evoluzione della politica

L' autore
Stefano Ceccanti è stato Presidente nazionale della Fuci dal 1985 al 1987; attualmente è ricercatore di Diritto Pubblico Comparato nella Facoltà di Scienze Politiche dell'Università di Bologna, sede di Forlì.

Stefano

CECCANTI

Flash-back: il cattolicesimo democratico e le due linee di frattura

Per coloro che, come il sottoscritto, si sono formati nella temperie culturale di fine anni Settanta era abbastanza chiaro che cosa si dovesse intendere per area del cattolicesimo democratico. Essa si definiva rispetto a due linee di frattura: quella destra-sinistra e quella laicità-integralismo.

Sulla prima la posizione era semplice ed era stata determinata dalla cosiddetta politica

di "solidarietà nazionale", di larghe intese tra Dc e Pci. noi cattolici democratici eravamo schierati a favore, per ragioni ideali, al di là della delusione per la concreta gestione di quella politica. Pensavamo di ripetere una sorta di stagione costituente, che consentiva di coniugare l'identità (il riferimento, sia pur problematico, alle correnti di sinistra della Dc) e il dialogo (la collaborazione con i comunisti, visti sempre maritainianamente come i sostenitori dell'ultima eresia cristiana). Alla sinistra dei cattolici democratici vi erano i "cristiani della diaspora" che avevano fatto per ragioni varie una scelta politica nei partiti della sinistra (spesso con una forte carica ideologica che ce li rendeva distanti, in quanto eravamo già figli di un certo "disincanto"),

e la cui scelta era peraltro stata colpita duramente dalla linea del Pci che giocava preferenzialmente di sponda con i cattolici democratici. Alla destra vi erano i cattolici moderati, ostili per anticomunismo alla politica di solidarietà nazionale.

Sulla seconda linea di frattura, laicità-integralismo, lo sviluppo di Comunione e Liberazione aveva creato un riferimento alternativo evidente che, come sempre accade nelle forme di intransigentismo, oscillava tra proclamazioni teoriche rigoriste da "non expedit" ed il massimo di spregiudicatezza pragmatica da "Patto Gentiloni".

Se si va a rileggere la Relazione della Presidenza nel Congresso di Milano, quello della rinascita fucina (dicembre 1980), lo schema, pur con le finzioni intellettuali e le

cautele ecclesiali, era sostanzialmente quello. Del resto, a chiarirlo con evidenza simbolica, fu il fatto che tra la miriade di messaggi solo uno fu applaudito: quello di Benigno Zaccagnini.

Con l'andare del tempo, però, ci si accorse del carattere datato di quella linea, che cioè la nostalgia per la "solidarietà nazionale" precocemente abortita con la morte di Moro e il Congresso dc del preambolo dell'inizio '80, non poteva più costituire un elemento di identità valido per il presente e per il futuro.

Mentre ci rendevamo conto di questo e iniziavamo un itinerario nuovo di ricerca, paradossalmente, alcune realtà del mondo cattolico, che negli anni precedenti erano state assolutamente silenti sul piano della cultura politica, prima fra tutte l'Azione Cattolica, traumatizzata dall'esplosione del pluralismo politico ideologizzato dei primi anni '70, facevano propria in ritardo quella linea di nostalgia per la solidarietà nazionale. Il nostro amico sociologo Cesare Martino, che sapeva vivere con grande ironia dall'interno pregi e difetti dell'Ac, ci ricordava che per anni, al di là delle tematiche spirituali, si potevano solo fare convegni per dire "che l'uomo è umano e la democrazia è democratica".

Gli input alla novità: lo studio e l'Europa

Gli input al cambiamento ci provennero essenzialmente da due elementi.

In primo luogo dalla nostra esperienza di movimento di ambiente, in un ambito non solo irriducibilmente secolarizzato ma anche frammentato, senza più identità rigide, e, all'interno di esso soprattutto dallo studio come studenti universitari, dai concreti testi di esame: leggendo da Maurice Duverger a Gianfranco Pasquino. Fra l'altro fu in buona parte grazie a Pasquino se già al Congresso di Padova del gennaio 1983 fu tematizzata la necessità del bipolarismo.

In secondo luogo fummo

aiutati dalle frequentazioni europee nell'ambito Jec-Miec. Ricordo ancora distintamente il primo incontro europeo a cui fui inviato, nel maggio 1981, a Strasburgo, nella settimana del primo turno delle elezioni presidenziali, con la campagna elettorale intorno a noi. Abituati, sia pure con qualche cautela intellettuale, alla vulgata italiana per cui nel nostro Paese saremmo stati all'avanguardia politica perché c'era una Dc che non era un normale partito moderato europeo, un Pci che non era un normale partito socialdemocratico e così via, il quadro mi apparve un po' diverso. Anzitutto c'erano indubbi elementi di modernità, che non si potevano non registrare positivamente: una lotta politica trasparente destra-sinistra col verdetto affidato direttamente agli elettori, l'assenza di un intervento di parte della Chiesa in campagna elettorale ed anzi la valorizzazione esplicita del pluralismo politico, all'interno del quale i ragazzi della Jec, insieme a quelli degli altri movimenti cattolici di ambiente, facevano campagna per Mitterrand, mentre gli ambienti più tradizionalisti facevano altrettanto naturalmente campagna per Giscard. Certo, non su tutto eravamo noi ad essere più indietro: erano le prime elezioni in cui l'alternanza era a portata di mano, come mai era accaduto in Francia, e per questo l'enfasi ideologica della campagna appariva fuori misura, simile a quelle dell'Italia dei primi anni '70. Ricordo anche le discussioni con gli spagnoli, che già allora avevano fatto la scelta del Psoe (il nostro Presidente mondiale di allora, Pippo Carbonnel, è oggi deputato regionale in Catalogna) e che si erano ricongiunti politicamente con gli adulti della tradizione del movimento come Ruiz Gimenez, che in un primo momento all'indomani del ritorno alla democrazia, nel 1978, avevano dato vita ad un'esperienza di partito dc di sinistra. Per un verso anche loro, come i francesi, erano più avanti, in quanto ci spiegavano che una volta accettata come fisiologica la separazione tra cattolici conservatori e progressisti, non aveva più senso ad un partito separato di cattolici, ma occorreva mettere in comunicazione in un grande partito pluralista i diversi filoni riformisti. Per

altro verso, come democrazia giovane che non aveva conosciuto l'alternanza, erano più indietro, erano ancora fortemente ideologizzati, convinti che la vittoria della sinistra avrebbe di per sé prodotto grandi cambiamenti e tutti positivi. Ricordo anche le conversazioni coi portoghesi, che uscivano dall'esperienza del Governo tecnico dell'indipendente Maria de Lourdes Pintasilgo, già dirigente nazionale ed europea del nostro movimento, che stavano iniziando l'avvicinamento al Partito Socialista, che avrebbe poi portato anche uno dei loro "fratelli maggiori", Antonio Guterres, prima alla segreteria del partito e quindi anche alla Presidenza del Consiglio.

Forti di questo bagaglio teorico, legato anche a queste precise esperienze europee che facevano di alcuni di noi degli studenti (e dei cattolici) privilegiati perché allora non c'erano programmi Socrates o Erasmus, perché l'area cattolica democratica snobbava i passaggi di fron-



tierra convinta della bontà dell' "eccezione" italiana, riuscimmo una volta tanto a non essere indietro rispetto ai processi reali. Mentre buona parte di quella che era stata la nostra riflessione continuava ancora a distinguere temporalmente tra identità propria e dialogo successivo (sulla base della logica tipica da subcultura parrocchiale, della parrocchia come luogo di costruzione dell'identità che dopo si colloca nel mondo esterno), mentre il cattolicesimo di sinistra negli anni settanta aveva puntato ad una fusione dell'identità ecclesiale e mondana su un livello troppo "forte", su un terreno ideologico, la riflessione del Congresso di Firenze del 1985, seguito da quello di Verona del 1987, individuava come ambito di mediazione, di un'identità strutturalmente codeterminata dal dialogo, quello delle regole, di standards europei di Governo. Fu poi conseguenza quasi scontata, anche se arida, il cogliere col Congresso di Bari nel 1989, la leva nel ricorso al referendum abrogativo.

Bilancio e prospettiva: riflettere di più sui soggetti dell'alternanza

Riletta col senno di poi, la vicenda di questa linea culturale, che ha avuto raccordi preziosi con altre realtà associative vicine, si presenta con un bilancio positivo, anche se con qualche limite evidente. La positività è chiara proprio sul terreno del contributo alla riforma delle regole, col grande significato liberatorio del referendum del 1991 che aprì i primi squarci negli equilibri stagnanti, e quello stabilizzante del 1993 che innescò la costruzione dei Poli. Resta però non soddisfacente la situazione dei soggetti politici e la redistribuzione dei cattolici, delle loro culture politiche all'interno di tali poli. A questo livello è rimasta dominante infatti un'impostazione tradizionalistica pur nel nuovo contesto bipolare. In altri termini, soprattutto dopo la rottura del Ppi unitario, si è definitivamente superata l'idea premoderna, proseguita a causa della presenza di una sinistra a dominante comunista, che i cattolici dovessero essere uniti in politica per di più con un mandato gerarchico, ma è rimasta nelle élites cattoliche l'idea

di doversi ritagliare uno spazio partitico a parte in ciascuno dei due poli. Così facendo si sono moltiplicati i partitini cattolici, mentre la maggioranza dei praticanti andava comunque altrove per via autonoma e non si è percorsa la strada di un dialogo ravvicinato tra le culture in chiave europea: non c'è nel centro-destra un liberalismo moderato con ingredienti cattolici, protestanti e secolari come nella Cdu o nell'esperienza giscardiana francese; non c'è nel centro-sinistra un analogo partitico con elementi di tradizione socialista non marxista, liberale e cristiana come nell'esperienza di Delors tra i socialisti francesi o di Guterres in Portogallo. Per di più,

Cosa c'è oggi da garantire in modo dinamico, se non il "disgelo del bipolarismo", il compimento della transizione italiana?

dovendo sopravvivere come schegge grazie agli elementi proporzionalistici ed assemblearistici nel sistema, queste forze sono state indotte naturalmente ad assumere atteggiamenti conservatori sul terreno elettorale ed istituzionale.

Non c'è stato forse anche un nostro limite nel pensare che dal cambiamento delle regole vi sarebbe stato questo naturale riverbero sulla costruzione dei poli e sul ruolo di fermento dei cattolici all'interno di essi? Notiamo invece, alla distanza, che abbiamo contribuito a creare il quadro di bipolarizzazione, ma che dentro questo quadro la cultura politica degli attuali soggetti lascia ancora molto a desiderare (non rispetto ad un parametro astratto, ma ai loro omologhi europei) e per di più quella dei cattolici al loro interno è spesso elemento di freno. Di conseguenza mi sembra doveroso che per il prossimo periodo, dopo l'ultima tappa di aggiornamento delle regole

(referendum, legge elettorale, Quirinale), si dia priorità alla questione dei soggetti nell'uno e nell'altro polo, che la Fuci insieme ad altri si cimenti su questo specifico terreno.

Non eludere l'ultimo passaggio sulle regole

Visto che scrivo alla vigilia del referendum, non vorrei però che si perdesse di vista l'importanza del passaggio attuale sulle regole, perché esso influenzerà comunque la soluzione del nodo sui soggetti. È vero che il quadro odierno è diverso, ma c'è anche un elemento di continuità: l'importanza dell'intervento del corpo elettorale nelle situazioni di blocco, contro i poteri di veto legati alle ricorrenti tentazioni centriste ed allo strapotere dei piccoli gruppi-cerniera.

Il largo successo del Sì nel referendum elettorale è occasione decisiva per proseguire il cammino, per completare la transizione ad una democrazia "lunga", in cui il voto degli elettori arriva nel cuore dello Stato, cioè alla scelta dei Governi, mentre i nostalgici dei partiti della proporzionale (la somma delle nostalgie per il Pci, per la Dc, per il Psi, per l'Msi insieme alla volontà della Lega di godere del "potere di coalizione" post-voto) ripropongono la tradizionale visione "corta" della democrazia, che si ferma alla scelta dei parlamentari inquadrati nelle singole forze politiche a cui resta la sovranità nella scelta dei Governi.

Esso assume un significato triplice. In primo luogo va detto con chiarezza che il quesito si muove con tutta evidenza nella direzione giusta di rafforzamento del maggioritario: le critiche ad esso sono pretestuose, a cominciare da quella più frequente circa il presunto ribaltamento dei risultati dei collegi. Chi conosce la geografia elettorale sa che questa accusa ha poco senso, ma soprattutto va rilevato che questa eventualità statistica non sbucca fuori improvvisamente dal quesito referendario, ma c'è già nella legge attuale, con molta maggiore probabilità. Anzi la legge era stata costruita apposta per bilanciare i risultati del maggioritario, per impedire che chi avesse raggiunto la vittoria nella maggioranza

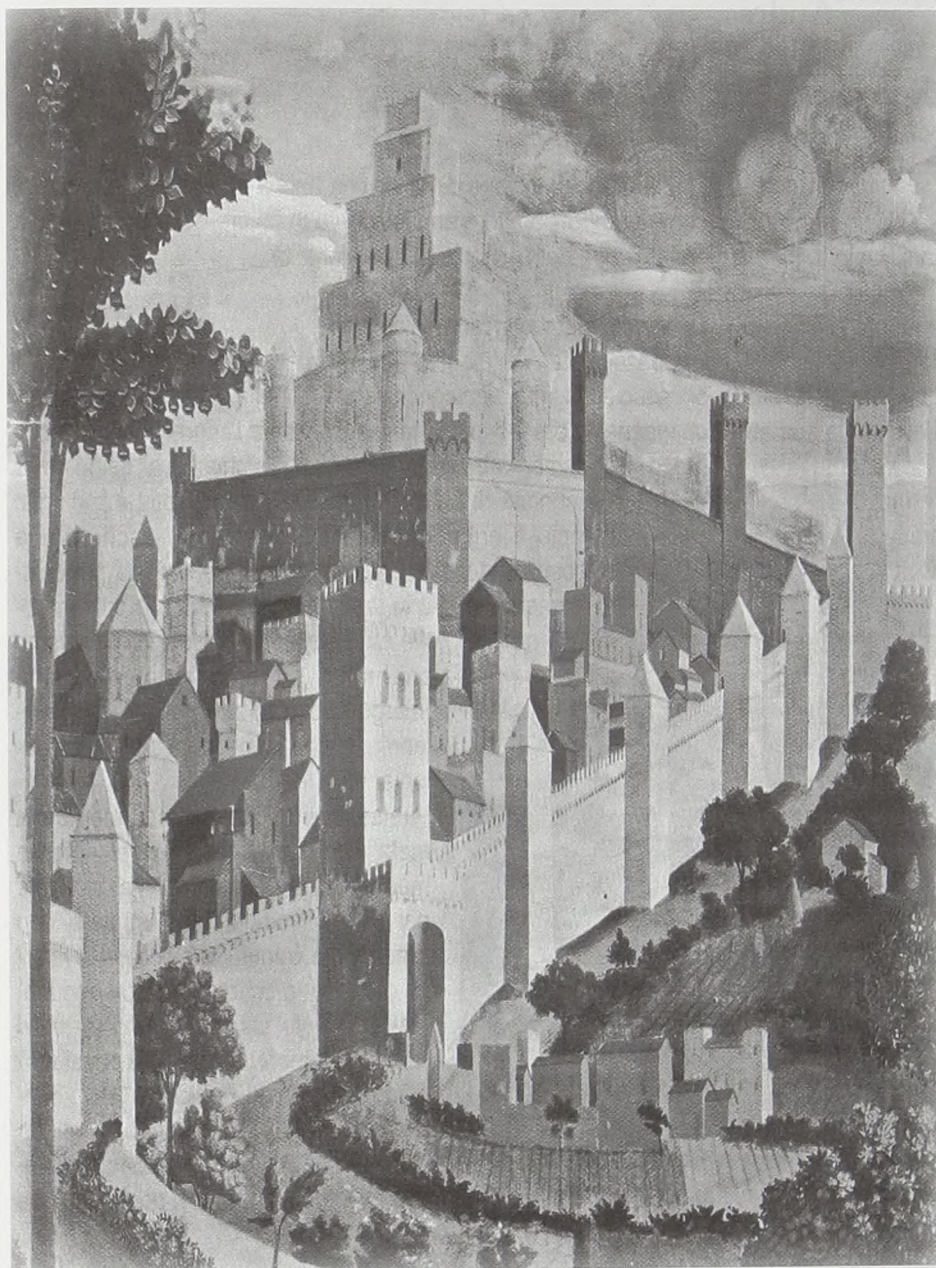
dei collegi potesse giungere ad una maggioranza autosufficiente. Così il terzo polo centrista avrebbe fatto da arbitro tra destra e sinistra dopo le elezioni. Nel 1996 l'Ulivo e Rifondazione hanno ottenuto 261 collegi nel maggioritario e solo 58 seggi nel proporzionale (contro 97 alle opposizioni) per un totale di 319, di poco sopra la maggioranza assoluta, che è di 316. La quota proporzionale si è "rimangiata" la vittoria della maggioranza in ben 40 collegi!

Tuttavia il quesito (come sostengono i critici intelligenti, favorevoli al Sì) non scalfisce il punto più debole del sistema, il turno unico di collegio, che consente a varie forze

minori di ottenere un numero esagerato di collegi. Ma il referendum può essere considerato meritorio proprio per la sua incompiutezza, che richiama ad un intervento legislativo. Questo esito potrebbe prodursi perché le forze portatrici di poteri di veto saranno messe in seria difficoltà dal quesito. Dopo la sua approvazione possono andare da sole in una logica kamikaze, ma così rischiano di non avere nessuna rappresentanza, senza il paracadute delle liste proporzionali. Per questo, però, l'obiettivo di una buona legge è realizzabile dopo il referendum e grazie ad un suo ampio successo, in grado di battere le resistenze.

Ciò riapre anche la strada delle riforme costituzionali e soprattutto colloca in un diverso contesto anche l'elezione del Capo dello Stato. La garanzia della Costituzione che egli esercita non è un dato statico. Lo sapevano già molto bene i costituzionalisti che negli anni '50 accompagnarono la Presidenza Gronchi, nata da una convergenza parlamentare all'insegna del "disgelo costituzionale". Da Piero Calamandrei a Paolo Barile, a molti altri, si puntava sul Capo dello Stato, per applicare le parti della Carta che erano state congelate nel clima della guerra fredda e per scegliere tra le interpretazioni legittime della Costituzione quella che garantisse un'evoluzione più progressista. Cosa c'è oggi da garantire in modo dinamico, se non il "disgelo del bipolarismo", il compimento della transizione italiana? Si tratta ora di eleggere, dopo il referendum e coerentemente con il successo del Sì più ampio possibile, un garante del bipolarismo che a partire dal discorso d'insediamento dichiari che durante il suo mandato scioglierà le Camere in caso di crisi del Governo scelto dagli elettori. Pensiamo a quanta cautela in più osserverebbero i partiti intenzionati a provocare una crisi e i parlamentari interessati a cambiare schieramento se sapessero fin dall'inizio di doverne rispondere a breve davanti agli elettori. Sarebbe la vera, grande, norma "antiribaltone".

Dopo referendum, Quirinale e lavoro parlamentare per il doppio turno, varrà quindi la pena di concentrarsi quasi esclusivamente sulla cultura politica di entrambi i poli e sul ruolo dei cattolici; fino ad allora, pur entrando già in quest'ordine di idee, non svalutiamo però questi ultimi appuntamenti e la più corretta percezione delle alternative in campo.



Elogio della filosofia

Andrea
DECARLI

■ Nel ventesimo anniversario del suo pontificato, Giovanni Paolo II ha donato all'umanità la *Fides et ratio*, un'enciclica impegnativa che affronta il problematico rapporto tra fede e ragione. Un'enciclica complessa, dalle molteplici sfaccettature, dall'impianto solido ed elaborato che offre numerosi spunti di riflessione. Abbiamo provato a lasciarci interrogare dalla lettera del Pontefice: don Andrea, nostro assistente nazionale, ci introduce in questo breve viaggio.

Non può che far piacere a chi sempre ha perseguito con impegno lo scopo di educare ad una fede pensata e ad un pensiero credente, accogliere la nuova enciclica di Giovanni Paolo II, *Fides et ratio*.

La riproposizione autorevole della circolarità tra fede e ragione e l'affermazione che la fede non ha nulla da guadagnare dall'eclissi della ragione, rendono questo testo particolarmente appetibile alla sensibilità fucina che su questi temi ha spesso fermato la sua attenzione.

Per la verità l'enciclica appare più una conferma di acquisizioni già in larga parte guadagnate nella tradizione cristiana e nell'insegnamento del Concilio Vaticano II, che la proposta di un approccio nuovo alla problematica. Inoltre da non poche voci, soprattutto dell'ambiente filosofico (che peraltro non è il diretto destinatario dell'enciclica essendo essa esplicitamente indirizzata ai vescovi della Chiesa Cattolica), sono emersi appunti critici, sia per la sensazione di una analisi troppo drastica e per qualcuno addirittura superficiale del percorso della filosofia moderna e degli esiti di quella contemporanea, anche in riferimento al dramma (effettivo) della frattura fede-ragione, sia per un mancato approfondimento critico sul concetto di ragione cui si fa riferimento. Eppure, al di là del merito specifico delle questioni, l'enciclica va anzitutto accolta, in linea con le precedenti e

con la preoccupazione di fondo che anima gli interventi del papa, come un appello alto e appassionato in favore della salvaguardia della dignità dell'uomo nella sua globalità.

Quale compito per fede e ragione?

L'appassionata difesa della ragione e della sua possibilità di avere accesso alla verità, una concezione alta della filosofia e della ricerca umana; la preoccupazione di evidenziare l'imprescindibile, reciproco collegamento tra fede e ragione, il richiamo all'esigenza e alla fecondità di un dialogo sincero tra filosofia e teologia; tutto ciò è orientato a salvaguardare dai rischi di una decostruzione antropologica, che il papa vede pericolosamente in atto in tante linee della cultura contemporanea e nelle nuove più diverse forme di fideismo irrazionalistico ed emozionalistico che riemergono con forza in questo fine millennio, anche come tentazioni della teologia.

La stessa riproposizione di un ritorno alla metafisica (senza peraltro definirne un modello unico, pur nell'apprezzamento per S. Tommaso), va letto, mi pare, non tanto come volontà di bloccare la ricerca dentro uno schema antico seppur illustre, quanto come richiamo forte ad assicurarsi teoreticamente la possibilità di fondare in modo solido un'etica condivisa e un rispetto assoluto del diritto della persona umana. In questa prospettiva l'enciclica va letta in continuità con



la Veritatis Splendor e in linea con uno dei temi cardine del pensiero wojtiliano, costantemente ribadito in tutti i suoi interventi più importanti e cioè il legame intrinseco e indissolubile tra verità, libertà e dignità dell'uomo. Solo nel rapporto con la verità, la libertà dell'uomo trova la sua garanzia e il fondamento del suo pieno significato; solo nella vera libertà e nella libera ricerca della verità si afferma e si difende la dignità dell'uomo. "Una volta che si è tolta la verità all'uomo, è pura illusione renderlo libero. Verità e libertà infatti, o si coniugano insieme, o miseramente falliscono" (n.90).

Certo, ribadire la necessità di una filosofia dell'essere forse non riconosce il dovuto merito all'apporto positivo di tentativi diversi che altre filosofie contemporanee (penso ad esempio alle filosofie del dialogo o a certe filosofie ermeneutiche) hanno operato per pensare dignitosamente in un orizzonte post-metafisico. D'altronde il papa, citando alcuni pensatori come Rosmini, E.Stein e altri autori della tradizione dell'oriente, dimostra coraggiosamente di non voler ridurre al solo modello classico occidentale lo spazio di un pensiero seriamente orientato alla ricerca del fondamento e rivolto a ripensare la metafisica nella prospettiva del soggetto e della sua libertà.

Le due ali

Resta comunque condivisibile il fatto che, se all'uomo non è dato di attingere, sia pure parzialmente, alla sorgente della verità, la sua esistenza è pericolosamente compromessa. Fede e ragione concorrono al raggiungimento di tale obiettivo come "le due ali attraverso le quali lo spirito umano si innalza verso la contemplazione della verità". In questa linea si presenta come particolarmente interessante e degno di approfondimento il capitolo dell'enciclica dedicato all'esposizione del concetto biblico di sapienza: essa lega fede e ragione nel cammino fortemente esistenziale verso una verità che non è puramente teorica, ma costituisce la risposta alle più profonde domande di senso. Con una coloritura vagamente pascaliana sembra emergere il richiamo all'insufficienza di ricercare semplicemente la certezza metodica del conoscere e l'esigenza invece di approdare ad un senso, in qualche misura unitario, dell'esistere.

L'enciclica si presenta così come una grande difesa della ragione contro il "masochismo logico" (come direbbe il compianto don Italo Mancini) di tanta filosofia contemporanea (anche se non tutta!) e delle diverse forme di irrazionalismo; una sorta di apologia della ragione e delle sue possibilità contro la tendenza ad una eccessiva modestia che la induce ad accontentarsi di investigare solo nell'ambito del fenomeno, rinunciando aprioristicamente ad una ricerca del fondamento (che non è detto debba coincidere con lo sforzo di riproporre una metafisica classica!).

La ricerca continua

Il papa lancia un appello alla fiducia nell'esistenza di una verità sempre da ricercare, ma che in qualche modo sempre precede il cammino dell'uomo perché si presenta a lui anzitutto sotto forma

di interrogativo, che lo interpella e per ciò stesso lo "istituisce" nella sua realtà più profonda di "essere che interroga". "Non è pensabile che una ricerca così profondamente radicata nella natura umana possa essere del tutto inutile e vana", anche se resta chiaro che c'è una differenza qualitativa insuperabile tra la sapienza umana, qualsiasi essa sia, e la sapienza della croce, che giudica ogni sapienza, nella quale si manifesta in pienezza l'assoluta alterità di Dio e insieme schiude il senso inaccessibile del mistero dell'esistenza. "Il Figlio di Dio Crocifisso è l'evento storico contro cui si infrange ogni tentativo della mente di costruire su argomentazioni solo umane una giustificazione sufficiente del senso dell'esistenza. Il vero punto nodale, che sfida ogni filosofia, è la morte in croce di Gesù Cristo (...). La ragione non può svuotare il mistero di amore che la croce rappresenta, mentre la croce può dare alla ragione la risposta ultima che essa cerca. Non la sapienza delle parole, ma la Parola della Sapienza, è ciò che san Paolo pone come criterio di verità e insieme di salvezza" (n.23).

Stimolare la filosofia al recupero del suo compito originario di amorosa ricerca della verità (semmai si può discutere in che modalità!), è comunque sentito e proposto dal papa anche come uno stringente dovere di responsabilità verso le nuove generazioni: "Non si può negare che questo periodo di rapidi e complessi cambiamenti esponga soprattutto le giovani generazioni a cui appartiene e da cui dipende il futuro, alla sensazione di essere prive di punti di riferimento. L'esigenza di un fondamento su cui costruire l'esistenza personale e sociale si fa sentire in maniera pressante soprattutto quando si è costretti a constatare la frammentarietà di proposte che elevano l'effimero al rango di valore, illudendo sulla possibilità di raggiungere il vero senso dell'esistenza.(...) La filosofia, che ha la grande responsabilità di formare il pensiero e la cultura attraverso il perenne richiamo alla ricerca del vero, deve recuperare con forza la sua vocazione originaria"(n.6). Qualcuno, confrontando l'enciclica di Giovanni Paolo II con la "Aeterni Patris" del predecessore Leone XIII che tratta lo stesso tema, vede la differente prospettiva nel fatto che, se papa Leone "voleva dare sistemazione al pensiero cattolico per renderlo competitivo con una ragione laica che allora si sentiva e presentava forte, Giovanni Paolo II si preoccupa di dover difendere la ragione dalla sua stessa debolezza".

Difesa della ragione da una parte, l'enciclica è, dall'altra, baluardo della fede contro i pericoli del fideismo rimontante; una fede solo emozionale, sentimentale o puramente attivistica; una riduzione psicologista dell'esperienza di fede è un rischio oggi ricorrente. Il forte richiamo anche alla formazione filosofica dei seminaristi si colloca, in questa linea, come una decisa presa di posizione contro una formazione troppo spiritualistica e teoreticamente debole e rilancia con forza l'invito al coraggio del dialogo aperto e culturalmente solido con tutti, nella consapevolezza che "con i non credenti spesso la filosofia è l'unico campo di un dialogo possibile".

Già nei mesi precedenti l'uscita dell'ultima enciclica papale, circolavano molte illazioni su quello che sarebbe stato il suo contenuto. La si annunciava come l'enciclica ideata per contrastare l'avanzata della New Age. La rivista "Sette" parlava ad esempio all'inizio del 1998 di una "Chiesa già sul piede di guerra, con l'attesa enciclica papale sulla religione tradizionale".

Queste aspettative sono state in parte bruciate dall'ultimo scritto del Papa, che non ha inteso scendere a contesa con i seguaci dell'età dell'Acquario, ma ha preferito proporre una riflessione di più ampio respiro, con accenti nuovi e in larga misura ispirati all'insegnamento del Vaticano II, ma anche con la sottolineatura di alcune concezioni e visioni che meritano una lettura critica.

Tra gli spunti senz'altro positivi del documento va ascritta una riflessione sistematica ed abbastanza serena del rapporto tra fede e ragione, tema che merita di essere brevemente ripercorso nel suo itinerario storico.

Fede e ragione: due ali non sempre sincrone

La fede cristiana si presentò sin dall'inizio con un certo carattere di rottura rispetto alla sapienza dei filosofi o dei rappresentanti di altre religioni. Il suo fondarsi su una rivelazione divina dipanatasi nella storia, la portava ad esaltare la follia della croce come la nuova e definitiva forma di "safia" (= sapienza). E' questo il motivo per cui il cristianesimo, una volta divenuto religione di stato e perciò egemonica, condusse alla concezione della teologia come "scienza prima", come disciplina primaria per importanza e nobiltà. Solo in secondo piano veniva la filosofia, definita in maniera accondiscendente "ancilla theologiae". Questa contiguità della filosofia e della teologia ai vertici della cultura medievale, venne insidiata dall'età moderna che promosse un nuovo modello di conoscere, non più tanto di taglio sapienziale, quanto di tenore empirico-scientifico. Il vero sapere divenne quello finalizzato alla tecnica, così che teologia e filosofia scivolarono in secondo piano e si arrivò a scalzare il primato della fede rispetto alla ragione o anche l'ancillarità della ragione rispetto al credere. L'icona di tale cambiamento si ebbe con la Rivoluzione francese, nel contesto della quale l'ideologia illuminista arrivò ad intronizzare nelle chiese di Parigi la dea "Ragione", ma appunto una ragione che aveva perso la sua dimensione sapienziale e il suo raccordo con la fede.

Queste vicende storiche portarono da una parte al Vaticano I, che

Don Paul Renner, docente di Dogmatica all'Istituto Teologico di Bressanone, e don Carlo Molari, teologo, ci offrono uno spaccato dell'ampio dibattito che ha preceduto e seguito l'enciclica: una finestra su un tema che non cessa di affascinare e coinvolgere.



ribadì lo schema della ragione come presupposto della fede (le perfezioni di Dio si possono riconoscere nel creato: vd. Rom 1,20), dall'altra al pragmatismo e all'ateismo comunista o nazista.

Solo nel nostro dopoguerra si tornò a parlare di teologia e filosofia, seppur quasi solo in una prospettiva riduttiva, per lo più di sapore etico: etica della scienza, etica della politica, etica della vita, ecc. E se è vero che da una parte riferendosi alla filosofia si parla di "pensiero debole", dall'altra anche la teologia conosce un frazionamento in diverse "teologie" (romana e tedesca, del progresso, della liberazione, politica, femminista, ecc.) che di certo non la irrobustisce, sebbene faccia crescere la dialettica interna al ragionare sulla fede e a partire dalla fede.

Da quanto detto si riscontra comunque che tutta la storia dell'intreccio tra fede e ragione si svolge entro le due posizioni di fondo del "credere per comprendere" o del "capire per credere" e che la Chiesa si è sempre impegnata ad evitare i due pericoli estremistici del razionalismo e del fideismo, come anche avviene nella presente enciclica.

Struttura e punti di forza dell'enciclica

Il proemio del documento mette al lettore un certo qual appetito: "La fede e la ragione sono come le due ali con le quali lo spirito umano s'innalza verso la contemplazione della verità. E' Dio ad aver posto nel cuore dell'uomo il desiderio di conoscere la verità e, in definitiva, di conoscere Lui perché, conoscendolo e amandolo, possa giungere anche alla piena verità su se stesso"(1).

In dialogo con il mondo

Paul
RENNER

La successiva introduzione (2-6) spiega poi la grande sfida che l'uomo avverte per tendere a conoscere se stesso di fronte al mistero della vita e presenta la filosofia come una delle più nobili risorse che sono date all'uomo per scoprire il senso della vita. Il 1° capitolo (7-15) evidenzia come la vita dell'umanità si dispieghi sotto la rivelazione della sapienza divina, cosicché la ragione si trova esposta all'appello della fede. Il 2° capitolo (*"Credo ut intellegam"*: 16-23) presenta la conoscenza (sapienziale) della fede come base per arrivare ad una più profonda conoscenza di ragione. Il capitolo 3° (24-35) propone la prospettiva inversa: quel *"Intellego ut credam"* che presenta l'uomo (anche il credente) come essere che è sempre alla ricerca della verità. Il rapporto mutuo tra fede e ragione è poi oggetto del 4° capitolo (36-48), che propone in maniera più ampia le tappe storiche cui sopra alludevo; vi si dimentica magari di confessare che se nel 1872 l'ultima Facoltà statale di Teologia in Italia venne chiusa dai Piemontesi, oggi il "dramma della separazione tra fede e ragione" (45) prosegue primariamente perché è proprio la Chiesa a non avere interesse che vi siano facoltà pubbliche di teologia. Il cap. 5° (49-63) elenca vari interventi del Magistero ecclesiale in materia di filosofia, mentre il 6° (64-79) si occupa dell'interazione tra teologia e filosofia. Nel cap. 7° (80-99) si indagano infine alcune esigenze e compiti attuali per la filosofia (invitata a sfuggire alle tentazioni del pragmatismo, del nichilismo e dell'effimero) e per la teologia (chiamata a tenere desta l'attenzione verso quella Verità assoluta che è Dio e che ha una enorme ricaduta sulla storia dell'umanità), rimarcati poi nella conclusione del documento (100-108).

Alcune visioni proposte dalla *Fides et ratio* risultano illuminanti e di grande respiro. Pensiamo alla contestazione rivolta al pensiero moderno di aver "ridotto tutto ad opinione" (5), unita alla convinzione - "espressa con forza" - che "l'uomo è capace di giungere ad una visione unitaria e organica del sapere" (85). Importante è anche il richiamo al "mistero" (13), con cui spesso la ragione si trova confrontata, anche se tante volte cerca di ignorarlo o di negarlo. È anche coraggioso che il punto 28 e seguenti affrontino il tema dei molti volti della verità e che giungano a definire l'uomo come "colui che cerca la verità" e quindi pure come "colui che vive di credenza" (31). Una forte meditazione è poi dedicata a Cristo, Parola con cui Dio comunica la propria verità e la propria vita (34).

Una pagina molto incisiva è quella che riporta la citazione di S. Agostino: "Lo stesso credere null'altro è che pensare assentendo (...) Chiunque crede pensa, e credendo pensa e pensando crede (...) La fede se non è pensata è nulla" (79).

Reazioni, appunti e prospettive

Dal punto di vista formale, molti lettori del documento si sono lamentati della sua lunghezza e della ripetitività di alcune argomentazioni. Per altri si evidenzia una certa contraddizione fra alcune argomentazioni della *"Fides et ratio"*. Non capiscono come mai da una parte si sostenga che "La Chiesa non propone una propria filosofia né canonizza una qualsiasi filosofia particolare a scapito di altre" (49), mentre dall'altra si parla apertamente di una "filosofia cristiana" (76), presentando alcuni pensatori (Tommaso d'Aquino, Edith Stein, ecc.) come modelli del retto pensare cristiano ed ipotizzando dunque una "ortodossia della filosofia" a fianco dell'ortodossia della fede.

Altri sono entrati nel merito ed hanno mosso contestazioni ad alcune delle affermazioni proposte, ad esempio alla stessa formulazione che riguarda "le certezze della fede" (91), viste come qualcosa di aprioristico e che sfugge alla verifica empirica. Don Vittorio Cristelli ben affermava sul quotidiano *Alto Adige* del 25/10/98 che "aver fede non significa non aver dubbi". Inoltre è stato anche chiesto se la Rivelazione cristiana che si intende come "diaconia alla verità" (49ss.), abbia sempre trovato un felice riscontro ed incarnazione nelle decisioni del Magistero ecclesiastico, o se nel suo esercizio non risultino pesanti anche motivi di politica ecclesiastica, giochi di potere ed equilibrismi psicologici (si pensi al diverso modo in cui si considera oggi la problematica ecumenica, rispetto alle demonizzazioni ed agli assolutismi del passato).

Si sono mossi alcuni nomi illustri per esprimere il proprio pensiero riguardo all'enciclica.

Il filosofo Carlo Augusto Viano (*Corriere della Sera*, 16/10/98) sostiene da parte sua: "credo si possa vivere anche senza cercare il senso della vita" e contesta il concetto-base dell'enciclica, cioè che la Verità non può essere che una sola. Riguardo alla "nefasta separazione tra fede e ragione nell'età moderna" risponde che la ritiene una diagnosi sbagliata: "Da allora il novanta per cento dei

filosofi ha cercato di tenere insieme fede e filosofia ma non sempre in modi congeniali alla Chiesa cattolica. Il tentativo insomma è stato fatto, ma i cattolici non sono mai contenti."

Tipica reazione dal mondo scientifico è quella del fisico Carlo Bernardini, che rimprovera al Papa un pensiero "autoritario, di chi ragiona per dogmi". Gli contesta di aver proposto come universale il proprio sistema di pensiero e di concedere priorità ad una verità assoluta ma imprecisata, mentre lo scienziato sostiene che "il fenomeno è l'unico punto di riferimento, il fondamento potrebbe anche non esserci". Bernardini fraintende profondamente il senso di questo scritto papale, quando ad esempio lo ascrive al genere del "pensiero mitologico...che parte dall'alto e dà risposte universali...mentre la scienza procede all'inverso, partendo dal fenomeno e risalendo". Non ha ad esempio colto l'importanza della meraviglia (4) nello svolgersi del discorso. E' insomma evidente che Bernardini ha una visione ancora innocente e pura della scienza e che non rileva come il procedere nell'enciclica sia a sua volta fenomenologico-antropologico. Ma si sa che per certi scienziati non vale tanto la persona con le sue domande e la sua ricerca di senso, quanto l'impersonale oggettività del fenomeno e il sistema di pensiero che essi stessi elaborano.

Anche il semiologo e romanziere Umberto Eco prende posizione sostenendo che l'enciclica non vale granché dal punto di vista filosofico e che "si limita a riproporre un tomismo da XIX secolo", valutando le posizioni filosofiche "per la loro capacità di concordare o meno con le verità della fede". È però innovativa se vista come appello a sacerdoti, teologi e fedeli alla riflessione filosofica contro ogni forma di fondamentalismo e di fideismo, di irrazionalismo e di sincretismo tipico delle sette o delle mode tipo New Age, fideismo che sarebbe per la Chiesa un nemico più insidioso dello stesso Marx. Tant'è che Eco conclude le sue riflessioni con l'affermazio-

ne che "monsignor Milingo è più pericoloso di Togliatti" (Adista 16/1/99, 12).

Un altro intervento sintomatico è quello di Gianni Vattimo, il filosofo del libro "Credere di credere". In un articolo su La Stampa del 15/10/98 scrive che "oggi il Papa è molto più Paolo che Giovanni; non solo in quanto "apostolo delle genti" nei suoi viaggi missionari, ma in quanto rifondatore e custode inflessibile di una ortodossia dogmatica e morale che mette definitivamente da parte molti esiti del Concilio Vaticano II e, soprattutto, non lascia alcuna illusione di vicinanza con la modernità e i suoi bisogni, non solo politici, di emancipazione."

Concludo questa carrellata con la voce di Carlo Sini (L'Unità, 16/10/98), docente di teoretica a Milano, che riceve un'impressione complessivamente favorevole dall'enciclica, che a suo dire "non vuol richiamare la Chiesa ad una "filosofia cristiana", ma alla necessità di confrontarsi con il pensiero contemporaneo". Dopo aver contestato la visione "chiusa" della storia che traspare dall'aver inserito nel testo il riferimento al peccato originale come vizio che accompagnerebbe tutte le vicende del sapere umano, Sini tratta tuttavia del frammentarsi del sapere nell'età moderna e dice: "L'implosione dei saperi particolari, orfani dell'unità di senso, è un tema chiave della cultura contemporanea, da non affidare al potere unificante della tecnologia. Occorre rimediare l'unità di senso. Il che non significa che il problema possa essere risolto teologicamente. Sarebbe una ricaduta all'indietro, di fronte a cui i laici non possono che difendere le scienze particolari". E proprio con le parole di Sini potremmo terminare questa riflessione sulla "Fides et ratio": "La Chiesa ha il compito di proporre la sua unità di senso. Purché accetti di confrontarla con altre prospettive (...) senza dare per scontato che la genuina filosofia sia quella in armonia con teologia dogmatica e rivelazione".

L'enciclica del Papa circa i rapporti tra fede e ragione (*Fides et ratio*, 14 sett. 1998) ha suscitato reazioni di vario genere non solo in ambito cattolico, ma anche nel mondo evangelico e in quello laico.

Precisiamo subito che qui il termine 'ragione' viene usato in senso generale come "la facoltà di pensare peculiare dell'uomo, come facoltà di discernere, di determinare rapporti logici e di stabilire giudizi" (C. Devoto - G. C. Oli, *Vocabolario illustrato*, alla voce). Il termine viene anche utilizzato in sensi più specifici dai diversi filosofi per indicare una particolare attività dell'intelletto, in specie nell'argomentazione deduttiva o induttiva o nelle varie forme di ragionamento, in quella cioè che viene chiamata anche attività discorsiva.

Anche l'esercizio della fede in Dio coinvolge la ragione, intesa nel senso più generale. La fede infatti implica sempre una componente di consapevolezza e di riflessione che si esprime in dottrine, che diventano specifiche del suo ambito e che costituiscono un bagaglio di conoscenze accu-

mlate lungo i secoli attraverso l'esperienza di una comunità religiosa. Queste non hanno tutte lo stesso valore, data la distanza dall'esperienza originale e le mediazioni che hanno subito lungo il corso della loro formazione. Ma tutte implicano anche l'esercizio della ragione ed è su questa funzione che si pone il problema del rapporto tra fede e ragione.

Alcune interpretazioni dell'enciclica, tuttavia, sembrano poggiare su fraintendimenti, dovuti spesso alle ambiguità del linguaggio corrente, che neppure il documento pontificio chiarisce in modo sempre esauriente.

Fede e dottrine

Il primo equivoco risiede nella concezione della fede e quindi nelle formule: 'conoscenza della fede', 'certezza della fede', 'verità della fede', usate spesso anche nella lettera enciclica e nelle riflessioni che essa ha suscitato. La fede di cui qui si parla è la fede religiosa, che il Concilio Vaticano II ha descritto come: "abbandonarsi fiduciosamente a Dio prestando l'ossequio dell'intelletto e

La fede vissuta con il rigore della ragione

Carlo
MOLARI

della volontà" (Costituzione dogmatica sulla rivelazione *Dei Verbum* n.5). La fede guida a vivere, a riconoscere e a interpretare eventi, come espressione dell'azione divina, che crea e salva l'uomo. Essa è un atteggiamento di fiducia che fa vivere in modo accogliente la Rivelazione di Dio, costituita, come precisa ancora il Concilio, da "una economia di eventi, accompagnati da parole" (*Dei Verbum* n.2). Accogliere la Rivelazione, perciò, non significa accettare idee o dottrine, ma interpretare eventi coinvolgendosi nelle loro dinamiche. La fede in Dio è quindi un particolare modo di abbandonarsi alla Vita, da cui fluisce una specifica visione della realtà, una modalità propria di vivere i rapporti e le motivazioni particolari per l'impegno operativo. Come virtù teologale, la fede è un atteggiamento vitale che conferisce a tutte le esperienze compiute una particolare prospettiva, attraverso cui la persona si sviluppa in un modo specifico e con una propria armonia. La verità della fede sta in questo complesso di caratteristiche vitali che possono essere

valutate con criteri razionali e confrontate con gli strumenti delle scienze umane.

Anche se strutturalmente la fede non è un complesso di dottrine, bensì un atteggiamento vitale, essa tuttavia si esprime lungo il suo cammino anche con interpretazioni e dottrine. Ma queste, come tutte le conoscenze umane, suppongono l'uso dell'intelletto. La fede, quindi, in quanto dottrina, non prescinde dall'uso della ragione. Nessuna persona infatti agisce senza una consapevolezza e l'esercizio anche se minimo delle facoltà intellettuali. In questo senso la vita di fede è un ambito umano nel quale la ragione esercita continuamente la sua azione. Chi vive la fede in Dio, infatti, matura convinzioni che differiscono da quelle acquisite con altre esperienze e non sempre sono esatte o vengono espresse in modo adeguato. Le contrapposizioni che nella storia sono sorte tra credenti e non credenti, riguardavano in realtà acquisizioni diverse della stessa ragione secondo gli ambiti di esperienza entro i quali veniva esercitata. Ciò d'altra parte si verifica in tutti gli ambiti di conoscenza dell'uomo. Le conoscenze, ad esempio, che una persona raggiunge in una relazione amorosa o nell'esperienza estetica, o in qualsiasi altra attività, suppongono l'uso della ragione e si traducono in contenuti intellettuali, spesso conflittuali tra di loro.

Quando si parla, però, di "conoscenza della fede" o di "certezza della fede" o di "verità della fede", non ci si riferisce immediatamente ai contenuti intellettuali con cui la fede viene espressa, bensì alla sicurezza con cui ci si abbandona a Dio. Un bambino che vive un rapporto fiducioso nei confronti dei suoi genitori, non sa nulla della loro realtà e della loro esistenza se non il fatto che sono la ragione della sua fiducia e la sicurezza per la sua esistenza. La conoscenza che egli ha dei suoi genitori è limitata a questo ambito ed ha un carattere assoluto.

Assolutezza della fede e precarietà dell'uomo

Quando il credente, quindi, richiama verità di fede, non ha la presunzione di una cono-

scienza che prescinda dalla esperienza e non implichi la fatica del pensare, come se egli avesse fonti diverse da quelle degli altri uomini per conoscere la realtà delle cose. In tale prospettiva la distinzione tra ragione e fede sarebbe la contrapposizione tra conoscenze acquisite con la ricerca razionale e altre conoscenze che prescindono dall'esercizio della ragione. Si tratta invece della distinzione tra conoscenze acquisite all'interno di una esperienza di fede e conoscenze emergenti da altri tipi di esperienze, anch'esse legittime e significative.

Quando il Papa dice che "viene per tutti il momento in cui, lo si ammetta o no, si ha bisogno di ancorare la propria esistenza ad una verità riconosciuta come definitiva che dia una certezza non più sottoposta al dubbio" (n.27), non si riferisce ai contenuti intellettuali, con cui il credente esprime la propria interpretazione della realtà, bensì al carattere assoluto dell'atteggiamento vitale, che ha come oggetto l'azione della Vita in noi o, detto altrimenti, la realtà di Dio. La certezza vitale che si esprime nella fede religiosa non può essere tradotta in formule concettuali, né in immagini adeguate. La stessa affermazione 'Dio esiste' può essere soggetta a legittima negazione quando si riferisce a una particolare immagine di Dio, che, essendo un'immagine umana è certamente inadeguata e provvisoria. La certezza vitale che nella vita umana sia in gioco una realtà più grande e profonda si impone all'interno dell'esperienza di fede con carattere assoluto, anche se le interpretazioni che l'accompagnano sono sempre provvisorie e inadeguate.

Quando l'enciclica sostiene che "la chiesa ha ricevuto in dono la verità ultima sulla vita dell'uomo" (n. 2), non intende affermare che essa conosce il futuro dell'uomo o sa in modo perfetto quale sia la sua condizione. Tanto è vero che il servizio reso all'umanità rende "la comunità credente partecipe dello sforzo comune che l'umanità compie per raggiungere la verità" e che ogni suo annuncio avviene "nella consapevolezza che ogni verità raggiunta è sempre solo una tappa verso quella piena verità che si manifesterà nella rivelazione ultima di Dio" (n.2). Per questo il Papa definisce l'uomo come colui che cerca la verità (n.28).

Non sembra giusto perciò riassumere il pensiero del Papa come fa Umberto Galimberti quando scrive: "per quanto amore del prossimo predicano, (le religioni) non riescono mai ad essere credibili, perché chi ritiene di essere in possesso della verità assoluta non può considerare gli altri diversamente che come erranti. L'ultima enciclica del papa su fede e ragione alla fine dice esattamente questa cosa". Non è esatto perché l'enciclica non afferma che il credente è "in possesso della verità assoluta". Il credente è convinto di avere elementi della verità da offrire ad altri, ma nello stesso tempo afferma anche di essere alla ricerca di verità non ancora conosciute. E sa che in questo cammino ha bisogno del confronto con tutti gli altri che camminano insieme con lui verso nuovi traguardi di umanità.

C'è un sussulto di novità nell'ultima enciclica di Giovanni Paolo

II. Questo sussulto si avverte soprattutto quando si fa parola della ricerca della verità come compito che non è mai concluso e soprattutto quando si pone questa istanza in rapporto all'Oriente, all'Estremo Oriente, in rapporto a un mondo che è per definizione assai lontano come struttura di pensiero dal mondo cristiano e dal mondo consolidato delle nostre credenze e delle nostre verità.

La ricerca della verità non è certo un novum all'interno della visione cristiana e di fede, ma che ritorni in un documento ufficiale con accenti così accorati significa che è un tema che intende far riprendere il discorso a partire da zero, in qualche modo. Occorre ripercorrere il cammino, rifare la strada. La verità non è mai data una volta per sempre. Ed è qui che vi è un primo e significativo accostamento agli altri mondi religiosi. Anche gli altri popoli e le altre religioni cercano e si impegnano a indicare il senso del nostro vivere al mondo. Anche le altre religioni si pongono i problemi fondamentali dell'esistenza: chi sono, da dove vengo, dove vado. Per chi conosce anche soltanto qualche aspetto delle *Upanishad*, i trattati sapienziali dell'Induismo antico, sa bene che proprio queste domande erano all'origine della meditazione dei *rsi*, dei saggi indù. Il testo pontificio sembra fare eco a queste domande poste dalle grandi *Upanishad* e sembra connettersi immediatamente con una riflessione "a tutto campo" dove occorre porre sempre di nuovo le domande fondamentali perché quelle ci interpellano in maniera viscerale oggi come sempre.

Una luce da Oriente?

Il fatto che il primo riferimento in assoluto sia poi all'Oriente e che varie volte - in maniera quasi ossessiva - si ritorni a nominare l'Oriente dà a pensare. Si tratta soltanto di alcuni riferimenti occasionali, di circostanza, per vedere che si è aperti al mondo delle grandi religioni dell'Oriente o non vi è più profondamente la volontà di incrociare l'esperienza dell'Oriente e dunque di valorizzare quella esperienza all'interno della comprensione del rapporto fede e ragione?

L'Oriente in che modo viene in soccorso all'Occidente cristiano e come può stimolare una riflessione sul rapporto fede e ragione?

Dovremmo dire che il documento vede bene come una luce può venire dal mondo religioso orientale e in particolare dall'Induismo di cui si nominano i *Veda* e altri testi. In quest'ambito religioso infatti la fede e la ragione collaborano senza difficoltà: agiscono e inter-agiscono. I famosi sistemi filosofici indù ad esempio, i cosiddetti *darsana*, rappresentano la complementarità esemplare tra filosofia e vie di salvezza in quanto non è neppure pensabile una filosofia che non indichi ad un tempo una via di salvezza e dunque non diventi una vera filosofia religiosa. Il documento si rende conto del pericolo che esiste nella dicotomia troppo spinta che vi è tra scienza, filosofia e fede e d'intuito ha dei riferimenti all'Oriente, sapendo che in quell'ambito i rapporti tra filosofia e religiosità sono da sempre più pacifici, più connaturali, più convogliati verso una

La ricerca della verità e l'Oriente

■ Padre Aldo Natale Terrin, docente di Fenomenologia delle religioni presso l'Istituto di S. Giustina di Padova, analizza il legame tra il pensiero orientale e la religione cristiana, così come evidenziato dall'Enciclica.

Aldo Natale

TERRIN

'sapienzialità' che non permette fughe dall'umanità dell'uomo e non spinge verso tipi esclusivi di sapere che diventano poi pericolosi nel momento della sintesi, nel piano della prassi e della vita sociale e religiosa. E non è un caso che l'enciclica si richiami pure con altrettanta decisione al piano della prassi di vita, al mondo sociale, alle esigenze etico-morali che scaturiscono da un convivere sociale in cui tutti hanno una loro parte di responsabilità.

Ritorno ad Occidente

Ora l'Occidente è più in difficoltà su questo punto in quanto deve fare i conti con una *ratio* che non si lascia facilmente influenzare e sollecitare da motivi religiosi. La scienza occidentale è una *ratio* pericolosa. Il documento non sostiene apertamente questa tesi, ma lo presuppone quando questa *ratio* liberata da preoccupazioni religiose e socioculturali intende essere in grado di dettare norme sul piano etico e costruire qualcosa come una morale autonoma, senza una visione globale e sapienziale dei problemi.

Purtroppo questa tematica viene appena accennata e poi subito abbandonata per paura di rendere troppo fragile la ragione che invece deve fare da stimolo alla fede. Ma l'inevitabilità del conflitto non è rinviabile in Occidente. E se la ragione filosofica è "deviante" per qualche aspetto - il documento mette in luce tutte le teorie negative della filosofia: nichilismo, relativismo - questa tendenza

'fuorviante' è forte in quanto la filosofia si è alleata alla scienza e ha fatto causa comune con essa.

In questo contesto, ciò che emerge come il non detto che viene dall'Oriente, ma che è intuito e sognato, è "l'orizzonte sapienziale" di cui si fa parola nelle ultime pagine del documento che attraversa l'intero modo di affrontare i problemi; dove la teologia scolastica si

muove nella circolarità sapienziale di S. Anselmo "*credo ut intelligam*" e "*intellego ut credam*" e dunque crea un vortice di esperienzialità estranea alla scolastica "classica" e capace di recuperare un clima vero di connaturalità tra fede e ragione, dove la mediazione della scienza non fa da ostacolo e da motivo di "incomprensione".

Proprio per quella linea che era stata intravista dal documento ci si sarebbe aspettati una maggiore proposta di dialogo con la "filosofia orientale", che avrebbe confermato esemplarmente il *credo ut intelligam* di S. Anselmo e

avrebbe dato un timbro di forte sapienzialità al mondo cristiano: una sapienzialità che esso ricerca sempre più alla luce della fede, ma anche per scelta autonoma, per un bisogno interiore non più rinviabile.

"Un grande slancio spirituale porta il pensiero indiano alla ricerca di un'esperienza che, liberando lo spirito dai condizionamenti del tempo e dello spazio, abbia valore di assoluto."

Fides et ratio, 72

Contrastando le tendenze dominanti della teologia e della filosofia a restringersi a discorsi specialistici e a funzioni pratiche, l'enciclica *Fides et ratio* costituisce un forte e opportuno richiamo a difendere il carattere speculativo del pensiero, vale a dire la convinzione che si dia una verità ultima del mondo (che il mondo sia in ultima istanza fondato su una verità assoluta) e che essa sia in qualche misura accessibile alla ragione umana. Questa convinzione ha una solida radice nella fede cristiana, che in termini molto generali si potrebbe definire come esperienza di un senso del mondo al di là della tragedia del male e in virtù del coinvolgimento in esso di Dio stesso.

Già in questo si rende riconoscibile il solidissimo legame che unisce filosofia e fede. L'enciclica è naturalmente interessata a evidenziarlo e lo fa in particolare quando parla della filosofia cristiana (§ 76), intendendo con essa, giustamente, non una filosofia ufficiale della Chiesa né una qualunque filosofia elaborata da credenti, ma invece "quegli importanti sviluppi del pensiero filosofico che non si sarebbero realizzati senza l'apporto, diretto o indiretto, della fede cristiana". Nello stesso paragrafo il riconoscimento di quel legame finisce per allargarsi giungendo all'affermazione che "senza questo influsso stimolante della parola di Dio, buona parte della filosofia moderna e contemporanea non esisterebbe".

Autonomia della ragione e connessione con la fede

Su questa tesi non posso che consentire, ma, partendo di qui, appaiono meno convincenti gli altri, e più diffusi, sviluppi filosofici e teologici dell'enciclica. Ponendosi nella scia della tradizione teologica e magisteriale divenuta dominante, essa tenta di stabilire un difficile equilibrio fra autonomia della ragione filosofica e sua connessione con la fede, un equilibrio attento a non sacrificare né una cosa né l'altra. Su che cosa è fondata questa autonomia? Sull'ammissione di una ragione naturale che funziona prendendo le mosse dall'esperienza (§ 9), che ha in sé l'orientamento verso la verità e i mezzi per raggiungerla (§ 49), che può conseguire una verità propria soltanto dell'ambito naturale ma resta aperta al soprannaturale (§ 75).

Ora l'individuazione di una ragione naturale mi pare assai difficile sia sul piano teorico sia su quello storico. In quanto significa ragione nel suo stato naturale e quindi nel corretto esercizio delle sue funzioni, bisogna ricordare ciò che l'enciclica stessa chiaramente ricorda e cioè che la ragione umana è ferita e indebolita dal peccato (§ 51). In quanto invece significa ragione capace delle verità naturali, è questo secondo concetto che bisogna mettere in discussione. Tralasciando le verità scientifiche, quelle filosofiche di ordine naturale dovrebbero essere le verità proprie della ragione che muove dall'esperienza. Ora non potendo qui sviluppare l'analisi che la questione meriterebbe, mi limiterò ad avanzare qualche dubbio. In primo luogo perché mai la semplice ragione filosofica dovrebbe muovere soltanto dall'esperienza naturale e non procedere anche, invece, da suoi contenuti a priori o da esperienze reli-

La fede, la ragione, la verità

giose? In secondo luogo come si può pensare di non problematizzare la distinzione fra natura e soprannatura? Forse che ciò che è costitutivo dell'uomo non è manifestazione del divino e ciò che viene da Dio è in certo modo superfluo per l'uomo? E non è assurdo quando si parla di rapporto col divino pensarlo in termini aggiuntivi (gli idealisti avevano coniato per queste teorie il termine spregiativo ma efficace di *Coalitionssysteme*)? In realtà non voglio negare che questi dubbi possano anche trovare soluzioni soddisfacenti. E tuttavia si potrà almeno porre la questione (di fondo): su problemi aperti, di questo tipo, perché mai un'enciclica deve prendere posizione? E' inutile che si dica che la Chiesa non ha una filosofia propria (§ 49), se poi si entra nel dettaglio di questioni controverse e che possono legittimamente offrirsi a soluzioni diverse non in contrasto con la fede.

Quale ragione?

Per quanto riguarda la dimensione storica della questione, l'enciclica assume come verità ovvia che il concetto di ragione, quale è stato sviluppato dal pensiero greco, coincida con quello di ragione naturale. Benché questa assunzione poggi su una tradizione lunga e venerabile, non si può non tenere conto che oggi non mancano motivi per ridiscuterla. Uno degli aspetti più indicativi di un certo atteggiamento acritico nell'assunzione del concetto greco di ragione, è quel che si dice del suo rapporto con il mito. L'enciclica sostiene che i filosofi classici, secondo uno "sviluppo che corrispondeva alle esigenze della ragione universale", purificarono la concezione di Dio da forme mitologiche (§ 36), e considera queste forme un "vicolo cieco" da cui occorre liberare la ragione (§ 41). Con questa tesi ci si espone al rischio di profondi fraintendimenti, che qui posso solo elencare: primo, la svalutazione radicale della forma mitica di comprensione della verità, che non può non riverberarsi anche sul rapporto fra fede cristiana e ragione; secondo, il disconoscimento del radicamento della ragione greca nell'esperienza greca della verità (cioè, appunto, il mito) con la conseguen-

■ **Claudio Ciancio, docente di Filosofia Teoretica all'Università del Piemonte Orientale, legge da una prospettiva ermeneutica l'enciclica.**

Claudio CIANCIO

te universalizzazione del modello greco di ragione; terzo, l'assunzione obbligata dei contenuti della ragione greca (in quanto identificata con la ragione universale) e la conseguente necessità di ricorrere ad artifici per accordare questi contenuti con quelli, in realtà incompatibili, dell'esperienza cristiana della verità. Aggiungendo poi che già il concetto greco di ragione è differenziato, come si può pensare che vi sia una sola (vera) ragione? Quale? Quella fondata sul principio di contraddizione o quella dialettica? O anche su un certo numero di categorie? E quali? E il pensiero paradossale? E il modello fenomenologico di ragione? Anche qui non mi interessa criticare il concetto di ragione proposto dall'enciclica, ma anzitutto chiedermi che senso abbia un intervento del Magistero che operi una scelta fra le diverse forme di ragione.

In quanto entra nel merito di opzioni filosofiche, nelle quali non è direttamente in gioco la fede, l'enciclica finisce poi per vanificare proprio quell'autonomia della ragione filosofica, che sembra così preoccupata di difendere. Poiché infatti la ragione è corrotta dal peccato, il Magistero ritiene di dover intervenire nella definizione della sua vera natura e lo fa costruendosi una figura di ragione, di cui potrà dire che è allo stesso tempo autonoma e non conflittuale con la fede. Ma ciò che fosse naturale (e ciò vale per la ragione come per le leggi morali) dovrebbe essere accolto più ampiamente invece che dal solo Magistero cattolico. Forse sarebbe meglio riconoscere che la frattura da cui è attraversata l'esperienza della verità e, prima ancora, il carattere inesauribile della verità stessa, rendono impossibile e anche inopportuna la ricerca di un modello univoco di ragione come anche di una formulazione unica della verità.

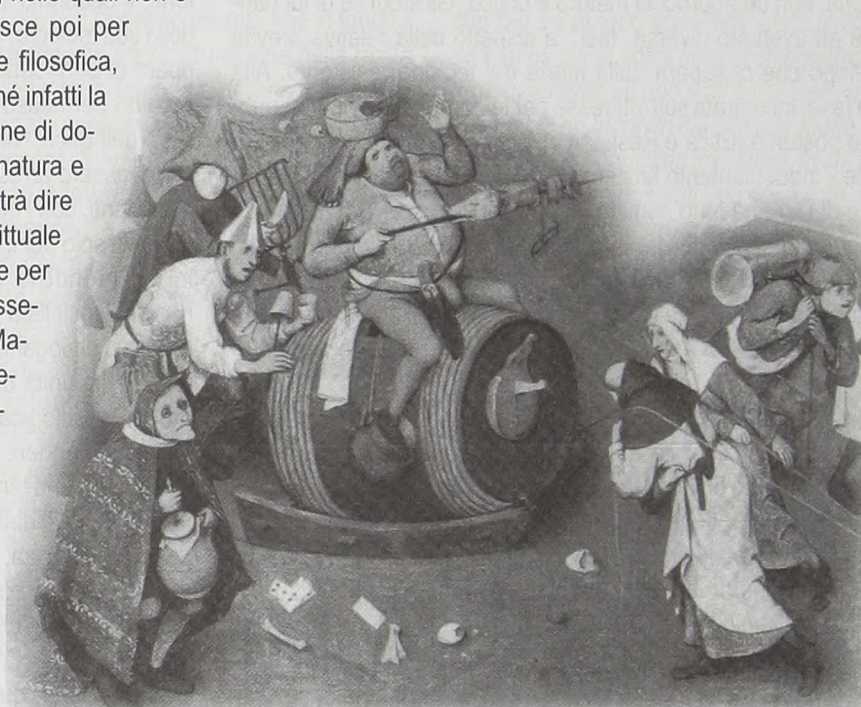
La prospettiva ermeneutica

Più rispettosa dell'autonomia della filosofia è

invece una concezione ermeneutica, che pure subordina l'elaborazione filosofica a un'esperienza di verità, che, se si tratta di verità ultima, è sempre di tipo esistenzial-religioso. In questa prospettiva c'è più autonomia della filosofia, perché in essa la verità è affidata alla libertà e al rischio dell'interpretazione, anche se d'altra parte ce n'è meno perché nessuna verità può essere trovata dalla ragione filosofica, che non sia già data in forma preriflessiva ed esistenziale, in forma cioè di fede.

A una prospettiva di questo tipo l'enciclica si richiama, almeno implicitamente, più volte. Significativamente lo fa nell'ultimo paragrafo, dove sottolinea che "il pensiero filosofico nell'accogliere l'interpellanza che gli viene dalla verità del Vangelo, nulla perde della sua autonomia, ma vede sospinta ogni sua ricerca alla più alta realizzazione". Ma più ancora è orientato in questo senso il capitolo Credo ut intelligam, che riconosce nel testo biblico una profonda unità di ragione e fede (senza distinzione di naturale e soprannaturale) (§ 16), nel senso che la ragione raggiunge la verità in quanto illuminata dalla fede (§ 20).

Forse che allora non è possibile avere accesso alla verità al di fuori della fede cristiana? E l'individuazione di un ordine naturale di verità non mirava forse a garantire la possibilità di accedervi in una certa misura anche al di fuori del cristianesimo? In realtà una prospettiva ermeneutica garantisce le stesse possibilità senza incorrere negli inconvenienti del dualismo natura-soprannatura. Proprio perché riconosce la possibilità di inesauribili formulazioni dell'unica verità, ammette (conformemente alla dottrina della libertà dello Spirito) possibili manifestazioni della verità anche al di fuori dell'ambito ecclesiale ed è più aperta a quel (pur difficile e non irenico) dialogo interreligioso e interculturale, che è in fondo anche una delle preoccupazioni dell'enciclica.





Dietrich Bonhoeffer:

lo sguardo indiviso

Marco
ZANINI

■ Continua il nostro percorso alla ricerca di figure interessanti del nostro tempo, da scoprire o riscoprire. Marco Zanini, presidente nazionale della Fuci dal 1992 al 1994 e ricercatore in "Popoli, culture, confessioni religiose nell'età moderna e contemporanea" presso l'Università Cattolica di Milano, ci accompagna in questa lettura di Bonhoeffer attraverso la sua Etica.

La vicenda biografica e l'opera teologica di Dietrich Bonhoeffer (1906-1945) sono oggetto, ormai da diversi anni e ben al di là dei confini strettamente tedeschi, di studi e ricerche approfondite. Forse non è inutile richiamarli brevemente, per proporre un itinerario che accosti questo autore così affascinante attraverso i suoi interpreti, concentrando poi la nostra attenzione su un testo particolarmente significativo. Al giorno d'oggi gli strumenti che abbiamo a disposizione per riflettere sul messaggio che Bonhoeffer ci ha lasciato sono molti e credo che valga la pena di conoscerli e utilizzarli, con un approccio maturo e critico. Gli studi su di lui hanno già attraversato diverse "fasi", a dispetto della relativa brevità del tempo che ci separa dalla morte del teologo resistente. Alla prima fase, incentrata sull'interesse per le opere di Bonhoeffer pubblicate postume (Etica e Resistenza e resa), lette attraverso le categorie - indubbiamente limitanti - della "secolarizzazione" e della "morte di Dio", ha fatto seguito un ampliamento dell'orizzonte dell'indagine, in direzione dei testi risalenti al periodo centrale e più strettamente pastorale della vita del teologo tedesco (Sequela e Vita comune), letti come opere che permettono di accostare la sua spiritualità e parlano anche alla spiritualità dell'uomo contemporaneo.

L'evoluzione nella recezione dell'opera di Bonhoeffer è percepibile anche nelle traduzioni via via pubblicate in Italia. Resta senza dubbio grande merito di Italo Mancini l'aver avvicinato il pubblico italiano alla figura e al pensiero del teologo tedesco, anche se la sua proposta interpretativa risulta oggi, sotto molti aspetti, datata e bisognosa di superamento. La pubblicazione della grande Biografia da parte dell'amico Eberhard Bethge, avvenuta nel 1967¹, e l'importante ricerca che Ernst Feil offrì quattro anni dopo - concepita come completamento teologico a quella ricognizione storica - raf-

forzarono la tendenza a considerare sempre più dal punto di vista unitario l'itinerario teologico di Bonhoeffer: unità fra sviluppo di pensiero ed esperienza di vita, continuità nel percorso teologico, dopo che la prima fase della lettura "globale" della sua opera aveva posto in luce, invece, la frattura o la discontinuità fra "l'ultimo" Bonhoeffer e il suo cammino precedente.

In dialogo con l'Etica

Nel frattempo è andata aumentando anche la disponibilità delle fonti. Il decennio scorso, oltre alle analisi sui riflessi etici e politici della sua teologia, segna l'importante inizio dell'edizione critica delle opere di Bonhoeffer, tuttora in corso di pubblicazione². Questo lavoro ha permesso in particolare di restituire in una forma nuova il testo dell'*Etica*, l'ultima delle opere alle quali lavorò Bonhoeffer prima di essere arrestato. Questo costituisce uno dei testi, rimasto in frammenti, con i quali risulta più fruttuoso e affascinante il confronto³: non solo per il fatto che Bonhoeffer ci stava lavorando nei mesi in cui prendeva parte alla congiura per abbattere il regime nazionalsocialista di Hitler, ma anche perché leggendo l'*Etica*, direi quasi dialogando con questo testo possiamo sperimentare proprio quella unità dinamica che risulta così caratteristica nella sua proposta teologica.

Senza pretendere di ridurla a formule facili o a slogan, è possibile individuare una tensione interna che anima la ricerca di Bonhoeffer nei manoscritti dell'*Etica*: si tratta del recupero, sul piano teologico, della consistenza, del valore e del significato della realtà naturale, del "penultimo" come lo chiama Bonhoeffer, all'interno del quale emerge sempre di più l'importanza da lui attribuita al bene umano, ai valori umani più autentici e alla realtà "mondana" in quanto tale. Una direzione, questa, che prepara chiaramente gli approfondi-

menti successivi delle lettere dal carcere (*Resistenza e resa*). Da una parte, erano le esperienze concrete che sollecitavano Bonhoeffer a interrogarsi sulla portata dei valori umani minacciati dal dominio del totalitarismo (ragione, diritto scritto, cultura, senso di umanità, libertà, tolleranza, diritti dell'uomo): la partecipazione ai circoli ristretti della resistenza tedesca lo aveva messo in contatto con persone di provenienza diversa, al di fuori dell'ambito ecclesiale, anche atei, ma tutti uniti nella difesa dell'umanità contro la barbarie. Pure la provenienza da una famiglia borghese agì per lui come stimolo per riscoprire l'attualità dei migliori valori radicati nella tradizione. Dall'altra parte, era anche l'accettazione di una sfida, quella lanciata dai pensatori più radicali alla proposta cristiana, che spingeva Bonhoeffer a rispondere loro sui valori della vita umana in rapporto alla fede cristiana. Per esempio a un Nietzsche che ne *L'Anticristo* aveva dichiarato: "il concetto cristiano di Dio... è uno dei più corrotti concetti di Dio che siano mai stati raggiunti sulla terra... Dio degenerato fino a contraddire la vita, invece di esserne la trasfigurazione e l'eterno sì! In Dio è dichiarata inimicizia alla vita, alla natura, alla volontà di vivere!". Proprio ciò che Bonhoeffer, invece, voleva salvare e accogliere in pienezza nella propria proposta etica e teologica.

Ma per comprenderla fino in fondo, è necessario seguire con pazienza il percorso interno ai manoscritti di *Etica*, un percorso che non è lineare (come le correzioni dello stesso Bonhoeffer testimoniano), ma non è nemmeno spezzettato o interrotto, come se si trattasse di differenti inizi di volta in volta falliti e abbandonati. L'ambizione di Bonhoeffer è quella di arrivare alla definizione di un'etica concreta: essa si basa sulla capacità di raggiungere una concezione di "realtà" teologicamente soddisfacente. Non ogni teologia è, secondo la prospettiva di Bonhoeffer, per ciò stesso capace di comprensione adeguata della realtà e, quindi, in grado di fondare un'etica "concreta". E, d'altra parte, solo una comprensione della

realtà nella sua "struttura" intima rende conto dell'amore di Dio per il mondo e per l'uomo concreti, per la storia, per la politica e i movimenti "reali", per la vita nella multiformità e ricchezza delle sue manifestazioni. Ritroviamo nell'*Etica* quella tensione che aveva animato le appassionate esortazioni di Bonhoeffer ai responsabili del movimento ecumenico giovanile, negli anni 1931-32: non vi può essere annuncio di un comandamento concreto da parte della chiesa senza conoscenza della realtà, anzi senza che la realtà stessa fornisca l'elemento di concretezza dell'annuncio. La realtà stessa viene vista come "sacramento etico". La tensione a ricercare nella vita e nelle sue articolazioni le indicazioni per l'agire etico dell'uomo in seno ad essa, nasce dalla convinzione che la realtà sia configurata cristologicamente: la venuta di Cristo ha provocato una conformazione della realtà, che ora reca quasi l'"impronta" di tale ingresso, e vi ha immesso anche una direzione di sviluppo storico, temporale.

Passione per la realtà

Già uno dei primi seri studiosi di Bonhoeffer, Jürgen Moltmann, aveva messo in evidenza la tensione della ricerca di Bonhoeffer, volta alla definizione di una nuova concezione della "realtà". Le sue intuizioni, che tuttavia non avevano chiarito fino in fondo il collegamento tra strutturazione della realtà e fondazione teologica, hanno trovato un originale e innovativo sviluppo nella recente ricerca di Alberto Gallas⁴. Egli ha posto in luce la forte rilevanza che la teologia della "passione" – il Dio messo in croce e scacciato dal mondo – assume per Bonhoeffer già in *Sequela* (la teologia di Bonhoeffer elaborata negli anni della battaglia per la difesa della Chiesa e della sua identità dalla volontà di "normalizzazione" del nazismo): essa riemerge con forza negli ultimi manoscritti dell'*Etica* e costituirà poi il fondamento sistematico per le affermazioni di *Resistenza e resa*, dove si dispiegheranno pienamente le conquiste raggiunte grazie ai manoscritti precedenti all'*Etica* per affermare la "autentica

mondanità". Lo scopo che Bonhoeffer si proponeva, e cioè ritrovare le indicazioni etiche nella "struttura della realtà", viene in tal modo collegato con la visione di Dio fornita dal teologo tedesco, secondo uno sviluppo articolato. Gallas ne segue percorsi e accentuazioni nel corso di tutta l'opera, fino a sostenere la tesi di una originale "concezione sapienziale della realtà" nella teologia di Bonhoeffer (l'uomo è inserito in una realtà "formata", in un determinato "ordine" sorretto e governato da "leggi intrinseche" alle cose, e proprio nel vincolo essenziale con una realtà così concepita egli può esercitare in modo pieno la sua libertà, che nell'ottica di Bonhoeffer è sempre libertà offerta e spesa per altri).

Lo "sguardo indiviso"

Le riflessioni svolte da Bonhoeffer nei manoscritti dell'*Etica*, dunque, sembrano davvero esprimere una prospettiva unitaria. C'è una metafora che egli utilizza spesso: è quella dello "sguardo indiviso". Essa ricorre per indicare che riflessione su Dio e conoscenza e analisi della realtà umana, storica, sociale non devono rimanere separate, ma che ciò non è possibile senza una piena adesione al mistero del Cristo: "Nessun uomo può guardare con sguardo indiviso a Dio e alla realtà del mondo fintanto che Dio e il mondo sono dissociati. Malgrado tutti gli sforzi potrà solo occhieggiare alternativamente all'uno e all'altro. Dato però che esiste un luogo in cui Dio e la realtà del mondo sono riconciliati fra di loro, in cui Dio e il mondo sono divenuti una cosa sola, per questo e per questo soltanto è possibile abbracciare con un unico sguardo Dio e il mondo".⁵

Questo luogo non è un'idea, non è un principio speculativo, non è un'astrazione. E' Gesù Cristo, il riconciliatore del mondo: "Chi guarda Gesù Cristo vede in effetti contemporaneamente Dio e il mondo, d'ora in poi non può più vedere Dio senza il mondo né il mondo senza Dio". Tale è lo sguardo divenuto "semplice e saggio", che solo può cogliere la realtà etica, perché è fisso sulla verità di Dio e perciò vede la realtà nel pro-

fondo: è lo "sguardo liberato" su Dio e la realtà, sguardo che abbina "semplicità e saggezza", permanenza integra nella verità di Dio e chiara visione nel cogliere l'essenza della realtà.

Da che cosa "libera" lo sguardo indiviso? Anzitutto dall'amore di sé, dallo "sguardo diretto a sé" che Bonhoeffer, sulla scorta di Lutero, interpreta come il segno della caduta, il peccato dell'uomo come *cor curvum in se*, cuore incurvato su se stesso, impronta della defezione dalla condizione originaria nella quale, invece, lo sguardo dell'uomo era totalmente rivolto verso Dio. Lo sguardo indiviso è liberazione dalla conoscenza del proprio bene, da quello sguardo "contabile" tutto intento a soppesare e a fare calcoli sulla propria giustizia e sui propri meriti, facendo leva sulla acquistata "conoscenza del bene e del male". Esso, inoltre, non conosce più quelle "occhiate laterali" gettate sul prossimo per giudicarlo e per ricavare la conferma alla propria personale giustizia: è liberato dallo "strabismo" di un agire che si basa essenzialmente, anche se inconsapevolmente, sul giudicare il prossimo e, in ultima analisi, Dio stesso, allo scopo di vedere garantita la propria giustizia.

Che cosa permette di vedere uno sguardo siffatto? Permette di vedere Cristo e la sua grazia, di scorgere la sua chiamata, di riconoscere la realtà ultima della incarnazione di Dio; e proprio per questo permette di vedere e riconoscere la realtà, e di vederla nella sua forma autentica.

A che cosa libera dunque lo sguardo indiviso? Esso libera alla confessione di colpa personale e quindi alla possibilità di un autentico rinnovamento; libera all'assunzione di una autentica responsabilità storica, dal momento che lo sguardo liberato è capace di riconoscere in maniera chiara la realtà, il prossimo e il mondo per come essi sono davanti a Dio. Lo sguardo indiviso, diretto non su se stessi ma su Gesù Cristo, libera infine alla semplicità dell'azione, inconsapevole del proprio merito perché totalmente concentrata sul "fare", sul mettere in pratica la volontà di Dio. Lo sguardo "semplice", che rimane fisso in Dio, consente lo sguardo "saggio", capace di cogliere la realtà in profondità e di orientare l'azione sulla base delle indicazioni che vi trova; ma, a sua volta, è l'atteggiamento "saggio" che rende possibile la "vita semplice" nell'obbedienza del comandamento di Dio, nella pratica della sua volontà e nella assunzione dell'autentica responsabilità storica.

Note

¹ E. BETHGE, Dietrich Bonhoeffer. Teologo, cristiano, contemporaneo. Una biografia, tr. it., Brescia 19912.

² "Opere di Dietrich Bonhoeffer" [ODB], Ed. Queriniana, Brescia 1991 e ss.

³ Etica, ODB 6, Brescia 1995.

⁴ A. GALLAS, *Ánthropos téleios*. L'itinerario di Bonhoeffer nel conflitto tra cristianesimo e modernità, Brescia 1995. Quest'opera è imprescindibile per un accostamento alla vita e al pensiero di Bonhoeffer che sia aggiornato e originale al tempo stesso.

⁵ D. BONHOEFFER, Etica [ODB 6], trad. it., Brescia 1995, 60.

Dietrich Bonhoeffer ETICA



Saggi Bompiani

Testi scelti da D.
Bonhoeffer, Etica,
Ed. Queriniana,
Brescia 1995

Semplicità e saggezza

"Solo chi riesce a combinare la semplicità con la saggezza può sussistere. Ma che cos'è la semplicità? Che cosa la saggezza? Le due come diventano una cosa sola? Semplice è colui che nel capovolgimento, nella confusione e nella distorsione di tutte le

idee tiene presente soltanto la verità schietta di Dio, chi non è un dipsychos, un uomo dalle due anime (Gc 1,8), ma uomo dal cuore indiviso. Conoscendo e possedendo Dio, egli rimane fedele ai comandamenti, al giudizio e alla misericordia, che quotidianamente promanano in modo nuovo dalle labbra di Dio. Non incatenato da principi, ma vincolato dall'amore per Dio egli si è liberato dai problemi e conflitti della decisione etica, che non lo assillano più. Egli appartiene completamente e soltanto a Dio e alla volontà di Dio. Il semplice guarda a Dio senza occhieggiare nel contempo verso il mondo, e per questo è in grado di guardare liberamente e serenamente la realtà del mondo. Così la semplicità diventa saggezza. Saggio è colui che vede la realtà così come essa è, chi guarda al fondamento delle cose. Saggio è perciò soltanto colui che vede la realtà in Dio. Il riconoscimento della realtà non è come la conoscenza degli eventi esteriori, ma consiste nel cogliere l'essenza delle cose. Non colui che è il meglio informato è anche il più saggio. Proprio lui corre il pericolo di misconoscere, a motivo delle molteplici cose che sa, l'essenziale. D'altra parte spesso la conoscenza di un elemento apparentemente insignificante permette di scorgere la profondità delle cose. Perciò il saggio cercherà di procurarsi la miglior conoscenza possibile degli eventi, senza divenire però da essi dipendente. La saggezza consiste nel riconoscere ciò che è significativo nella realtà esistente. Il saggio conosce la limitata ricettività della realtà nei confronti dei principi, perché sa che la realtà non è costruita su principi, ma poggia sul Dio vivo e creatore. Di conseguenza sa anche che non è possibile venire in aiuto della realtà con i principi più puri e neppure con la migliore volontà, bensì solo con il Dio vivo. I principi sono solo strumenti nelle mani di Dio, strumenti che vengono presto gettati via come insufficienti. Lo sguardo liberato rivolto a Dio e alla realtà, così come essa sussiste soltanto in Dio, abbina la semplicità e la saggezza. Non esiste alcuna vera semplicità senza saggezza e alcuna saggezza senza semplicità" (pp. 58-59)

Il comandamento di Dio

"Il comandamento di Dio rivelato in Gesù Cristo abbraccia la totalità della vita; esso non vigila solo, come il fenomeno etico, sui confini invalicabili della vita, ma è nel medesimo tempo il centro e la pienezza di questa. Esso non è solo dovere bensì anche permesso, non vieta solo ma rende anche liberi di vivere in maniera autentica e di agire senza riflettere. Non interrompe solo il processo della vita lì ove esso va fuori strada, ma lo accompagna e lo guida senza che questo fatto debba sempre essere portato a coscienza. Il comandamento di Dio diventa la guida divina quotidiana della nostra vita... la vita, attraverso il comandamento, non si disperde in innumerevoli nuovi inizi, bensì riceve un chiaro orientamento, una stabilità interiore e una grande sicurezza. Il comandamento di Dio diventa l'elemento "in" cui viviamo senza esserne continuamente consapevoli. Il comandamento come elemento della vita significa libertà di movimento e di agire, libertà dalla paura di fronte alla decisione, di fonte all'azione, significa certezza, tranquillità, fiducia, equilibrio e gioia. Non perché ai confini della mia vita si erge un minaccioso "Non devi...", bensì perché io nel centro e nella pienezza della vita accetto personalmente come santa istituzione di Dio le realtà che mi circondano, i genitori, il matrimonio, la vita, la proprietà, perché vivo e voglio vivere in esse, onoro i genitori, rimango fedele al matrimonio, rispetto l'altrui vita e proprietà. Solo se il comandamento non mi minaccia solo come trasgressore dei confini, ma mi convince e mi conquista con il suo contenuto oggettivo, mi libera anche dalla paura e dall'incertezza della decisione. Se amo mia moglie, se accetto il matrimonio come istituzione di Dio, allora una intima libertà e una intima certezza di vita e di azione entra in seno al matrimonio, che non osserva più con diffidenza ogni singolo passo e non mette più in discussione ogni singola azione; allora la proibizione divina dell'adulterio non è più il punto centrale attorno a cui girano il mio pensiero e il mio agire in ogni loro aspetto nell'ambito del matrimonio – come se il sen-

so e il fine del matrimonio consistessero addirittura nell'evitare l'adulterio! – bensì il matrimonio salvaguardato e liberamente accettato, cioè il lasciarsi dietro le spalle il divieto dell'adulterio, è piuttosto la condizione dell'assolvimento del compito divino del matrimonio. Il comandamento divino è divenuto qui la permissione di vivere liberi e sicuri nel matrimonio." (pp. 337-338)

Libera responsabilità e obbedienza

"Obbedienza e libertà si realizzano ambedue nella responsabilità, che porta in sé questa tensione. Renderle indipendenti l'una dall'altra sarebbe la fine della responsabilità. L'azione responsabile è vincolata e tuttavia creativa. Rendere indipendente l'obbedienza condurrebbe all'etica kantiana del dovere, rendere indipendente la libertà all'etica romantica del genio. L'uomo del dovere così come il genio portano la loro giustificazione in se stessi. L'uomo della responsabilità, posto tra vincolo e libertà, costretto a osare di agire liberamente pur essendo vincolato, non trova la propria giustificazione né nel proprio vincolo né nella propria libertà, bensì unicamente in colui che lo ha posto in questa situazione umanamente impossibile e esige da lui l'azione. La persona responsabile affida se stessa e la propria azione completamente a Dio" (p. 252)

"Il responsabile è rinviato al prossimo concreto nella sua concreta realtà. Il suo comportamento non è stabilito in partenza e una volta per tutte, quindi in linea di principio, ma nasce con la situazione data. Esso non dispone di alcun principio assolutamente valido, che dovrebbe fanaticamente attuare contro qualsiasi resistenza della realtà, ma cerca di cogliere e fare il necessario, il "comandato" nella situazione data. Per il responsabile tale situazione non è semplicemente la materia cui egli vorrebbe imporre e imprimere la sua idea e il suo programma, ma viene inserita nell'agire come elemento che contribuisce a configurare l'azione. Non si tratta di realizzare un qualcosa di "assolutamente buono"; la modestia spontanea di colui che agisce responsabilmente esige piuttosto che si preferisca un

Nota biografica

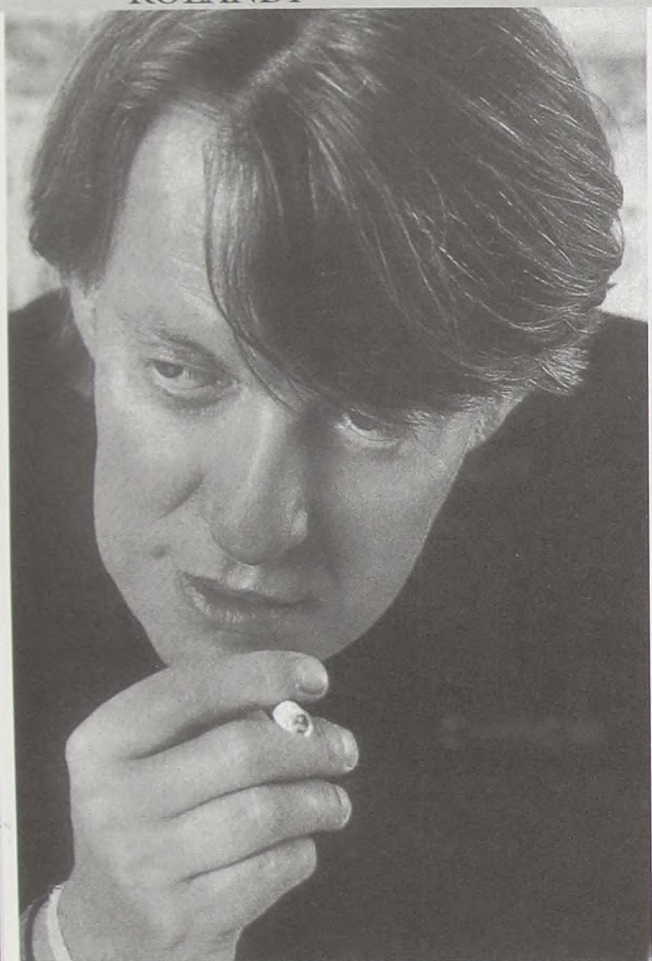
Dietrich Bonhoeffer nasce a Breslavia in una famiglia dell'alta borghesia tedesca. Studia prima a Tübingen e poi a Berlino, tra il 1923 e il 1927, laureandosi con una "ricerca dogmatica sulla sociologia della Chiesa", *Sanctorum Communio*. Consegue l'abilitazione nel 1930 con una ricerca di teologia sistematica, *Atto ed essere*. Nell'autunno 1931, viene ordinato pastore. Nell'aprile 1935 inizia l'esperienza alla guida del seminario per la formazione dei predicatori (prima a Zingst e poi a Finkenwalde). Sono anni difficili che per Bonhoeffer significano la maturazione di una decisione difficile per un cristiano, ovvero la decisione di prendere parte, all'insaputa dei dirigenti ecclesiastici, alla congiura per assassinare Hitler e porre fine al regime nazista. Alla vita di pastore si affianca progressivamente una nuova esistenza "mondana", che lo vede arruolato nel servizio segreto militare: una "doppia vita" che lo porta a contatto con le informazioni riservate sull'andamento della guerra e in particolare sulle persecuzioni contro gli ebrei. La dissimulazione è una condizione indispensabile per proteggere l'attività cospirativa, anche a costo di patire le incomprensioni da parte degli amici e della stessa Maria von Wedemeyer con la quale si era fidanzato nel novembre 1942. La dissimulazione fu portata avanti da Bonhoeffer anche dopo l'arresto (5 aprile 1943), almeno fino a quando ciò fu possibile, attraverso la copertura e i depistaggi. Il fallimento dell'attentato a Hitler del 20 luglio 1944 tolse probabilmente a Bonhoeffer ogni illusione circa la conclusione della sua detenzione: non toglie comunque la speranza, come testimoniano le lettere dal carcere. Un velo di mistero avvolge gli ultimi giorni di Bonhoeffer, che viene impiccato nel lager di Flossenbürg la mattina del 9 aprile 1945.

qualcosa di relativamente migliore al relativamente peggiore e che si riconosca che l'"assolutamente buono" può essere proprio la cosa peggiore." (p. 227)

De André:

oltre la musica e le parole

Luca
ROLANDI



De André era nato il 18 febbraio 1940, da una famiglia agiata, e si era fermato a pochi esami dalla laurea in legge, dedicandosi professionalmente alla passione della sua vita: la musica. Aveva cominciato come chitarrista jazz, in omaggio al suo idolo Jim Hall, ma il suo debutto discografico è il singolo *Nuvole barocche* del 1958 e l'autentico successo l'ottiene con *La canzone di Marinella* portata al successo da Mina nel '65 (ironia della sorte, una delle ultime registrate, l'anno scorso, insieme a Mina, per un album antologico, in versione jazz). Tra i suoi amici di allora ci sono Gino Paoli, Luigi Tenco, Paolo Villaggio. Nel '62 si sposa con Enrica Rignon e nasce il figlio Cristiano. Sono i modelli americani e francesi del tempo a stregare il giovane cantautore che l'accompagna con la chitarra acustica, che si batte contro l'ipocrisia bigotta e le convenzioni borghesi imperanti, in brani diventati poi storici come *La Guerra di Piero*, *Bocca di Rosa*, *Via del Campo*.

Va contro gli stereotipi del mondo da cui proviene e vive, cerca nella musica una dimensione diversa di un agiato borghese. Il rapporto con la famiglia è legato soprattutto al legame con il fratello Mauro, avvocato di grande livello, che giungerà alla direzione dell'Eridania e sarà protagonista di importanti cause, un principe del Foro. Fabrizio è molto legato al fratello e la sua immatura scomparsa nel 1989 lo colpirà moltissimo. Agli esordi, la sua produzione è influenzata soprattutto dal cantautore francese George Brassens. In *Delitto di paese*, ricalcato dal brano di Brassens, si comincia citando Baudelaire (*Non tutti nella capitale sbocciano i fiori del male/ qualche assassino senza pretese l'abbiamo anche noi in paese*). Alcune strofe vennero mandate a memoria (una su tutte: *ora sappiamo che è un delitto il non rubare quando si ha fame*), le sue illuminazioni sull'infelicità umana produssero *Tutti morimmo a stento*, nel 1968, ispirato dalle poesie di Francois

● ANCORA IN *Magellano*:

A Camaldoli è di scena il corpo pag.30
Arrigo ANZANI

Conversazione con Gregorio Scalise pag.29
a cura di Fabio ORRICO

Uno sguardo a Taizé pag.32
a cura di Thierry Bonaventura

Villon. E seguirono altri album, accolti con entusiasmo da un pugno di cultori ma passati sotto silenzio e malvisti dalla critica mainstream. Come *La buona novella*, nel 1970, una lettura dei vangeli apocrifi e *Non al denaro, né all'amore, né al cielo*, l'adattamento dell'Antologia di Spoon River, firmata insieme con Fernanda Pivano. E poi *Storia di un impiegato*, nel 1973, dove un piccolo borghese va in cerca di riscatto con le bombe, una profonda dichiarazione pacifista con un linguaggio moderno e onirico. Brilla *La Canzone del Maggio*, liberamente tratta da un canto del '68 francese. Solo dal 1975 De André schivo e taciturno, accetta di esibirsi in tour. Nel 1977 nasce Luvi, la seconda figlia dalla compagna Dori Ghezzi. Proprio la bionda cantante e De André vengono rapiti, nella loro villa di Tempio Pausania nel 1979. Il sequestro dura quattro mesi e porta alla realizzazione dell'*In-*

diano nel 1981, dove la cultura sarda dei pastori viene accostata a quella dei nativi d'America. La consacrazione internazionale arriva con *Creuza de ma*, nel 1984 dove il dialetto ligure e l'atmosfera sonora mediterranea raccontano odori, personaggi e storie di porto.

Gli ultimi due album *Le Nuvole e Anime Salve* realizzate in collaborazione con Mauro Pagani e Ivano Fossati, sono altre due perle della produzione artistica del cantautore genovese. In De André dove finiscono le dita cominciano le corde di una chitarra. E una voce profonda e calda, magnifico impasto di sigarette e alcol, si sovrappone agli arpeggi, attraversando ogni genere musicale, per approdare a suggestive miscele mediterranee. Ma portandosi sempre appresso gli stessi compagni di viaggio, che cambiano nomi e situazioni con cui interagire, ma non anima. Storie di uomini e donne che vivono e "sentono" fuori dalle convenzioni comunemente accettate come "necessarie", nell'ostinato rifiuto di

ogni conformismo, qualunque sfumatura esso abbia, sempre alla ricerca di quel che non galleggia, astuto e lieto, sulla schiuma dell'onda.

De André è sempre con loro, vale a dire assieme ai "non vincenti", che non vuol dire perdenti. È lì col cuore, le dita, la voce e l'intelletto per dare fiato a un "altro mondo", che non è meno reale ma è certo meno rappresentato di quello vociante che si impone come trionfante. Per dare dignità e identità a un mondo dove si parla sottovoce per farsi ascoltare, anziché urlare per farsi sentire. Don Antonio Balletto, sacerdote amico di famiglia, ha ricordato nella cerimonia funebre De André come cavaliere errante alla ricerca della verità senza compromessi, ipocrisie e certezze, un commiato di un artista con un animo grande.

Chi è Gregorio Scalise

Nato nel 1939, Gregorio Scalise ha fatto parte dell'avanguardia anni '60. Tra le sue opere poetiche: *La resistenza dell'aria*, *Poemetti*, *Danny Rose* e l'ultimo *Poesie degli anni '90*. Per il teatro ha scritto *Milena risponde a Kafka*, *Europei minimi*, *Marilyn 5 Agosto*. Recentemente gli è stato conferito il premio Casentino (1995)

Conversazione con Gregorio Scalise

a cura di Fabio

ORRICO

"La narrativa è nel carrello coop". Ve lo diciamo in anteprima, un po' sottovoce. Gregorio Scalise, poeta e drammaturgo, ha scritto anche opere di narrativa. Per adesso riposano in un carrello coop, nello studio del suo appartamento bolognese. Sembra un po' l'ufficio di Philip Marlowe, se non fosse per le pareti rivestite di libri. Si sa, il detective chandleriano non è un grande intellettuale, ma con Scalise ha in comune la tendenza insopprimibile al disordine nonché il senso dell'umorismo brusco e scarso. Ed è altrettanto simpatico. Ma torniamo al carrello coop: Scalise sorride divertito quando gli facciamo notare il "pastiche" di

oggetti in bella mostra nel suo studio. Un volantino che pubblicizza i saldi in un negozio di biancheria intima collocato accanto a moniti zen appesi alla libreria, senza dimenticare una cartolina griffata da una ragazza bella e discinta. Fonti d'ispirazione, significativamente legati alla pratica quo-

tidiana degli incontri e degli scambi, insomma del vivere. Scalise conferma: "Non apprezzo molto chi non è capace di guardarsi in giro". Siamo d'accordo.



Peccato solo che Scalise ami il cinema (titolo della sua penultima raccolta di poesie pubblicata *Danny Rose*: dimostra quindi di avere anche ottimi gusti!) perché quella che doveva essere una normale intervista deraglia verso un rievocare attori e registi, trame di film e impressioni varie. Disdetta di vedersi capitare in casa un cinefilo ridotto all'ultimo stadio! Ma a parte questo, qualche domanda (e relativa risposta) interessante siamo riusciti a piazzarla.

In che misura l'avanguardia ha contato nella sua formazione?

"Io vengo dall'avanguardia. Ho iniziato con Adriano Spatola e una volta esaurita quell'esperienza ho cercato di staccarmene, pur senza rinnegarla. Così è nato il mio poemetto *Segni*. Prendevo i versi che man mano

scrivevo e li attaccavo su un cartone, come un collage. È stata una grande esperienza che mi ha insegnato a usare il linguaggio in modo scoordinato e allo stesso tempo a trovare coordinazioni nuove, che è poi la parte difficile della faccenda. Ancora oggi rileggendo *Segni* rimango sorpreso dalla presenza di certe parole. C'è un'aggettivazione dura, inaspettata quasi..."

...una distanza...

Certo, una distanza istintiva, non cercata scientemente.

Lei è un autore eclettico: poesia, teatro, saggistica e narrativa. Quale pensa sia lo specifico e le differenze tra queste forme d'espressione?

Vi confesso una cosa: su alcune questioni fondamentali (rapporto poesia-prosa, cos'è il linguaggio, cos'è il potere, se c'è Dio) non so assolutamente niente. Ne hanno scritto molto e in molti, ma su questi argomenti non vieni mai illuminato più di tanto.

Dal 27 al 31 Dicembre a Camaldoli si è tenuto il XVIII Convegno Giovanile, dal titolo "Nell'esistenza ... un albero di gesti". Ce lo racconta Arrigo Anzani, monaco di Camaldoli

A Camaldoli, è di scena il corpo

Arrigo ANZANI

Quando si vuole parlare di un'iniziativa, solitamente si comincia con lo sciorinare numeri, dati, circostanze di quell'avvenimento, dimenticando completamente un adeguato accenno ai contenuti e al clima respirato in quei giorni e in quel luogo.

Già il nome di questo annuale appuntamento di fine d'anno, "Convegno Giovanile", rischia di deviare la nostra attenzione e sembrare che si tratti di un

'classico' Convegno in cui bravi professori tengono erudite conferenze e un pubblico, in questo caso giovanile, interagisce con loro né più né meno (forse molto meno) rispetto a quanto fatto per tutto l'anno a scuola o all'università.

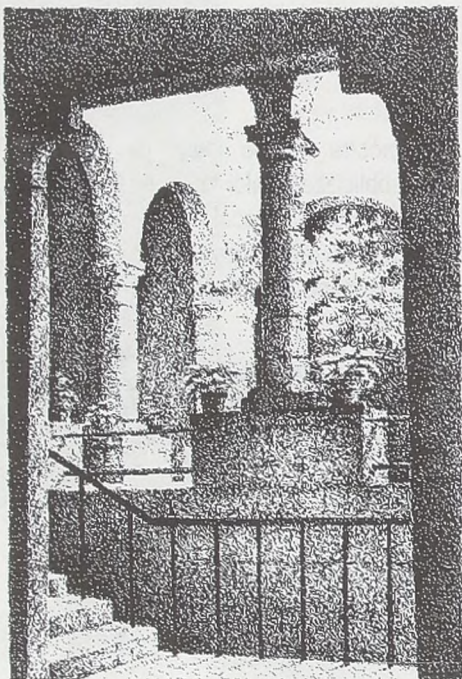
Se questa è l'idea dominante, allora dal 27 al 31 dicembre scorsi noi abbiamo fatto veramente tutt'altro.

Sento la difficoltà di comunicare sinteticamente, a mezzo cartaceo, il clima che è stato vissuto da tutti noi, monaci e giovani, in quei giorni.

È una difficoltà insormontabile perché il solo parlare di quei continui attimi 'kairologici' ne riduce, se non addirittura ne annienta l'efficacia.

Ma partiamo con ordine.

Il "Convegno" di quest'anno faceva seguito a quello dell'anno precedente, ricalcando la tematica fondamentale: la corporeità. Abbiamo sentito, noi monaci, l'urgenza di dedicare tre anni di questi 'incontri' coi giovani all'approfondimento, alla conoscenza, allo sperimentare concretamente cosa significhi per noi essere uomini e donne cor-



porei, agire nel tempo con i nostri "corpi vissuti". Si è tratteggiato così un percorso che attraverso la conoscenza e la consapevolezza personale del nostro corpo come strumento di conoscenza di sé (1997) passasse al riconoscimento del gesto corporeo come mezzo di relazione con l'altro (1998) fino ad arrivare alla piena naturalezza nell'uso della nostra corporeità sintetizzata dal fare festa con e attraverso i nostri corpi (1999).

Come bravi e previdenti organizzatori abbiamo cercato anche quest'anno la collaborazione di alcuni amici che potessero rendere efficace il nostro intento: sciogliere i nostri gesti più personali, cogliendoli nella profondità dei loro significati.

Fra questi amici una parte importante, come guide in questi tre giorni, l'hanno avuta il prof.

Claudio Bernardi, storico e antropologo del teatro, docente presso l'Università Cattolica di Brescia e il prof.

Jean-Louis Ska, da voi già conosciuto, ineguagliabile narratore biblico, nonché docente di esegesi dell'Antico Testamento presso il Pontificio Istituto Biblico di Roma.

A loro si sono affiancati altri collaboratori che avevano il compito di aiutarci in vario modo (attraverso forme di espressività teatrale, artistica, danzante ed orante) ad entrare sempre più nella esistenziale dinamica del gesto umano.

Il tutto trovava il naturale terreno di coltura nella "normale" vita della comunità monastica, fatta di silenzi, liturgie, sapiente vicinanza e accoglienza.

Tutto era dunque pronto, ma in che modo si sarebbero combinati questi elementi fra di loro nessuno lo sapeva. Quelle

alchimie ne sarebbe scaturita nessuno poteva immaginarlo.

Parlavo prima di clima e, come ci insegnano i meteorologi, le previsioni sono sempre azzardate, con una precisione temporalmente molto limitata e quindi il più delle volte inutili.

Però, fin dalla prima mattinata i due "relatori" si sono ben integrati fornendoci importanti elementi per approfondire alcuni aspetti della gestualità ma soprattutto facendoci intuire quanto il nostro corpo, attraverso i suoi gesti, sia un ricco ed efficace laboratorio relazionale.

Alle 'provocatorie' relazioni antropologiche, spiazzanti ma estremamente puntuali nel loro farci percepire l'ambiguità e la bellezza dei nostri gesti e dei gesti che hanno accompagnato la storia dell'uomo, seguivano ogni mattina le sapienti relazioni bibliche che ci

hanno fatto gustare come la nostra fede, in quanto storica ed incarnata, sia fatta non solo di parole ma anche di gesti, di vicinanza e di rifiuto, di comunione e di distruzione, di danza e di smarrimento.

Il cammino percorso durante le mattinate ha seguito il canovaccio Carnevale-Quaresima-Pasqua, passando dalla consapevolezza dei gesti di morte e di violenza alla dolorosa

fase di spoliazione e di danza, per arrivare alla generazione dei gesti di comunione e di vita.

Fin qui tutto bene.

Ma ciò che ha reso 'speciale' questo "Convegno" è stato il coinvolgimento e la sinergia creatasi tra di noi,

monaci-giovani-relatori, nei vari momenti della giornata:

gruppi di approfondimento (musicali, danzanti, di conoscenza di sé, biblici,

interreligiosi, monastici, artistici ecc...), le serate di improvvisazione teatrale (che ci hanno stupito per

la qualità del lavoro gestuale proposto, con appena 30 minuti di tempo per la preparazione), il balletto "Beata viscera" (che ci ha fatto intuire le infinite possibilità

comunicative del nostro corpo) e poi le partecipate celebrazioni liturgiche, sentite come

veri e propri laboratori in cui apprendere una gestualità ma anche

dare il nostro creativo contributo attraverso la danza

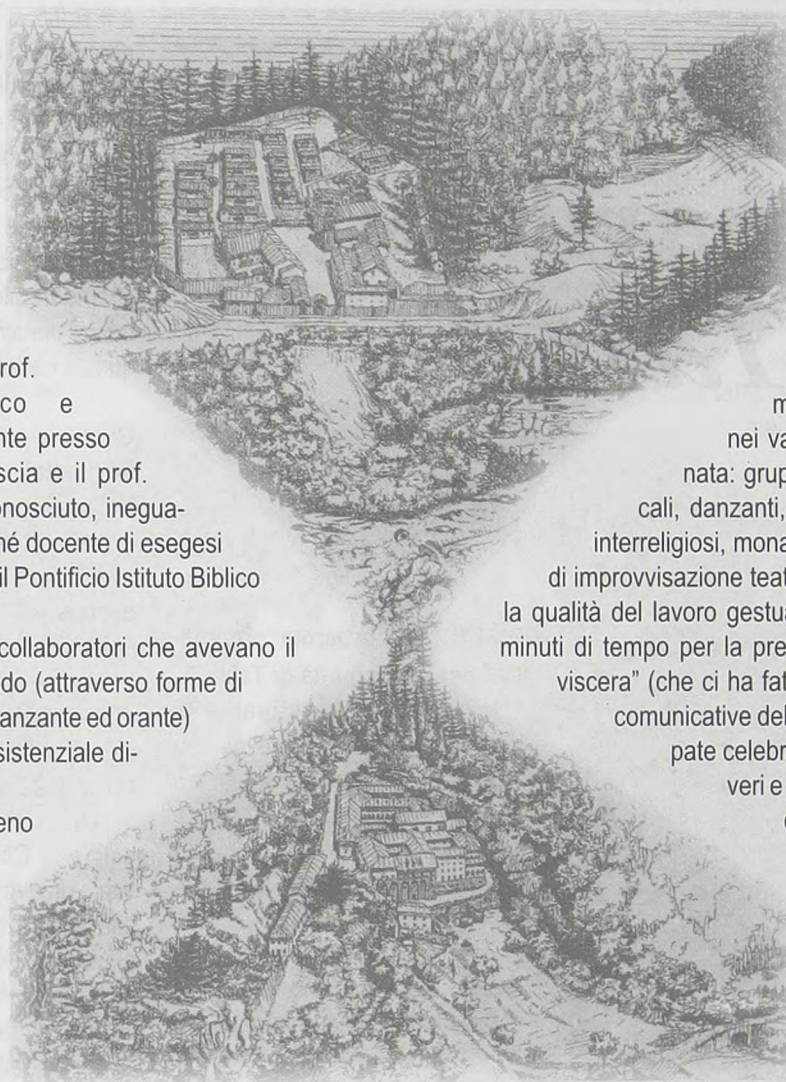
sacra, la spontaneità delle preghiere, la gioiosità dei canti, l'attenzione nell'ascoltare e gustare i ritmi

e i silenzi dettati dalla comunità monastica, sempre

presente e coinvolta.

Abbiamo avuto la sensazione che ogni momento fosse 'indispensabile' alla dinamica complessiva del "Convegno" e per questo degno di essere vissuto con il massimo delle energie di cui ciascuno disponeva.

Naturalmente non si possono sciogliere antichi e sclerotizzati nodi riguardo ad una ritrosia verso una comunicazione corporea e gestuale, viva e orante, ma penso che dopo aver partecipato a questo evento, ognuno sia tornato a casa più consapevole di alcune personali 'potenzialità' comunicative che certamente daranno aiuto e stimolo ai nostri cammini di crescita umana e di fede.



■ “Camminare nella vita interiore attraverso la preghiera personale e la bellezza della preghiera comune, e assumere delle responsabilità per rendere la terra più abitabile”: le parole di Frère Roger, fondatore di Taizé, ci aiutano a comprendere il senso della spiritualità della sua comunità

Uno sguardo a Taizé

a cura di Thierry

BONAVENTURA

Che significa la parola “spiritualità” per la comunità di Taizé?

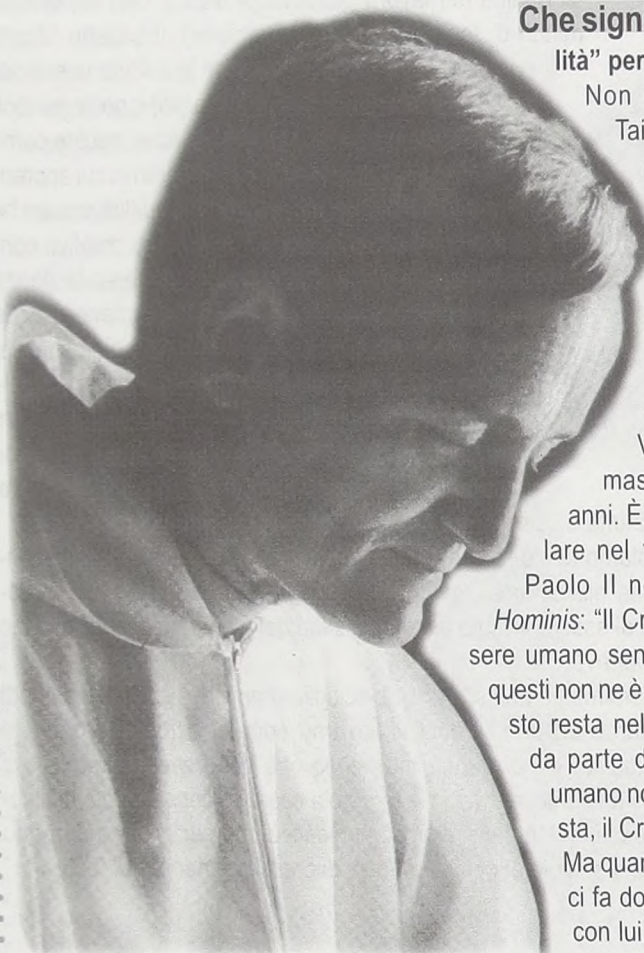
Non c'è una “spiritualità di Taizé”. Per l'essere umano meno istruito, come per il più colto, la preghiera resta un'umilissima fiducia in Dio. Le pretese spirituali non portano da nessuna parte. Nel nostro secolo, è stata liberata una chiarezza del Vangelo per lungo tempo rimasta sotto la polvere degli anni. È stata espressa in particolare nel 1979 dal papa Giovanni Paolo II nell'enciclica *Redemptor Hominis*: “Il Cristo è unito a ciascun essere umano senza eccezione, anche se questi non ne è consapevole”. Certo, il Cristo resta nell'attesa di un'accoglienza da parte di ognuno. Se un essere umano non arriva a dargli una risposta, il Cristo rispetta il suo silenzio. Ma quando l'accogliamo, ecco che ci fa dono d'essere in comunione con lui. Come? Quello che il Cri-

sto è stato sulla terra per i suoi, attraverso lo Spirito Santo continua ad esserlo altrettanto per noi oggi. Come ha detto ai suoi discepoli prima di lasciarli, ritornerà tra noi e il suo Santo Spirito sarà sempre un sostegno e un consolatore. Come il vento, sentiamo la sua voce, ma non sappiamo né donde viene, né dove va. Lo Spirito Santo è il soffio di Dio continuamente donato. E ricordiamoci queste parole di sant'Agostino, dalle quali possiamo attingere uno dei segreti di una comunione con Dio: “C'è una voce del cuore e un linguaggio del cuore... È questa voce interiore che diventa preghiera quando le nostre labbra sono chiuse e la nostra anima è aperta davanti a Dio. Restiamo in silenzio e il nostro cuore parla; non all'orecchio degli uomini, ma a Dio. Abbi questa certezza: Dio ti saprà ascoltare”.

Qual è la particolarità della comunità da lei creata?

Nella mia giovinezza, ero stupito nel vedere dei cristiani che, pur facendo tutti riferimento a un Dio d'amore, sprecavano tante energie nel tentativo di giustificare le loro opposizioni. E mi dicevo: per comunicare il Cristo, c'è forse una realtà più trasparente di una vita donata, nella quale giorno per giorno la riconciliazione viene compiuta nel concreto? È attraverso quello che noi viviamo che possiamo rendere credibile e il Vangelo e la Chiesa. “Ama e dillo con la tua vita”, diceva sant'Agostino. Allora capivo che diventava necessario creare una comunità con degli uomini giovani decisi a vivere nella riconciliazione. Il nostro impegno per tutta la vita fa riferimento in modo particolare agli appelli del Vangelo: gioia, semplicità, misericordia, vissuti in comunità. I giovani che giungono a Taizé capiscono che siamo impegnati in un'avventura dove, a causa del Cristo e del Vangelo, abbiamo preso il rischio di tutta la vita. E costatiamo che, in un'epoca in cui molte persone conoscono delle lacerazioni familiari, frantumazione degli affetti, il segno della comunità e il dono di tutta la vita parlano ancora oggi come sempre.

Una domanda ricorre sovente tra questi giovani: ci sono delle realtà che rendono bella la vita e delle quali si possa dire che portano come una fioritura, una gioia interiore?



Sì, ce ne sono. Una di queste realtà del Vangelo si chiama fiducia: fiducia in Cristo, nella forza dello Spirito Santo, e fiducia in tutti quelli che abbiamo intorno, vicino o lontano. Vorremmo tanto comprendere che, nella vita di ognuno di noi, il meglio si costruisce attraverso una fiducia molto semplice. Talvolta anche un bambino vi riesce.

L'ecumenismo per lei non è un "ospite", ma fa parte "della famiglia". Come riesce a vivere e ad attraversare le difficoltà che sovente hanno bloccato il cammino dell'ecumenismo?

Chi cerca la riconciliazione con un cuore molto semplice, non riesce forse ad attraversare le situazioni indurite, così come agli inizi della primavera l'acqua del ruscello si crea un passaggio attraverso una terra ancora gelata?

L'"ecumenismo" è la vocazione alla riconciliazione tra cristiani separati. Se la vocazione ecumenica ha dato origine a occasioni notevoli di dialogo e di scambio reciproco, come dimenticare questa parola di Cristo:

"Va' prima a riconciliarti"?

L'ecumenismo s'immobilizza quando lascia che si formino delle vie parallele che, proprio per questo, non si congiungono mai e sulle quali finiscono per logorarsi le forze vive dell'invito alla riconciliazione. È come se dei treni viaggiassero gli uni accanto agli altri, di tanto in tanto si fermano per permettere un incontro e poi ciascuno riprende il suo treno. Continuando a rinviare a più tardi la riconciliazione dei cristiani, senza rendersene conto l'ecumenismo potrebbe mantenere delle speranze illusorie. Chi oserebbe condurre le nuove generazioni verso l'illusorio? Quando la vocazione ecumenica non si rende concreta attraverso delle riconciliazioni, non porta da nessuna parte e la fiamma si spegne. Per quanto mi riguarda, l'appello alla riconciliazione data ancora prima della creazione della comunità. Ho avuto una nonna che mi ha segnato. Durante la prima

guerra mondiale, sotto i bombardamenti, ospitava in casa sua i fuggiaschi. Da quel momento fu animata dal desiderio che nessuno dovesse più vivere quello che lei aveva vissuto. Aspirava che i cristiani cercassero la riconciliazione per tentare di impedire nuove guerre e così avere la pace in Europa. Allora, lei che era di origine evangelica, andava a pregare in una chiesa cattolica. È giunta a riconciliare in se stessa la fede della sua origine con la fede cattolica e senza ferire la sua famiglia. Posso allora dire che mia nonna mi ha aperto una via di concretizzazione? Segnato dalla testimonianza della sua vita, ho trovato la mia propria identità di cristiano riconciliando in me stesso la fede delle mie origini con il Mistero della fede cattolica.

spirituali. Dal profondo dell'umanità sale una segreta aspirazione. Anche presi negli anonimi ritmi dei programmi e degli orari, molti nostri contemporanei nutrono l'implicito desiderio di una realtà essenziale, una vita interiore. Nulla permette tanto una comunione col Dio vivente quanto una preghiera comune meditativa che conosce questo culmine: il canto che si prolunga e che continua nel silenzio del cuore anche quando si è soli. Quando il mistero di Dio è reso percettibile dalla bellezza semplice dei simboli, quando non è soffocato dal sovraccarico delle parole, allora la preghiera comune, lungi dal distillare monotonia, ci apre alla gioia del cielo sulla terra. Ma non lo si ricorderà mai abbastanza: chi cammina al seguito di

Cristo sta vicino a Dio e vicino agli altri, non separa preghiera e solidarietà umane. Alleviare le sofferenze sulla terra è stare al cuore del Vangelo. Quando rechiamo sollievo agli altri nelle loro prove, è Cristo stesso che incontriamo. Ce lo

dice nel suo Vangelo: "Ciò che fate al più umile dei miei fratelli, è a me, il Cristo, che lo fate". Fin dal 1940, quando ero ancora solo a Taizé e nascondevo la gente che fuggiva a causa della guerra, appariva chiaro che nella vocazione della nostra comunità ci sarebbero sempre state queste due aspirazioni: camminare nella vita interiore attraverso la preghiera personale e la bellezza della preghiera comune, e assumere delle responsabilità per rendere la terra più abitabile.

La liturgia è al centro della sua comunità ed è essa che chiama decine di migliaia di giovani a venire ogni anno a Taizé. Come definirebbe la vostra liturgia? Perché tanti giovani sono da essa attratti?

Vedendo sulla nostra collina di Taizé tutti quei volti di giovani, non solamente nordici, slavi o mediterranei, ma anche africani, latino americani, asiatici, comprendiamo che arrivano qui spinti da domande per loro vitali: quale sarà il mio futuro? Cosa si aspetta Dio da me? Come trovare in lui un senso alla mia vita? O ancora: come donarmi e donare tutto a Dio? Con i miei fratelli, è importante che rispondiamo alla loro fiducia cercando di essere innanzitutto degli uomini di preghiera e di ascolto, mai dei maestri



Nel 1998 hanno scritto per noi:

·Alberigo Giuseppe, L'impegno di Dossetti durante il Concilio Vaticano II, n° 4-5;
 ·Andreatta Liberio, Pellegrinaggi alle soglie del Giubileo, n° 4-5;
 ·Anzani Arrigo, A Camaldoli è di scena il corpo, n° 12;

·Battaglia Vincenzo, Dalla conoscenza alla comunione con Dio, n° 3;
 ·Bella Luciano, Acireale, n° 3;
 ·Benedetti Gabriele, Guelfi o Ghibellini, n° 4-5;

·Bertani Angelo, La Chiesa in orbita, n° 2; La parola a chi c'era, n° 10-11;
 ·Betti Dario, Nel regno di Clesius, n° 1; Italia, Europa, n° 7-8;

·Blasi Massimo, Cosenza, Università di provincia?, n° 9;
 ·Blundo Gabriele, La città dei terremoti, n° 6;

·Bonaventura Thierry, Milioli Simone, Discorso su Dio, n° 3;
 ·Bonaventura Thierry, Scavare nell'informazione, n° 1; Un anno fa, n° 3; Congregazione per la dottrina della fede, (intervista a Mons. T. Bertone), n° 3; L'Europa incontra il Sinodo, n° 4-5; Dieci nodi da sciogliere, (intervista a G. Rotelli), n° 4-5; L'Università del terzo millennio, n° 9; Per una Fuci più ecumenica, n° 9; Uno sguardo a Taizé, (intervista a Frère Roger), n° 12

·Bottone Angelo, L'educazione permanente nel Regno Unito, n° 7-8; Religione, è arrivata la tua ora, (intervista a E. Alberich), n° 9;

·Bottone Angelo, Morezzi Andrea (a cura di), Chi salverà l'obiettore Ryan, (intervista a A. Drago e R. Venditti), n° 7-8;

·Brambilla Franco Giulio, Il Novecento teologico in Italia, n° 3;
 ·Branz Alessandro, Compromesso all'italiana, n° 2;

·Brisullo Sergio, Prigioniero per Amore, n° 3;

·Calati Benedetto, Al Padre per il Figlio nello Spirito Santo, n° 1;

·Canavero Alfredo, L'unità alle nostre radici, n° 9;

·Catania Vito, Catania, n° 3;

·Ceccanti Stefano, Contraddizioni bicamerali, n° 2; L'evoluzione della politi-

ca, n° 12;

·Cerea Gianfranco, Giovani e Welfare, n° 1;

·Ciancio Claudio, La fede, la ragione, la verità, n° 12;

·Ciancio Emanuele, Palazzolo Giuseppe (a cura di), Silenzio, arriva la riforma, (intervista a L. Guerzoni), n° 10-11;

·Ciancio Emanuele, Una legge per i giovani, n° 1; Frammenti d'umanità, n° 2; Lo strano caso del CNG, n° 7-8; L'eredità difficile del Sessantotto, n° 10-11;

·Cremonesi Cecilia, Cerco Lavoro, n° 1; Traffico nell'anima, n° 2; Appunti Sparsi della FUCI, n° 3; Mirò la trasgressione, n° 9; Verso l'Assemblea Federale, n° 10-11;

·Decarli Andrea (Don), Italo Mancini: come continuare a credere?, n° 10-11; Elogio della filosofia, n° 12;

·Del Re Giuseppe, L'istruzione da riparare, n° 10-11; Elogio della filosofia, n° 12;

·Drago Davide, Marchio Rosanna, Un anniversario alquanto singolare, n° 3;

·Duverger Maurice, Una riforma dall'Europa, n° 2;

·Editoriale, Ma quale Università, Presidenza Nazionale FUCI (a cura di), n° 6; La stagione delle Piogge, a cura della Redazione, n° 7-8;

·Ferla Vittorio, Dossetti, De Gasperi o Gramsci? Tutt'e tre..., n° 9;

·Ferretti Giovanni, Studiare teologia nell'Università di Stato, n° 3;

·Franco Antonino, Lo studente ideale in Ugo di S. Vittore, n° 4-5;

·Gambarelli Gianfranco, Greco Salvatore, I giochi della politica italiana, n° 10-11;

·Ghidelli Carlo, Universitas dei Universita Hominis, n° 4-5;

·Gnisci Armando, Equilibristi in patrie a noleggior..., n° 1;

·Guzzetta Giovanni, Ripensiamo ai referendum, n° 6;

·Honsell Furio, Il Saggio e la Matematica, (intervista a E. De Giorgi) n° 1;

·Intelisano Daniele, I giovani Verdi e l'Uni-

versità, n° 10-11;

·Kessler Giovanni, Se la magistratura perde l'autonomia, n° 2;

·Lago Davide, La patavina libertas in Università, n° 10-11;

·Lanciarotta Edmondo, Un ufficio per l'università in diocesi, n° 4-5;

·Lani Luca, I nodi da sciogliere, n° 10-11;

·Larini Riccardo, Santi di Dio, Santi di tutti, n° 9;

·Laurenti Sara, Un Nobel tra sogno e realtà, (intervista a M. Simões), n° 9;

·Leggio, I 24 giorni della fuga di D. Popian-L. Catalin, di Bonaventura Thierry, n° 1; Oggetto quasi di J. Saramago, di Toma Diego, n° 1; Glosse e Heidegger a cura di C. Sinigaglia, di Bonaventura Thierry, n° 1; La forma di governo parlamentare in trasformazione di S. Ceccanti, di Morezzi Andrea, n° 1; La voce melodiosa di Montserrat Roig, di Bonaventura Thierry, n° 2; La ragione teologica di M. Lluch-Baixaui, di Bonaventura Thierry, n° 2; Io vorrei essere là di G. Curi, di Marangoni Francesca; La teologia di S. Teresa di Lisieux, dottore della Chiesa di A. Sicari, di Bonaventura Thierry, n° 4-5; Federico Ozanam: un laico tra carità e cultura a cura di C. Guasco, di Cremonesi Cecilia, n° 4-5; Wittgenstein e la grammatica di F. Palmieri, di Bonaventura Thierry, n° 4-5; L'Israele di Dio - Sinagoga e Chiesa alle origini cristiane di F. Manns, di Zanella Giulio, n° 6; Il corpo e lo spirito di X. Lacroix, di Machnitz Jacopo, n° 6; La cella del vino di S.S. Fotiou et al., di Elisabetta Negro n° 6; Gli Ebrei di P. Stefani, di Martini Chiara, n° 6;

·Lozito Francesca, Festeggiare l'Eucarestia, n° 1; Parliamo con Tahar Lamri, (intervista a T. Lamri), n° 1; Cannibali d'inchostro, (intervista a G. Culicchia), n° 2; Il primato dell'Alma Mater, n° 3; Avion Travel e i prezzi volano, n° 4-5; A scuola di integrazione, (intervista a C. Dellevacchè Borghi e M. Santerini), n° 12;

·Machnitz F. Jacopo, Futuro sostenibile, n° 1; Il migliore dei mondi possibili?, n° 2; ·Maffei Angelo, Le ragioni alla prudenza, n° 9;

·Maggioni Bruno, La Fede: la prima delle

tre virtù, n° 3; La Speranza: la seconda delle tre virtù, n° 4-5; La Carità: la terza delle tre virtù, n° 6;

·Mainoldi Luca, Le guerre dimenticate, n° 10-11;

·Marangoni Francesca, Se un mattino d'inverno uno studente..., n° 1;

·Mari Alessandro, Pensieri in Galleria, n° 6;

·Martini Chiara (a cura di), L'armonizzazione europea, n° 10-11; Dubito, ergo sum, n° 10-11; Universitas o multiversitas, n° 10-11;

·Mazzeo Rinaldi Francesco, Paruccini Massimo, I giovani in Europa, n° 7-8;

·Melas Andrea, Aprite quella porta, n° 6;

·Milioli Simone, Quale cultura, n° 6;

·Molari Carlo, La fede vissuta con il rigore della ragione, n° 12;

·Morezzi Andrea (a cura di), Referendum: pro e contro, (intervista a A. Cantaro e O. Massari), n° 4-5; Mafia e Università, (intervista a On. G. Lumia), n° 6; La sequenza del terremoto, n° 6; OPA o OPC? Il dilemma dell'Olivetti, n° 12;

·Morezzi Andrea, Valle Anna Chiara (a cura di), Un groviglio tutto italiano, (intervista M. Chiavario e E. Paciotti), n° 3;

·Morezzi Andrea, Zanella Giulio (a cura di), Raccogliendo gli Appunti Sparsi, n° 6;

·Mucciato Raffaele, Scienza facci mangiare, (intervista a R. Fieschi e P. Messina), n° 2; Quando la fede incontra la scienza, n° 4-5; La città della scienza, n° 6; L'Università in carriera, n° 7-8; L'Istituto di Scienze Umane, n° 9;

·Olivetti Marco, Mezzo presidenzialismo, n° 2; Ridisegnare la democrazia, n° 7-8;

·Orrico Fabio, Extra - Muros. Il Conte di Cuneo, n° 1; Conversazione con Gregorio Scalise, n° 12;

·Palazzolo Giuseppe (a cura di), Riforma scolastica: dove andiamo?, (intervista a A. Zironi, F. Battiato e F. Venturella), n° 6; X File, n° 9; Continua..., n° 12;

·Palazzolo Laura, Un prete normale, n° 7-8;

·Palazzolo Salvo, La carta della Discordia, n° 1;

·Pasquini Emanuele, Titanic di J. Cameron, n° 1; Harry e gli altri di W. Allen, n° 2; Squattrinati organizzati, n° 3; Aprile di N. Moretti, n° 4-5; Il grande Lebowsky dei fratelli Coen, n° 6; Venezia, mezzo bicchiere d'ottimismo, n° 7-8; Così ridevano di Gianni Amelio, n° 7-8; The Truman Show, n° 9; Sguardo lucido sulla crisi, n° 10-11;

·Piacenza Paolo, Avanti Savoia, n° 12;

·Pisarra Piero, Il quotidiano senza notizie, n° 4-5;

·Raffaello Paola, Lettura di Picasso, n° 7-8;

·Renner Paul, In dialogo con il mondo, n° 12;

·Ricca Paolo, L'esercito sotterraneo, n° 9;

·Rolandi Luca, Don Angelo. Dalla FUCI all'episcopato, n° 1; De André: oltre la musica e le parole, n° 12;

·Salmann Osb Elmar, La cultura come Locus Theologicus, n° 3;

·Scarafile Giovanni, Dalla soggettività estatica all'oblio di sé, n° 1; Per una rassegna delle forme della mediazione culturale, n° 2;

·Sirat Rabin, Teshuva la vera riconciliazione, n° 2;

·Terrin Aldo Natale, La ricerca della verità e l'Oriente, n° 12;

·Toma Diego, Giovani e sindacato..., (intervista a S. Cofferati) n° 1; Giovani e riforma del Welfare, (intervista a G. Da Empoli), n° 1; Moro, i sondaggi e i "ragazzi di fine millennio", n° 3; Il secolo breve visto da sinistra, (intervista a R. Rossanda), n° 7-8; Fossati in bellezza, n° 7-8; Alanis si confessa, n° 9;

·Ubbiali Sergio, L'esperienza, il concetto, n° 3;

·Vasta Daniela, Battiato e l'artista, (intervista a F. Battiato) n° 4-5; Battiato e l'intellettuale, (intervista a F. Battiato), n° 6;

·Vergottini Marco, Teologi laici: cavalieri invisibili, n° 3;

·Vitarella Cosimo, Appunti di un viaggiatore accademico, n° 7-8;

·Zanella Giulio (a cura di), Dalla Relazione della Commissione Parlamentare Antimafia sul "Caso Messina", n° 6; Mi piego e forse mi spezzo: il dilemma della flessibilità del lavoro, n° 10-11;

·Zani Vincenzo, Esperienza delle cappellanerie in Italia, n° 4-5;

·Zanini Marco, Dietrich Bonhoeffer: lo sguardo indiviso, n° 12.

Ricerca e Coscienza organizzano:

Un bipolarismo da ristrutturare in chiave europea: valori comuni e competizione, regole e nuovi soggetti

Roma - Venerdì 26 marzo 1999 - Sala dell'Enciclopedia italiana

Prima sessione - mattino

Cosa condividere, su cosa competere, come condividere, come competere

La costruzione del bipolarismo tra bene comune e prospettiva europea.

Una riflessione da laici nella Chiesa italiana e da cattolici nella società

Relazioni: dott. Salvatore Vassallo, politologo, prof. Gaetano Quagliariello, storico

Seconda sessione - pomeriggio

Quali poli?

Quale ruolo dei cattolici, tra autonomia ed efficacia?

Quale raccordo con l'Europa?

Introducono dott. Giovanni Guzzetta, costituzionalista, dott. Tommaso Edoardo Frosini, costituzionalista;

Modera: dott. Angelo Bertani, giornalista;

Discutono on. dott. Franco Monaco, deputato; dott. Giorgio Tonini, giornalista, on. dott. Franco Frattini, magistrato e deputato; prof. Gaetano Quagliariello; on. dott. Marco Follini (in attesa di conferma), giornalista e deputato.



Mettiti in Ricerca anche tu!

Caro amico,
qualcosa è cambiato: Ricerca sta migliorando. Più rubriche, articoli più vivaci, un progetto grafico ed editoriale innovativo. Se vuoi aiutarci a crescere, abbonati a Ricerca: potrai ricevere a casa ogni mese articoli su università, chiesa, politica, mondo, cultura, sempre nel tentativo di rimanere fedele allo stile fucino della fatica del pensare e dell'intelligenza critica. Abbonarsi è semplice! Basta fare un versamento di 30.000 lire sul ccp 35038009 con causale "abbonamento Ricerca 1999" e spedire subito il tuo indirizzo insieme a copia del ccp. a: Ricerca, Via della Conciliazione 1 - 00193 Roma.



*Ricerca è proprio
una bella Idea!*



www.telpress.it/fuci