

Ricerca

7. 2001

NUOVA SERIE DI AZIONE FUCINA ~ FONDATA NEL 1928



Non si può dunque parlare di un tempo in cui Tu sia rimasto inoperoso, perché il tempo l'hai creato Tu...
Che cosa è, allora, il tempo? Se nessuno me lo chiede, lo so; se dovessi spiegarlo a chi me ne chiede, non lo so.

S. Agostino

Sommario

Editoriale

Simona Borello - pag. 3

Laboratorio

*La Pastorale Universitaria
a confronto con la Riforma*

Vincenzo Zani - pag. 4

Il contesto giovanile nel tempo della transizione

Gianni Ambrosio - pag. 6

La nostra Università per un nuovo Umanesimo

Giuseppe Dalla Torre - pag. 7

Le associazioni e la riforma

intervista a Giorgio Prinzivalli
e Michele Lucchesi - pag. 9

Grandangolo

La vecchia e la nuova eversione politica

Andrea Cammarota - pag. 11

Concilio Vaticano II

La dichiarazione sulla libertà religiosa

Andrea Decarli - pag. 13

Testimoni

Per ricordare don Franco Costa

Romolo Pietrobelli - pag. 16

Dossier

La storia come luogo teologico

Maurilio Guasco - pag. 18

Le parole dell'uomo parlato

Massimo Baldini - pag. 20

La parola e il silenzio - pag. 22

Dall'assedio delle parole

all'assedio della Parola - pag. 25

Il silenzio casa del mistico - pag. 27

a cura delle monache del Carmelo di S. Anna

Magellano

La questione di Dio nel Pensiero del Novecento

Emilio Baccarini - pag. 28

Scelti per voi - pag. 33

Recensioni

Daniela Vasta - pag. 34

Alessia Troni - pag. 35

DIREZIONE - REDAZIONE -
AMMINISTRAZIONE

FUCI - Presidenza Nazionale

Via della Conciliazione, 1

00193 - Roma

Telefono: 066875621

Telefax: 066861948

www.fuci.it

e-mail: fuci@email.telpress.it

fuci.pn@tiscalinet.it

ricerca.fuci@tiscalinet.it

DIRETTORE RESPONSABILE

Angelo Bertani

DIRETTORE

Anna Maria Venturini

pnf.fuci@tiscalinet.it

CONDIRETTORE

Simona Borello

cond.fuci@tiscalinet.it

SEGRETERIA DI REDAZIONE

Riccardo Morri

REDAZIONE

Giovanni Mario Ceci, Michele

Lucchesi, Silvia Pattaro, Paola

Raffaello

STAMPA

OMNIMEDIA s.r.l.

Via G. Lorenzoni, 19

00143 Roma

Registrazione Tribunale di Roma n.
361 del 10 luglio 1985

DISTRIBUZIONE

Abbonamento ordinario: L. 40.000

enti e biblioteche: L. 60.000

sostenitore: L. 200.000

Fascicolo unitario: L. 5.000

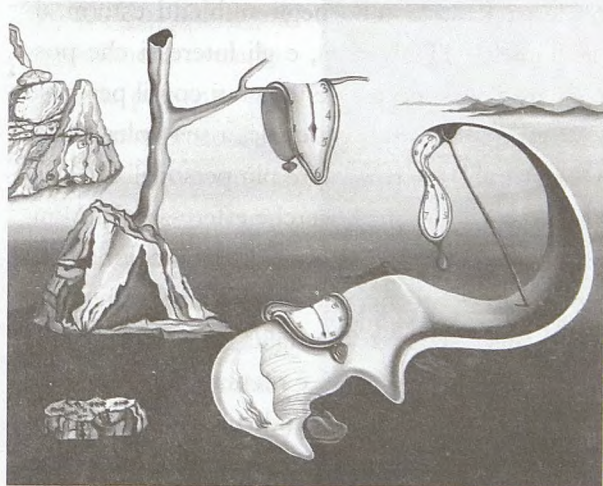
Versamento su ccp n. **35038009**, in-
testato a F.U.C.I., via della Concilia-
zione 1 - 00193 Roma (indicando la
causale: *Abbonamento a Ricerca*)

Consegnato in tipografia il
14 giugno 2001

Editoriale

Tempo d'estate, di sole e di studio. Tempo di esami e di vacanze. Accoppiate non insolite per gli universitari. Presentato il contesto, si può iniziare a commentare questo numero.

Alla fine di un anno accademico nel quale ci siamo interrogati a lungo sulla **Riforma universitaria** e prima che inizi quello nel quale gli atenei inizieranno a mettere in pratica le parole pronunziate finora, ci siamo interrogati sulla possibilità e le modalità dell'**azione pastorale** nell'Università. "A chi" e "come", per iniziare. Inoltre è importante continuare un incontro costruttivo con le altre associazioni: su questo segnaliamo una conversazione sulla pastorale universitaria tra i **rappresentati della F.U.C.I. e di Comunione e Liberazione**. Forse quest'inizio di estate è il tempo più opportuno per riflettere su queste tematiche, per non arrivare impreparati al nuovo anno.



Eppure i pensieri iniziano a fuggire altrove, ad allontanarsi dalle aule universitarie per giungere al **Monastero di Camaldoli**, per la sessantacinquesima volta. Ecco in questo numero alcuni primi contributi per riflettere sui temi delle settimane: *La storia come luogo teologico* e *La parola e il silenzio*. Segnaliamo un intervento "corale" e inconsueto, delle monache carmelitane del **Carmelo di S. Anna**, che ci hanno offerto un quadro intenso della relazione intensa tra le parole (e la Parola) e il silenzio, anche alla luce della loro esperienza monastica. Piccoli passi che fanno iniziare il cammino verso Camaldoli, per rinnovare una tradizione

riscoprendone la vivacità e la vitalità. Ritornare a scegliere il dialogo e la preghiera con la comunità camaldolese, senza accontentarsi di occasionali momenti di spiritualità emozionali, scoprendo la bellezza e la forza della quotidianità della liturgia delle ore e della *lectio divina*. Cercare Dio anche nello studio della filosofia e della teologia, del Concilio e della Bibbia. Continua l'incessante ricerca di Dio dell'uomo, come un saggio sulla **filosofia del Novecento** mette in evidenza.

Questo non ci allontana dai problemi del nostro tempo e della nostra società; per questo un editoriale di un giovane laureato di giurisprudenza ci aiuta a puntare i pensieri e l'attenzione sul **terrorismo**, in maniera differente dai soliti clamori di alcune cronache frettolose.

E con questo spirito di vicinanza a quanto accade nel mondo ci siamo accostati a rileggere la *Dignitatis Humanae*, interrogandoci ancora una volta su quante altre strade di impegno il Concilio Vaticano II apre anche alla nostra generazione.

Provocazioni per non dimenticarsi di approfondire, di andare oltre la prima immagine, anche in questo tempo estivo. Affinché il frutto di questo tempo intenso che speriamo di vivere sia un autunno ricco di impegno e di scelte importanti.

Simona Borello

La Pastorale Universitaria a confronto con la Riforma

Vincenzo Zani*

Il dialogo della Chiesa con l'Università affonda le sue radici nella storia e ha prodotto nel corso dei secoli una molteplicità di effetti, sia a livello di **inculturazione del messaggio cristiano** e di approfondimento della verità, sia a livello di santità di vita. Oggi la pastorale universitaria costituisce uno degli ambiti nei quali può trovare terreno fertile la **nuova evangelizzazione** e la testimonianza dei valori cristiani per contribuire a realizzare un nuovo umanesimo. I numerosi pronunciamenti di Giovanni Paolo II al riguardo, gli interventi del magistero della Chiesa postconciliare e dell'Episcopato italiano incoraggiano a rendere sempre più consistente questo impegno.

L'attuale riforma universitaria, oltre a riformulare interamente il percorso formativo post-secondario, ridisegna completamente la comunità universitaria ed in particolare le **figure dello studente e del docente**. Si apre, dunque, un nuovo scenario e, se le motivazioni di fondo della pastorale universitaria non cambiano, pare evidente che una ridefinizione ortopratica di essa è necessaria! A questo proposito, ritengo utile sottolineare alcuni aspetti particolarmente rilevanti.

L'attività dello studente non può essere esclusivamente monopolizzata dallo studio, benché questa sia l'occupazione principale della vita dell'universitario. In questo senso la ri-

forma universitaria, ridisegnando l'impiego del tempo dello studente secondo nuovi criteri, offre maggiori spazi anche per quei momenti di **attività extra-curricolari** che sono in grado di promuovere l'incontro con la realtà socioculturale circostante e con le istituzioni e di sviluppare tematiche di interessi vari. La scelta di accompagnare il corso di studio in Università, con esperienze e momenti formativi, offre agli studenti una gamma di possibilità che consente una loro crescita e maturazione globale. Del resto vi sono molte esperienze che lo testimoniano. Il Santo Padre, nei suoi interventi, ha invitato esplicitamente a fare sì che le università diventino dei Laboratori di fede e di cultura, luoghi dell'intelligenza e dell'elaborazione dei nuovi linguaggi: luoghi, insomma, dove l'appartenenza cristiana non si limita ad una qualche forma di presenzialismo, ma entra in **simbiosi** anche con la componente spirituale e conoscitiva della persona. Le riflessioni formulate durante il recente Giubileo delle università, che aveva come tema centrale *L'Università per un nuovo umanesimo*, ci interrogano profondamente in tale senso e lanciano un messaggio di incoraggiamento a tutti i credenti che vivono in Università per una loro testimonianza più viva. Le ricerche svolte negli ultimi anni rilevano, infatti, che gli studenti privilegiano tendenzialmente attività di volontariato e si impegnano preferibilmente nei campi caritativo-assistenziali,

artistici, culturali, sportivi, ecc...; difficilmente questi ambiti si intrecciano con la vita universitaria. La sfida che emerge dalla nuova strutturazione dell'Università consiste, pertanto, nel saper conciliare l'attività dello studente, svolta negli ambienti esterni all'Università, e gli interessi che possono essere integrati con il percorso di studio, il quale, a sua volta, dovrà essere sempre più personalizzato.

Da altre ricerche effettuate dal Ministero nella fase di elaborazione della riforma universitaria risulta che l'alto tasso di "mortalità", nei primi tre anni accademici, è ritenuto, tra l'altro, una variabile dipendente dal **non corretto orientamento degli studenti**. La dimensione cristiana della scelta di vita, quale assunzione di una responsabilità nel progredire dentro un percorso volto alla piena realizzazione della propria vocazione, fa capire l'urgenza che il cristiano si assuma in prima persona, anche nell'Università, l'onere dell'orientamento proprio (in questo senso s'intende lo **studente attore** e co-produttore della sua formazione) e altrui (in chiave missionaria quale guida per "l'altro" in questa ricerca). Come potrà concretizzarsi l'esperienza dell'orientamento nell'Università di domani? Su questo punto si dischiudono interessanti possibilità con le quali associazioni, movimenti e corpo docente dovranno inevitabilmente confrontarsi e formu-

lare percorsi e modalità nuove.

Negli ultimi anni l'attenzione pastorale nei confronti dell'Università, che nel frattempo è diventata una realtà di "massa", ha trovato una corretta e specifica collocazione all'interno del **piano pastorale** di numerose diocesi; evidentemente le riforme in atto pongono in essere una tale trasformazione da richiedere **scelte e orientamenti più coordinati ed efficaci**.

A volte pare di registrare l'idea di una pastorale, in Italia, piuttosto carente nei confronti dell'Università. Una lettura più approfondita rivela, invece, la presenza diffusa di numerose associazioni, movimenti e gruppi di stampo cattolico, di varia natura, che operano spesso per le medesime finalità. È, forse, solo un problema di visibilità?

Sperimentiamo sul versante della pastorale universitaria gli stessi interrogativi che gravano sull'esperienza dell'intera comunità cristiana, chiamata oggi ad attuare con slancio la stagione della nuova evangelizzazione. La questione di fondo è stata chiaramente focalizzata durante il convegno di Palermo quando ci si è interrogati su come è possibile tradurre o incarnare nella propria vita personale, comunitaria e sociale il Vangelo di Gesù Cristo e i principi religiosi, antropologici e etici che ne scaturiscono stando dentro la nostra storia, che è storia della modernità e del suo esito incerto nell'oggi.

Il convegno di Palermo ha individuato due modalità entrambe essenziali, anche se disposte su differenti livelli, di questa mediazione, mettendo a frutto il cammino percorso nei decenni precedenti: si tratta della **spiritualità e della cultura**. Il primato della spiritualità, che è per tutto il popolo di Dio, pone la necessità di coinvolgere tutti i battezzati nell'impegno di convertire la *fuga mundi* in un **stare dentro il mondo** senza confondersi con esso, ma fermentandolo nella direzione dei "cieli nuove e terre nuove". E

è rimasta un'idea astratta, ma si è trasformata in scelte concrete e tangibili. Se l'esperienza nazionale ha dato frutti significativi, perché non riproporla anche a livello locale? Non si può, inoltre, disconoscere lo sforzo delle comunità locali nel promuovere e sostenere i vari soggetti della vita universitaria e nel consolidare e rafforzare i luoghi e i mezzi attraverso i quali si sviluppano le iniziative formative.

Vi è un ultimo aspetto, del tutto nuovo, che non è ancora diventato oggetto di considerazioni da parte delle associazioni. La riforma, basandosi ora sul concetto di *Life Long Learning*, implicherà necessariamente un "ritorno" più o meno breve in Università anche da parte del lavoratore, del professionista e, addirittura, del docente stesso. Non dovranno, in questa prospettiva, le nostre asso-



questo va fatto secondo una logica comunitaria, adeguata cioè alla ecclesiologia di comunione del Concilio. L'impegno per la cultura è l'ineludibile sfida per il cristiano di oggi e il terreno privilegiato nel quale la fede si incontra con l'uomo. Tornando alla pastorale universitaria questa prospettiva si dovrà tradurre in un impegno caratterizzato dal discernimento comunitario e dalla collaborazione più convinta. In questo senso, in questi ultimi anni il **Forum delle associazioni universitarie** ha permesso la realizzazione di vari obiettivi nei quali la *koinonia* non

ciazioni ripensare il proprio ruolo per essere in grado di affrontare anche questi cambiamenti?

Pare evidente che le problematiche sopra elencate, in ultima istanza, costituiscono occasioni di evangelizzazione che richiedono da parte delle nostre comunità e delle associazioni analisi attente e adeguate scelte d'impegno.

* direttore dell'Ufficio Nazionale per l'Educazione, la Scuola e l'Università della C.E.I.

Il contesto giovanile nel tempo della transizione

Gianni Ambrosio*

Viviamo una situazione di "transizione" in tutti i campi, da quello politico-istituzionale a quello economico a quello universitario. Lo sappiamo tutti, per esperienza diretta, in quanto la transizione provoca sempre incertezza. Anche nell'ambito della fede è assai marcata la "transizione religiosa". Per tutti, certo, ma in particolare per i giovani.

È facile, specialmente in rapporto ai giovani, intendere la transizione religiosa come indifferenza religiosa. Molti comportamenti giovanili vanno effettivamente in questa direzione.

Ma la transizione non è di per sé indifferenza. Può indurre all'indifferenza, certo, soprattutto quando non vi è una coscienza consapevole e responsabile, frutto di un cammino di formazione.

Per molti giovani appare difficile il cammino di formazione umana e religiosa (cristiana). Spesso non trovano nella propria famiglia una particolare sensibilità religiosa, un certo senso del mistero o del "sacro". Anche nelle altre agenzie di socializzazione i giovani non trovano facilmente un contesto propedeutico che apra alla realtà religiosa attraverso le esperienze umane più significative. La realtà sociale e culturale, con la sua atmosfera avvolgente, e rumorosa, banalizza vita e valori, favorisce la **dispersione di interessi**, offre un orizzonte piatto e grigio.

Ma se l'ambiente esterno non è favorevole, non possiamo solo puntare il dito accusatore. Sarebbe troppo comodo, e sarebbe troppo deresponsabilizzante. Comunque, anche se il contesto fosse più propizio, la presa di coscienza e la decisione ultima sono sempre personali. È qui che si decide, perché qui **il gioco si fa serio**: vale la pena di vivere con responsabilità e onestamente? Vale la pena di essere fedeli nonostante tutto? Vale la pena di sfuggire a Dio e quindi, per usare l'immagine di Nietzsche, di vivere nel freddo e nel buio dopo aver sganciato la terra dal sole?

Ho la sensazione che molti giovani, che pure sembrano solo affascinati dalla notte o solo interessati alla realtà immediata, attendano la luce del giorno. Ma forse non sanno che c'è il giorno con la sua luce, con il suo calore, con la sua felicità. Forse non sanno neppure che il cammino che porta alla luce è praticabile.

E allora molti si limitano a **galleggiare sull'esistenza**, senza grandi domande, senza grandi scelte, senza grandi responsabilità, limitandosi a qualche emozione, a qualche suggestione, a qualche soddisfazione, a qualche parziale coinvolgimento.

E tuttavia non ritengo che le diverse etichette che vengono applicate a questa generazione di giovani siano davvero utili per entrare in dialogo con loro e per diventarne interlocutori. Ho la viva sensazione che, dietro all'apparente indifferenza o alla apparente rassegnazione di molti

giovani, vi sia comunque una certa presa di coscienza della **precarietà** di una vita che non sa, o non vuole, guardare in profondità, dentro di sé. Può funzionare per un po' la piacevole compagnia, può interessare e gratificare fino a un certo punto il divertimento, può soddisfare il viaggio esotico, ma alla fine tutto questo non basta. L'incantesimo non dura. Così «si va a ramengo», anche se «possibilmente in coppia», come ha scritto Gabriele Romagnoli su *Repubblica* del 4 giugno scorso.

Per questo ritengo che i giovani - e in particolare i **giovani universitari** - abbiano bisogno di sentirsi rivolgere le **domande fondamentali**, quelle domande troppe spesso eluse per sottrarsi alla serietà delle scelte e all'impegno di un progetto. Hanno bisogno di sentire e di capire che la questione di Dio non può essere rimossa, perché è questione decisiva per la serietà della vita, per un progetto che guarda fiducioso al futuro. Hanno bisogno di rendersi conto che la preghiera è necessaria alla vita, come l'amore, come il cibo, come l'aria.

* già assistente del gruppo F.U.C.I. di Vercelli, è Assistente Generale dell'Università Cattolica del S. Cuore. Inoltre insegna sociologia e fa parte della Commissione per il Progetto Culturale della C.E.I.

La nostra Università per un nuovo umanesimo

Giuseppe Dalla Torre*

Nel prossimo anno accademico 2001-2002 gli atenei italiani partiranno con il nuovo sistema formativo articolato in lauree triennali e quinquennali, in dottorati di ricerca e scuole di specializzazione, in master di primo e secondo livello.

Senza ripercorrere gli obiettivi che la riforma si è posta e i rischi che essa comporta, voglio sottolineare che la **realizzazione** dell'autonomia -una opportunità e una ricchezza, e allo stesso tempo anche un rischio- è ora nelle mani di tutti coloro che operano nelle istituzioni universitarie. A loro spetta cogliere quell'opportunità e favorire un felice innesto del nuovo nel plurisecolare tronco. Ciò presuppone in loro anche una **"etica del cambiamento"**, cioè una disponibilità spirituale e intellettuale a far sì che le innovazioni producano i frutti sperati. Noi **docenti**, infatti, dovremo essere capaci di un grande sforzo per ripensare l'attività didattica. S'impone la necessità di elaborare esperienze didattiche nuove, idonee a rendere efficiente ed efficace l'insegnamento. In secondo luogo gli **studenti** saranno chiamati a farsi parte attiva e responsabile del processo di rinnovamento dell'insegnamento e della stessa ricerca. Da essi si pretende una partecipazione attiva e non passiva, un atteggiamento collaborativo, una frequenza effettiva e non formale all'attività didattica

e di ricerca, la sottoposizione alle forme di valutazione in itinere che si riterranno opportune di volta in volta, alternative o aggiuntive ai tradizionali esami. Infine il personale tecnico e amministrativo deve essere sempre più consapevole di avere anch'esso una responsabilità di primo piano nell'efficienza del sistema, in tutti i suoi comparti e specialmente nei luoghi strategici dell'Ateneo e negli uffici di frontiera. Ma soprattutto il personale tecnico-amministrativo deve coltivare sempre più la consapevolezza che partecipa anch'esso, a diverso titolo ma non con minore responsabilità ed efficacia, agli obiettivi della nostra Università che non sono solo di formazione professionale degli studenti, ma anche di educazione.

Le potenzialità positive derivanti dalla riforma debbono essere orientate a favorire quel nuovo umanesimo, auspicato vivamente da **Giovanni Paolo II** in occasione del Giubileo delle Università.

A tal fine è necessario avere presenti alcuni **obiettivi** che mi sembrano prioritari e inderogabili.

Un primo obiettivo è quello della continua riaffermazione della **priorità dell'essere sull'avere**, il che significa muoversi nella ricerca e nell'insegnamento secondo una gnoseologia capace di smascherare le ideologie come saperi aprioristici, interamente deduttivi e chiusi in sé; una epistemologia capace di integrare e far comunicare i saperi, ove la persona non è solo oggetto delle scienze ma anche e

soprattutto soggetto e, quindi, reclama le spiegazioni ultime delle cose; un'antropologia che non pensa all'uomo come mezzo ma come fine.¹ Al riguardo non si possono tacere i rischi della riforma, specie laddove sembra dominata dall'idea efficientistica di una formazione professionale rapida e rispondente alle esigenze del mercato del lavoro, col pericolo di dimenticare la formazione dell'uomo, di tutto l'uomo.

Un secondo obiettivo è dato dalla necessità di contribuire, nell'insegnamento così come nella ricerca, a che **siano restituite all'etica, al diritto, alla politica le funzioni loro proprie** e secondo l'ordinazione gerarchica che a esse spetta. L'Università non può chiamarsi fuori da una problematica che costituisce il retto e solido fondamento del vivere associato.

Un terzo obiettivo consiste nel coltivare la consapevolezza che **la funzione educativa** è responsabilità di tutte le Facoltà e di tutti coloro che partecipano ai processi formativi. L'Università deve coltivare, nella ricerca e nell'insegnamento, l'idea della sussistenza e della distinguibilità tra bene e male; della sussistenza del male nell'uomo, che può incarnarsi nelle strutture sociali; della possibilità di resistenza alle pulsioni non buone e di riscatto dalle inclinazioni malvagie; della possibilità dell'educazione come

processo tendente a rendere naturali e spontanei comportamenti virtuosi.

Un quarto obiettivo è quello di favorire, in una società sensibile solo ai diritti, **una cultura dei doveri inde-ro-gabili di solidarietà**, che costituisce il presupposto indispensabile per un pacifico e giusto vivere sociale. In tale prospettiva l'Università, che è un microcosmo di persone in relazione e di attività concorrenti a un fine comune, se riesce a realizzarsi e a crescere -secondo il continuo ammonimento del Papa- come «comunità di persone, può divenire significativo "laboratorio" del vivere sociale». Al riguardo non possiamo non ricordare una bellissima pagina del grande intellettuale e grande convertito, il cardinale Newman, sull'Università, laddove scrive: «quando la Chiesa fonda un'Università, essa non coltiva il talento, il genio o il sapere per loro stessi, ma nell'interesse dei propri figli, dei loro vantaggi spirituali, della loro influenza e utilità, allo scopo di educarli e meglio assolvere il loro ruolo nella vita, e di farne dei membri della società più intelligenti, capaci e attivi».² In siffatta prospettiva non possiamo non pensare ai rischi sottesi a una riforma dell'Università attenta all'obiettivo della professionalizzazione, laddove questa, secondo lo spirito individualistico proprio del nostro tempo, sia intesa come fonte di utilità personali non coniugate alla responsabilità di contribuire alla crescita materiale e spirituale degli altri, e più in generale della società.

Un quinto obiettivo consiste nell'acquisire e far crescere la consapevolezza di una **sana dinamica tra universalismo e particolarismi**, tra

assimilazione e diversità, in un mondo che sembra essere sempre più dilaniato tra gli opposti poli. Da questo punto di vista, ad esempio, la riforma universitaria appare al tempo stesso effetto e fattore di globalizzazione: effetto, perché tra le sue motivazioni esplicite è proprio quello di uniformare titoli e formazione agli standards che si vengono affermando a livello europeo e mondiale; fattore, perché spinge in tal senso e pensa a un mercato del lavoro di dimensioni ultranazionali e planetarie. Si tratta di un elemento di forza, ma anche di grande rischio della riforma, perché la globalizzazione può essere non subita ma governata solo sul presupposto di forti identità personali e collettive; identità che l'Università non può conseguentemente mancare di coltivare.

Un sesto obiettivo deriva in particolare dall'essere, la Lumsa, un'Università cattolica. Perché è proprio dell'Università cattolica favorire il **rapporto tra ragione e fede**, dimostrare che tra esse non v'è opposizione ma solidarietà, che la seconda può illuminare la prima ma la prima rende più forte e consapevole la seconda.³ Come incisivamente è stato detto da Giovanni Paolo II, fede e ragione sono «le due ali con le quali lo spirito umano s'innalza verso la contemplazione della verità».⁴ In effetti gli studiosi, gli uomini di cultura sono interpellati dal desiderio di verità che è insito, che è innato in ogni uomo; esso nasce dal dentro e rimane pungente nonostante il continuo e prodigioso allargarsi delle conoscenze. Il progresso della scienza, da solo, lascia alla fine sempre insoddisfatti. Davvero possiamo ripetere con Agostino «inquietum est cor nostrum, donec requiescat in Te».⁵ Anche da questo punto di vista la riforma universitaria può presentare dei rischi: non solo per-

ché rimane la assurda separazione tra «saperi profani» e «saperi sacri»; ma anche perché sussiste il forte rischio di una progressiva **emarginazione dei saperi umanistici e dei saperi religiosi**, rispetto alla prevedibile ascesa dei saperi legati alla scienza della natura. Anche in ragione di ciò, dunque, lo sforzo di tenere unite fede e ragione deve essere costante, nella ricerca e nell'insegnamento: deve essere una dimensione naturale, spontanea dell'operosità collettiva e individuale. Ciò vale per tutti i settori disciplinari, ma in particolare per le scienze teologiche. La loro presenza nell'Ateneo deve essere non la prova provata di saperi che, rispetto ai saperi profani, sono come parallele che non s'incontrano mai; di saperi, pertanto, che giustamente il legislatore liberale nel nostro Paese ha definitivamente separato con la soppressione della Facoltà di Teologia nelle Università. La loro presenza in Ateneo deve, invece, avere il senso della parallela di un binario, che è necessario perché il treno della scienza possa procedere oltre e toccare nuove stazioni.

Note

¹ Cfr. in merito G. Tanzella-Nitti, *Passione per la verità e responsabilità del sapere. Un'idea di Università nel Magistero di Giovanni Paolo II*, Casale Monferato 1998, p. 233.

² J.H. Newman, *Opere*, Torino 1988, p. 737.

³ cfr. G-B. Montini, *Coscienza universitaria. Note per gli studenti*, rist., Roma 2000.

⁴ Enc. *Fides et ratio*, Prologo.

⁵ *Confessioni*, 1, 1.

* Rettore della Libera Università Maria S. Assunta

Le associazioni e la riforma

intervista a Giorgio Prinzivalli* e a Michele Lucchesi**

La nuova riforma propone dei cambiamenti e introduce delle innovazioni. Quali sono gli elementi più interessanti e per quale motivo?

Prinzivalli: innanzitutto vorrei fare una premessa per cercare di spiegare il punto di vista che, secondo me, è più interessante per valutare questa riforma.

È ormai assodato che il nuovo testo di legge ha mascherato malamente come decentramento agli atenei quella che in realtà è una proliferazione di **vincoli e rigidità**. A partire da questo dato, comunque problematico, il punto non è quello di sostenere, aprioristicamente e ideologicamente, un'idea di Università senza parametri comuni e senza alcuna forma di controllo. Quasi tutti i dibattiti dei "colti" su questo tema hanno elegantemente trascurato il dato più evidente della realtà universitaria: che in Università ci sono delle persone. È la **tutela del valore della persona** la preoccupazione che deve muovere questa fase riformatrice. Quello che ci sentiamo di tenere fermo è che appunto questa nuova normativa non può passare come una livella sulla libertà che ciascuno ha nell'investire il proprio tempo. Purtroppo uno sguardo all'esperienza di chi ha già iniziato il nuovo corso, mi riferisco ai Politecnici, rileva immediatamente che quella che potrebbe essere considerata una preoccupazione esagerata ha invece ragione di esistere e di porsi in modo urgente. Guardiamo, ad esempio, al ruolo centrale che ha assunto la **lezione**: occupa di fatto la maggior parte del tempo dello stu-

dente. La prima conseguenza è che, avendo meno tempo per riprendere a casa gli argomenti, gli studenti chiedono, giustamente, alla lezione di dar loro un sapere subito spendibile che non richieda un'eccessiva rielaborazione. Il professore, da parte sua, è preoccupato di rispettare tassativamente la "tabella di marcia" consapevole che ciò che non viene spiegato a lezione rimarrà fuori dal programma. La lezione non è più il momento di confronto tra lo studente e un professore che è "maestro", durante la quale passa, attraverso la spiegazione di alcuni argomenti, il metodo che chi insegna ha acquisito per affrontare l'intera materia. La seconda conseguenza è che diventa praticamente impossibile per chi studia realizzare **iniziative** che lo vedano protagonista e che esprimano i suoi desideri e le sue attitudini.

Lucchesi: secondo me, dando uno sguardo ai cambiamenti, ormai praticamente in atto, bisogna considerare la situazione generale in maniera un po' più articolata. Ci sono delle novità, senz'altro positive, che mirano, almeno nell'idea iniziale e nello spirito di fondo della riforma, a porre lo studente coi suoi tempi reali di studio al **centro dell'Università**. Fino ad ora tutto è sempre ruotato attorno al docente e il carico di sapere che lo studente doveva apprendere era indipendente rispetto ai tempi nuovi della vita, alle esigenze diverse, alle sensibilità differenti, alle metodologie di lavoro che ognuno di noi andando all'Università scopre come proprie. Come primo dato, quindi, il mutamento di prospettiva riguardo al tempo, con l'introduzione dei crediti per calcolare il carico di studio degli studenti. Una seconda questione che sottolinea-

rei, è la sfida -che io leggerei proprio in questi termini- di ripensare la metodologia anche dell'insegnamento non proponendo agli studenti soltanto la lezione frontale. Questa ha sicuramente l'indubbio valore di presentare il docente anche come "**maestro**", che ha il compito di insegnare un metodo; sappiamo, però, come questo oggi spesso non accada nelle università e come siano pochissimi i maestri che si ha la possibilità di incontrare nelle aule universitarie. La sfida allora è quella di **ripensare la didattica**, puntando a far sperimentare il metodo di studio *in itinere*, attraverso tesine, seminari, *stage*, che non dovrebbero avere come unico obiettivo l'acquisizione di competenze professionali.

È chiaro, ci sono dei tempi che andranno ridotti, ad esempio quello dello studio personale a vantaggio di **tempi nuovi** in cui lo studio sarà maggiormente condiviso in altri spazi all'interno dell'Università. Probabilmente -questo non lo sappiamo ancora- ci saranno altri tempi recuperati nel segno della condivisione e dello stare insieme, che sono i tempi che oggi la maggior parte degli studenti occupa stando a casa a studiare da soli. L'Università potrà finalmente tornare a essere un luogo di aggregazione. Sto pensando in particolare ai mega atenei, che sono diventati luoghi spersonalizzanti in cui gli studenti non frequentano le lezioni e in cui trascorrono poco tempo.

Cambierà allora sicuramente la vita degli universitari in termini di tempo vissuto nelle università e di ore dedicate allo studio. Si

può rendere l'Università un ruolo significativo? E come?

Prinzivalli: come sottolineava Michele molti più studenti saranno riportati, dalla nuova impostazione, nei luoghi delle università, ma non posso non rilevare che il metodo adottato è stato quello di aver creato un **"Liceo dopo il liceo"**... Se andiamo a vedere gli strumenti usati per attuare questa "rimpatriata" sono quelli coercitivi propri delle superiori.

Noi siamo sempre stati favorevoli a vivere l'Università nell'Università, tanto è vero che per la maggior parte di noi l'Università è come una casa in cui passiamo la gran parte della giornata, ma il passo per diventare adulti (e questi anni sono gli ultimi in cui possiamo con più facilità mettere a tema la nostra educazione) è anche dato dalla **responsabilizzazione nell'uso del tempo**. A maggior ragione, alla nostra età più che alle superiori, è ancora più urgente il bisogno di capire chi siamo, di provare a prendere l'iniziativa secondo la nostra storia, la nostra sensibilità. Ecco allora che la **gabbia** calata dalla riforma ci sta stretta ancor prima di averla provata! La legge, a questo punto, è difficilmente modificabile; l'unico appello che mi sento di fare ai rettori e ai professori che sono chiamati ad applicarla, è di riconoscere e tutelare le **iniziative** prese dello studente, singolo o associato, all'interno dell'università, a partire dalla consapevolezza che in questi momenti si gioca una possibilità educativa insostituibile.

Lucchesi: effettivamente uno dei rischi di questa riforma è di trasformare l'università in un grande liceo, dove tutto è già previsto e organizzato. Da questo punto di vista, per evitare di svilire il ruolo dell'Università sarà fondamentale il modo con il quale docenti **interpreteranno questi cambiamenti**. Perché da un lato ci potrà essere veramente il pericolo che, ad

esempio, si operi un vero taglio delle materie, riducendo la loro complessità per adattarle al sistema dei crediti. Dall'altro lato, però, di positivo potrebbe esserci la novità di docenti che ripensano il loro modo di insegnare, mantenendo comunque alto il livello delle discipline, dell'approfondimento, della qualità della ricerca che potrebbe essere estesa e coinvolgere in qualche misura gli studenti con metodologie nuove. Sarebbe auspicabile che si realizzi questa seconda strada. Senz'altro conterà molto anche la **responsabilità degli studenti**, chiamati a fare parte delle commissioni paritetiche per la didattica. Diventerà sempre più importante il ruolo che possono svolgere le **associazioni**, ruolo che deve trovare delle forme di riconoscimento. Gli studenti devono prendere coscienza di quelle che sono le loro possibilità, innanzitutto nella scelta dei corsi di studio, nella costruzione di un progetto per la loro laurea. E per questo non basterà certamente il semplice tutorato o l'orientamento svolto dall'Università, ma sarà indispensabile un'opera di maggiore sensibilizzazione che soltanto le associazioni che entrano a contatto con le persone possono fare. Bisognerà mantenere alto anche il livello della **coscienza critica** degli studenti, in modo da esercitare una pressione sugli atenei nel momento in cui compiono delle scelte che riguardano l'attuazione dei regolamenti degli obiettivi formativi dei corsi di laurea e la creazione di nuovi percorsi di studio. Tutti ambiti che presuppongono un **progetto di uomo e di professionista**, su cui gli studenti e le associazioni non possono non esprimersi.

La pastorale dell'Università, quali le difficoltà e le proposte, le prospettive? Quindi, come fare pastorale in Università?

Prinzivalli: anche con la riforma, il punto rimane sempre quello che **l'esperienza cristiana vissuta in Università** rende più umana, più interessante, più proficua anche dal punto di vista educativo la vita.

Ovviamente il nuovo scenario imporrà dei cambiamenti, costringendoci magari a ripensare molti metodi, molte forme di incontro e di espressione che si tramandano da generazioni. Questo, però, non mi preoccupa tanto, nel senso che l'esperienza cristiana va avanti per una presenza, una testimonianza visibile di vita cambiata e di unità, anche dentro l'ambiente o il sistema più rigido. Ma proprio perché abbiamo a cuore quanto detto prima, **non possiamo tacere!** È significativo che, per quanto ne sappia, i giudizi e le preoccupazioni nei confronti di questa riforma provengano solo da certe comunità vive.

Lucchesi: sicuramente, partendo anche dall'esperienza dei nostri gruppi, spesso ci troviamo ad essere una **minoranza** rispetto alla grande massa di studenti che rimangono indifferenti sui temi della riforma. Giorgio già diceva che forse i nostri gruppi, le nostre realtà, sono più sensibili di fronte a moltissimi altri che non vivono l'Università con senso di partecipazione e di responsabilità reale su ciò che accade. La nostra presenza vorrebbe creare una coscienza critica, una **diffusa maturità** tra gli studenti, vorrebbe anche essere una sorta di ponte soprattutto verso quei giovani che spesso non riusciamo a raggiungere in altri ambienti, ma con i quali in Università possiamo dialogare. Pensiamo al numero enorme di giovani con cui la Chiesa non riesce a parlare e con i quali noi invece **abbiamo in comune un ambiente e un tempo** di studio, di formazione, di maturazione, che durano per anni. Noi possiamo essere delle proposte concrete per creare comunione, non chiudendoci su noi stessi e offrendo occasioni di confronto.

** studente di Giurisprudenza all'Università Cattolica del S. Cuore di Milano e rappresentante di Comunione e Liberazione al Forum delle associazioni universitarie della C.E.I.*

*** studente di Lettere Classiche all'Università di Catania e Presidente Nazionale della F.U.C.I.*

La vecchia e la nuova eversione politica

Andrea Cammarota*

È stato indubbiamente un trauma per il nostro Paese la materializzazione improvvisa dell'**incubo del terrorismo**, spettro che si riteneva definitivamente esorcizzato e che invece dimostra di essersi risvegliato dopo anni di apparente quiete. Già sul finire degli "anni di piombo" si era avanzata la ben poco rassicurante ipotesi che il terrorismo fosse una sorta di patologia endemica nei paesi cosiddetti avanzati, destinata a conoscere fasi acute ed altre recessive. Purtroppo le Cassandre sembrano aver avuto ragione, perché neanche il crollo del Muro di Berlino e la morte vera o presunta delle ideologie hanno assestato il colpo di grazia all'**eversione politica**. Sarebbe più appropriato usare quest'ultimo termine rispetto al più generico "terrorismo", perché occorre fare distinzione tra i progetti dei gruppi che intendono realizzare un cambiamento violento nelle strutture politiche italiane e altre forme di spargimento indiscriminato del terrore che operano a livello internazionale.

Quel che sembra accertato è il collegamento stretto tra le esperienze risalenti nel tempo e la nuova nidata di eversori. Si tratta di un **cordone ombelicale** che nemmeno l'estrema diversità dell'odierno scenario politico rispetto a quello degli anni '70 è sufficiente a recidere. Penso sia bene

partire proprio da qui.

In un recente libro-intervista il Presidente della Commissione Stragi sen. Giovanni Pellegrino ha tirato le somme di anni di lavoro, peraltro non conclusosi con un documento unitario a causa delle differenti valutazioni date dalle forze politiche ai fatti accertati, di per sé del tutto pacifici. Pellegrino alza il sipario, forse per la prima volta in maniera così ampia, sull'importanza degli equilibri e degli interventi internazionali per il fenomeno terroristico italiano. È indubbio che oggi da questo punto di vista la situazione è molto cambiata e forse ci si può azzardare a sostenere che la **rinascita eversiva** abbia **origini più marcatamente nazionali**, salvo poi coordinarsi con analoghe esperienze estere, ma sempre su un piano meramente operativo.

Anche la stessa situazione politica italiana è radicalmente mutata, ma ritornano tuttavia alcune costanti di grande importanza. Innanzitutto ora come allora sono presenti nel paese **larghe sacche di "antagonismo"**, ovvero di soggetti, in special modo giovani, che non si riconoscono nell'attuale sistema politico. Durante la prima stagione dell'eversione ciò era causato dalla mancanza di alternanza al potere, con la principale forza di opposizione, il Partito Comunista, teso a ricercare possibili convergenze con alcuni partiti di governo per concorrere a determinare le scelte di indirizzo del Paese. Oggi il sistema elettorale e l'esigenza

di governabilità impongono la formazione di coalizioni e la conquista dell'elettorato cosiddetto moderato diventa la chiave per il successo elettorale. In entrambe queste situazioni **le ali ideologiche estreme rimangono** per così dire "**scoperte**", finendo per essere facilmente permeabili all'idea che solo l'opzione terroristica ed eversiva costituisca la soluzione ai problemi del Paese.

Un'analisi approfondita del fenomeno risulta assolutamente indispensabile anche per la scelta delle contromisure che lo Stato deve assumere in difesa della società e della sua stessa sussistenza. Se un errore di metodo fu fatto nel primo approccio al terrorismo, esso fu proprio la mancanza di uno sguardo attento alla realtà sociale che faceva da *humus* alla scelta rivoluzionaria. La risposta fu subito l'indossare l'elmetto ed imbracciare il fucile della repressione penale, con l'introduzione di una serie di nuovi reati.

In primo luogo si individuarono gli strumenti attraverso i quali i terroristi tentavano di realizzare i loro propositi, ad esempio sequestri di persona, attentati, sottrazioni di armi. Si trattava di comportamenti già considerati illeciti, ma il legislatore voleva dare un segnale di forte attivismo e scelse di creare nuove norme che

descrivono condotte già previste altrove, ma illuminate dalla finalità "di terrorismo e di eversione dell'ordine democratico". Lo scopo ultimo della scelta è quello di comminare in questi ultimi casi pene assai più severe. L'utilità della minaccia di pesanti sanzioni è tutt'altro che pacifica, soprattutto in mancanza della certezza che esse siano poi realmente scontate. Il vero obiettivo di una scelta come questa, più che indurre l'eversore a desistere dalle proprie imprese, è **tranquillizzare il cittadino onesto**. Si tratta di uno scotto che inevitabilmente deve pagare un governo il quale è sempre sottoposto al vaglio critico degli elettori, ma che, di fronte alle peculiarità della criminalità politica, rischia di costare caro. Proprio dal giro di vite sanzionatorio l'estremista può trarre ulteriori convincenti argomenti per dimostrare la natura antidemocratica dello Stato che mira ad abbattere.

In secondo luogo si è cercato di intervenire in anticipo sul realizzarsi di fatti delittuosi terroristici. Tale obiettivo è stato perseguito con l'**incriminazione dei cosiddetti "atti preparatori"**, comportamenti che stanno a monte della commissione di reati, e del **semplice associarsi a fini eversivi**. Mentre nel primo caso sorge un problema, piuttosto tecnico, relativo alla reale idoneità e direzione criminale di certi gesti (ad esempio porre un ordigno assolutamente inadatto ad esplodere in un monumento ai caduti costituisce attentato?), nel secondo è evidente il rischio di compressione della libertà di associa-

zione. Se il gruppo eversivo si limita a riunirsi per discutere tesi rivoluzionarie, sia pure violente, non è detto che meriti per ciò solo una sanzione penale: bisognerà piuttosto verificare la concreta possibilità che esso passi dalla teoria alla pratica eversiva. In caso contrario si rischia concretamente di criminalizzare il semplice dissenso radicale, fastidioso o scomodo fin che si vuole, ma assolutamente legittimo. Ciò è ancor più probabile quando si qualifica partecipe di un'associazione criminale terroristica anche chi ha semplicemente manifestato un'adesione ideologica o ne sia un membro inope-



roso.

In ultimo qualche parola va spesa sullo stesso **concetto della "finalità di terrorismo e di eversione"**. Le nostre leggi dell'emergenza hanno introdotto una pesante aggravante applicabile nel caso in cui qualsiasi reato sia commesso con questo scopo. Vien da sé chiedersi se basti avere intenzione di fare la rivoluzione per essere castigati con durezza o sia anche necessario che ciò che concretamente si realizza possa davvero inserirsi in un piano eversivo. Lanciare una bomba carta contro le vetrine di un autoconcessionario è di per sé un gesto isolato che assomiglia più alla bravata che al golpe...

Che conclusioni possiamo trarre dalla

precedente esperienza legislativa ora che ci ritroviamo drammaticamente di nuovo a che fare con il rischio brigatista? Innanzitutto è evidente l'inutilità di altre norme, magari anch'esse frettoloso risultato dell'urgenza del momento, o di una ulteriore severità di dubbia efficacia. La polemica sull'**utilizzo dei pentiti** che a tratti riemerge nel dibattito politico non può infatti farci dimenticare che la vittoria sul terrorismo non la si è conseguita con l'introduzione delle norme che si sono rapidamente citate, ma con la promessa di consistenti

sconti di pena ai terroristi che intendevano confessare e, soprattutto, denunciare gli ex compagni. Il ricorso alla delazione può sembrare indecoroso per uno stato di diritto, ma quando il "nemico" ha le caratteristiche di un organizzazione compatta, di un vero e proprio "antistato", il campo delle possibilità si restringe drasticamente. Una volta acquisita questa dolorosa consapevo-

lezza sarà anche più facile correggere le norme in vigore, individuando con precisione i comportamenti realmente pericolosi e per ciò meritevoli di una punizione particolarmente severa, senza illudersi che norme elastiche e indeterminate, magari centrate sull'intenzione perseguita dall'agente, costituiscano grimaldelli più utili a scardinare il fenomeno eversivo. Si tratterebbe di un'offesa allo stato di diritto, ad una sua difesa mediante la negazione dei suoi stessi principi.

* *laureato in Diritto penale nell'Università degli Studi di Torino con la tesi "I reati previsti dalla legislazione di emergenza contro il terrorismo"*

La dichiarazione sulla libertà religiosa

Andrea Decarli*

Il breve testo della *Dignitatis Humanae* rischia di passare quasi inosservato tra i documenti del Vaticano II, mentre costituisce **uno degli scritti conciliari che potremmo definire più rivoluzionari**, come dimostra l'asprezza del dibattito cui diede vita, poiché segna realmente un cambio di paradigma¹, un coraggioso salto di qualità, pur dentro la continuità della tradizione (anche se sappiamo che queste svolte non avvengono senza una lunga e magari nascosta maturazione).

Di fatto con l'affermazione del **diritto alla libertà religiosa** fondato sulla dignità della coscienza umana e il corrispondente dovere civile di tutelarne e favorirne per tutti l'esercizio, il Magistero dichiara chiusa definitivamente (almeno a livello di principio!) l'età costantiniana (nella quale lo Stato confessionale era tenuto ad assecondare, anche con mezzi coercitivi, l'opera salvifica della Chiesa), riconoscendo **il pluralismo e la laicità dello Stato** e pone fine al lungo e doloroso conflitto contro i moderni processi di libertà sviluppatisi a partire dall'Illuminismo in contrapposizione ad una Chiesa che si presentava paradossalmente avversaria di valori, come la libertà di coscienza, che per sé appartenevano alla sua più genuina tradizione e al suo costante insegnamento (basti pensare alla testimonianza dei martiri a partire dagli Atti degli Apostoli!).

La dolorosa esperienza delle persecuzioni sotto i regimi totalitari del recente passato (quello nazista) e del presente (quello comunista), rendeva molto sentita da parte dei Padri conciliari l'esigenza di una affermazione chiara del diritto alla libertà religiosa. Tuttavia il grande salto di qualità richiesto consisteva nel superare la tentazione di rivendicare la libertà solo per la Chiesa nella convinzione che, in quanto unica vera religione, solo il Cattolicesimo avesse diritto di imporsi ed essere difeso e favorito dall'autorità politica. Nello spirito di Papa Giovanni che esortava la Chiesa a non limitarsi alla difesa di se stessa, fu così alla fine riconosciuto che il diritto alla libertà religio-

sa deve essere assicurato a tutti e non solo ai cattolici (in base ad una astratta considerazione dei diritti della verità), in quanto basato sulla **dignità della persona umana** (da cui il significativo titolo della dichiarazione) **e della sua coscienza** (quel sacrario di cui parla anche la GS al n. 16).

La *Dignitatis Humanae* stabilisce definitivamente, dunque, il riconoscimento del principio della libertà di coscienza (che si distingue chiaramente dall'indifferentismo) e della laicità dello Stato (che non significa laicismo). Essa ha perciò suscitato grande entusiasmo in molti che vedono qui «il vertice del Concilio dal punto di vista della coscienza pubblica e civile» (Mancini), o «il manifesto più idoneo ad affrontare i problemi della società multiculturale e multireligiosa» (Mattai).

Da questo punto di vista, in effetti, mi pare di dover riconoscere la **grande attualità** di questo documento e soprattutto l'urgenza di studiare ed attuare con sempre maggior cura le conseguenze che derivano dalle affermazioni in essa contenute, proprio di fronte alle sfide di questo nostro tempo nel quale il problema del pluralismo si presenta in modo drammaticamente concreto, sia in ordine alle questioni più direttamente religiose (dialogo interreligioso, nuove religiosità, fondamentalismi), sia riguardo ai problemi della società multiculturale, ai dibattiti sulla laicità e sul rapporto tra libertà e verità; sia infine rispetto agli sforzi impegnativi di immaginare ed attuare percorsi praticabili per pensare e vivere la convivialità delle differenze.

Le **resistenze** furono effettivamente **molto forti** da parte di coloro che ritenevano questo passo un disastroso equiparare verità ed errore (è possibile riconoscere all'errore gli stessi diritti della verità, intendendo la tolleranza come un valore e non solamente un male minore?), una resa al laicismo tanto combattuto e un tradimento nei confronti del Magistero della Chiesa che si era espresso molto chiaramente nella *Mirari vos* di Gregorio XVI² e nel *Sillabo*³

(non si sarebbe trattato di una sconfessione che rompeva la continuità e metteva in crisi la credibilità del Magistero? E come poteva essere fondata, dal punto di vista scritturistico e teologico, una tale novità?).

Sul superamento di queste difficoltà incise certamente molto la **nuova sensibilità teologica e pastorale** più attenta alla storia e al primato della persona, che trovò una autorevolissima espressione nel testo della *Pacem in terris* dove Papa Giovanni aveva affermato la necessità di distinguere tra errante ed errore e di non identificare false dottrine con movimenti storici da esse originati⁴. Nel proemio della *Dignitatis Humanae* emerge chiaramente la testimonianza di questo sforzo di profondo ripensamento: «...Questo Concilio Vaticano rimedita la tradizione sacra e la dottrina della Chiesa dalla quale trae nuovi elementi sempre in armonia con quelli già posseduti».

La chiave di volta del discorso fu appunto il passaggio dall'astrattezza del discorso sui principi, alla **concretezza del discorso sulla persona umana** e la sua dignità nella limitatezza storica: dai diritti della verità ai diritti della persona.

Si arrivò così al testo che mi pare giochi attorno a tre pilastri fondamentali:

Fondamento della libertà religiosa è la dignità della persona umana, per natura tenuta a cercare la verità.

Ora «la verità non si impone che in virtù della stessa verità» (n. 1) e «l'atto di fede è per sua natura un atto libero» (n. 10); perciò **ogni coercizione esterna** che imponga alla coscienza un credo o che impedisca (al singolo o ad una comunità) la legittima espressione della propria convinzione religiosa **lede gravemente la dignità della persona**.

È interessante notare a proposito la significativa precisazione del numero 2 dove si afferma che: «non si fonda il diritto alla libertà religiosa su una disposizione soggettiva della persona, ma sulla sua stessa natura. Per cui il diritto ad una tale immunità perdura anche in coloro che non soddisfano l'obbligo di cercare la verità e di aderire ad essa ed il suo esercizio, qualora sia rispettato l'ordine pubblico informato a giustizia, non può essere impedito».

Legame indissolubile tra libertà e verità.

Il documento ribadisce con forza che la ricerca sincera e l'adesione convinta alla verità sono indissolubilmente con-

nesse alla dignità della persona e, dunque, all'esercizio della sua libertà. Perciò, per quanto il suo riconoscimento (come si è visto) non sia condizionato all'effettiva realizzazione del compito di ricerca della verità, il diritto alla libertà si lega strettamente al dovere di orientarsi ad essa. **«La libertà trova la sua pienezza non emancipandosi dalla verità, ma per mezzo della conoscenza e del riconoscimento di essa»**⁵ afferma il documento che in ciò mi sembra recuperare il nucleo di verità contenuto nelle condanne del Magistero del XIX sec. il quale rifiutava risolutamente la libertà religiosa poiché la riteneva nient'altro che rivendicazione del diritto all'indifferentismo. Dalla configurazione storica delle richieste di libertà dell'Ottocento, effettivamente segnate da un chiaro risentimento anticlericale e da un rigido laicismo, l'idea di libertà appariva loro come affermazione della sostanziale uguaglianza di tutte le opinioni, dell'irrelevanza o perniciosità del fatto religioso e della superficiale indifferenza, tradotta in opportunismo e utilitarismo pragmatistico, rispetto all'appello stringente della verità. Superati oggi quei limiti interpretativi, non possiamo però disconoscere l'attualità della problematica questione della libertà che, svincolata da ogni riferimento ad istanze veritative, mostra inevitabilmente i suoi risvolti drammaticamente distruttivi.

Obbligo dello Stato al rispetto e alla tutela sociale della libertà religiosa.

La negazione o la limitazione indebita della libertà religiosa contraddice con il dovere essenziale di ogni autorità civile di tutelare e promuovere gli inviolabili diritti dell'uomo.

Tra il modello totalitario di uno Stato confessionale cui viene riconosciuta una competenza indiscriminata nella vita religiosa della società e quello laicista dell'ostilità o dell'assoluta indifferenza dello Stato al fenomeno religioso, la *Dignitatis Humanae* orienta ad un modello di Stato laico che, riconoscendo i diritti delle persone e il **valore** anche **sociale dell'esperienza religiosa**, garantisce la libertà ai cittadini singoli e alle comunità in questa materia, senza discriminazioni e senza coercizioni salvo i limiti imposti, in casi di oggettive, gravi violazioni dalla necessità di difesa del bene comune⁶.

Certamente resta un compito costantemente aperto alla responsabile riflessione culturale e alla onesta e competente mediazione politica quello di tradurre in scelte politiche concrete e rispettose di tutti la laicità dello Stato ormai così

chiaramente affermata; l'esperienza del post-Concilio ha messo in luce, talvolta con drammaticità, l'incremento di responsabilità e di competente fantasia che richiede la nuova consapevolezza maturata nel Vaticano II su questi temi. Il testo stesso della *Dignitatis Humanae*, peraltro, fa intravedere, al di là delle proclamazioni di principio, alcune tensioni irrisolte nelle questioni più concrete come ad esempio la **determinazione dei limiti della libertà religiosa** (oggi urgentemente attuale, si pensi a *Scientology*), la dialettica tra tolleranza e promozione; lo spazio di libertà per le diverse comunità religiose e le loro convinzioni; i diritti della famiglia in ordine alla educazione religiosa dei figli (compresa la possibilità di scelta della scuola). Il cammino di recezione attualizzante del Concilio è ancora in atto...

* Assistente Nazionale della F.U.C.I.

Note

¹ L'espressione fu usata dall'allora vescovo di Stoccarda mons. W. Kasper, nella magistrale lezione dal titolo *Chiesa e libertà*, tenuta come prolusione all'apertura dell'anno accademico dell'Istituto di Scienze Religiose di Bologna il 23/11/1994 e pubblicata in *Il Regno/Documenti*, 1/95, pp.39-45.

² Nell'enciclica *Mirari vos* del 1832 il papa Gregorio XVI scriveva: «...è del tutto falsa ed assurda, anzi un delirio, che si debba procurare a qualcuno la libertà di coscienza, errore tra i più contagiosi...».

³ La raccolta di ottanta proposizioni condannate, contenenti i principali errori dell'età moderna, fu annessa al testo dell'enciclica *Quanta cura*, promulgata nel 1864 da Pio IX. Tra le proposizioni condannate: «È libero a ciascun uomo di abbracciare e professare quella religione che colla scorta del lume della ragione avrà riputato essere vera» (XV); e «Gli uomini, nell'esercizio di qualsivoglia religione possono trovare la via dell'eterna salute e conseguire l'eterna salute» (XVI).

⁴ Si tratta di famosi numeri 83 e 84 dell'enciclica promulgata l'11/4/1963, dopo la chiusura della prima sessione del Concilio. Il n. 83 recita: «Non si dovrà però mai confondere l'errore con l'errante, anche quando si tratta di errore o di conoscenza inadeguata della verità in campo morale o religioso. L'errante è sempre ed anzitutto una persona e va sempre considerato e trattato come si conviene a tanta dignità...».

⁵ Passaggio della relazione di mons. Kasper, già cit.

⁶ Cfr. n. 7.

ITER DEL DOCUMENTO

1) Il tema della libertà religiosa approda al Concilio nella seconda sessione, il 18/11/1963, come V capitolo dello schema sull'ecumenismo, elaborato dal Segretariato per l'Unità di cristiani. Il capitolo (insieme al IV sugli ebrei) è violentemente contestato sia nei contenuti, sia nella collocazione (ritenuta da molti inopportuna in questo documento) e rimandato.

2) Lo schema sulla libertà religiosa, scorporato da quello sull'ecumenismo ed ampiamente emendato, viene presentato il 23/9/1964 all'inizio della terza sessione del Concilio, dal relatore mons. De Smedt, vescovo di Bruges. La discussione è accesissima e si forma subito un fronte di oppositori irriducibili (tra i quali i card. Ottaviani e Ruffini e mons. Lefebvre) e un gruppo di entusiasti sostenitori. La maggior parte sono invece moderatamente favorevoli al testo purché ulteriormente emendato in modo più o meno consistente.

3) 19/11/1964: nel cosiddetto "giovedì nero" del Concilio, viene annunciato che la Presidenza, accogliendo l'istanza di 200 vescovi italiani e spagnoli di avere maggior tempo per approfondire la questione, rinvia la prevista votazione preliminare (= di sostanziale approvazione) sullo schema. Ciò significa che la dichiarazione non può essere promulgata entro la fine della sessione conciliare. La reazione in aula è durissima e concitata; i vescovi americani si fanno promotori di una petizione al Papa (che raccoglie subito oltre 400 firme) perché il documento venga approvato. Si ottiene però solo l'assicurazione che lo schema sulla libertà religiosa sarà messo come primo punto nel programma della quarta sessione.

4) Lo schema è effettivamente presentato all'inizio della quarta sessione (il 15/9/1965). Tra accese discussioni, il testo viene votato una prima volta il 21/9/1965 (con 224 voti contrari) e una seconda ed ultima volta con testo emendato (sesta ed ultima redazione) il 19/11/1965 quando ottiene qualche voto contrario in più (229).

5) La Dichiarazione è votata definitivamente nel giorno della promulgazione, il 7/12/1965 (nella 168ª ed ultima Congregazione Generale alla vigilia della chiusura del Concilio) con 2308 voti favorevoli, 70 contrari e 8 nulli.

Per ricordare don Franco Costa

Romolo Pietrobelli*

Concentrare in poche righe, per i giovani lettori di *Ricerca*, un ricordo su don Franco Costa (1904-1977) è impresa complessa. A quasi 25 anni dalla sua morte provo a sintetizzare, accennando a quattro punti di riferimento: l'influenza della sua presenza nella società italiana e nella comunità ecclesiale, l'amicizia come metodo educativo, la scelta religiosa della sua vita, la sua vocazione sacerdotale. Per chi non sa niente di lui, è utile riportare ciò che ha scritto un intellettuale di grande livello (Vittore Branca): «...non si può ricostruire compiutamente la storia civile (del dopoguerra 1943-45), non soltanto la storia del movimento cattolico italiano, ma la storia civile, senza un riferimento a tre grandi personalità: Guano, Costa, Bartoletti...». Branca si riferisce ovviamente alla "storia del profondo" - di lapiriana memoria - cioè agli indirizzi culturali e spirituali che incidono sulla vita degli uomini e preparano e conducono gli eventi storici significativi, di lungo periodo. E il cardinale Marco Cè, che lo ha conosciuto a fondo, rafforza la dichiarazione di Branca quando afferma: «...la vicenda ecclesiale di Mons. Franco Costa (dagli anni '20 agli anni '70) esprime la parabola storica del laicato cattolico italiano prima e dopo il Concilio...». Su questa linea sembra essenziale sot-

tolineare contemporaneamente che don Costa ha costruito in Italia, come nessun altro, con stile personalissimo e infaticabile, dagli anni del fascismo e di Pio XI sino al periodo degasperiano e al Concilio Vaticano II, uno **straordinario tessuto di amicizie**, a partire da quella con Montini, futuro Papa, e Igino Righetti, intendendo per amicizia "l'attuazione della propria vita al servizio di tutti"; "essere amici" -egli diceva- è scambiarsi la parte migliore di sé". Scambiando questo dono ha costruito un **metodo**, con coerenza, con sacrificio, con sapienza cristiana. Ha offerto la propria esistenza a servizio in particolare della gioventù universitaria, attraverso la **F.U.C.I.**, nei primi anni giovanili come presidente del gruppo di Genova (1925), poi, dopo la laurea in legge, diventato sacerdote nel 1931, nel ruolo di **vice Assistente nazionale** per lunghissimi anni (1933-1955), e dal '55 al '63 come Assistente nazionale. Al colmo della sua esperienza ecclesiale, nella pienezza del sacerdozio -fu per breve tempo Vescovo di Crema- nel ruolo di **Assistente generale dell'Azione Cattolica Italiana (1963-1972)**, realizza con Vittorio Bachelet e in attuazione del disegno di Paolo VI, suo grande amico sin dagli anni universitari, la **riforma degli statuti** e l'avvio di quella "**scelta religiosa**" tanto preziosa e anticipatrice, quanto incompresa e combattuta dai contemporanei e non solo.

Tutto ciò, peraltro, acquista un senso alto e unitario che qualifica la sua vita, trova anzi la sua radice nella spiritualità cristiana ed ecclesiale di don Costa che predicò e attuò quello che si può definire il suo principio formativo ed educativo: **«Dio chiede una cosa solo all'uomo, questa immensa cosa: che Gli consenta di amarlo»**. Ha vissuto questa alta pedagogia -Fausto Montanari ha scritto che egli è stato una "pedagogia vivente" - "fortemente unificato nella fede" (Sitia Sassudelli), in mezzo alla gioventù universitaria, nel rispetto e anzi nella **difesa attiva della laicità**, con un'infinità di interlocutori credenti e non credenti, nei più diversi ambiti della società italiana. Su queste caratteristiche dominanti nella vita di don Costa si dovrebbe procedere per individuare e riconoscere la personalità e l'opera di questo grande sacerdote-amico: per molti anni del dopoguerra egli è stato punto di riferimento -in profonda sintonia con Paolo VI- sotto il profilo spirituale e culturale in mezzo ai protagonisti democratici degli eventi più diversi della vita italiana, da De Gasperi a Moro; promotore di amicizia, ("l'ottavo sacramento" della vita fucina) come metodo educativo, come valore laico e religioso insieme; ispiratore di quella fondamentale scelta religiosa per l'Azione cattolica e per i cri-

stiani in Italia, non come soluzione spiritualista, intimista, ma nella convinzione che «...non si cambia il mondo perché dei cristiani entrano nella storia, ma **si cambia se i cristiani portano Cristo nella storia**; allora si muove la storia e l'animazione cristiana dei valori temporali, pur nel loro rispetto».

Infine, ma soprattutto e prima di tutto, va sottolineata la serena e forte concentrazione della sua persona, "la sua essenziale linea di forza" (Vittorio Bachelet) verso cui tendeva costantemente, sull'obiettivo ispiratore della sua esistenza: «La vita cristiana è un "sì" coraggioso, con necessarie rinunce, alla iniziativa di Dio». Questo era il suo atteggiamento abituale, vissuto e mai esibito, in mezzo ad ampie schiere di laici e perciò ha fatto storia.

Il fascino della sua personalità e l'efficacia della sua azione tutta interiore sono ben colti dalla espressione sintetica usata dal Cardinal Marco Cè: «...il tono di don Costa è quello di chi, quando parla, è in ascolto: **in ascolto di Dio e dell'uomo**». Perciò don Costa era sempre identico (egli di se stesso diceva: «dico sempre le stesse cose», e si scusava) perché tutta la sua vita ruotava intorno al motivo unificante, la fede obbediente a Dio, e perciò concentrato sull'essenziale per farsi accogliente con ogni uomo che lo avvicinasse.

Egli ha predicato e testimoniato (le sue "formative" ai congressi fucini!) che «il rapporto più diretto e autentico che passa tra un uomo e un altro uomo passa per Dio» e che «Dio ha disegni di grandezza per ogni uomo». Egli credeva davvero che a ogni uomo era offerta la «**vocazione primaria**

alla santità», convinzione espressa sempre ed enunciata sin dagli anni '40 (in largo anticipo sulla dichiarazione conciliare della *Lumen gentium*), e che nella risposta a questo primario invito si attuava la risposta più piena anche ad ogni altra vocazione particolare, secondaria, per assolvere i doveri specifici di ogni stato di vita, di ogni professione e attività umana. Ha ricordato molto bene Sitia Sassudelli che «l'educazione che don Costa dava era a una comune spiritualità fondamentale, capace di sostenere forme diverse di vita cristiana e di servizio nella Chiesa. Alla sua scuola trovarono modo di maturare vocazioni alla vita contemplativa e politica, alla famiglia e all'azione cattolica, alla professione e al sacerdozio».

Egli stesso ha vissuto tante esperienze particolari («il cristiano è obbligato a occuparsi di tutto» diceva), **aperto a tutti i contatti**, ma non ne veniva condizionato. Perché «il cristiano è un indagatore umile e paziente delle forze buone, dei germi di bene presenti ovunque nel mondo»¹. In questo senso è stato un educatore, senza timori, anche all'impegno politico. Convinto che «ogni volta che l'uomo cresce interiormente, religiosamente, culturalmente, il mondo e la storia progrediscono», «che ogni anima che si eleva, eleva il mondo», che «sono le virtù morali che consentono di fare grande la politica» e che «siamo nel '58- "non sarà mai perdonato ai cattolici di fallire sul piano morale"».

Il mio ricordo su don Costa finisce, ovviamente, per sottolineare un solo aspetto della sua personalità ricca, quello del sacerdote educatore. Ma proprio sotto questo profilo convergente si nasconde il segreto più alto della sua vocazione sacerdotale, quello di essere accanto ad ogni uomo «in una **paternità spirituale**

rispettossissima, che ha una fondamentale paura: di guastare l'opera di Dio». «Che bella cosa -egli dice- quando un prete va nel luogo del giudizio che è la confessione col desiderio di capire una vita, di aiutarla, di dire la parola di Dio e di salvezza per questa vita; e di imparare. E potrà forse insegnare qualche cosa un povero prete, se impara molto da chi ha vicino».

Questa pedagogia si integra in don Costa nella sua infaticabile **opera di liberazione delle energie laicali nella Chiesa e nel mondo**, di una loro comunione per la salvezza dell'umanità: connotato che lo caratterizza in maniera specialissima.

Il suo motto episcopale *ut unum sint* felicemente premonitore, non ha soltanto un valore ecumenico ma indica la sua costante sollecitazione al «camminare insieme, sulla via della responsabilità e della libertà».

* già Presidente Nazionale della F.U.C.I. (1949-1955), è membro del Consiglio di Amministrazione della Fondazione FUCI.

Nota

¹ cfr. *I semi del Verbo della Evangelii nutiandi* di Paolo VI del 1975.

NOTE BIBLIOGRAFICHE

- Bozzini Ida (a cura di), *La vita cristiana come comunione*, Ed. AVE, 1986.
 Bozzini Ida (a cura di), *Tu sei colui che ci ama*, Ed. AVE, 1977.
 Bozzini Ida, *Don Costa, una sapienza amica. Testimonianze di amici*, Ed. Ave, 1983.
 De Curtis Italo (a cura di), *Insieme sulla via della libertà*, raccolta di scritti di don Costa, Ed. Studium, 1983.
 AA.VV., *Don Franco Costa. Per la storia di un sacerdote attivo nel laicato cattolico italiano*, Ed. AVE, 1992, pp. 610.
 Tortora Clea, *Primo profilo di una biografia spirituale su don Costa*, Ed. Studium, 1983.

La storia come luogo teologico

Maurilio Guasco*

La storia come luogo teologico

Parlare di "luogo teologico" significa pensare a Melchior Cano, il teologo che utilizza in modo sistematico quel concetto per indicare i titoli delle fonti in cui si possono trovare i principi dell'argomentazione teologica. Fra i luoghi teologici definiti "impropri", Cano inserisce anche la storia.

Un'affermazione che oggi pare del tutto ovvia: ma che ha sollevato in tempi diversi controversie e discussioni appassionate. Si pensi, per riferirci ad epoche recenti, ai dibattiti sollevati dalla *nouvelle théologie française* negli anni Quaranta, che tra l'altro affermava che il teologo riflette sul dato rivelato, ma non può dimenticare che il dato rivelato viene trasmesso con e nella storia.

La teologia di Congar, Chenu, Daniélou e altri era il tentativo di **superare definitivamente la crisi modernista di inizio secolo**, quando si aveva avuto l'impressione che teologia e storia camminassero su binari paralleli e incompatibili, causa l'apparente insuperabile divergenza dei rispettivi metodi di lavoro. Lo storico ed esegeta francese Loisy era considerato il capofila di tale tendenza: ed egli rifiutava apertamente ogni confronto con la teologia, riteneva impensabile qualsiasi tentativo di accordo tra i risultati della ricerca storica e quelli della ricerca teologica, quando si fossero trovati in opposizione; pen-

sava però che tale opposizione non aveva ragione di essere, in quanto le due scienze si muovevano su piani diversi: **la storia ricerca dei fatti**, dei dati quantificabili, dimostrabili razionalmente; **la teologia si occupa di verità ineffabili**, soprannaturali e quindi senza alcun legame diretto con la realtà oggettiva. Il fatto naturale è oggetto di ricerca, l'evento soprannaturale è oggetto di fede. Il cristiano, come credente, può anche accettare degli eventi indimostrabili dallo scienziato; può credere quanto potrebbe negare, o almeno ignorare, come storico.

Lo studioso cattolico rischiava di trovarsi di fronte a un dilemma angoscioso, a una **frattura insuperabile tra scienza e fede**, tra lo scienziato e il credente, tra l'uomo di scienza, che non può accettare l'intervento acritico di una qualsiasi autorità che non si ponga sul suo stesso terreno scientifico, e l'uomo di fede e di Chiesa, che non può sottrarsi all'intervento della sua autorità gerarchica. Un dilemma spesso apparso senza uscite: la nuova scienza presentava, con entusiasmo e convinzioni superiori a quanto la stessa non meritasse, dati scientifici offerti come indiscutibili; e questi apparivano in contrasto con quelli da sempre affermati dalla Bibbia e dalla tradizione. Le soluzioni allora proposte risentivano di questa apparente contraddizione, e finivano per proporre quasi due mondi separati di credenze, quelle religiose e quelle scienti-

fiche, quelle desunte dalla teologia e quelle desunte dalla storia.

Gli storici sarebbero usciti perdenti dalla crisi modernista: ma come ha spesso detto Congar, un problema accantonato e non risolto prima o poi ritorna. A partire dagli anni Quaranta si ha solo l'imbarazzo della scelta, quando ci si occupa di tale problema. Aprono le discussioni i ricordati teologi francesi, nel 1946 Oscar Cullman pubblica un'opera che segnerà anche la teologia protestante, *Cristo e il tempo*; appaiono opere sulla teologia delle realtà terrene, si accende il **dibattito tra "escatologisti" e "incarnazionisti"**, dove il peso della storia sulla teologia diventa preponderante; si discute sul rapporto tra storia della Chiesa, storia sacra, storia della salvezza. Si prende sempre più coscienza che non si può fare teologia a partire da un metodo astratto, che la rivelazione non si afferma attraverso qualche sillogismo, ma avviene nella storia. I testi biblici non sono altro che la narrazione di ciò che Dio ha fatto per il suo popolo, l'incarnazione è l'irruzione di Dio nella storia. Dio si fa uomo, entra nella storia, assume il volto e la cultura di un tempo, di un popolo. La sua Parola è leggibile e comprensibile solo se collocata in una storia. **Cristo esprime verità metastoriche con il linguaggio della storia**. Senza la mediazione di questa non si può coglie-

re il senso profondo delle prime: la rivelazione avviene nella storia.

Certo, questo comporta dei rischi: la mai risolta controversia sollevata da quanti distinguono il Cristo della storia dal Cristo della fede nasce in fondo proprio di qui: ma non si può tornare a una teologia delle essenze, senza radicamento nella storia, solo per evitare i rischi e le apparenti contraddizioni.

Negli ultimi decenni, i dibattiti si sono rinnovati, grazie soprattutto all'aumento dei luoghi e delle culture in cui si è sviluppato il discorso teologico. Le **varie teologie "contestualizzate"**, figlie cioè dei contesti in cui sono nate, hanno modificato fortemente anche i modelli concettuali. Si pensi, anche se qui lo ricordiamo soltanto, agli sviluppi della teologia africana, alla teologia nera nordamericana o alla teologia femminista; o, per ricordare una linea che ha fatto molto parlare di sé, alla teologia della liberazione. La prassi, e quindi la storia, diventa il punto di partenza della teologia, e il suo oggetto; in tale prospettiva, assumono grande importanza i **"segni dei tempi"**. Ne scaturisce anche quella che è stata definita la **teologia narrativa**, che parte cioè dal vissuto del popolo di Dio; d'altra parte, che cosa sono i Vangeli e gli Atti degli apostoli, quei testi su cui si fonda tutta la riflessione cristiana, se non un'opera narrativa, in cui si presentano delle biografie, quelle di Cristo e degli apostoli, raccontando quanto Gesù incominciò a fare, il suo vissuto, da cui sarebbe poi scaturito il suo dire, l'insegnamento?

L'emergere di nuovi saperi teologici provoca anche il confronto tra i teo-

logi del mondo occidentale e i teologi che agiscono nelle giovani Chiese. Ne consegue lo **sviluppo delle particolarità geografiche della teologia**, la presa di coscienza della necessità di avviarsi a una teologia plurale e contestualizzata: una teologia che sia strettamente connessa con la storia del luogo in cui viene elaborata, per capirne meglio i presupposti, ma anche per restituire alla teologia il ruolo che le dovrebbe sempre competere, quello di **ridire la Parola di Dio nel linguaggio e nella cultura del tempo e del luogo in cui viene elaborata**, ridiventando così un autentico servizio al popolo di Dio.

Con tutti i limiti che sarebbe facile mettere in risalto, non si può dimenticare che sono proprio i teologi del "terzo mondo" o di popoli discriminati che hanno contribuito a un cambiamento di metodo anche in teologia, a rimettere in primo piano la storia come luogo teologico fondamentale. L'esempio di Martin Luther King è illuminante: il suo impegno politico sociale precede e fonda la sua riflessione teologica.

Questo non significa dimenticare che l'illusione positivista di una storia esclusivamente figlia dei documenti, di una storia oggettiva, ha fatto il suo tempo; oggi siamo tutti consapevoli che **«la teoria precede la storia»** (ce lo ricordava negli anni Trenta Raymond Aron), e che le opinioni espresse dallo storico portano sempre con sé le precomprensioni, i pregiudizi dai quali muove lo storico stesso quando fa ricerca¹.

Forse i teologi occidentali si erano un po' dimenticati di questo, e hanno troppo a lungo pensato che la loro non fosse la teologia occidentale, figlia cioè dei contesti storici in cui era nata, ma la teologia, valida *semper et ubique*. Questo non significa affermare che non possano esi-

stere luoghi di dialogo, elementi comuni tra le diverse teologie; significa semplicemente dare per scontata l'esistenza di una pluralità di teologie, **evitare di confondere la teologia con il dogma**: questo è l'enunciato di una verità che il credente deve accettare per fede, quella è il modo, storicamente determinato e quindi passeggero, di riscrivere nella cultura dei tempi e dei luoghi le verità di fede. E se lo storico che fa ricerca si porta dietro tutti i suoi pregiudizi, se le teorie cui fa riferimento precedono i libri che scriverà, senza che questo pregiudichi la sua onestà intellettuale, non si vede perché il teologo debba essere immune da tale situazione. È proprio la consapevolezza dei propri limiti che aiuta a garantirsi dalla tentazione di considerare valide per tutti le conclusioni delle proprie riflessioni. Storia e teologia devono quindi essere in costante dialogo fra di loro: la prima evita alla seconda la tentazione della assottigliamento, la seconda apre orizzonti più ampi alla prima, invitandola ad alzare lo sguardo verso elementi che sfuggono alla sua ricerca, ma che non per questo debbono essere considerati come illusori.

docente di Storia del Pensiero Politico Contemporaneo presso l'Università del Piemonte Orientale "Amedeo Avogadro"

Nota

¹ Si veda in questa ottica la riedizione di un illuminante breve scritto di H. I. Marrou, *Tristezza dello storico*, Brescia, Morcelliana 1999

Le parole dell'uomo parlato

Massimo Baldini*

*Un risuonare della parola autentica può
scaturire solo dal silenzio*

Martin Heidegger

*Senza la polarità del silenzio, l'intero
sistema del linguaggio crollerebbe subito*

Susan Sontag

I nostri sono tempi in cui il linguaggio è visto come qualcosa di corrotto. «In nessun secolo -ha scritto Ignazio Silone in *Pane e Vino*- la parola è stata così pervertita, come ora lo è, dal suo scopo naturale che è quello di far comunicare gli uomini». Il disamore per la parola, che è quanto mai diffuso, nasce dalla constatazione che **il nostro e l'altrui parlare sono diventati per lo più fatti meramente palatali**, chiacchiere impersonali e banali. In breve, il parlare è diventato per l'uomo del ventesimo secolo «una schiavitù come l'alcol»¹. Ma c'è di più. La disumanità politica del nostro secolo ha portato alla disumanizzazione del linguaggio. La parola, scrive Steiner, ha dichiarato il proprio fallimento di fronte al disumano. «Niente poesie -ha affermato Adorno- dopo Auschwitz». E Steiner scrive: «Il silenzio è un'alternativa. Quando le parole della città sono colme di barbarie e di menzogne, niente parla più forte della poesia non scritta»². In una società in cui l'uomo è divenuto una «semplice appendice del rumore» e le parole

sono divenute «delle passive ancelle di shock sensoriale» è inevitabile il manifestarsi della **nostalgia del silenzio** e delle parole inaugurali, festive, sorgive, di una parola cioè che «sia sorvolata di stelle, inondata di mare» (das sternueberflogene Wort, das meeruebergossene)³. In un tale contesto si è anche scoperto o, per meglio dire, riscoperto che mille sono i fili che legano la parola e il silenzio, che, in particolare, **la parola perisce quando viene meno il silenzio su cui poggia**. Il silenzio, si è scritto, è l'ascesi della parola, esso fornisce «una sorta di zavorra, di monitor e anche di correzione, quando il linguaggio perde la sua autenticità»⁴. Se è vero, come è vero, che «la parola deve riposare su un fondo di silenzio come l'iceberg sulle acque», allora appare ovvio che la scelta del silenzio è la precondizione necessaria e imprescindibile per giungere ad una **parola parlante e non parlata**, ad una parola piena, ad una parola senza rughe. Il silenzio «originario e fondamentale -ha scritto Dauenhauer- non è il contrario del linguaggio. Invece di essere ciò che si oppone al linguaggio, è ciò che schiude la via della potenza del linguaggio»⁵. E Raimundo Panikkar afferma: «C'è un'intrinseca ed essenziale polarità tra silenzio e parola. Non c'è l'uno senza l'altro ed è l'uno a rendere possibile l'altro. Non sono né nemici né incompatibili. Naturalmente vi sono silenzi di evasione e silenzi repressi, come pure

parole vuote e chiacchiere prive di senso: sono soltanto siffatte parole o silenzi inautentici ad essere in disaccordo»⁶. **Il silenzio è la pre-condizione del parlare**, la madre e non l'ancella della parola. Il silenzio non può essere visto, in modo riduttivo e banalizzante come un semplice «spazio bianco del dialogo»⁷. Dalla scuola del silenzio l'uomo contemporaneo imparerà il rispetto per la parola, il rifiuto di atteggiamenti verbali banali e irresponsabili, il disgusto per un parlare degradato, vanamente loquace perennemente distratto.

L'uomo "parlato" e l'uomo "parlante"

*A volte si vede estrarre un'esperienza del
linguaggio, mandarla a pulire in tintoria, e
poi la si può rimettere in circolazione.*

Ludwig Wittgenstein

La nostra è una civiltà di parole fantasma, di parole consumate, usurate, ischeletrite, di gargarismi linguistici. È «una civiltà di parole -ha scritto Ionesco nel suo *Diario*- è una civiltà sconvolta. Le parole non sono la parola». Nel traffico dei nostri discorsi quotidiani ci imbattiamo troppo frequentemente in parole senza peso, inoperanti, in una lingua *kitsch* che smussa il pensiero provocando una inarrestabile **narcosi intellettuale**. Negli *slogans*, nei *clichés*, nelle metafore morte, nei prefabbricati linguistici le parole incespicano, si guastano,

marciscono. «Bavarder -ha scritto Maurice Blanchot- est la honte du langage». E la chiacchiera è il disonore, la vergogna del linguaggio perché è un parlare puramente palatale. Un emettere rumori e non suoni; e questi sono tempi, purtroppo, in cui **la chiacchiera è diventata la parola di tutti**. «Quando si chiacchiera -continua Blanchot- non si dice niente di vero, persino quando non si dice niente di falso, perché, in verità, non si sta parlando. Questa parola che non parla, parola di puro *divertissement* che va di qua e di là, con la quale **si passa da un argomento ad un altro**, senza che si sappia di che cosa si discute, parlando allo stesso modo di tutto, delle cose cosiddette serie e di quelle cosiddette insignificanti, con un eguale interesse proprio perché è ben inteso che non si sta parlando di niente, un siffatto modo di parlare, fuga davanti al silenzio e fuga davanti al timore di esprimersi, è oggetto della nostra costante riprovazione. In verità, tutti chiacchierano, ma tutti condannano la chiacchiera»⁸.

Non solo la nostra società è una società dominata dal rumore e la nostra vita quotidiana una "galleria del vento di pettegolezzi" e di chiacchiere, ma è anche una società in cui si costruiscono messaggi con parole immiserite e disoccupate, così degradate da essere ormai solo degli pseudo-simboli. Il parlare, presso i più, è divenuto un'attività di riflesso, deprivata, atrofizzata. Per di più, la nostra è una società in cui la parola solitamente vive un'esistenza marginalizzata, non è più la regina dei processi comunicativi, ma bensì si è

ridotta ad essere l'**ancella delle immagini**. L'uomo della fine di questo ventesimo secolo è fondamentalmente un visivo più che un uditivo. Per tanto è più facilmente vittima dell'adescamento della visualità che del fascino delle parole. Sui sentieri del linguaggio ci si imbatte sempre più spesso in messaggi centrifugati, surgelati, precotti, in messaggi che denunciano un penoso primitivismo linguistico e che, quindi, possono essere subiti solo nella disattenzione. L'uomo



parlante è stato, di fatto, sostituito dall'uomo parlato. In altre parole, il parlare è ormai per molti più un fatto che concerne le corde vocali che le sinapsi cerebrali. L'infilare burocraticamente una dietro l'altra, una serie di frasi preconiate, di formule kleenex del tipo usa e getta ha solo la parvenza del parlare, essendo ormai la lingua divenuta, in questo caso, un puro involucro vuoto. L'uso robotizzato, desementizzato, omogeneizzato delle parole dà vita ad una lingua meticciosa e fantasmatica, ad un **pappagallesimo inerte**.

La creatività linguistica

La più profonda creatività sociale consiste nell'invenzione e imposizione di nuove, radicali metafore.

R. J. Kaufman

Di fronte a forme di pensiero e di

verbalizzazione eterodirette, di fronte ad un forte e diffuso conformismo linguistico e a opacizzate intenzionalità locutorie, non si può non pensare con tristezza a quanta creatività linguistica sia stata uccisa ancora in fasce da una non buona educazione linguistica. Ovviamente, parlare in difesa di siffatta creatività non vuol dire celebrare le lodi del "parlare spontaneo" o mitizzare un anarchismo grammaticale e sintattico, ma bensì richiamare l'attenzione sulla necessità di **rendere**

i parlanti effettivamente padroni della lingua. In altre parole, parlare in difesa della creatività linguistica vuol dire richiamare l'attenzione sul fatto che «proferire parole nuove in modi nuovi -come afferma Postman- non è un'attività cosmetica. È un modo di diventare una persona nuova»⁹. In realtà così come si

possono compiere scoperte scientifiche o geografiche, si possono anche effettuare scoperte linguistiche. Le scoperte, scrive Wisdom, vengono fatte «non solo dagli scienziati con i microscopi, ma anche dai poeti, dai profeti e dai pittori»¹⁰. Il poeta, il mistico, l'innamorato, l'umorista e il bambino, procedono creativamente, sui sentieri del linguaggio. Tuttavia, mentre le scoperte linguistiche del bambino sono la conseguenza di una, più o meno ampia, ignoranza lessicale, grammaticale o sintattica, le scoperte del poeta, di contro, sono le scoperte di chi, da un punto di vista linguistico, ha visto tutto e non ha dimenticato nulla e vede le parole come se fossero al loro primo mattino. Ebbene, è a questo tipo di creatività, per così dire sapiente che intendevo riferirmi quando poco sopra mi lamentavo dell'appiattimento

linguistico e del diffuso indebolimento della consapevolezza semantica del valore delle parole.

Il poeta e l'umorista, il mistico e il bambino sono linguisticamente creativi poiché hanno instaurato con le parole un **rapporto ludico**. Il bambino giuoca con le parole così come giuoca con il corpo della madre. Del resto, anche l'attività verbigena e verbigerante del poeta è un'attività spesso ludica.

In Redi o in Rabelais, nei secentisti, ma anche in Dante l'inventività linguistica si è coniugata spesso con un atteggiamento piacevolmente giocoso.

** docente di Semiotica presso la Facoltà di Scienze Politiche della LUISS "Guido Carli" di Roma*

Note

¹ Susan Sontag, *Io, eccetera*, Einaudi, Torino 1980, p. 129.

² George Steiner, *Linguaggio e silenzio*, Rizzoli, Milano 1972, p. 72.

³ Paul Celant, *Poesie*, Mondadori, Milano 1976, p. 74.

⁴ Susan Sontag, *L'estetica del silenzio*, in ID, *Interpretazioni tendenziose*, Einaudi, Torino 1975, p. 19.

⁵ Bernard Dauenhauer, *Silence. De Phenomenon and its Ontological Significance*, Indiana University Press, Bloomington 1980, p. 119.

⁶ Raimundo Pannikari, *The Silence of the Word. Non-dualistic Polarities*, in *Cross current*, vol. XXIV, Summer-Fall, 1984, nn. 2-3, p. 163.

⁷ Georges Gusdorf, *Filosofia del linguaggio*, Città nuova, Roma 1970, p. 191.

⁸ Maurice Blanchot, *La parole vaine*, in ID, *L'amité*, Gallimard, Paris 1971, p. 145.

⁹ Neil Postman, *Ecologia dei media*, Armando, Roma 1981, p. 126.

¹⁰ John Winsdom, *Philosophy and psychoanalysis*, Blackwell, Oxford 1953, p. 154.

La parola e il silenzio

I tre articoli seguenti sono a cura
delle giovani monache del Carmelo S. Anna di Carpineto Romano

*Sia ognuno pronto ad ascoltare,
lento a parlare (Gc 1, 19)*

Un essere in relazione

L'uomo è creato per la relazione. Egli è un essere comunque in relazione: con se stesso, con la realtà che lo circonda, con gli altri, con l'Altro. Per essere felice, deve imparare a vivere in modo costruttivo e positivo questa sua insita e **costitutiva relazionalità**, dono del Creatore alla sua creatura "fatta a sua immagine e somiglianza".

Silenzio e parola sono strumenti/mezzi che, in ultima analisi, sono finalizzati a questo scopo, a quella che è la grande vocazione dell'uomo: il dono di sé.

Silenzio e parola: due strumenti che vanno conosciuti e usati

Per poter essere usato adeguatamente, ogni strumento deve chiaramente essere scoperto, conosciuto in tutte le sue potenzialità; a ciascuno, poi, compete la responsabilità personale di decidere come usarne. **Silenzio e parola sono potenti mezzi di comunicazione**; la parola è per la relazione, ma anche il silenzio è a servizio della relazione. Essi devono interagire con saggezza ed equilibrio. La "medaglia" della relazione-dono di sé ha due "facce": il silenzio e la parola.

Il silenzio e la parola: due realtà contrapposte?

Questi due vocaboli e realtà dell'uomo possono sembrare antitetici e, in effetti, è apparentemente così, perché chi fa si-

lenzio non parla e, chi parla, non tace. Fondamentalmente, però, sia il silenzio che la parola sottintendono una realtà più profonda e misteriosa - quella ontologica dell'uomo - né possono definirsi incompatibili, ma l'uno illumina e dà senso all'altra. Dal punto di vista di un atteggiamento interiore, profondo, essi sono -allora- **complementari**.

Silenzio e vita - parola e desiderio

Mentre è più facile pensare al concetto di parola e affiancarla, con naturalezza, all'idea di relazione, rimane più difficile concepire il silenzio come uno strumento che conduca o faciliti un rapporto interpersonale.

La domanda è: può il silenzio creare, stabilire, un rapporto, una relazione? Se, come molti sperimentano, talvolta anche una sola parola può addirittura mettere fine ad un rapporto d'amore, d'amicizia, familiare, ecc... dobbiamo pensare che anche il silenzio possa servire a creare e mantenere un vero rapporto interpersonale. D'altronde, come forse tutti ne abbiamo l'esperienza, davanti a grandi drammi o a sofferenze inspiegabili e atroci (come una malattia terminale o una morte improvvisa), si preferisce non parlare o **parlare tacendo**. Il silenzio, in questo caso, diviene presenza espressiva e affettuosa.

Esiste, dunque, un silenzio che chia-

meremo "loquace" e una parola "silente". Cioè un silenzio che parla, capace di dire qualcosa e una parola muta, che non dice nulla a chi ascolta. Un testo di psicologia afferma che "noi siamo quello che diciamo", ma parimenti siamo anche "quello che viviamo", che "facciamo", senza bisogno di tante parole. Dire o fare? Si può dire e fare, ma si può anche fare senza dire nulla, è possibile **"costruire" in silenzio e "demolire" parlando**. È la nostra vita che deve parlare a noi stessi e agli altri. Talvolta il nostro silenzio si rivela costruttivo, fattivo e loquace più di mille parole.

A volte ci sono silenzi che sono parole e parole che sono silenzio. Capita, a volte, di dire tante parole, ma non ciò che dobbiamo dire e, quindi, si parla, ma è come se si tacesse. Ci sono, invece, silenzi carichi di parole. Un silenzio può essere una risposta -naturalmente da interpretare- ma pur sempre espressione di qualcosa che si vuole dire, comunicare all'altro. Tacendo, a volte, si evita di dire ciò che è meglio omettere e quindi, in realtà, si comunica, seppur con una "assenza" di parole.

Cosa insegna a riguardo la psicologia

«Saper frenare la lingua» (Sl 39, 2), «porre una custodia alla proprio bocca» (Sl 141, 3), preserva da tanta facilità, dalla superficialità, dall'avventatezza e dall'imprudenza. Dovremmo educarci a frapporre -come anche la psicologia insegna- un "intervallo" tra stimolo e risposta, tra azione e reazione, affinché la nostra parola -sia verbale che interiore- non scaturisca da impulsività o automati-

smi dell'inconscio, ma sia frutto di una scelta libera e consapevole. **Per parlare con libertà e coscienza, bisogna sapersi educare al silenzio**, inteso come una predisposizione all'ascolto profondo di se stessi e dell'altro.

Il silenzio

Il silenzio può dunque essere lo spazio che prepara la parola. Interpretato come fine a se stesso, non avrebbe senso; o, meglio, agirebbe nella nostra vita con una valenza negativa di chiusura, fuga, ripiegamento su se stessi, visto che ab-



Le monache durante una celebrazione della Liturgia delle ore

biamo affermato che l'uomo è un essere in relazione e la parola è un mezzo di relazione.

Il silenzio, ancor prima di essere possibilità di riflessione (quindi vi è un silenzio prima e un silenzio dopo la parola), deve essere **spazio per l'ascolto**, capacità di accoglienza, recettività senza pregiudizi, disponibilità libera dalla presunzione di sé. Il silenzio, così inteso, può paragonarsi a quel terreno buono di cui leggiamo nel Vangelo (Lc 8, 8) capace di ricevere il seme della parola: della Parola di Dio e della parola (a volte un po' inquinata) dei propri simili.

Il silenzio, ancora, educa e rafforza nella vigilanza, che è **attenzione al vissuto** fin nei dettagli, capaci di rivelare -ad uno sguardo penetrante- la novità che

si nasconde persino nella monotonia, nel quotidiano banalizzato ma mai banale e che sfugge ai più. Per il cristiano questo atteggiamento ha un nome: è **l'atteggiamento contemplativo**. L'uomo è reso capace di vedere l'invisibile (Eb 11,27).

In una bellissima preghiera, Etty Hillesum scrive: «Tutto avviene secondo un ritmo più profondo ... che si dovrebbe insegnare ad ascoltare: è la cosa più importante che si può imparare in questa vita. Il silenzio può così essere strada che conduce alla profondità. Ecco perché le grandi donne e i grandi uomini dello spirito hanno amato e vissuto il silenzio»¹.

I vari tipi di silenzio (positivo e negativo)

Abbiamo visto come l'atteggiamento di silenzio sia capace di costruire una relazione; anzi, ne ponga decisamente le fondamenta, tanto quanto la parola espressa, intesa come manifestazione esterna di se stessi all'altro. Si vengono così a delineare vari tipi di silenzio, che possono avere una valenza più o meno negativa, tanti quanti sono i modi personali di interpretazione a cui va soggetto il termine medesimo.

• **Il silenzio di ascolto** è quello che ci permette di ascoltare l'altro fino in fondo per capire cosa vuole dire e accogliere il messaggio che ci sta trasmettendo. Permette all'altro di esprimere completamente se stesso e il suo pensiero, quando non viene interrotto nel suo parlare.

• **Il silenzio reciproco** è quello di chi si comprende senza bisogno di troppe parole e avviene quando c'è una conoscenza e comunione profonda fra le due persone che comunicano.

• **Il silenzio di carità** è quello che

volutamente tace tutto ciò che può nuocere all'altra persona, che non mette in evidenza il male, non mormora.

• **Il silenzio di indifferenza** è quello in cui non si vuole comunicare all'altro, non interessa ciò che l'altro ci dice.

• C'è un **silenzio offeso e risentito**, proprio di chi non è in pace con se stesso e con gli altri e si isola.

• C'è un tipo di **silenzio che è peccato**, perché si omette ciò che si dovrebbe dire oppure che può esprimere indifferenza e lontananza da Dio: il silenzio di chi non prega e non comunica con il Creatore.

• C'è il **silenzio del perdono**, che si instaura quando si evita di sottolineare, rinfacciare, ripetere continuamente gli sbagli e i difetti altrui.

Il silenzio: dono o penitenza?

Il silenzio può essere un dono o una sorta di penitenza, concepito quasi come un'ammenda o come una limitazione, dipende da come lo si concepisce, lo si vive, dal contesto in cui si è chiamati a incarnarlo.

È un dono quando diventa lo spazio per incontrare Dio, per comunicare con Lui e, in Lui, con gli altri. È più facile "incontrare" il Signore in questo contesto silente che in mezzo a tanti rumori. **Dio ci parla attraverso il suo silenzio.** La contemplazione è l'incontro di due silenzi: quello di Dio e quello dell'uomo. Chi impara a pregare veramente, impara ad ascoltare il Verbo silenzioso e incontra il Silenzio che interpella, impara ad ascoltare e sa veramente relazionarsi anche con gli altri uomini.

A volte, però, il silenzio può essere una penitenza. Ci sono momenti in

cui è difficile non parlare, perché ciò diventa un bisogno. È difficile tacere quando non si è compresi, quando si è stati offesi, quando l'altro vuole avere sempre ragione e vuole sempre l'ultima parola sulle decisioni, quando vediamo comportamenti sbagliati negli altri, quando abbiamo una sofferenza, quando capiamo che l'altro ci giudica male.

Quando si riesce a vincere il bisogno di parlare e si sa tacere, il silenzio diventa "penitenza" che ci insegna a dominare le nostre passioni e che, anche con dolore, ci apre la via ad una forma di ascesi che conduce ad una vera maturità umana e cristiana. Si sperimenta, allora, una grande pace e si riesce a dominare anche i propri pensieri rettificandoli e trasformandoli in positivi, ritrovando l'equilibrio interiore.

Importanza e rischi del silenzio

Il silenzio, allora, diventa predisposizione all'ascolto, all'accoglienza e alla comunicazione con gli altri e con l'Altro. Ci aiuta ad evitare il male che facilmente si potrebbe commettere parlando; ma nasconde anche dei rischi. **Un silenzio può essere una contro-testimonia.** Infatti, ci sono cose che vanno dette al momento opportuno e anche non opportuno.

Altro pericolo è quello dell'**isolamento**. Chi tace, non si confronta con gli altri, rimane con le proprie idee e con il proprio modo di essere, non si apre all'alterità. Chi tace, non dona se stesso e, quindi, si impoverisce.

Il silenzio del Signore

Innumerevoli sono gli esempi del silenzio nella Persona di Gesù e il suo riferimento al silenzio. Gesù ha fatto silenzio pur parlando e ha parlato pur facendo silenzio. Gesù "tace" quando manifesta

al Padre il suo perdono per gli uomini. Negli anni della sua formazione umana e spirituale a Nazareth non predicava ancora come fece in seguito, ma anche dopo il suo annuncio pubblico fu con il silenzio della sua stessa vita (Lc 2,51) che si fece conoscere.

Gesù sceglie spesso luoghi solitari in cui andare a pregare (Lc 5,16). Gesù insegna a far tacere i sentimenti negativi amando i propri nemici (Lc 6,27). Ascoltando Gesù che parla, folle intere tacciono, non parlano, ma ascoltano (Lc 10,39). Alla domanda che gli porrà Pilato, Gesù non risponderà nulla (Lc 23,9) o, in altri frangenti, risponde senza dire ciò che gli altri avrebbero voluto sapere e sentire dire da Lui. **Gesù tace con la sua morte (Lc 23, 6) per tornare a parlare dopo la Resurrezione.** Gesù ci mostra un esempio da imitare nell'equilibrio e discernimento con cui va usata la parola e il silenzio.

La Parola di Dio

Nella Santa Scrittura si trovano innumerevoli esempi che esprimono il valore della Parola di Dio e le caratteristiche della parola dell'uomo. I Libri sapienziali sono quelli che più ampiamente trattano questo tema. È qui, infatti, che troviamo l'invito ad ascoltare, accogliere, custodire, meditare, non dimenticare, non allontanarsi dalla Parola di Dio e chiaramente viene affermato che i vantaggi derivanti da questo atteggiamento di fede sono quelli di essere fin d'ora considerati beati, di vivere tranquilli e a lungo.

La parola dell'uomo

Attraverso le parole, l'uomo esprime se stesso, i suoi pensieri, i sentimenti,

le sue opinioni. Nei Libri sapienziali viene descritto il parlare dell'uomo nei suoi aspetti positivi e negativi.

Come bisogna parlare? Con prudenza, sapienza, scienza, amabilità, calma, controllo di sé, saggezza, rettitudine, sincerità, lealtà, gentilezza, pesando le parole, frenando la bocca.

Come non si deve parlare? È consigliato non essere arroganti, non fabbricare menzogne e calunnie, non parlare troppo, non ingannare, non adulare, non usare parole dure e pungenti.

Similitudini

La parola dell'uomo è positivamente paragonata ad un **albero di vita**, ad un favo di miele; negativamente ad un pavimento su cui si scivola, ad un laccio, ad una spada, alla morte, a ghiotti bocconi, ad una ferita al cuore, ad acque profonde.

Pericoli e danni nel parlare

Parlare porta delle conseguenze che bisogna attentamente valutare, le parole possono aiutare gli altri, ma possono anche danneggiarli e lo stesso vale per se stessi. Con molta facilità si sbaglia quando si parla, per questo è necessario riflettere prima di parlare. Chi non usa rettamente delle sue parole va incontro alla rovina, danneggia se stesso, diventa vittima delle proprie labbra; si incorre nel pericolo di essere egoisti, gli altri possono ripetere quanto hanno udito da noi e c'è il rischio di rivelare segreti, di tradire, di perdere la fiducia. Facilmente cade in colpa chi parla.

Nota

¹ *Diario di Etty Hillesum*, Adepts Edizioni, Milano 1985.

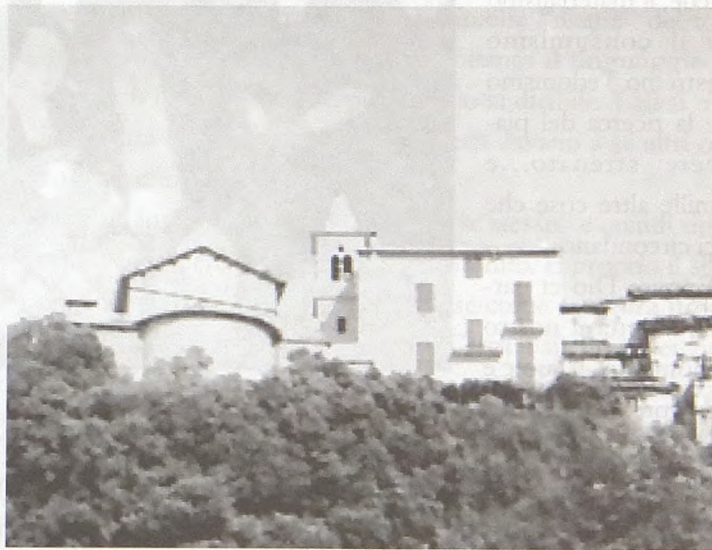
Dall'assedio delle parole al silenzio della Parola

«Dio ci parla quanto ci trova in silenzio», diceva il Ven. Alberione. Ma quando ci trova in silenzio? Siamo **sommersi dal rumore** dal mattino alla sera. Appena ci si sveglia si accende la radio, si sale in macchina o sul motorino e si accende la radio o il walkman, si arriva al lavoro e si inizia a parlare, a sparare e «ad ascoltare contro voglia e di starsene piacevolmente a giacere dove rincresceva di cadere»¹, e così tutto il giorno. Si ritorna a casa e ci si mette davanti al «dio onnipotente» delle nostre case, la televisione, oppure davanti al computer, si naviga, si chatta. Inutile, quindi, il richiamo del sacro, l'emicrania, lo stress, la depressione per le troppe cose da fare, la noia, il nervosismo. Si sente l'importanza della Parola, della solitudine e del silenzio interiore ma si continua a riempirsi di altro, di illusioni, «di cibo che non dura per la vita eterna» (Gv 6, 27).

Ma quale parola e quale silenzio? La parola dell'uomo di Dio, pesata, meditata, pregata...

nel silenzio e nella solitudine. Dio ci parla nel cuore, ci parla nel silenzio. Ma si ha **paura del silenzio** e lo si teme: la coscienza viene a galla, alimentata e stordita dal nulla si sente soffocare e la si tiene a bada con il rumore, le parole, le vane chiacchiere di ogni giorno. Quando però si arriva all'esasperazione e al massimo della dispersione o disperazione si ricerca qualcosa, Qualcuno. Allora si apre un varco, un piccolo spiraglio che fa entrare lo Spirito di Dio «perché se noi viviamo, viviamo per il Signore, se noi moriamo, moriamo per il Signore» (Rm 14, 8). Ed ecco il prodigio del silenzio: **alle nostre parole subentra la Parola per eccellenza**, la Parola di Dio; al rumore subentra la ricerca di pace, di solitudine e silenzio; alla dispersione subentra il raccoglimento.

Dove ci porta la nostra parola e dove quella di Dio? La nostra parola al nulla e alla confusione, la Parola di Dio alla vita, all'amore, alla pace.



Il Carmelo S. Anna di Carpineto Romano

Dove ci porta il silenzio? Ci porta all'ascolto di noi stessi, del prossimo, di Dio. I due precetti della carità ci ricordano di «**amare Dio e il prossimo come se stessi**». Ma noi, dispersi, frammentati e disorientati dal nostro mondo -che anche noi alimentiamo- come facciamo ad amare noi stessi, il prossimo e Dio quando siamo trascinati nel vortice della dissipazione, della superficialità, della sensualità, dell'apparenza? Ed ecco il caos, i mille crimini e attentati di ogni giorno, la banalità della vita, la precarietà delle scelte, la superficialità della fede, il materialismo e il consumismo estremo, l'edonismo e la ricerca del piacere sfrenato... e mille altre cose che ci circondano.

Eppure Dio ci parla, aspetta il nostro momento -il suo c'è sempre!-, tanto più si tace, tanto più si sta

in silenzio. **San Giovanni della Croce** in poche parole dice contrasti e ombre, luci e tenebre: «musica silenziosa, solitudine sonora, è cena che ristora e inamora»² Ma quale è questa musica così silenziosa? È lo Spirito di Dio che suona e canta dentro il nostro cuore... se poco poco lo volessimo ascoltare, «è un'armonia di musica sublime che trascende tutte le danze e le melodie del mondo» -dice sempre San Giovanni della Croce-. E qual è questa solitudine sonora? È la nostra solitudine che ci parla ma di Dio, non di altro, non di vano e non di banale.

Oggi si è «**assediati**» dalle parole e la Parola di Dio invece è lontana da noi. Siamo circondati dal rumore e per mascherare l'insicurezza che c'è in noi si parla a vuoto. Ci siamo abituati al chiasso, fuori di noi e dentro di noi, e si alza sempre di più il tono... e sembriamo tutti «sordi»... si parla ma non si ascolta più. Ci si costruisce attorno dei paradossi, impegni, tante cose da fare, ma poi ci lamenta per il soffocamento che tutto questo ci procura.

Eppure Gesù si ritirava «sul monte, solo

volontà del Padre».

La parola allora diventa non solo emissioni di suoni, più o meno armonici, graditi e allettanti, ma **comunicazione di se stessi**, della propria fede, del proprio essere cristiani «come se vedessimo l'invisibile» (Eb 11, 27).

In un vero cammino di fede, in un vero percorso di fede non può di certo mancare la Parola di Dio e il silenzio perché l'una e l'altra vanno insieme e alimentano la nostra vita, il nostro cuore.

Il Signore ci ripete, come a Maria: «Il maestro è qui e ti chiama. Quella, udito ciò, si alzò in fretta e andò da lui» (Gv 11, 28-29).

Ecco in tre parole il nostro movimento interiore: **chiamare, udire e alzarsi**. La Pa-

rola ci chiama -ci interpella- ma ci chiama e ci interpella se ascoltiamo il Signore, ed è questa Parola che poi ci mette in movimento, verso gli altri, ma anche verso noi stessi e verso Dio. Allora lasciamoci chiamare da questa Parola, lasciamoci afferrare dall'ascolto del silenzio, lasciamoci portare dall'amore del Signore che in noi non può restare inoperoso.

Note

¹ Cfr. San Gregorio Magno, *Omellie su Ezechiele*, Lib 1, 11.

² *Cantico Spirituale* a, 14.



Le monache carmelitane

a pregare» (Mt 14, 23). Quanto insegnamento in questo semplice «**ritirarsi**» di Gesù, quanto ci parla questo «colloquio» di Gesù con il Padre. Ed è Gesù il nostro modello per eccellenza: si ritirava a pregare, solo, e si rivolgeva poi alla folla, a quanti lo aspettavano. E donava a tutti una parola vera, franca, sicura... la Parola del Padre che risuonava nel suo intimo e lo faceva vivere per Lui: «io e il Padre siamo una cosa sola» (Gv 10, 30). L'esempio è questo, il richiamo alla vera Parola è Lui, il modello del silenzio è Gesù che di fronte a Pilato tace: «E Gesù taceva» (Mt 26, 63)... non come uno che non sa, ma come chi sa tutto e «fa la

Il silenzio casa del mistico

Dio è silenzio. Chi intende camminare con Dio, deve porsi davanti a Lui in silenzio. Un silenzio esteriore ed interiore. Il mistico, nella ricerca continua del Volto del suo Dio, si accorge che comunicare con il Verbo, non significa dire molte parole. Infatti, nelle parole la comunicazione rimane arida, senza senso e, nel suo cuore, avverte un certo qual vuoto che non lo placa.

Allora, lascia la parola -la sua parola!- e **permette a Dio di parlare alla sua anima**: è il momento della vera comunicazione con Dio, del suo intimo rapporto con Lui. Fatta questa esperienza, percepisce che davanti al suo Signore ogni parola è morta, è come "usurata" e, allora, prorompe in un grido: «Signore, davanti a te stavo come una bestia!». Ma è proprio allora, in questo silenzio di ricerca, che Dio gli si rivela. E più cerca Dio, più rinuncia alle proprie parole e più entra nell'intima comunicazione con il suo Signore.

Ogni qualvolta si pone in preghiera, si accorge che non ha altra scelta per comunicare che il silenzio. L'universo tace intorno a lui, tace la sua mente e il suo cuore; ma Colui che è la Parola fa risuonare dentro di Lui la Sua voce. Sì, perché è possibile ascoltare quella Voce e intendere quel linguaggio senza parole, solo se tutto tace all'interno e all'esterno. Il mistico abita nel silenzio di Dio. **Il mistico abita nel Silenzio, che è Dio.**

Dov'è il frastuono "parolaio", il mistico non pone la sua dimora. Perché questa parole "assordanti" lo svuotano, lo allontanano dal suo "habitat", lo distanziano dalla sua Sorgente d'amore. E qui possiamo avvalerci di ciò che scrivono i santi o i grandi uomini: «Il silenzio è la casa del mistico» e per il mistico Dio è il "Signore del silenzio" (San Gregorio Magno). Scrive Leon Bloy: «Quando si parla a Dio con amore, tutte le parole umane sembrano leoni diventati ciechi in cerca di una sorgente».

Il linguaggio dell'orante è un grido d'amore, che è silenzio. L'orante è al di sopra di ogni cosa, per cui "prega il suo Dio nel silenzio". Egli contempla l'oggetto del suo amore, ma ciò che sperimenta non sa esprimerlo perché la parola viene meno all'oggetto. Il silenzio per l'orante diviene "ombra so-

stanziale" di ciò che non vede. Il Silenzio: Presenza da contemplare con l'anima.

Se talora tenta di dire, di esprimere a parole, lo fa solo in vista dell'amore verso i fratelli. Ma la sua dimora amata è il silenzio! L'Ineffabile non può dirsi con linguaggio umano. Le parole sono inadeguate. L'uomo spirituale non ha più lo sguardo rivolto sul proprio io da cui è stato liberato, ma egli vive del "silenzio", afferrato dalla forza e dal fascino della sua potenza.

L'uomo interiore che volesse parlare di Dio, incorrerebbe nel rischio di proferire parole vuote, direbbe "niente" del totalmente Altro. Perciò può scegliere soltanto **il linguaggio del silenzio**. L'Indicibile non può ridurlo al dicibile. Egli si trova in un'altra dimensione e si sono aperti davanti a sé altri orizzonti... che non può dire.

L'uomo interiore scopre il "finito di se stesso" e quindi rinuncia ad esprimere parole intorno all'Infinito. È proprio il silenzio che gli dà la vera dimensione di sé come **creatura limitata**. Vuoi diventare uomo interiore? Cerca il silenzio, perché in mezzo al rumore, non trovi Dio. Dio valica i confini del razionale...

Dio è silenzio da adorare, da credere, da testimoniare... Elia, sull'Oreb, scoprì il passaggio di Dio solo nella **brezza di un vento leggero**, nel mormorio soave, nel silenzio profondo e poté contemplare il suo Volto, mentre non scoprì o vide nulla nel fragore del tuono, nel terremoto, nel vento.

Il silenzio ha una valenza mistica che permette l'intima comunione con Dio e il suo mistero. Basti pensare a come i giudei scrivono il nome di Dio: **JHWH**...quattro consonanti impronunciabili!

Carmelo S. Anna

Via B.P. Caldarozzi, 32 00032 Carpineto Romano
tel. 0697189049 fax 069719458

carmelo.s.anna@rtmol.it

www.rtmol.it/users/carmelo.s.anna

La questione di Dio nel Pensiero del Novecento

Emilio
Beccarini

Sarebbe certamente presuntuoso, e molto poco serio, pretendere di dire qualcosa di esaurientemente sensato nel breve spazio di un articolo su un tema di questa portata¹. Come in ogni altro secolo infatti, la **questione-Dio** è apparsa ineludibile ai pensatori del secolo ventesimo, nella sua affermazione come nella sua negazione. Forse si potrebbe addirittura dire che il secolo da cui siamo appena usciti cronologicamente, ma in cui siamo ancora totalmente immersi spiritualmente (i tempi dello spirito non sono quelli dell'orologio), ha modulato in maniera molteplice il tema, probabilmente la modulazione più variegata nella concentrazione del tempo. In queste riflessioni cercherò quindi, non tanto di rendere conto della complessità del tema e delle sue implicazioni nelle molteplici prospettive filosofiche, quanto di individuare delle **linee di tendenza**, alcune tra altre possibili, che possano dare il senso di un percorso che poi ciascuno, se interessato, potrà riprendere per suo conto in maniera più analitica. Per comodità espositiva, ma anche per brevità, possiamo concentrare la nostra attenzione su alcuni nodi tematici che a me sembrano più rilevanti.

Essere e Dio

Il Novecento si è aperto con la terribile "verità" proclamata da **Nietzsche** a con-

clusione del secolo precedente: Dio è morto. Tutto il secolo XX ha dovuto fare i conti con l'ombra impalpabile, agghiacciante e tuttavia possente fino a estenuare il pensiero stesso, di questa morte. **La morte di Dio è proclamata come fine della metafisica**, quella metafisica che ha formato e informato tutto l'Occidente per circa venticinque secoli. In questo senso si può dire che il pensiero del secolo appena concluso si è trasformato in un lungo "processo all'oggettività di Dio"². La messa in questione della metafisica avviene nell'ottica dell'ontoteologia, quel tentativo di **dire l'essente a partire dall'Essere** che corre però il rischio di trasformare lo stesso Essere in un essente al punto di trasformare la domanda metafisica in "che cosa è l'Essere?". Domanda impossibile e contraddittoria poiché trasforma l'al di là dell'essente in una cosa-essente. Se di Dio deve essere possibile dire qualcosa lo si potrà fare esclusivamente come Trascendenza onniabbracciante (**Jaspers**) o come quell'evento che viene al linguaggio come voce dell'Essere che mai potrà essere racchiusa in categorie (**Heidegger**). Dio si presenta in tal modo come "ciò che non appartiene all'orizzonte dell'essente", ossia il nulla, ma il nulla del mistero³. In anni più vicini, collocandosi nella linea della critica al pensiero rappresentativo della metafisica,

cioè alla possibilità di "formulare un concetto" di Dio a partire dall'Essere come Essere supremo, **J.-L. Marion** ha proposto una lettura particolarmente suggestiva in due opere, rispettivamente del 1977 e del 1982, *L'Idole et la distance* e *Dieu sans l'être*. Per il filosofo francese il pensiero categoriale rischia di tramutarsi in idolatria a cui contrappone un **pensiero dell'icona** che permette di passare dall'ordine dell'essere a quello dell'amore. Alcuni anni dopo, nel 1986, il padre **Dubarle** ripropone invece un *Dieu avec l'être. Essai d'ontologie théologique*.

La questione è naturalmente complessa e dice anche il grande disagio che si è prodotto nel secolo XX nei confronti del pensiero rappresentativo, in particolare con l'avvento delle filosofie dell'esistenza e, soprattutto, con la nuova consapevolezza della **finitezza e storicità del pensare**. A questo orizzonte appartiene il pensiero ermeneutico e prima ancora quello fenomenologico che sposta significativamente gli assi di riferimento della pensabilità di Dio⁴.

Il sapere di Dio

Le ultime riflessioni ci permettono di gettare uno sguardo fugace su un'altra prospettiva che ha profondamente caratterizzato il secolo XX l'indicibilità di Dio e il non senso del discorso su Dio. Accanto alla negazione ontologica nel se-

colo XX si è sviluppata una forma di **ateismo semantico** che ha preso le mosse dalla teoria del linguaggio del **Wittgenstein** del *Tractatus logico-philosophicus* la cui ultima proposizione come si sa suona «Di ciò di cui non si può parlare chiaramente occorre tacere». Le proposizioni metafisiche e religiose sono vuote di significato. Per **Carnap**, certamente uno dei maggiori rappresentanti di questa posizione di pensiero, nel suo scritto *Il superamento della metafisica mediante l'analisi logica del linguaggio*, il problema si pone nell'orizzonte empirico-rappresentativo, **l'orizzonte cioè della verificabilità empirica**. «Allorché noi diciamo che le proposizioni della metafisica sono del tutto prive di senso e non significano nulla, è verosimile che anche coloro, i quali intellettualmente accettano i nostri risultati, siano nondimeno turbati da un sentimento di grande perplessità: come mai tanti uomini dei più diversi periodi e popoli, non esclusi ingegni eminenti, hanno in effetti dedicato tanta cura, e anzi addirittura passione, alla metafisica, se questa non contiene altro che mere parole combinate in frasi senza senso?... Le (pseudo)

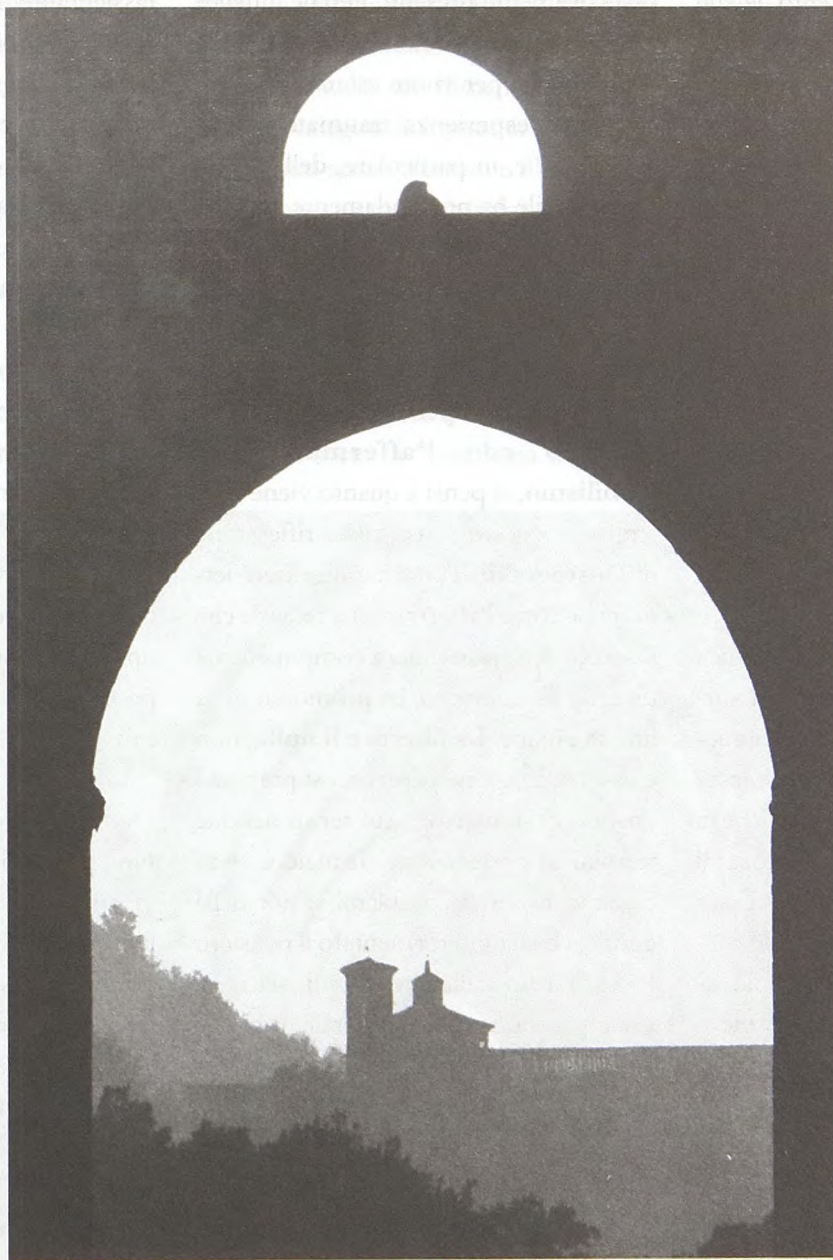
proposizioni della metafisica non servono alla rappresentazione di dati di fatto né esistenti (allora si tratterebbe di proposizioni vere), né inesistenti (allora si tratterebbe, per lo meno, di proposizioni false), ma servono solo all'espressione

ha costretto a pensare e a mettere a fuoco il senso peculiare del linguaggio religioso, della professione di fede. Commentando Wittgenstein, W.D. **Hudson** scrive: «Essere un

credente religioso, qualsiasi cosa ciò possa voler dire, equivale a partecipare a un gioco di lingua o universo di discorso... questo implicherà il parlare suo a

Dio e il prendere parte ad esperienze e attività connesse con tale discorso... La teologia sta alla credenza religiosa, così intesa, come una grammatica sta ad un linguaggio. La grammatica di ogni linguaggio ne rivela la struttura logica. Un linguaggio e la sua grammatica non potrebbero esistere indipendentemente l'uno dall'altra, ma elaborare o apprendere la grammatica è distinto dall'usare il linguaggio. **Se non esistesse la credenza religiosa,**

non ci sarebbe alcun argomento in teologia, ma le due cose non sono identiche...». Wittgenstein, a sua volta scrive: «In fondo con le parole "io credo", descrivo il mio stato d'animo -ma qui questa descrizione è indirettamente, un'asserzione dello stesso fatto creduto.... Io la penso così: il



del sentimento della vita». Che naturalmente non è poco, ma bisognerà allora dare un nuovo valore al linguaggio ed è appunto ciò che ha tentato di fare il filosofo austriaco con le sue *Ricerche filosofiche*.

La provocazione di Wittgenstein è stata, infatti, particolarmente feconda, poiché

**M
A
G
E
L
L
A
N
O**

credere è uno stato dell'anima. Ha una durata; e tale durata è indipendente, per esempio, dalla durata della sua espressione in una proposizione. Dunque è un tipo di disposizione di colui che crede. Me la rivelano, nell'altro, il suo comportamento, le sue parole. E precisamente sia l'espressione "io credo", sia la sua semplice asserzione». D'altronde Wittgenstein, ancora nel 1916, in una tormentata pagina di diario scriveva: «Credere in un Dio vuol dire comprendere la questione del senso della vita. Credere in un Dio vuol dire vedere che i fatti del mondo non sono poi tutto. **Credere in Dio vuol dire vedere che la vita ha un senso**». Resta totalmente aperta la questione del linguaggio, o, meglio, della "dicibilità" di Dio che il pensiero successivo non ha più potuto accantonare⁵.

La perdita della sicurezza ontologica ha lasciato il posto a molteplici surrogati di Dio o del sacro, da fenomeni sempre più frequenti di soteriologia

magica a forme miracolistiche di affermazione della presenza di Dio. Siamo però in questi casi nell'ambito dell'irrazionale. Accanto ad essi si è sempre più affermata una **"fede" nella scienza**, soprattutto nella sua struttura tecnologica, che diventa una sorta di professione di fede nelle capacità onnicomprensive della ragione che al di sopra di sé non riconosce nulla come sensatamente valido. La scienza detta i criteri di validità e fissa anche i limiti delle sue possibilità; ciò che non è scientifico è relegato in un limbo di senso che dal punto di vista ontologico è "quasi nulla".

Esperienza del male

Il secolo XX ha fatto un'esperienza così radicale del male che il problema del rapporto tra Dio e male è stato posto in maniera drammatica. La figura biblica di **Giobbe** è forse una delle più ossessivamente presenti. Perché il male? Che cos'è il male? non sono domande accademiche per vuote esercitazioni retoriche. L'esperienza traumatica della sofferenza e, in particolare, della sofferenza inutile ha profondamente segnato il secolo appena concluso, che forse a un bilancio sommario si presenta come il più violentemente tragico della storia dell'umanità, forse il più inumano. Credo che questa esperienza vada letta in parallelo con **l'affermarsi del nichilismo**, si pensi a quanto viene mostrato in questo senso dalla riflessione di **Dostoevskij**. Tuttavia può essere letta anche come l'affermazione radicale che il secolo XX, portando a compimento il disegno illuministico, ha promosso della libertà umana. **La libertà e il nulla**, non è una correlazione peregrina soprattutto quando ci si interroga sul senso dei due termini in correlazione. Il male è stato certamente uno dei problemi, se non delle aporie, che hanno tormentato il pensiero filosofico fin dalle sue origini, sia nella sua espressione di male morale, la colpa, a cui più facilmente si riusciva a "trovare un posto" attraverso il ricorso alla libertà della volontà, sia soprattutto in quella denominata male metafisico, il nulla. Il pensiero contemporaneo ha riproposto con Heidegger la domanda drammatica di **Leibniz**, «perché l'essere piuttosto che il nulla?». Ogni negazione ontologica ripropone la questione, oggi divenuta ancora più fondamentale dopo l'affermazione del nichilismo. Il secolo XX ha visto il fallimento di qualsiasi tentativo di teodicea e ha cominciato a interpellare nuovamente e direttamente Dio di

fronte alla "banalità del male". Anche qui, come abbiamo già visto sopra, siamo costretti a incamminarci su **nuovi sentieri**, alla ricerca di un senso meno logoro, ma anche e soprattutto meno categorialmente sicuro e rassicurante. Mi limito alla formulazione del problema e rimando a una prima bibliografia d'approfondimento, con l'avvertenza che siamo di fronte a un tema cruciale dalla cui risposta, senza falsa retorica, dipende il senso dell'umanità⁶. **«È la sofferenza che mette in crisi ogni metafisica oggettivante e dimostrativa**, ogni sistema sollecito soltanto d'una totalità armonica e conclusa, ogni filosofia dell'essere unicamente preoccupata del fondamento. Essa sola contiene il senso della libertà e rivela il segreto di quella vicenda universale che coinvolge Dio, l'uomo, il mondo in una tragica storia di male e dolore, peccato ed espiiazione, perdizione e salvezza»⁷.

Dio come mistero personale

Non possiamo terminare queste brevi riflessioni senza però accennare a una prospettiva positiva che nel Novecento ha trovato ampio spazio di attenzione: la **dimensione relazionale** e che forse è ancora la prospettiva che attende di essere approfondita e meglio articolata, l'eredità del secolo precedente. Di fronte alla negazione ontologico-metafisica di Dio prodottasi nella modernità, proviamo a metterci nello stesso atteggiamento di cui parla **Buber** nel suo libro *Eclissi di Dio*⁸. Questa parola è imbrattata e beffeggiata, maledetta o benedetta, nostro compito è anche quello di "redimere" Dio. Nell'Ebraismo ciò ha un significato molto preciso, che nel Cristianesimo è in parte scomparso,

ma non è questo il luogo per un approfondimento maggiore. Non possiamo vivere come se Dio non ci fosse⁹, dobbiamo piuttosto capire come possiamo comprenderci dentro questa destrutturazione totale e generalizzata che il nostro tempo vive. Il primo passo della nostra riflessione deve dunque riguardare necessariamente noi stessi. La domanda che ci riguarda è immediatamente: **qual è il senso del mio essere**, il mio senso d'essere, dopo la crisi del pensiero metafisico? Dove possiamo attingere il fondamento?

Senza voler imporre una *metabasis eis allo genos*, vorrei provare a cercare la soddisfazione agli interrogativi appena formulati, non

nell'acquiescenza alla logica dell'essere, l'ontologia, ma appunto attraverso una riflessione sulla fede, almeno così come appare nella proclamazione pubblica della professione. Con questo approccio ci rendiamo immediatamente conto che l'atto di fede, e la professione che ne forma il contenuto, si collocano nello spazio aperto di una ri-

sposta. Ciò vuol dire che il mio domandare non è originario, non è "autogeno", ma è un atto derivato e reso possibile dalla percezione di essere coinvolto e quasi assediato da

un senso misterioso che è il mio stesso esistere. **Il mistero precede l'essere** e la percezione del mistero qualsiasi altra percezione. Perché sono? Il mistero che mi struttura ontologicamente si concretizza nella percezione di essere totalmente gratuito. La gratuità prima che una categoria è un evento dell'essere, oserei dire che è l'essere, nella sua dimensione di mistero precategoriale è gratuità. Perché esisto? Il mio senso d'essere è d'essere donato a me stesso. In termini ontologici, ciò significa che la singolarità ha in se stessa il suo valore assoluto; è autosignificante nella sua irripetibilità e irriducibilità. E tuttavia nella consapevolezza di essere donata, l'esistenza manifesta una sorta di "ontologia negativa"

cui ne va del proprio essere, è una categoria fondamentale, ma nel senso esattamente opposto a quello heideggeriano. Non sono "gettato nel mondo", sono dato a me stesso, e in questa "donazione" mi riconosco dentro una pienezza d'essere e di significato che costituiscono il fondamento della mia libertà. Solo un'**ontologia del dono**, riconoscendo l'assolutezza della singolarità, "giustifica" un'ontologia della libertà.

Per questa via possiamo trovare una risposta anche alla frammentazione che abbiamo visto

qualificare molteplici aspetti del vivere odierno. La gratuità, infatti, è per definizione "frammento", discontinuità, origine, differenza, separazione, infine, con un termine più pregnante, creazione. Questa è la risposta al mistero dell'essere. Il dono dell'esistenza, nella sua dimensione creaturale,



che la sospende tra la **pienezza del desiderio e il vuoto del bisogno**. Proprio in quanto dono, ciascuno è una pienezza di senso che si esplicita come bisogno, come "mancanza d'essere". La cura, in

istituisce ciascuno nella pienezza di un senso che non ha bisogno di contestualizzazione. **Il frammento è la totalità e la totalità nel frammento**. Tuttavia, perché ciò diventi

veramente efficace dobbiamo mutare radicati modelli di pensiero. D'altra parte, come si può comprendere facilmente, è un percorso obbligato se si vuole trovare una risposta alle provocazioni di Nietzsche e soprattutto una nuova dicibilità di Dio.

La risposta al dono d'esistere è **l'esistenza come compito**. Nel mio esistere risuona una parola rivelante che mi fa essere, uditor della parola, ma soprattutto mi istituisce nella mia soggettività e mi rende capace di risposta/responsabilità. Non vorrei che fosse considerata troppo semplicisticamente teologica questa visione "creaturale" dell'esistenza; di fatto la possiamo considerare una sorta di "ipotesi" che, unica, rende ragione di quei dati che abbiamo visto contestati e messi in crisi dal pensiero nichilistico. Nella professione di fede risuona un **"grido dell'essere"** che dobbiamo essere capaci di ascoltare. La professione di fede è quindi la risposta soggettiva a un appello "oggettivo" che si pone su un

duplice piano: singolare e, in quanto proclamazione, pubblico e si esplicita, in quanto risposta in un atto soggettivo-personale che riformula la proposizione del credo: Ti credo, o Dio. Nel pronome personale è detto che **l'esistenza è strutturalmente invocazione, preghiera**, in cui viene evocata una presenza sollecitata, e che è quindi lo spazio epifanico di Dio. Nella struttura della gratuità bisogna ripensare anche la libertà e la responsabilità per il mondo e per gli altri che concretamente si trovano nella traccia del Dio che si è assentato. Cercare Dio nella trac-

cia significa essere in cammino in un percorso esodico in cui il senso non è mai prodotto per intero ed è in questo senso che la nostra vita e la nostra ricerca diventano responsabilità della stessa manifestazione di Dio¹⁰.

* docente di Antropologia filosofica alla Pontificia Università Lateranense e all'Università "Tor Vergata" di Roma.

Note

¹ Esiste, peraltro, un volume a più voci molto ricco e ben fatto, pubblicato dalla Queriniana di Brescia nel 1993, intitolato proprio *Dio nella filosofia del Novecento* (a cura di G. Penzo e R. Gibellini), a cui rimando chi è interessato.

² È questo anche il titolo di un volume che raccoglie gli atti di un dibattito svoltosi nel 1968 presso le Facoltà domenicane di Le Saulchoir e pubblicato in Italia dall'editrice Borla nel 1971.

³ Utilizzando il linguaggio heideggeriano in prospettiva positiva, sia teologica che filosofica, la lettura più efficace in questa direzione è stata proposta da Bernard Welte in *Dal Nulla al mistero assoluto*, Marietti o anche in *La luce del nulla*, Morcelliana.

⁴ Si possono ricordare due piccoli, ma suggestivi scritti: E. Stein, *Vie della conoscenza di Dio*, Messaggero, Padova 1983, e P. Ricoeur-E. Jüngel, *Dire Dio*, Queriniana 1978 (il cui titolo originale significativamente suonava *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache*).

⁵ Per brevità rimando agli studi di J. Ladrière, *L'articulation du sens I - Discours scientifique et paroles de la foi*, Cerf, Paris 1970; II - *Les langages de la foi*, ivi, 1984. Utili anche gli studi sull'argomento raccolti da J. Greisch, *L'âge herméneutique de la raison*, Cerf, Paris 1985.

⁶ AA.VV., *Teodicea oggi?* numero monografico de *Archivio di filosofia*, 1-3 1988. Un grande contributo a questo tipo di riflessione è sorto dalla considerazione della tragedia ebraica sotto il nazionalsocialismo. Si veda S. Benso, *Pensare Dio dopo Auschwitz*, ESI, Napoli 1994;

H. Jonas, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*, Il Melangolo, Genova 1991; E. Lévinas, *Altrimenti che essere*, Jaca Book, Milano 1983; la bibliografia sul "dopo Auschwitz" è sterminata. Una voce italiana, particolarmente originale, che ha lungamente riflettuto sul problema del male è L. Pareyson, *Dostoevskij*, Einaudi, Torino 1993; ID., *Ontologia della libertà*, Ivi, 1994.

⁷ L. Pareyson, op. cit., 1994, p. 478.

⁸ Leggiamo alcuni passaggi del testo buberiano: «È vero, si facevano delle caricature e sotto si scriveva Dio; ci si ammazzava a vicenda, dicendo di farlo in nome di Dio. Quando però si dissolve ogni illusione e ogni inganno, quando di fronte a Lui ci si pone nell'oscurità più completa e non se ne parla in terza persona, ma lo si brama ed invoca come Tu, come l'Uno di tutti noi, e poi si aggiunge "Dio", non si tratta forse di quel vero Dio che tutti invocano, di quell'Uno vivente che è il Dio di tutti i figli dell'uomo? E non è forse proprio Lui che li ascolta, Lui che li esaudisce?... Apprezziamo le intenzioni di coloro che vorrebbero bandire il termine, perché non accettano le ingiustizie e gli scandali cui facilmente ha dato origine tale voce. Noi, però, non possiamo rinunciarvi. È comprensibile la proposta di chi vorrebbe, per un certo periodo, che sulle "cose ultime" si stendesse il silenzio, perché parole tanto abusate vengano finalmente "redente"! Ma non è questo il modo di redimerle. Noi non riusciremo mai a purificare completamente la parola "Dio", mentre possiamo sollevarla dalla polvere, imbrattata e lacerata com'è, per riproporla con la massima sollecitudine!».

⁹ Diverso è il significato che questa espressione ha assunto nella riflessione bonhoefferiana da cui, scimmiettandola, ha preso le mosse la cosiddetta teologia della morte di Dio.

¹⁰ Ho lasciato risuonare liberamente in queste ultime riflessioni le proposte teoriche di Rosenzweig, Ebner, Buber, Levinas.

Scelti per voi

Scelti per voi

MAGELLANO

La collezione d'arte della provincia di Napoli.

Napoli, Museo "D. A. Pignatelli", Museo delle Carrozze,

Villa Pignatelli, riviera di Chiaia, 200

fino al 16 settembre 2001.

9-14 tutti i giorni.

Ingresso: £ 4.000

lo Adriatico. Civiltà di mare tra frontiera e confini

Ancona

Mole Vanvitelliana

fino al 5 settembre 2001

10-13 e 17-20 tutti i giorni. Chiuso lun.

Ingresso: £ 10.000 e 8.000 (ridotto)

Antica Persia: i tesori del Museo Nazionale di Teheran

Roma, Museo Nazionale d'arte orientale, via Merulana 248

fino al 22 luglio 2001.

8.30-14 lun, mer, ven, sab

8.30-19.30 mar, giov, dom e festivi

Ingresso: £ 8.000

Astrattismo storico italiano: il caso di Como

Varese, Museo Civico "G. V. Parisi valle", via L. Gianpaolo 1

fino al 30 settembre 2001.

10-12 e 15-19 tutti i giorni. Chiuso lun.

Ingresso: £ 5.000- 3.000 (ridotto)

...e al cinema

Sotto la sabbia

Ozon

Il mestiere delle armi

Olmi

Le parole di mio padre

Comencini

Super8stories

Kusturica

Asi es la vida

Ripstein

**per maggiori informazioni
www.museionline.it**

Recensioni

LORENZO MILANI

a cura di Giorgio Pecorini,

con prefazione di Padre Alex Zanotelli

I care, ancora

Lettere, progetti, appunti
e carte varie inedite e/o restaurate

Editrice Missionaria Italiana, Bologna 2001

Non è certo un libro che si legge tutto d'un fiato, questa nuova raccolta di inediti di e su don Lorenzo Milani; anche per la scelta che il curatore ha compiuto, di dividere l'ampio materiale, epistolare e non, in nove sezioni che ripercorrono di volta in volta l'arco cronologico fra gli anni '50 e la morte del priore di Barbiana (1967).

Ma, come in tutti gli epistolari, vi troveremo frammenti di vissuto finiti nero su bianco, schegge di una vita appassionata trascorsa nella fedeltà ai propri ragazzi e nella fatica quotidiana della propria scuola; e scopriremo definirsi a poco a poco il ritratto di un uomo che con orgoglio si definisce un **"parroco di montagna"**, attorniato da bambini e ragazzi che certo non hanno collettati impeccabili e raffinata educazione come i loro coetanei benestanti di città, ma che con ostinazione, quasi con ferocia, riconosceranno nell'istruzione la loro occasione di riscatto – e, credetemi, alcune pagine sono davvero una provocazione per il tranquillo studente abituato a pronunciare morbidamente la perifrasi diritto allo studio.

Il carteggio con Loris Francesco Capovilla, il segretario di papa Roncalli, mette in luce l'affetto e la stima di **Giovanni XXIII** per don Milani e la sua scuola; ma anche l'amore di don Lorenzo per quella Chiesa di cui si sentì sempre fortemente par-

te, anche quando dalle sue gerarchie arrivava, dolorosa, a volte incomprensibile, la parola tagliente o peggio l'indifferenza.

La sezione sul "Giornale-scuola" offre al lettore bozze, progetti e preziose minute di quell'idea di "giornale che insegni a leggere i giornali" o, come recita il sottotitolo, **periodico di lotta contro l'analfabetismo**. Con la caparbia intenzione di offrire al contadino, all'operaio e agli altri "esclusi" le chiavi di lettura per la prima pagina – perché "quelli che sanno scriverla e quelli che sanno capirla sono oggi e saranno domani i padroni del mondo" – il priore e i ragazzi si esercitano a sviscerare gli articoli della stampa italiana, a "tradurli" in **linguaggio comprensibile**, a renderli fruibili con sapienti "finestre" dedicate alle parole ricercate e alle conoscenze storiche e geografiche che la decodificazione del brano presuppone; non senza confrontare le letture che di uno stesso fatto propongono testate ideologicamente contrapposte; non senza chiedersi *cui prodest*.

Perché è nell'attrezzare i suoi ragazzi dell'indispensabile arma dell'**autonomia intellettuale** che il priore di Barbiana crede di compiere la più alta opera di carità cristiana che, in quella landa sperduta del Mugello dove da S. Donato nel 1954 "deve" trasferirsi, gli sia dato di porgerne. Ed ecco che ci risulta più facile, addentrandoci nel carteggio Ichino e Pirelli, capire perché la comunità di don Lorenzo **investe** il poco denaro che ha, in gran parte proveniente da donazioni, nell'acquisto di libri, riviste italiane e straniere, corsi di lingua in dischi vinilici, attrezzature per l'avviamento professionale e per la preparazione degli esami di stato; e soprattutto in viaggi, in Italia e all'estero, organizzati nella massima economia dal priore che, con

l'avanzare devastante della malattia, li accompagnerà col pensiero e con una puntuale assistenza finanziaria ed epistolare.

Così seguiamo quasi in controluce il percorso di questo **sparuto numero di giovani**, poveri ma agguerriti, che studiando e lavorando senza risparmiarsi, si preparano a lasciare Barbiana per le più disparate collocazioni lavorative e geografiche, muniti di un solido amor proprio e di un'inevitabile coscienza di classe. Giovani determinati da forti motivazioni, da un primitivo amore per la giustizia, da una inveterata allergia per tutte le forme perbeniste che intorpidiscono i delicati "signorini" di città. Giovani avversi alle mezze misure, alle posizioni tiepide, a galatei incomprensibili. Capaci di fatica, sacrificio, rinuncia; capaci di arrabbiarsi per le storture del mondo; capaci di assumersi senza storcere il naso la **responsabilità pesante della storia**. Del resto sulla parete della scuola c'era scritto grande *I care*. Me ne importa, **mi sta a cuore**. Quale refrain migliore per un cristiano?

Daniela Vasta

STEFANO CECCANTI

Una libertà comparata

Libertà religiosa, fondamentalismi
e società multietniche

Edizioni Il Mulino, 2001

Il libro di Ceccanti offre un'analisi attenta del diritto di libertà religiosa nei vari ordinamenti internazionali mettendo in comparazione le esperienze dell'Occidente con quelle dell'area Islamica.

L'analisi prende avvio dalla constatazione che nelle democrazie dell'area Occidentale si è avuta una **crisi delle esperienze consolidate estreme di normazione della libertà religiosa**. Tra queste si sottolineano le esperienze confessionalistiche, dove

lo Stato fa propria una determinata religione fino al punto di regolarla e quelle di "separazione ostile" tra stato e confessione religiosa, dove lo stato assume un atteggiamento completo distacco da ogni confessione religiosa.

Questo dato è supportato da un'attenta analisi delle esperienze più significative come quelle della Francia della Russia del Messico, per gli stati che hanno vissuto l'esperienza della separazione ostile e del Portogallo della Spagna e del Quebec, per gli stati che hanno sperimentato il confessionalismo.

La crisi descritta ha generato, in questi stati, un mutamento di tendenza e in particolare ha fatto registrare un notevole **ampliamento del significato attribuito a "libertà religiosa"**, aprendo la strada alla formazione di società multietniche.

Tutto questo è stato possibile anche grazie all'influenza che nell'area Occidentale ha avuto il Cristianesimo con l'atteggiamento a lui proprio, d'apertura verso le altre culture e religioni, aspetto ulteriormente ribadito nei documenti del Concilio Vaticano II. Questi elementi, caratterizzanti l'esperienza Occidentale, pongono la ricerca di fronte ad un importante termine di paragone costituito dall'**esperienza Islamica dove fede e diritto vengono interamente a fondersi**. E allora quali prospettive? Quali possibilità ha l'atteggiamento dell'occidente proiettato verso società multietniche di influenzare i paesi Islamici? Esistono possibili punti di contatto?

Questi interrogativi insieme con alti spunti di riflessione sui rapporti tra etica e diritto in società multietniche, rendono questo libro un'interessante ricerca adatta sia a chi possiede basi giuridiche sia a chi queste non le possiede ma è desideroso di conoscere meglio le dinamiche del diritto a livello internazionale nonché di rivolgere uno sguardo più attento su che cosa significhi Diritto di libertà religiosa

Alessia Troni

Tempo di pensare alle vacanze estive e, come tradizione vuole, si inizia anche a pensare alle Settimane Teologiche di Camaldoli.

La prima settimana avrà come tema *La storia come luogo teologico* e vedrà la partecipazione di Giuseppe Ruggieri e Massimo Marassi. L'appuntamento è dal 25 al 31 luglio.

Dal 1 al 7 agosto, assieme a Silvano Zucal e Bruno Forte, rifletteremo sulla tematica biblica nella settimana dal titolo *La parola e il silenzio*. Come sempre saremo ospiti della comunità benedettina di Camaldoli.

Le iscrizioni sono aperte! Per qualsiasi informazione si può contattare la sede nazionale o consultare il sito web www.fuci.it!!

RICERCA

RICERCA
Nuova serie di Azione Fucina - fondata nel 1928

Ricerca
NUOVA SERIE DI AZIONE FUCINA - FONDATA NEL 1928

**Anni trascorsi sempre in ricerca,
con *Ricerca*...**

E se regalassi un abbonamento?

è sufficiente effettuare un versamento di 40.000 lire sul ccp 35038009 intestato a F.U.C.I. specificando "abbonamento Ricerca 2001" e inviare indirizzo e copia del ccp al fax 066861948 o presso la sede nazionale