# RICERCA

Nuova serie di Azione Fucina - fondata nel 1928

## CAMALDOLI '94

**Scelta religiosa**

**Misericordia**

**Diplomi universitari**

Mensile della Federazione Universitaria Cattolica Italiana

ANNO X n. 11
Novembre 1994

SPED. IN ABB. POST. - 50% ROMA

# Sommario

*Fin dall'inizio e ininterrottamente il lavoro teologico è anche* studio *e, sempre nel suo complesso, anche* servizio; *e certamente sarebbe compiuto invano se non fosse anche un'opera d'*amore. *Esso però è un lavoro [...] che non solo comincia e non solo è accompagnato dalla* preghiera, *ma deve essere espletato, come sua caratteristica peculiare, nell'atto della* preghiera.

*(Karl Barth)*


## *Editoriale*
TRA TANTE SCELGO LA FEDE VIVA — *di Francesco Vezzosi* 3

## *Fuci*
UNA SCELTA IN CERCA D'AUTORE — *di Dorotea Giuliodori* 4

## *Spiritualità*
BEATO CHI SI NUTRE DI TENEREZZA — *di Mario Russotto* 7

## *Università*
I DIPLOMI UNIVERSITARI — *di Vittorio Ferla* 9

## *SETTIMANE TEOLOGICHE DI CAMALDOLI '94*
### *Libertà e azione*
RELAZIONE INTRODUTTIVA — *di Vittorio Ferla* 12
"IL DIO CHE CI FA LIBERI" — *di Ernesto Menichelli* 16
PLURALITA' DELLE CULTURE, UNICITA' DELL'ANNUNCIO — *di Enrico Chiavacci* 22

### *Tempo di Dio tempo degli uomini*
RELAZIONE INTRODUTTIVA — *di Maria Bottiglieri* 31
L'ESPERIENA UMANA DELLA TEMPORALITA' — *di Silvano Petrosino* 35
LA RIVELAZIONE DI DIO E LA QUESTIONE DEL TEMPO — *di Sergio Ubbiali* 42

## *Verso il Centenario - La via della mediazione culturale*
MEDIAZIONE VS PRESENZA — *di Giorgio Tonini* IX
QUANDO IL NUOVO SA DI ANTICO — *di Cecilia Carmassi* XI

## *Recensioni*
LEGGIO 51
VANGELO E VITA UNIVERSITARIA, *di Carlo Ghidelli, AVE, 1995* 53



**Redazione:** Maria Bottiglieri, Cecilia Carmassi (Direttore), Andrea Longhi, Giuseppe Scaramuzza, Diego Toma, Francesco Vezzosi (Condirettore).
*Grafica:Carlo Ferrari - Impaginazione: Francesco Vezzosi*

RICERCA

*N.11 Novembre 1994*

*Direttore Responsabile:* Angelo Bertani *Vice-direttore responsabile:* Luca Rolandi *Direzione:* Via della Conciliazione, 1 - 00193 Roma. Tel. 6861948. ccp n. 35038009 *Stampa:* So.Gra.Ro. V. Ignazio Pettinengo 39 - 00159, Roma Registrazione del Tribunale di Roma n. 361 del 10 luglio 1985 - Sped. in abb. post. - Roma 50%. *Abbonamenti:* Annuo L.45.000; sostenitore L.100.000. Un Fascicolo L.4500; doppio L.9000 Chiuso in tipografia nel Marzo 1995 - tiratura: 5000 copie.

# TRA TANTE SCELGO LA FEDE VIVA

Vivere la fede tra moderno e post-moderno è drammatico, questo è un assunto che ormai risulta scontato anche per i credenti. Quali alternativa allora per chi, come, noi vuole credere nonostante tutto? Come testimoniare e annunciare la Persona in cui crediamo? Assumere oggi la drammaticità della fede è, comunque, condizione indispensabile ad una fede penetrante e permeante la realtà, diffidiamo di chi propone una fede tranquillizzante, diffidiamo dai nuovi farisei, dai profeti della fede formale.

E allora?

Allora viviamo il Cristo agnello immolato e ritto in piedi, morto e risorto, che fa nuove tutte le cose (cfr. *Il Vangelo della carità per una nuova società in Italia*, traccia di riflessione per il convegno ecclesiale di Palermo). Vivere il Cristo vivente significa, però, capire chi è Cristo per noi oggi (titolo di un bel libro di J. Moltmann, Queriniana 1995), conoscerlo per comunicarlo.

Vorrei ora proporre alcune riflessioni su una possibile fede oggi, con tutta l'umiltà dello studente, tra l'altro non di teologia, e tutta la superbia di chi cerca di credere.

Innanzitutto una fede incarnata. Oserei dire carnale, sanguigna, nel senso che penetra nella carne e nel sangue, fino a far male, a creare quel dramma senza il quale la vita è una pioggerellina che ci scorre addosso senza fermarsi. Ma una fede incarnata è anche una fede che si fa mondo e mondana, dal *contemptu mundi* medievale alla compromissione che rischia il dissolvimento. Ecco quindi i due rischi, la fuga e il dissolvimento. Due rischi da evitare allo stesso modo per non fare della fede un nulla, ma tra i due non ho dubbi quale sarà la sfida da accettare nel 2000, il dissolvimento. Non vorrei essere frainteso, non spero nel dissolvimento ma credo che questo sia il rischio da correre, perché la coscienza credente rinasca nel mondo, e ringiovanisca quetso mondo vecchio e debole. Una fede incarnata deve entrare in un dialogo spregiudicato con la cultura per due ordini di motivi, che sono poi sempre quelli: creare una cultura permeata di fede e una fede permeata di cultura. Se è vero, verissimo, che la cultura senza la fede si isterilisce fino a diventare bizantinismo, la cui sterilità è paragonabile solo alla sua dannosità; è altrettanto vero che una fede che non accetta di essere inculturata non solo rimane una "cosa per pochi eletti", ma arriva a tradirsi, muore. E' di grande importanza, allora, ciò che i vescovi hanno recentemente detto, che è contenuto nella traccia di riflessione per il convegno ecclesiale di Palermo, della cultura come via privilegiata per l'evangelizzazione. Fede mondana, dunque, e culturale.

Ma una fede così vissuta deve avere una fonte e un culmine, questi non possono che essere i sacramenti, dove Cristo è presente nella sua totalità, una fede sacramentale, quindi. I due sacramenti che più vengono coinvolti sono il Battesimo e l'Eucarestia. Con il Battesimo entriamo nella Chiesa, entriamo a fare parte del Popolo di Dio, con esso cominciamo a camminare; la fede è finalmente comunitaria, vissuta in comunità e in dialogo. Senza il Battesimo, senza lo Spirito, come potremmo rendere gloria a colui che non conosciamo ma che ci ha creati? Ma la carnalità della fede è esaltata nell'Eucarestia, banchetto a cui noi, fedeli, ci nutriamo del corpo, della carne dell'agnello immolato, del Cristo crocifisso per noi. Carnalità che il Cristo ha voluto sperimentare, soffrendo, obbediente fino alla morte e alla morte di croce. Se un Dio si mondanizza per salvarci, noi che nel mondo ci siamo già viviamo nel paradosso di salvarci per via di carne.

Ma questa fede non può essere acritica verso se stessa, deve essere una fede teologica. Solo così infatti riesce a comprendersi, fin dove può, e diventare lievito, carne della società e della realtà. Con la teologia, la fede entra in rapporto e in dialogo con la cultura riuscendo a dialogare realmente: non cedere sui principi ma nello stesso tempo senza essere monolite impenetrabile.

Fede drammatica dicevamo all'inizio, ma questo dramma (che è anche dialogo) non può non essere gioioso. Testimoniare una fede formale e passiva o una fede fatta di tristezza, possiamo ben dire che è peccato, peccato di tradimento verso Colui che ha portato la gioia morendo e sconfiggendo la morte.

Per finire vorrei chiamare la fede emersa da questo poche e confuse riflessioni, una fede bambina: *Lasciate che i bambini vengano a me e non glielo impedite perché a chi è come loro appartiene il Regno di Dio.*

***Francesco Vezzosi***

RICERCA

# UNA SCELTA IN CERCA D'AUTORE

*Perché una Settimana Quadri sulla scelta religiosa? Indagare in una decisione spesso criticata da chi vi ha colto (e ancora la considera) un invito alla latitanza dalla storia, è stata l'occasione per ricercare la valenza propositiva di quella scelta per l'oggi.*

Dall'approfondimento svolto in Settimana Quadri è maturata - al di là di ogni intento apologetico - una consapevolezza: i difetti della scelta religiosa sono in realtà un difetto di assunzione della scelta stessa, conseguenze del non averla incarnata fino in fondo, errori nati da un'opzione rimasta parola, e parola inconsapevole di sé. Per questo ha potuto "funzionare" in negativo, anziché come occasione per un impegno più fondato ed esigente. E nel panorama odierno, anche per i campi in cui la FUCI è chiamata a spendersi, rimane feconda di propositività, e di uno stile che sembra pensato apposta per l'oggi. Quanto segue, dunque, è prima di tutto un invito a prendere coscienza di un patrimonio da concretizzare ancora.

Dorotea Giuliodori

## Un fratto del Concilio

La scelta religiosa fu il modo scelto dall'ACI per far propria la linea che la Chiesa del Concilio aveva assunto come fondamentale: dare il primato, in via teorica e pratica, all'evangelizzazione, intesa come annuncio della Parola, vita sacramentale e conseguente testimonianza della carità.

Scelta conciliare; scelta formativa e pastorale che operava un rovesciamento di prospettiva, mettendo l'evangelizzazione e la Parola non più alla base, bensì al centro dell'azione.

La decisione sancita dall'ACI col nuovo statuto del 1969 era quindi quella di porre come prioritario il radicamento in Dio, "come prospettiva di sviluppo essenziale la prospettiva dell'esistenza di fede, cioè della centralità del Cristo nella vita" del credente (V. Bachelet). Si trattava di "rinnovare l'ACI per applicare il Concilio", a partire dalla metanoia spirituale.

Col Concilio, le sfide poste già da tempo dal contesto socioculturale vengono alla ribalta. Nella Chiesa e da parte dell'ACI c'è la presa di coscienza di essere davanti a un profondo, epocale cambiamento (GS, 4), in una "nuova fase della storia dell'umanità" (Bachelet) e, diversamente dal passato, si sceglie di porsi entro un mondo secolarizzato, dove è ampiamente tramontata la centralità sociologica della Chiesa stessa, secondo le prospettive aperte dal Concilio sotto il profilo ecclesiologico e dalla relazione tra Chiesa e mondo.

La Chiesa si pone come evangelizzatrice nel mondo, ma (GS, Documento base) con uno stile di condivisione, di ascolto e di dialogo. E' un cambiamento di prospettiva che implica di passare attraverso una lettura attenta dei segni dei tempi per comprendere le realtà da evangelizzare, con un'opera di discernimento cristiano capace di "svelare le intenzioni di Dio sulla vocazione integrale dell'uomo" e quindi di indicare ad un mondo assetato la verità profonda su di sé. Ma, anche, dopo un'epoca di rifiuto della modernità, la Chiesa giunge a riconoscere che non solo dà, bensì riceve dalla storia (GS, 40-44), in un scambio vitale: si inaugura una relazione autentica, rispettosa, a partire da una lettura appassionata e fortemente preoccupata del mondo moderno, al quale la comunità dei discepoli di Cristo "sente realmente ed intimamente solidale" (GS, 1).Conseguenza è allora la scelta della fatica della mediazione, contro "ogni presenzialismo integrista, ma anche ogni intimismo separatista e ogni appiattimento secolarista" (R. Cananzi, "ACI, scelta religiosa e politica"). Tra i due modelli estremi - quello per cui il mondo cattolico deve difendersi dalle ideologie del mondo "altro" - che lo avversano -, per cui esistono un progetto di società e un ordine cristiano da costruire, in nome dei quali partire alla conquista delle realtà temporali, e il modello, invece, del discernimento e del dialogo, della non-estraneità al mondo a partire dalla coscienza che questo è il tempo del pellegrinaggio, tempo in cui pure il Regno non si esaurisce -, la Chiesa del Concilio opta per il secondo, scegliendo così di assumere la complessità, con l'intuizione profetica che questa non mette fuori gioco la speranza dei credenti, ma li chiama a porsi come interlocutori cristiani di tutti i contesti contingenti.

Per l'ACI della scelta religiosa questo significò abbandonare una struttura di massa (propria degli anni '20-'60) e l'idea dell'apostolato di conquista per proporsi la piena assunzione della "doppia cittadinanza" - nella Chiesa e nella comunità temporale ed essere ponte tra l'una e l'altra comunità ponendole così in un rapporto reciprocamente fecondo; rispondere all'esigenza di servire un superiore ordine di valori e dare al-

RICERCA

l'evangelizzazione del Paese una sua limpida autonomia con una distinzione dalla sfera politica che liberasse l'Azione Cattolica dalla soggezione al gioco delle parti: è la fine del collateralismo.

Assumere il fine apostolico della Chiesa nella sua globalità implicava per l'ACI una specificità di carisma entro il panorama laicale, secondo cui non porsi più come il massimo della partecipazione dei laici alla vita della Chiesa, ma vivere il primato dello spirituale concentrandosi sulla formazione delle coscienze (AA, 20).

Questa scelta (che è comunque una tra le diverse interpretazioni possibili del Concilio, decisione "originale", autofondantesi e non necessitata) ebbe tra le sue premesse anche i cambiamenti portati dal Vaticano II nell'ecclesiologia: si passava da una visione societaria, alla Chiesa comunità, mistero di comunione (LG, 1-8); si rinnovava anche la figura del laico che, in virtù del sacerdozio comune dei fedeli (LG, 10), si affermava chiamato dal battesimo alla santità, intesa però prima di tutto come incorporazione a Cristo, precedente l'animazione cristiana delle realtà temporali (LG, 31-33, 41). Ma questa riscoperta dell'essenziale non implicava o almeno non avrebbe dovuto implicare una scelta in negativo, che si mantenesse entro i confini della pastorale e della formazione, da non oltrepassare. Ne doveva invece scaturire un allargarsi degli ambiti di competenza ecclesiale. Diceva Bachelet alla I Assemblea Nazionale di ACI (1970): "La scelta religiosa non è la scelta dell'indifferenza e del levita che andavano da Gerusalemme a Gerico, ma la scelta della ricerca di un'autenticità di fede che ci faccia incontrare col Cristo e che perciò possa diventare capace di collaborare alla salvezza e alla santificazione degli uomini e quindi anche alla trasfigurazione del mondo".

Lo spazio nuovo, "ulteriore" aperto dalla scelta religiosa è quello della testimonianza della verità, dell'impegno nella diaconia, di quella "professione di carità" che scaturisce dall'aver riconnesso professione di fede e testimonianza della carità; è il luogo dell'inculturazione della fede, dove il primato spetta alla coscienza, e alla coscienza credente, perché sappia interpretare e cogliere la realtà civile alla luce della fede.

## L'attualità e la sostanza di un stile

Visti il contenuto, i "perché" e le fonti di una scelta dettata dal Concilio e da una attenta lettura della storia, resta da chiedersi se essa sia ancora valida a 25 anni di distanza, e che cosa significhi per la FUCI. Una constatazione iniziale (quasi ovvia) è che gli obbiettivi di stile e contenuto che la FUCI si è data per l'oggi sono proprio quelli della scelta religiosa, non solo per la centralità della formazione delle coscienze e per l'opzione della mediazione culturale, ma anche per essersi proposta un'azione che non si situa prima o fuori della presenza, ma punta al cuore del nostro tempo, della Chiesa, e dell'ambiente sociale e universitario. Riandando a *Bild* e al Documento Finale del 51° Congresso della FUCI, Brescia 1991, ritroviamo l'impegno ad uno stile di incontro e mediazione, di rispetto e servizio, ad essere di stimolo e coscienza critica negli ambienti ove la FUCI vive e in cui è chiamata, in quanto espressione di chiesa, a svelare costantemente l'esistenza di una dimensione ulteriore sia alla cultura che a ogni ordine politico, impegnandosi al tempo stesso per una dimensione ulteriore sia alla cultura che a ogni ordine politico, impegnandosi al tempo stesso per una promozione umana delle persone che li abitano.

Dunque, per l'oggi ci sembra ancora attuale ed urgente un'assunzione sempre più profonda e consapevole dello stile dell'incarnazione culturale (Bild, "La mediazione culturale come stile"), e l'esortazione a vigilare sul rischio di autoreferenzialità che fa di un gruppo FUCI un circolo culturale sordo alla realtà e incapace di passare dalla formazione alla mediazione. Ecco cosa comporta per noi, oggi la scelta religiosa: lasciarsi interpellare, sentirsi responsabili dei nostri ambienti, tenendosi però fuori dalla dinamica dello

RICERCA

scontro quotidiano tra fazioni proprio per entrare appieno in uno specifico di cui l'Università e la realtà socio-politica hanno bisogno; non ridursi sul piano dei fatti, grazie a un'azione peculiare - la mediazione culturale - che sta "a monte della cultura della presenza proprio perché consente un'autentica presenza efficace, significativa, tipica, ed esclude la cultura dell'assenza" (Cananzi, "ACI, scelta religiosa e politica"); optare per la ricerca della verità al di là dell'immediato e, al tempo stesso, aver coscienza che la riflessione culturale non può essere per se stessa ma acquista valore solo in un orizzonte più ampio.

La scelta religiosa, per la FUCI, è anche la possibilità e la scelta di non pensarsi necessitati in un determinato "terreno", di cercare un esodo, una terra in cui si può essere liberi: è lo spazio e l'impegno del non-adeguamento, della contestazione insanabile del presente alla ricerca di un'ulteriorità.

Di qui, un'indicazione di contenuto per la presenza in Università. Se, da una parte, nostro compito è essere cercatori di futuro alla luce della Parola, essere coscienza critica che proponga l'alternativa, senza imporre la verità e "limitandosi" ad aprire spazi di libertà, occorre d'altro canto discernere qual è la "provocazione fondamentale", il luogo dove si determinano i contenuti culturali, e scegliere di esserci. Un'Università in cui la vita è destrutturata, e che stimola ad un servizio di animazione culturale (in quanto spesso non è capace di offrirlo) ci chiama prima di tutto alla disamina di carenze e soluzioni, lasciando che i risultati siano sui tempi - lunghi.

## Al centro del problema

Anche nella dimensione socio-politica, la valenza propositiva di questa opzione è in realtà ben più importante di ciò che impedisce, ed il disimpegno è escluso come possibilità anche sono remota.

Rifare oggi la scelta religiosa, infatti, implica per l'ACI e per la FUCI di non porsi come "parte" tra le tante, che contratta a mo' di lobby con l'ordine politico esistente, per interessi propri. Tutto questo, però, è impegnativo: per sfuggire ad ogni compromesso opportunistico col potere si richiede oltre all'onestà un supplemento di competenza, e la ricerca di un linguaggio adeguato alla verità cristiana in politica, l'essere capaci di una politica che ispiri le politiche aprendole ad una dimensione planetaria e ad una prospettiva di pace.

Concretamente, ciò si declina nell'elaborare una cultura politica "dal compito disvelatorio, critico e creativo" che nella dialettica tra intimismo e integrismo non sia rinuncia allo spendersi, ma la terza possibilità: quella del discernimento e della mediazione come *prius* dello schierarsi per una causa. Questo secondo passo non solo non va contro ma anzi è implicito nella scelta religiosa, che chiama "semplicemente" a rifuggire dall'azione non pensata e a porsi al di sopra del gioco delle parti. Però la valenza politica peculiare della FUCI - e che si rischia spesso di non giocare - consiste proprio nel discernimento e nell'elaborazione culturale, che possono poi portare all'azione, ma non solo come loro conseguenza.

La scelta esigente della FUCI nell'attuale panorama di frammentazione è quella di essere lievito culturale, di assumere, come si diceva, la complessità offrendo contributi culturali per la soluzione dei problemi, individuati con un lavoro attento e fondato.

## Quanto resta da fare

Da questa mole di prospettive aperte dalla scelta religiosa sorge spontanea una domanda: l'abbiamo compresa e vissuta fino in fondo? In essa, c'è tutto quanto serve per una reale presenza e sollecitudine per l'uomo d'oggi, confidando nella profeticità possibile e guardando alle cose con speranza mentre rifuggiamo dall'illusione della "scorciatoia", perché crediamo che "il Liberatore è venuto [...] e non ci ha liberati dal di fuori, scaricando il male dal mondo, o segregando gli uomini dal mondo e dal male. Egli ha conquistato per noi la nostra liberazione, quella che ciascuno di noi, e noi tutti insieme possiamo ora conquistare con lui" (V. Bachelet).

***Dorotea Giuliodori***
***ex- Segr. del Cons. Cent. FUCI***

RICERCA

# BEATO CHI HA PASSIONE D'AMORE

Nella quinta Beatitudine del catalogo matteano l'*atteggiamento* e l'*azione divina* sono indicati con lo stesso termine: «Beati i *misericordiosi* perchè troveranno *misericordia* » (Mt 5,7). E' la celebrazione di Dio nel cuore stesso della miseria umana: *miseri-cordia.*

Miseria di uomini piccoli che spasimano per un giorno di gloria. Miseria di poveri relegati sempre più nel bunker della povertà. Miseria di corpi martoriati, di cuori feriti, di spiriti alienati. Miseria dai mille volti. Miseria del peccato. E, tuttavia, miseria che non riesce ad arginare la follia amante di Dio. Dio-Amore esprime se stesso proprio attraverso i delicati tratti della *tenerezza,* l'altro nome della misericordia, «simpatia di Dio in mezzo alle nostre sopraffazioni, compassione dentro alle nostre passioni, pietà dentro le nostre pietose carognate» (P. Talec).

## Una logora ricca parola

Come tante parole antiche di giorni, *misericordia* è termine assai usato e a volte abusato, al punto da rischiare di essere archiviato nella cartella dei caduti... di senso. Ma «quanto più la coscienza umana, soccombendo alla secolarizzazione, perde il senso del significato stesso della parola "misericordia", quanto più, allontanandosi da Dio, si distanzia dal mistero della misericordia, tanto più la Chiesa ha il diritto e il dovere di far appello al Dio della misericordia "con forti grida"»; è necessario pertanto che «la Chiesa pronunci questa parola, non soltanto in nome proprio, ma anche in nome di tutti gli uomini contemporanei» (*Dives in misericordia,* n.15).

Il termine *misericordia,* in ebraico *rahamîm,* deriva da rehem che significa "grembo materno" e indicherebbe il legame di amore e di tenerezza che c'è fra Dio e l'umanità da lui generata. E' la passione d'amore che spinge Dio a chinarsi con affetto e tenerezza materna sulle sue creature: «Si dimentica forse una donna del suo bambino così da non commuoversi per il figlio delle sue viscere? Anche se queste donne si dimenticassero, io invece non ti dimenticherò mai» (Is 49,15).

In greco éleos, nell'accezione originaria, indicherebbe la commozione alla vista di un dolore innocente o per la situazione di bisogno del prossimo: «Invece un Samaritano, che era in viaggio, passandogli accanto lo vide e ne ebbe compassione... Chi di questi tre ti sembra sia stato il prossimo di colui che è incappato nei briganti?... Chi ha avuto compassione di lui... V a' e anche tu fa' lo stesso» (Lc 10,33-37).

## Il Misericordioso

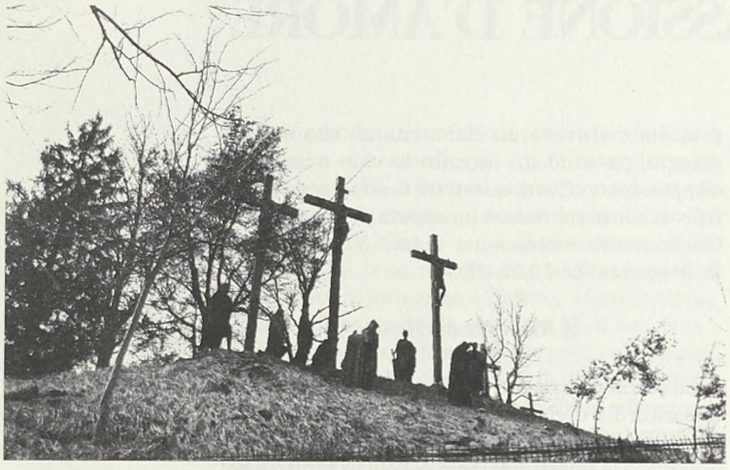
La storia di Israele è la meravigliosa saga della misericordia divina. Prima ancora che Israele si costituisse come popolo, Dio dichiara a Mosè: «Ho osservato la miseria del mio popolo in Egitto e ho udito il suo grido a causa dei suoi sorveglianti; conosco infatti le sue sofferenze. Sono sceso a liberarlo...» (Es 3,7-8). E dopo la liberazione dall'Egitto, Dio si autorivela a Mosè confidandogli: «Il Signore, il Signore, Dio misericordioso e pietoso, lento all'ira e ricco di grazia e di fedeltà...» (Es 34, 6). Per questo ogni peccatore può rivolgersi a Lui con fiducia facendo appello proprio a questa sua infinita tenerezza: «Pietà di me, o Dio, secondo la tua misericordia; nella tua grande bontà cancella il mio peccato» (Sal 51,2). Rivolgendosi a Dio il credente non può non intonare il canto fermo della gioia di Dio, perchè «Egli perdona tutte le tue colpe, guarisce tutte le tue malattie; salva dalla fossa la tua vita, ti corona di grazia e di misericordia; egli sazia di beni i tuoi giorni e tu rinnovi come aquila la tua giovinezza» (Sal 103,3-5).

## Il Volto della misericordia

La misericordia è Dio nella sua stessa intimità. E' il Dio cordiale! La misericordia è la sensibilità di Dio che ci raggiunge nella parte più profonda di noi stessi, attraverso il cuore di Dio che diventa cuore di uomo in Cristo, il quale «doveva rendersi in tutto simile ai fratelli, per diventare un sommo sacerdote misericordioso e fedele nelle cose che riguardano Dio, allo scopo di espiare i peccati del popolo. Infatti proprio per essere stato messo alla prova ed avere sofferto personalmente, è in grado di venire in aiuto a quelli che subiscono la prova» (Eb 2,17-18). La misericordia di Cristo è radicata nella sua propria esperienza di sofferenza e di prova e si mostra nell'aiuto effettivo agli uomini che vengono provati: «Accostiamoci dunque con piena fiducia al trono della grazia, per ricevere

Mario Russotto

RICERCA



misericordia e trovare grazia ed essere aiutati al momento opportuno» (Eb 4,16).

Gesù è il volto della misericordia del Padre, e questa sua carta di identità trova resistenza e opposizione da parte dei farisei, i quali si scandalizzano per il fatto che egli mangia con i pubblicani e i peccatori. Gesù li rimanda al testo di Osea 6,6 affermando: «Andate dunque e imparate che cosa significhi: misericordia io voglio e non sacrificio. Infatti non sono venuto a chiamare i giusti ma i peccatori» (Mt 9,13). Poi, nel suo rimprovero finale, Gesù dice loro: «Guai a voi, scribi e farisei ipocriti che...trasgredite la giustizia, la misericordia e la fedeltà...» (Mt 23,23). Sia i pubblicani che i peccatori sono in una situazione di debolezza e di infermità. Gesù chiede che non si respinga e condanni questa gente, ma che si vada incontro ad essa e la si aiuti. E di questo egli stesso è il miglior testimone. Si pensi al suo andare incontro ai lebbrosi, ai ciechi, agli storpi, alla vedova che piange il suo figlio morto, a Zaccheo, alle peccatrici... Si pensi alla parabola del "figliol prodigo", della pecorella smarrita...

## Avere cuore per tutti

Elementi essenziali della misericordia sono la necessità del prossimo e del farsi prossimo, la compassione e l'aiuto efficace. Misericordia indica il giusto comportamento dell'uomo nei confronti del suo prossimo che versa in una situazione di necessità e sofferenza e chiede un aiuto che si è in grado di offrire. Per Gc 3,17 la misericordia appare come elemento essenziale della vera sapienza e si mostra nelle opere buone: «La sapienza che viene dall'alto è anzitutto pura; poi pacifica, mite, arrendevole, piena di misericordia e di buoni frutti, senza parzialità, senza ipocrisia».

In Mt 18,33 troviamo un forte collegamento fra la misericordia divina e la misericordia umana. Questo versetto e il suo contesto costituiscono un prezioso commento alla quinta Beatitudine. Dopo aver risposto a Pietro che è necessario perdonare settanta volte sette, Gesù fonda e conferma questo insegnamento raccontando la parabola del servitore spietato: «Non dovevi forse anche tu aver pietà del tuo compagno, così come io ho avuto pietà di te?». La misericordia del padrone consiste nel fatto che egli, in risposta alla preghiera del servitore, si impietosisce di lui, gli condona il debito e lo lascia andare in libertà. Gesù fa presente che, nella relazione uomo-creditore e uomo-debitore, entra sempre la relazione Dio-creditore e uomo-debitore. La relazione fra gli uomini determina la loro relazione con Dio. Il perdono ricevuto da Dio diventa definitivo solo dopo che abbiamo concesso il perdono ai nostri fratelli debitori. Infatti, una dimensione essenziale della misericordia è il perdono dei torti subiti: «Rimetti a noi i nostri debiti, *come* noi li rimettiamo ai nostri debitori» (Mt 6,12). La misericordia è il riflesso di Dio nel credente: l'*essere misericordiosi* ci fa come Dio!

La quinta Beatitudine, con la quale inizia la seconda metà del catalogo matteano, riprende e precisa il tema della prima. La "povertà in spirito" indica il riconoscimento della propria totale dipendenza da Dio, mentre l'*essere misericordiosi* sottolinea la dipendenza del prossimo da noi. Se l'aiuto decisivo di Dio verso di noi, che siamo deboli e poveri, ci raggiunge, esso diviene definitivamente efficace solo quando ci siamo sforzati di aiutare i nostri fratelli in necessità. La quinta Beatitudine pone in risalto gli aspetti positivi della fisionomia del discepolo, cioè *"come"* egli deve agire. La misericordia è la passione di Dio per l'uomo, e la stessa *passione d'amore* viene richiesta da Dio all'uomo nei confronti del prossimo, chiunque egli sia.

***mons. Mario Russotto***

RICERCA

# I DIPLOMI UNIVERSITARI

## *Ennesima illusione per gli studenti*

***Dopo l'intervento sull'abbandono universitario del numero precedente, introduciamo una riflessione sui diplomi universitari, ancora una volta avvalendoci degli esperti del CNEL. Nati proprio per far fronte all'alta mortalità studentesca, i diplomi universitari conoscono in Europa una storia ormai consolidata anche dal conseguimento di risultati non indifferenti. Mentre in Italia...***

Entropia dell'università. Ovvero: aumento del disordine del sistema superiore di istruzione e progressiva dispersione di energie umane. Ovvero: aumenta la massa degli studenti e l'università sgangherata e confusa perde più risorse di quante ne trattenga. Ecco, dunque, la causa che ha generato l'istituzione dei diplomi universitari come itinerario alternativo e parallelo rispetto a quello tradizionale, che ormai accusa il peso di una massificazione eccessiva (anche se rivolta ancora ai ceti più abbienti).

Oltre un milione e 600.000 il numero attuale degli iscritti negli atenei italiani per un totale di 28.000 docenti (fra ordinari ed associati) e di 90.000 laureati. Vent'anni fa, dopo il boom delle iscrizioni, l'università registrava la presenza di 900.000 studenti circa e 13 000 docenti per un ammontare complessivo di laureati appena superiore a 62.000. Nel '54, addirittura, c'erano 4.400 docenti per 220.000 studenti e 20.000 laureati. Insomma: aumenta a dismisura la cerchia dei giovani che accedono ad un percorso di studi superiore, tiene il passo in qualche modo -almeno quantitativamente!- la classe docente, aumentano le tasse universitarie Ma il numero dei laureati non conosce la stessa crescita.

E allora? E allora la montagna (leggi: il sistema universitario elefantiaco ed inefficiente) partorisce il topolino: il diploma universitario. Obiettivo dichiarato: moltiplicare le occasioni di subitaneo inserimento nel mercato del lavoro attraverso percorsi formativi specializzanti. Ma il risultato effettivo si rivela parecchio al di sotto delle aspettative. E' quanto emerge dalla lettura dei dati forniti dal CNEL. Sui 9.869 posti disponibili (i diplomi sono a numero chiuso) vi sono state 8.187 iscrizioni. Il CNEL spiega questi dati e, soprattutto, le difficoltà di decollo della proposta con la novità dell'iniziativa, che ha consigliato a molti studenti di scegliere per il momento la strada più consolidata della laurea, unita alla mancanza di caratterizzazione professionale di alcuni diplomi, che hanno finito dunque per configurarsi in alcuni casi come diplomi di serie B: i diplomi più richiesti, infatti, sono quelli che appaiono più decisamente caratterizzati rispetto ai corsi di laurea tradizionali. L'incertezza che ha contraddistinto fino all'ultimo momento l'informazione sull'effettiva attivazione dei corsi e i processi di selezione che hanno lasciato scoperti il 17% dei posti disponibili hanno fatto il resto.

Resta il fatto che l'istituzione dei diplomi universitari, anche se non ha la forza di risolvere i problemi dell'università italiana, può condurre, una volta aggiustato il tiro, a maggiori livelli di efficacia.

*Vittorio Ferla*

### Le questioni

Quali sono, dunque, le questioni da risolvere per una migliore resa complessiva dell'iniziativa?

In primo luogo, la promozione di una differenziazione dei percorsi capace di sviluppare la qualità della formazione e la spendibilità sul piano dell'occupazione appare fortemente intrecciata ad un rapporto costante tra università, sistema della produzione, Ordini Professionali e Associazioni di Categoria. Diversamente aumenterebbe in modo progressivo l'alea relativa ai diplomi universitari. La proliferazione incontrollata dei quali diverrebbe una grande iattura in quanto segno di scarsa attenzione nei confronti delle effettive possibilità presentate dal mondo del lavoro. "Si tratta in sostanza -dice il CNEL- di proseguire nell'opera di *distillazione* valorizzando i percorsi di diploma attraverso una rigorosa quanto sistematica selezione dell'offerta e della domanda (iscrizioni limitate)".

In secondo luogo, c'è il problema dell'integrazione tra le diverse modalità d'offerta universitaria e non. Sembra affermarsi, infatti, una maggiore complementarità ed integrazione funzionale tra circuiti differenziati: quello dei diplomi universitari di cui si tratta qui, quello di tipo scolastico non universitario già in fase di sperimentazione, quello prettamente professionaliz-

RICERCA

zante definito all'interno dei sistemi di formazione regionali. I rischi di sovrapposizione sono evidenti e per questo occorre una particolare raffinatezza nella ideazione e realizzazione dei progetti formativi di area. Ma, allo stesso tempo, si prefigurano in tal modo occasioni di avvicinamento del sistema formativo italiano a quello europeo.

Infine, va superata la difficoltà relativa alla struttura in serie o in parallelo dei percorsi di istruzione superiore di primo livello. Si tratta di questo: la compatibilità dei curricula dei diplomi universitari con i corsi di laurea può generare processi di dequalificazione. Nel caso dei diplomi ciò avviene provocando una articolazione curriculare eccessivamente accademica e l'inibizione della vocazione professionalizzante. Nel caso dei corsi di laurea, soprattutto quelli di medicina e ingegneria, si svilupperebbero un profilo tecnico di provenienza dal diploma ed uno accademico di tipo tradizionale.

## Il caso europeo

Appare evidente che, pur rilevando la problematicità dei temi esposti, i diplomi possano e debbano costituire una risorsa importante nella crescita dell'offerta del sistema formativo nazionale. Una risorsa che avvicinerebbe il nostro Paese al resto d'Europa. Infatti, i sistemi di istruzione superiore dalla maggioranza degli Stati europei presentano una pluralità di forme istituzionali riconducibili a due tipologie fondamentali. Il *modello binario*, in Germania e nel Regno Unito, è fatto di un sistema di corsi e qualificazioni completamente distinto da quello universitario e ad esso parallelo, con alcune possibilità di passaggio al ciclo lungo universitario. Il *modello integrato*, in Svezia e Spagna, prevede l'inserimento dei diplomi di primo livello all'interno del settore universitario, con una molteplicità di forme e condizioni di rapporto con il ciclo lungo. Per completezza d'informazione, peraltro, occorre sottolineare l'esistenza di un caso, quello francese, caratterizzato dalla presenza di entrambi i modelli istituzionali (*modello misto*). Sia nel modello integrato che in quello misto i cicli brevi per il conseguimento di un diploma universitario sono diversi dagli studi di primo ciclo universitario. Questi ultimi, infatti, essendo parte integrante del programma di studi per il conseguimento di un titolo equivalente alla nostra laurea, hanno un contenuto fortemente generale e teorico ed il titolo che si consegue al termine del biennio o del triennio di studi ha l'unico valore di consentire l'accesso al secondo ciclo di studi.

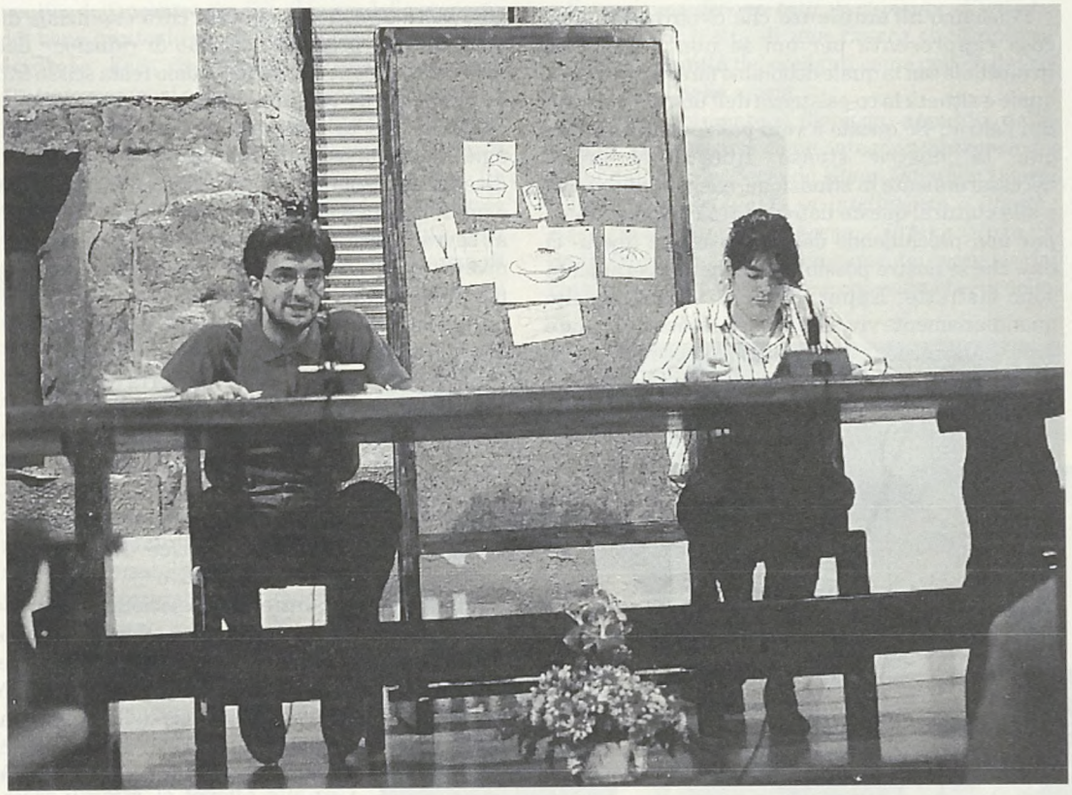
Gli obiettivi posti alla base dei diplomi universitari sono stati l'aumento dell'efficacia complessiva del sistema formativo superiore attraverso una sostanziosa riduzione del livello degli abbandoni; l'incremento, attraverso la diversificazione dell'offerta formativa, delle opportunità di accesso alla formazione superiore; la risposta alla richiesta del mercato del lavoro di figure professionali intermedie con un sufficiente bagaglio di conoscenze tecnico-pratiche ed un buon orientamento professionale e, più in generale, il miglioramento delle risposte del sistema formativo agli stimoli del sistema produttivo. Oggi può dirsi raggiunto il primo obiettivo, pur nella diversità di rendimento nei diversi paesi, cioè la compressione del tasso di abbandono. I diplomi hanno anche incrementato il tasso di passaggio dalla secondaria verso l'istruzione superiore, recuperando tra l'altro settori di utenza non tradizionale (giovani di classi sociali svantaggiate e adulti già occupati desiderosi di conoscenze addizionali di livello superiore). Anche le prospettive di lavoro per i diplomati di primo livello in Europa aumentano, ma si limitano alle aree di immediato interesse per il settore industriale e dei servizi avanzati (ingegneria, informatica, business management), mentre nelle aree umanistiche e sociali (con l'unica eccezione di quella sanitaria) sono preferiti i diplomati di ciclo lungo. Inoltre, in molti casi, il successo è stato legato alla disponibilità ad accettare retribuzioni inferiori a quelle dei laureati ed occupazioni non troppo coerenti con il proprio livello di istruzione. Resta, infine, confermata la regola che il ciclo lungo di studi favorisce un inserimento più immediato nel mondo di lavoro, un'occupazione più stabile ed un salario maggiore.

***Vittorio Ferla***
***ex-Vicepresidente Nazionale FUCI***

RICERCA

# Libertà e azione

CAMALDOLI 1994



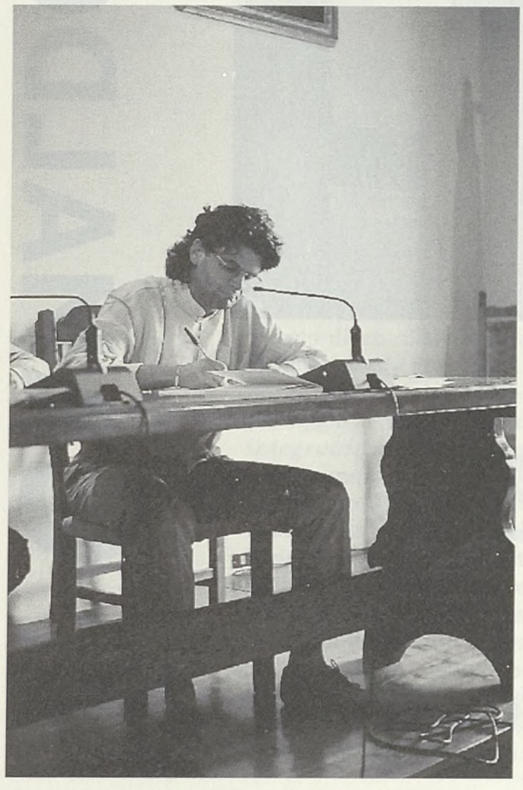
# Tempo di Dio
# tempo degli uomini

# LIBERTÀ E AZIONE

Vittorio Ferla

Da dove si può iniziare, quindi, per affrontare la questione? Forse prendendo le mosse dal contesto in cui si svolge, fra mille difficoltà e contraddizioni, la nostra vicenda di libertà personale e collettiva [1].

Pensiamo all'**ambiente** che ci circonda[2]. Che cosa rappresenta per noi se non una realtà irriducibile con la quale dobbiamo fare i conti e nella quale è situata la co-esistenza dell'uomo, l'incontro con l'altro[3]? Se questo è vero possiamo allora dire che la nostra stessa libertà si trova necessariamente in situazione, è legata alla storia e alla cultura: questo dato di fatto incontestabile - pur non precludendo del tutto l'azione libera- ci dice che le nostre possibilità di agire liberamente sono ristrette. Eppure i condizionamenti che quotidianamente viviamo -e che possono degradare a riflessi condizionati- si rivelano come le condizioni stesse della libertà: attraverso di essi siamo in grado di realizzare forme specifiche di libertà, mentre isolandoci dalla concretezza della storia perderemmo quelle condizioni di esistenza.



Inoltre, nonostante gli abusi del termine libertà, chi di noi non ha subito il suo fascino? La parola libertà conserva oggi più di ieri una risonanza magica perché esprime l'ideale di piena realizzazione dell'uomo[4].

La libertà, infatti, è potere di dominazione del proprio agire, è equivalente di maturità e autenticità, è liberazione da quelle strutture oppressive che ne impediscono la declinazione, è reciproco costituirsi degli uomini in comunità.

D'altra parte, il villaggio etico in cui viviamo è costituito da una pluralità di traiettorie e di strade, da una moltitudine di sollecitazioni e di opzioni. *"Non l'Uomo ma uomini abitano questo pianeta. La pluralità è la legge della terra"* afferma una pensatrice ebrea di questo secolo, Hanna Arendt[5]. Una volta dissoltosi in questa cifra essenziale di **pluralità**[6] il progetto moderno di riduzione del molteplice all'uno l'agire dell'uomo resta scisso fra la capacità di cogliere, connettere, vagliare, criticare questa complessità e la deriva di un agitarsi scomposto e incoerente che è cosa ben diversa dall'azione[7]. La responsabilità personale è impreparata e abbandonata a se stessa di fonte al sovraccarico creato dalla frantumazione dei diversi ambiti dell'agire umano. E' un problema particolarmente vivo nel mondo giovanile (ed in particolare in quello universitario della presunta maturità intellettuale) dove la difficoltà di un rapporto sereno con la propria libertà e con la morale provoca spesso contrasti drammatici. Ciò vale anche, sul piano della corresponsabilità collettiva, per la travagliata proposizione della libertà - come compito della comunità politica- e dell'agire -come tentativo di costituzione plurale della vita sociale: un ambito che conosce un perenne ripensamento critico e propositivo [8].

Proprio questi caratteri della società contemporanea[9] chiedono alla comunità ecclesiale, intesa come popolo di Dio incamminato nel mondo e tessitore di storia, di riscoprire sempre, attraverso il suo farsi ricezione e accoglienza della Parola, la vocazione profetica affidatale: l'annuncio di liberazione e di trasformazione delle realtà mondane verso la pienezza del Regno[10]. In tal senso, la riflessione teologica, specie a partire dal Concilio Vaticano II, ha colto la necessità di un passaggio da una morale statica ad una morale dinamica, dalla legge alla coscienza. Su questa soglia, secondo uno stile sinodale e nell'ottica di un compito magisteriale comune, occorre muoversi[11].

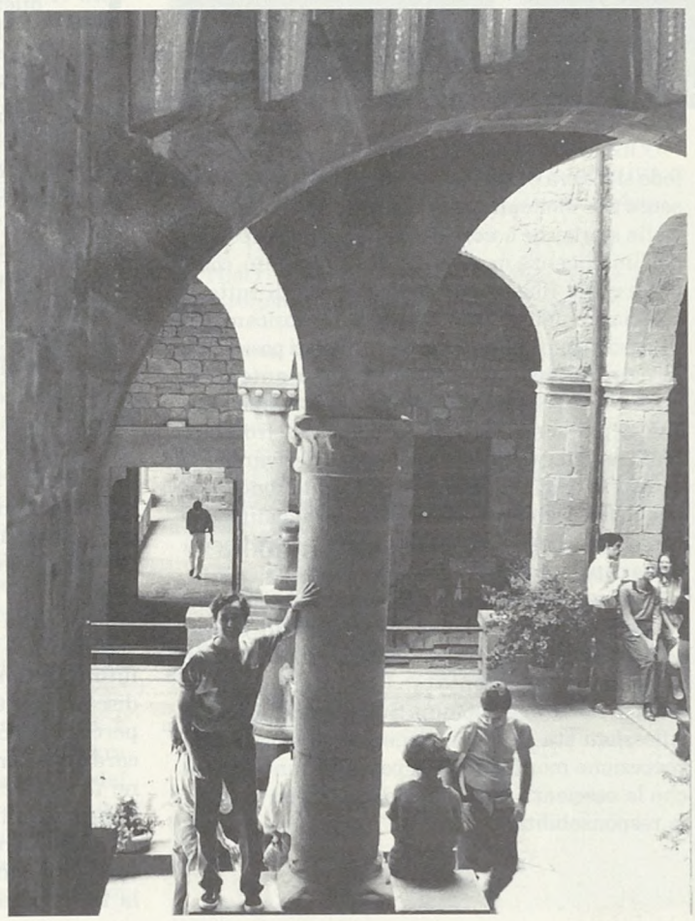
## Due parole chiave: coscienza e discernimento.

Infatti, dove avviene l'intreccio fecondo fra libera decisione dell'uomo e azione, fra verità e storia, fra legge divina e mondo degli uomini? Quest'intreccio avviene nella **coscienza**. In essa l'uomo opera la sintesi fra Dio, che gli si presenta come

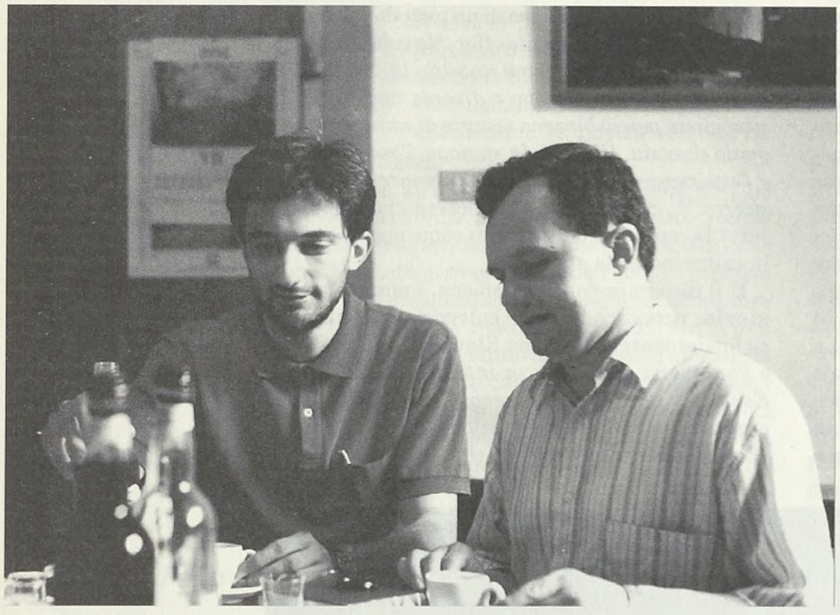
valore vocante, e se stesso nella sua condizione esistenziale, nella situazione concreta. Proprio per questo ciascuno è tenuto a obbedire primariamente alla sua coscienza, soltanto perché questa non è puro riflesso individuale o semplice giudizio applicativo dell'ordine morale, ma è il luogo ermeneutico dell'incontro con Dio, il luogo della scoperta del bene piuttosto che della applicazione di leggi estranee. Ecco che il singolo, *liberamente cioè gratuitamente*, si affida e si consegna nel mistero al Dio che lo attende: la personalità morale nasce da un'autocosciente e libera disposizione di sé, in quanto libera decisione di fronte al valore. La coscienza etica è, così, coscienza del destino morale dell'uomo ed insieme coscienza della qualità etica di un'azione. La coscienza è, dunque, istanza di intelligenza e di decisione, tesa tra accoglienza e ascolto, da un lato, e interpretazione e ritraduzione, dall'altro. Essa è consapevolezza della costitutiva apertura della persona a un mistero e ad un senso che la trascende, qualificando la stessa libertà. Ed infine è consapevolezza del darsi di questa presenza in un'auto-posizione attiva, cioè nella responsabilità vissuta e sofferta che interpreta quell'apertura e quelle tracce.

Se questo è vero, all'interno della coscienza, intelligenza e libertà si compenetrano reciprocamente nel **discernimento**. Ed è questo l'altro passaggio da compiere. Infatti, la fedeltà alla coscienza non è la risposta al primo istinto ma è scelta esigente e faticosa, paziente esercizio di studio della Rivelazione, della teologia, del magistero, adeguata formazione della coscienza alla ricerca, anche comunitaria, della verità. Nell'uomo profondamente connotato dalla crescita e dalla maturazione, dal limite creaturale e dal peccato, dalla singolarità irripetibile e dalla socialità, non c'è separatezza fra azione e formazione, fra libertà e discernimento. La parola discernimento, pur sottoposta all'usura del tempo, resta espressione teologica di un metodo originale. Infatti, per dirla con Bonhoeffer, "*la volontà di Dio non è un sistema di norme stabilito una volta per tutte, ma è sempre nuova e diversa nelle diverse situazioni, perciò bisogna sempre di nuovo cercare quale essa sia. Il cuore, la ragione, l'osservazione e l'esperienza devono tutti partecipare di questa ricerca*"[12]. Si tratta di una ricerca che impegna tutta la comunità dei credenti come popolo di Dio in cammino nella storia.

E il discernimento si dispiega, appunto, nella **storia**, riconosciuta come categoria antropologica fondamentale. Secondo Klaus Demmer " *storia è l'autoporsi dell'uomo in intelligenza e libertà. Essa è tempo compreso, interpretato e organizzato*"[13]. L'interpretazione dei segni storici chiama in causa una ragione che nella libertà della



RICERCA



fede si invera e si schiude alla capacità di dare un senso alle molteplici esperienze della vita umana. Nella storia che è **conflitto** si spende lo specifico dell'intelligenza morale, del discernimento, come processo di liberazione nei confronti di tutte le coercizioni della condizione umana storicamente colpevole, come allargamento a migliori possibilità di agire in vista di un'umanità più autentica, anche nello specifico ambito della convivenza civile. più sensibile è la coscienza di fronte al conflitto, maggiore è la lacerazione derivante dal carattere tragico dell'azione, più acute sono la fatica della ricerca e la sofferenza della distinzione fra "i beni" che conducono ad una superiore libertà come capacità per "il bene".

Così nel dispiegarsi storico della'agire umano, l'appello del valore della libertà fa scatuirre il "senso" in cui ci si identifica e a cui ci si affida. Si apre la strada a un confronto con le istanze del mondo e con lo sforzo degli uomini. Sullo sfondo di queste riflessioni sta la convinzione che la storia della concezione morale conosca passaggi innovatori e che la coscienza della persona libera ne assuma la responsabilità.

RICERCA

## Il problema dell'inizio e della "natalità" in due grandi pensatori.

Ed è interessante mettere a confronto su questi temi due pensatori, peraltro diversi fra loro, per rilevare una singolare ed imprevista consonanza. Si tratta di Romano Guardini e della già citata Hanna Arendt. Guardini dice che *"in qualsiasi modo si voglia definire l'essenza della libertà, in ogni caso essa esprime la realtà di fatto (...) che l'uomo non è soltanto un trasformatore di energie, ma è* initium, inizio; che l'uomo ha iniziativa, nel senso che ha, al proprio interno, un'originaria forza di "iniziare"; e che per questo deve rispondere di ciò che fa in quel modo specifico che è la responsabilità(...) Egli è persona; ma ciò è qualcosa di grande e di gravido di destino".[14] La Arendt sembra fare eco a queste parole con il suo concetto di "natalità". Afferma infatti che "con la parola e con l'agire ci inseriamo nel mondo umano, e questo inserimento è come una seconda nascita (...) Il suo impulso scaturisce da quel cominciamento che corrisponde alla nostra nascita, e a cui reagiamo iniziando qualcosa di nuovo di nostra iniziativa. Agire, nel senso più originale, significa prendere un'iniziativa, iniziare, (...) Poiché sono initium, nuovi venuti e iniziatori grazie alla nascita, gli uomini prendono l'iniziativa, sono pronti all'azione (...)".[15]

Fin qui i due autori. Ma quali conclusioni possiamo trarre noi da questa sorprendente sintonia di intuizioni? Forse questa: che l'azione è il cominciamento di cui ogni uomo, nella sua libertà, è capace e questa capacità d'azione significa che da lui ci si può attendere l'inatteso. Solo in forza della decisione libera e dell'azione responsabile l'uomo è la sua possibilità e il suo futuro. In forza della decisione che è frutto del discernimento, l'uomo è anche quello che non è perché la decisione ha in sé necessariamente un carattere di novità e di creatività. Nella decisione il reale rivela la sua possibilità e diviene l'oggetto dell'azione come compito da portare a termine. Il nuovo e la decisione, dunque, sono correlativi: in ogni momento dell'esistenza in cui la libertà decide c'è una novità radicale e una

creatività. In altre parole, chiunque, proprio perché è un inizio, diviene egli stesso un potenziale iniziatore, e cioè qualcuno che può iniziare qualcosa di nuovo agendo nel mondo.

## La novità radicale della Verità.

Ma che cos'è per l'uomo questa natalità, questo inizio, questa novità dell'agire nella storia se non la scelta libera e radicale di sottomissione all'intervento salvifico di Dio, che si rinnova ogni giorno della vita come conversione? Non è nei sistemi umani di riferimento la scaturigine ultima della libertà umana -percossa dal peccato come una contro-storia e un contro-senso che rimarca tutte le contraddizioni del nostro vivere- ma nel Figlio dell'Uomo, Colui che è nato[16]: "Per la libertà Cristo ci liberò" (Gal. 5,1) dice S.Paolo. La libertà è un dono di Dio che libera dalla legge del peccato e della morte. L'iniziativa, la rinascita cui l'uomo è chiamato è una completa trasformazione interiore del proprio modo d'essere precedente: "Siate trasformati mediante il rinnovamento della vostra mente, affinché discerniate quale sia la volontà di Dio" (Rom. 12,2). Attenzione, però: la condizione di "libero" non è sociale o politica, ma corrisponde all'opzione per l'amore che fa rinascere l'uomo come figlio di Dio. Soltanto così l'uomo può essere pienamente imago Dei secondo il progetto originario di Dio. Riconoscere l'azione risuscitante di Dio nella libertà di figli, discernere la sua volontà conoscendola in Gesù Cristo significa intendere l'amore come sacramento della libertà e l'azione come testimonianza e adempimento della volontà del Padre. Infatti, la libertà di Gesù consiste nella sua dipendenza dal Padre in quanto è il Figlio. Dipendenza è certo una parola sconcertante a pronunciarla oggi, ma esprime che la piena libertà di Cristo in quanto totale obbedienza al Padre, in quanto cioè ascolto attento e fedele della Parola del Padre, avviene nel libero esercizio dell'autonomia del Figlio. Così, ciascuno di noi, in quanto figli nel Figlio, è chiamato a riscoprire la vera libertà nella libera coerenza quotidiana con una libera scelta del bene.

E' un po' il senso contenuto nel verso di un noto cantante e musicista, Franco Battiato, a dimostrazione della perenne attualità e vicinanza di questo messaggio: "Ricordami come sono infelice lontano dalle tue leggi; come non sprecare il tempo che mi rimane"[17].

***Vittorio Ferla***
***ex-Vicepresidente Nazionale FUCI***

## Note

**1.** cfr. G. Bof - P. Coda - S. Givone - E. Menichelli, I tormenti della libertà, Edizioni Camaldoli 1993

**2.** cfr. A. Heller, Dove ci sentiamo a casa? in Il Mulino n.3/94

**3.** cfr. Lo spazio dell'etica nella cultura contemporanea, in Paradigmi n.31/1993; C. Taylor, Multiculturalismo, Anabasi 1993. Idem, Il disagio della modernità, Laterza 1994

**4.** C. TAYLOR, *Il disagio della modernità*, op. cit.

**5.** H. ARENDT, *Vita activa*, Bompiani 1993

**6.** cfr. P. L. BERGER, *L'agire morale nell'epoca del pluralismo*, in Il Mulino n.3/94

**7.** cfr. *Il pensiero plurale di Hanna Arendt*, in Aut aut n.239-240/1990

**8.** cfr. G. BERTHOUD - J. T. GODBOUT - G. NICOLAS - A. SALSANO*IL DONO PERDUTO E RITROVATO*, manifestolibri 1994 e P. DONATI, *La cittadinanza societaria*, Laterza 1993

**9.** cfr. I. BERLIN - A. K. SEN - V. MATHIEU - G. VATTIMO - S. VECA, *L adimensione etica nelle società contemporanee*, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli

**10.** cfr. A. AUTIERO E T. CITRINI, *Modernità, religione, razionalità etica*, Settimana Teologica della FUCI, in Ricerca n.2/90 e J. RATZINGER, *Chiesa, ecumenismo e politica. nuovi saggi di ecclesiologia*, Paoline 1987

**11.** cfr. FUCI, *Reciprocità e riconoscimento*, Tesi per il 52^ Congresso Nazionale della FUCI (Pavia, 1994), in Ricerca n.1/1994

**12.** D. BONHOEFFER, *Etica*, Bompiani 1989

**13.** K. DEMMER, *Interpretare e agire*, Paoline 1989

**14.** R. GUARDINI, *La Rosa Bianca*, Morcelliana 1994

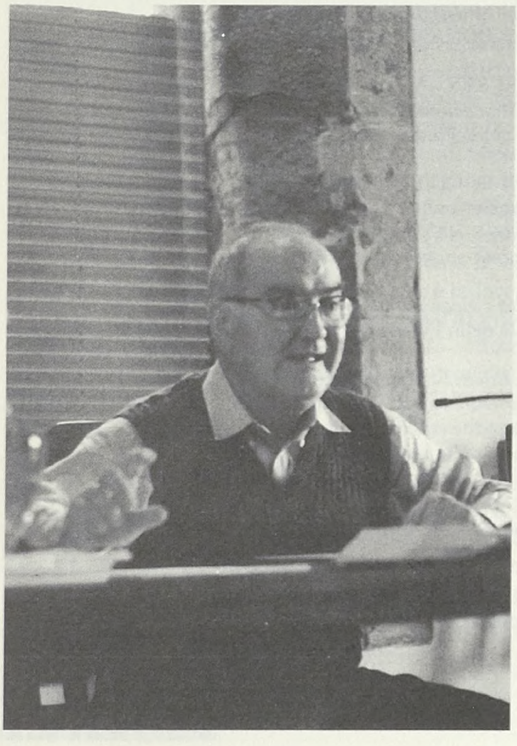
**15.** H. ARENDT, op. cit.

**16.** cfr. B. HAERING, *Liberi e fedeli in Cristo*, Paoline 1979

**17.** F. BATTIATO, *Come un cammello in una grondaia*, EMI 1991

# "Il Dio che ci fa liberi"

*Ernesto Menichelli*



Quando mi accingo ad affrontare questo tema, penso sempre a quel saggio indiano che dice: "Il cielo, nella sua estasi, sogna una terra perfetta; la terra, nella sua pena, sogna un cielo perfetto; una paura incantata impedisce la loro unione".

La libertà aspira ad una esperienza che porti l'uomo al massimo della sua espressione; lo Spirito sogna per l'uomo una esplicitazione di sé che si avvicini il più possibile al progetto che Dio ha sognato per lui. Tra l'anelito alla libertà e le proposte dello spirito però sussiste "una paura incantata": l'uomo teme sempre e da ogni parte, non escluso Dio, attentati alla propria libertà. Ed intanto Dio stesso, nella sua passione per l'uomo, prende in mano questa aspirazione delle sua creatura. La Parola di Dio registra i grandi fatti di questa iniziativa divina.

Tenendo conto dello spazio a disposizione, ci sembra di poter schematizzare la proposta in questo modo:

a) Antico Testamento. Tutta l'esperienza d'Israele ruota attorno a due avvenimenti singolari di non-libertà: la schiavitù d'Egitto e l'esilio di Babilonia. Ebbene da ambedue gli avvenimenti è venuta una lezione sulla libertà dell'uomo, come modo di porsi nella storia:

*

Dall'esperienza dell'esodo nasce una storia di liberazione e il concetto fondamentale della libertà, come valore offerto e donato da Dio;

* dall'esperienza dell'esilio nasce la rilettura della propria storia, dove i termini di libertà e schiavitù sono coniugati in parallelo a quelli di fedeltà ed infedeltà.

b) Nel Nuovo Testamento la teologia paolina sviluppa il tema della libertà cristiana come frutto del dono dello Spirito, mentre alla teologia giovannea piace di più il binomio verità/libertà. Ma ambedue gli apostoli fanno iniziare l'esperienza della libertà da Cristo: Egli è Colui che manda lo Spirito che ci fa liberi (Paolo); Egli è la verità che ci fa liberi (Giovanni). Fuori di Cristo non c'è libertà, perché fuori di Cristo non c'è redenzione dal male, il quale è l'unica radice delle nostre schiavitù.

Questo schema è stato sviluppato attraverso quattro interventi. Qui sintetizzo i primi tre allo scopo di evidenziare il filo logico, e riporto per intero il quarto.

## L'esperienza dell'Esodo

La prima esperienza storica che Israele fà di Dio è in ordine alla libertà: la fede nel Dio liberatore precede la fede nel Dio creatore. Il Noth dice che la confessione originaria, più arcaica della fede d'Israele suona così: "JHWH ci ha fatto uscire dall'Egitto": l'esperienza della libertà coincide con quella della fede (Es.13,3). "Uscire" dalla schiavitù dietro Colui che libera, per Israele volle dire camminare dietro JHWH in docilità e volle dire anche riconoscere JHWH come l'unico e assoluto artefice di tutta la storia successiva. La fede nel Dio che libera porta con sé la sequela del Dio liberatore. Fede, libertà e sequela si ritrovano già insieme fin dall'inizio della storia del popolo di Dio. L'autenticità di rapporto tra questi tre termini viene garantita dalla Parola che Dio consegna sul Monte. Nella esperienza dell'esodo la presenza del Sinai diviene una Parola che educa alla libertà, tiene viva la tensione verso di essa e garantisce la fedeltà all'unico Artefice della propria storia. Dimenticare questa Parola è il peccato più grave per Israele; ecco perché la radice del verbo "ascoltare" ricorre nella Bibbia 1 159 volte.

## Gli archetipi dell'agire storico

Nell'esperienza di Israele l'esilio ha fatto da catalizzatore culturale e teologico per un ripensamento ed una rilettura della esperienza storica

precedente e del modo di porsi di Israele nei confronti delle esigenze di Dio, espresse dall'Alleanza. Durante l'esilio si cerca una risposta al perché Israele sia ripiombato nella schiavitù: la vittoria di Marduk su Gerusalemme pone domande su JHWH, sul popolo e sul suo rapporto col suo Dio. Dalla riflessione esce questa risposta: non è JHWH ad essere venuto meno al suo popolo, ma è il popolo che ha abbandonato il suo Dio; ci sarà una nuova liberazione solo se Israele ritornerà alla fedeltà. La storia quindi si pone in termini di scelta concreta su Dio: "Ecco, io pongo davanti a voi una benedizione ed una maledizione: la benedizione, se obbedirete...; la maledizione, se non obbedirete..." (Deut.11, 26-28). Ma la riflessione teologica dell'esilio non si ferma qui; essa viene allargata all'intera vicenda umana. Nascono in questo contesto storico e teologico i testi sapienziali dei primi undici capitoli della Genesi: rielaborando i racconti mitici offerti dalla cultura mesopotamica in cui vivono, gli autori sacri esprimono i grandi problemi dell'umanità alla luce della propria esperienza storica. Ne nascono racconti che potremmo definire "eziologie metastoriche": la ricerca del perché nel tentativo di fondare una filosofia (o una teologia) della storia. Infatti i primi undici capitoli della Genesi danno un piccolo e sintetico prospetto delle relazioni umane, viste come possibilità di scelte libere; ogni racconto diviene un prototipo di scelta tra due possibilità: o una occasione promozionale secondo il progetto di Dio, o la testimonianza di un dato di fatto negativo. Allora il peccato originale è la libertà della scelta nella relazione che l'uomo ha con Dio; Caino ed Abele divengono prototipi di una scelta tra fraternità e fratricidio; la maledizione di Cam, ossia la libertà nelle relazioni familiari; il diluvio, ossia la deviazione della vita collettiva e il severo giudizio di Dio; la Torre di Babele, ossia la libertà nella città dell'uomo che si fa popolo.

## Spirito e libertà nella teologia paolina

L'apostolo parte dalla constatazione che l'uomo nasce non libero; anzi la schiavitù del peccato è all'origine di una esperienza di libertà illusoria (Rom.6, 20-23).

Solo il Figlio di Dio ha il potere di dischiudere a noi la possibilità di esistere nella libertà (Gal.5,1). E lo Spirito di Cristo ci educa a camminare nella libertà (Rom.8, 9-17; Gal.5, 16-23). Paolo ha avuto l'intuizione che il fondamento della libertà cristiana è l'evento di Cristo; la libertà è un dono di Cristo, il quale rivela anche il modo di donarsi di Dio: infatti l'incarnazione del Figlio rivela in modo unico l'amore libero di Dio in quanto il dono del Figlio da parte del Padre è il segno dell'amore libero di Dio; e quindi la radice della nostra libertà è nel mistero stesso della Trinità.

## Verità e libertà nella tradizione giovannea

Gesù dice: "Se rimanete nella mia Parola, siete veramente miei discepoli; conoscerete la verità e la verità vi farà liberi" (Gv.8, 31-32). E' un testo chiave, mirabilmente riassuntivo della esperienza cristiana della libertà. I termini che costituiscono i punti fermi e fondanti di tale esperienza sono: la PAROLA che fonda la DISCEPOLANZA e la VERITÀ che fonda la LIBERTÀ. Sono due espressioni talmente correlate l'una all'altra da non potersi separare: la Parola genera la discepolanza nella misura in cui rivela la verità; e la verità fà liberi nella misura in cui radica nella discepolanza. Vorremmo enucleare il tema in tre punti successivi.

## La verità che è Cristo

Quando Gesù dice: "*Io sono la verità*" (Gv.14,6), non lo dice certo nel senso greco. E qui i Padri greci sono caduti nell'equivoco forzando l'espressione ed applicando ad essa la nozione platonica di verità; per cui hanno letto la frase come fosse "Io sono l'essere divino - Io sono Dio". Ma la nozione greca di verità non è quella della Bibbia; e in più la nozione biblica di verità è diversa da quella di Giovanni. La "*alètheia*/verità" greca è quella "realtà evidente ed oggettiva delle cose", quel "vero dato di fatto" della realtà che è estraneo al mondo biblico in quanto si tratta di un concetto astratto filosofico sconosciuto nella cultura semita. Ma neanche la "*'emet*/verità" veterotestamentaria, come costante fedeltà di Dio o come attendibilità sicura, collima con il concetto giovanneo di verità. In Giovanni il concetto di verità è posto in rapporto all'evento di Cristo, anzi le due cose si identificano: "*La grazia e la verità vennero (eghèneto) per mezzo di Gesù Cristo*" (Gv.1,17): cioè l'incarnazio-

RICERCA

ne del Verbo si identifica con la rivelazione della verità. La verità giovannea allora può definirsi come la manifestazione della realtà divina per mezzo di un evento storico, che si chiama Gesù Cristo. Tale verità allora ha il carattere dell'EVENTO (qualcosa che accade mentre si rivela), della PERSONALITÀ (non è entità estratta che esiste da sempre in se stessa, secondo il concetto greco), e della STORICITÀ (è concretamente verificabile e verificata nel tempo).

Quindi la verità non solo è racchiusa nella persona e nel destino di Gesù sono l'auto-rivelazione della verità divina: il Dio invisibile si è "rivelato" in Gesù (1,18); egli è il luogo storico della verità. Così dicendo, si percorre la strada contraria alla concezione greca di verità. Mentre nella concezione platonica la verità abbandona la realtà concreta per rifugiarsi nel mondo invisibile delle idee (nel mondo iper-uranico), nella concezione giovannea il cammino è precisamente opposto: la verità esce dalla sfera divina invisibile ed entra nella concretezza della vita storico-terrena. "Ciò significa che l'incarnazione e quindi anche l'umanità del Signore sono la determinante rivelazione di Dio" (Blanck). Ecco perché la domanda di Pilato "Che cos'è la verità?" (18,38), non ha risposta e non può averla: sono a fronte due mondi incomunicabili.

Allora per Giovanni la cristologia è l'unico punto di partenza per la conoscenza cristiana della verità, e la sequela è l'unica strada per la comprensione di questa verità. La nozione di verità quindi è tutta concentrata su Cristo. Nel prologo abbiamo due volte la formula *grazia e verità*: al v. 14 ("pieno di grazia e verità") e al v. 17 ("la legge fu data per mezzo di Mosè, la grazia la verità vennero a noi in Gesù Cristo"). Faccio presente che *grazia e verità* vanno intese come endiadi, cioè come due sostantivi che indicano una sola cosa: non è la grazia E la verità ma la grazia CONSISTE NELLA verità, cioè la *grazia della verità*. Mettiamo a confronto questi due versetti ed avremo qui una bella sintesi della nozione giovannea di verità concentrata su Gesù Cristo. Il v.17 ci mostra subito una grande visione della storia della salvezza; l'Antico Testamento è compendiato nella prima parte del versetto: *La legge fu data per mezzo di Mosè*. Mediatore della rivelazione al Sinai era Mosè e la legge è quasi il punto culminante di tutta la rivelazione veterotestamentaria. Il popolo giudaico oggi vive ancora nella Toràh, nella legge di Mosè, che è il cuore dell'Antico Testamento, della rivelazione biblica.

*La legge fu data da Mosè, la grazia della verità è venuta a noi in Gesù Cristo* : questa visione storica distingue la storia della salvezza in due grandi parti: l'Antico Testamento che culmina nella legge di Mosè e il Nuovo Testamento che culmina nella verità di Gesù Cristo, la quale prolunga, e dunque supera, la rivelazione dell'Antico Testamento. Questa è la linea orizzontale della storia della salvezza e la grazia della verità è dunque la pienezza della rivelazione nella storia della salvezza; essa era preparata dalla legge e trova il suo compimento, il suo adempimento perfetto nella legge di Gesù Cristo. Però il v.14 dello stesso prologo usava la medesima formula *grazia della verità* in una linea verticale dell'incarnazione: *Il Verbo che era in Dio si è fatto carne per noi ... pieno della grazia della verità.* Dunque quell'uomo Gesù Cristo si trova al punto d'incrocio delle due linee, quella verticale dell'incarnazione e quella orizzontale dell'adempimento perfetto della speranza messianica. E' Gesù Cristo dunque, grazia della verità, la perfetta realizzazione della speranza messianica e l'apertura sul mondo celeste, perché Lui viene dall'alto, da presso il Padre.

Ma ci chiediamo: Lui che è pienezza della rivelazione, che cosa rivela? La risposta si trova nell'ultimo versetto del prologo, che nella traduzione letterale suona così: "Dio nessuno l'ha mai visto: proprio il figlio unigenito, che sta VERSO il seno del Padre, Lui lo ha rivelato" (1,18). Si tratta di Gesù Cristo, che è sempre rivolto verso il seno del Padre: è Lui la pienezza della rivelazione, che adempie le speranze messianiche e che viene tra noi come figlio unigenito rivelatore del segreto del Padre. La verità per Giovanni allora è l'uomo Gesù Cristo, perché la verità "si è fatta carne". E tutto quello che Giovanni riesce a dire sulla verità è tratto dall'incontro che l'evangelista ha fatto con Gesù-Verità.

A Giovanni poi piace esprimere questa verità teologica attraverso l'immagine della luce. Questo simbolo è strettamente legato alla verità, come oggetto della conoscenza, poiché colui che fà la verità viene alla luce (3,21) e la testimonianza resa alla verità è testimonianza resa alla luce (1,8). Nel tempio di Gerusalemme Gesù fa la grande affermazione: "Io sono la luce del mondo; chi segue

RICERCA

me non cammina nelle tenebre, ma avrà la luce della vita" (8,12). E' la grande proclamazione come fosse il titolo di un'opera. Nel contesto della "festa delle capanne" - che ricordano i prodigi del deserto, celebrava anche la festa dei raccolti con gioia festosa di luci e luminarie - Gesù si pone come "luce del mondo" e viene da pensare alla nube misteriosa al tempo del cammino nel deserto (Es.13, 21): allora era Dio che guidava il suo popolo (e Gesù dice: "Chi segue me..."). Solo Lui può condurre gli uomini fino alla terra promessa, fino al loro pieno compimento in Dio; Lui solo può illuminare la vita in ciò che ha di essenziale: Egli è la luce che accompagna verso la luce della conoscenza: "Chi segue me avrà la luce della vita". E qui entriamo nella dimensione del secondo termine giovanneo, la discepolanza.

## Discepoli della verità.

Cristo è la luce; Egli è la luce della verità, che viene dal seno del Padre e che illuminando conduce gli uomini sui sentieri della vita. Noi, i figli della luce, siamo chiamati ad essere i discepoli della verità; ed è nel rapporto con la Parola che cresce questa discepolanza: "Se rimanete fedeli alla mia Parola, sarete miei discepoli" (8,31). Il problema di fondo nella preoccupazione di Gesù è quello di "essere discepoli"; per divenirlo il punto di partenza e la sua Parola, che introduce allo stesso modo del maestro di vedere la vita e le cose; essa ci fa percepire la storia, i fatti, le cose, i rapporti umani con l'occhio di Dio, cioè come sono nella verità più autentica. "Rimanere fedeli alla Parola" vuol dire promuovere un cammino di "conoscenza della Verità".

In Giovanni il concetto di "conoscenza" esprime una profonda unità tra vedere, ascoltare, intuire, sapere, riconoscere, ricordare, seguire, testimoniare. Il "conoscere" descritto in termini di verità è atto di illuminazione e di comprensione, descritto in termini di cristologia è gesto di sequela fedele e docile.

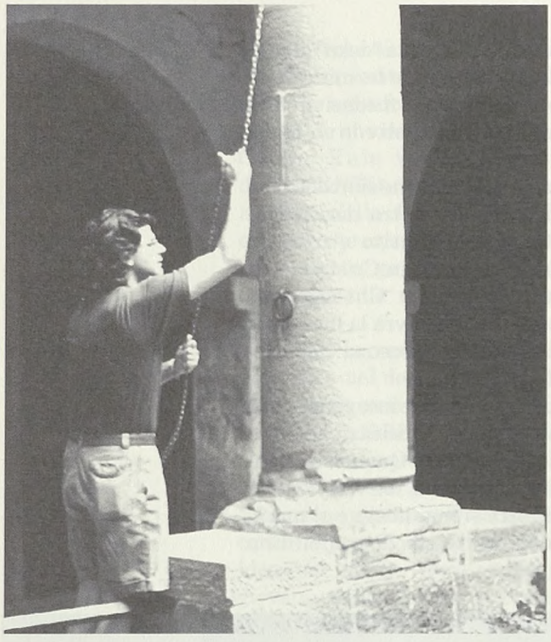
Per questo motivo "conoscere" in Giovanni è molto di più di una semplice acquisizione di nozioni sulla verità: attraverso la conoscenza si realizza un rapporto dialogico tra la verità di Dio e il cuore dell'uomo. L'atto conoscitivo in Giovanni è un atto/flusso di amore comunicativo di sé tra due persone, promosso dallo Spirito, cassa di risonanza del Logos, partecipe della "doxa" divina per cui comunicante, comunicato e termine della comunicazione risplendono di una medesima luce in quel "milieu divin" in cui i singoli e la chiesa si trovano inscritti.

"Conoscere" allora diviene termine simbolico che descrive quel dialogo misterioso tra discepolo e Maestro, tra mistero dello Spirito e mistero umano: in esso l'uomo riconosce in Cristo la sua definizione e la sua realtà ultima: "Chi segue me non cammina nelle tenebre, ma avrà la luce della vita": la illuminazione della conoscenza viene descritta come sequela di Cristo.

Ma seguire Cristo/Luce vuol dire incappare nello splendore abbagliante, nella glorificazione sconvolgente della "croce innalzata": "Quando sarò innalzato da terra, attirerò tutti a me" (12,32). La verità della discepolanza si manifesta e si manifesta e si rivela fedele in questa disponibilità a

seguire il Maestro anche nell'attrazione verso il mistero della croce sfolgorante. In questo senso, il mistero della sapienza della croce si propone all'uomo come un compimento dell'esperienza di tutta la storia della sapienza umana e dei suoi fallimenti. Infatti nelle tensioni della croce si coglie tutto il dramma della esistenza umana come storia di contraddizioni e di enigmi; come esperienza della ricerca di un Dio che si nasconde nella im-

RICERCA



manenza e si rivela nella trascendenza. Nel mistero della croce siamo chiamati a seguire un Maestro che si lascia perdere in un dono amoroso apparentemente insensato ed insignificante, e che si rivela amore crocifisso e trionfante nella sconfitta. Il suo "innalzamento" è un Respiro che si "consegna" (19,30) definitivamente ed è anche una luce che "brilla" consumandosi nell'amore fedele e rivelando così la sapienza del Padre: tanto al gloria è legata alla croce, quanto l'amore è legato alla fedeltà! Egli sulla croce diviene il segno ultimo dello Splendore, della Gloria di Dio: amante abbandonato, Figlio "prodigo" per amore, sedotto dal mistero amoroso del Padre e seduttore per tutti coloro che l'amore ha spogliato, macinato, plasmato e incoronato. Egli è lo straziante e straziato dono del Padre, l'Agnello immolato e vincitore, che i vinti dell'amore "seguono ovunque Egli vada" (Ap.14, 4).

La conoscenza, come discepolanza e sequela del Maestro "innalzato", d'ora in poi si alimenterà di questo fuoco centrale: tutta la sapienza di Dio, che si rivela all'uomo come "sapere" dell'esistenza, si concentra nel rapporto fascinoso e straziante della gloria che splende dalla croce. Nelle nostre categorie umane abbiamo dato per scontato un concetto barocco di gloria; potremmo anche parlare di un trionfalismo barocco di gloria; potremmo anche parlare di un trionfalismo barocco nella concezione della gloria, il quale ci porta fuori dal suo senso reale. La gloria è il valore reale di una persona, il suo "peso specifico", come direbbe la etimologia del termine ebraico (= *kabòd* vuol dire sia "peso" sia "gloria"): il "peso" di Dio è nella valenza infinita del suo amore; il peso dell'amore è nella sua capacità donativa e fedele, che sa comare lo spazio, lo stacco tra l'uno e l'altro; e la croce è il segno drammatico di quella carica donativa, che misura e colma lo spazio infinito tra la santità di Dio e il peccato dell'uomo, tra la luce e le tenebre, tra verità e menzogna: la croce è il "peso specifico" dell'amore di Cristo amante "fino alla fine" (13,1): quindi essa è la sua gloria!

Per questo solo dalla croce innalzata si rivela e rifulge la gloria di Dio amante. Nel mistero della croce si rivela la infinita sapienza di Dio, perché attraverso questo evento drammatico essa assume su di sé tutti i drammi, le inconciliabilità, le aporìe tra la verità dell'essere e le involuzioni tenebrose del vivere storico. Nel momento in cui attorno alla croce "si fece buio su tutta la terra" (Mt.27, 45), si sprigionò una luce tale che vinse ogni tenebra e mise a nudo ogni falsa sapienza, ogni logica menzognera, ogni violenza cieca. La luce gloriosa della croce condanna e squalifica la boriosa e tracotante sicurezza della sapienza umana, ridotta a nascondersi, vinta dalla sapienza di Dio che appare nell'abbandono filiale di Cristo come amore indifeso e seduttore, come rivelazione gloriosa e conoscenza misteriosa, come affermazione della verità più sconcertante, dell'amore più paradossale.

### La Libertà della verità.

"La verità vi farà liberi...Se dunque il Figlio vi farà liberi, sarete liberi davvero" (Gv.8,32.36). Il rapporto docile con la Parola ("rimanere fedeli") dopo aver condotto il discepolo al mistero della verità, lo scopre a se stesso come libero: l'approccio alla verità è una esperienza di libertà.

Infatti la verità, entrando nel cuore del discepolo (come nel cuore della storia), spezza e infrange l'opera della menzogna, che è deviazione, distinzione, occultazione, accecamento, distruzione, annientamento e rovina.

Questo varco, che la verità continuamente si apre, è dovuto alla sua stessa forza di penetrazione. Essa compie opera di distinzione e di separazione: "La luce è venuta nel mondo, ma gli uomini hanno preferito le tenebre alla luce, perché le loro opere erano malvage. Chiunque infatti fa il male, odia la luce e non viene alla luce, perché non siano svelate le sue opere. Ma chi opera la verità viene alla luce, perché appaia chiaramente che le sue

RICERCA

opere sono state fatte da Dio" (Gv. 3, 19-21); il senso del passo è chiaro: la luce viene nel mondo; chi si espone alla luce rivela le sue opere perché sono menzognere; chi invece si espone alla luce rivela la sua sincera volontà di operare secondo verità.

La verità sono solo si fa strada nei confronti della potenza della menzogna, ma ne costituisce anche la crisi, essendo sempre fornita di potere svelante. Essa non solo squarcia le tenebre della menzogna, ma smaschera la menzogna come tale: "Quando sarà venuto (il Paraclito), Egli convincerà il mondo quanto al peccato, alla giustizia e al giudizio" (Gv.16, 8ss.). Il suo giudizio però è conforme alla sua essenza, cioè apportatore di libertà, in cui essa ha dimora: "La verità vi farà liberi". La menzogna, come potenza e processo delle tenebre e della morte, avvince alla schiavitù della caducità. E quando la verità del Verbo entra in azione, svincola e libera dal destino di caducità e fugacità imposto dalla menzogna, e pone l'uomo sulla strada della sua libertà.

La verità svolge la sua azione illuminatrice mantenendosi essa stessa nella sua libertà. La verità si concede, si dona. Questa è la sua libertà. La verità si dimostra vera proprio perché si impone senza vincolo, anzi sciogli dai vincoli "imponendosi": come è possibile questo? Ciò avviene perché essa si dona nella libertà del suo essere. Se la verità si dona, allora l'essenza della verità è l'amore. Ecco perché la verità non vincola, ma seduce, conquista; conquistando, anima le potenzialità operative dell'uomo: dalla presa di visione alla presa di posizione il passaggio è immediato.

Ora Gesù ci dice che la sua Parola ha questa capacità di renderci liberi, perché essa fonda la libertà sulla luce seducente della verità delle cose: questa porta chiarezza sulle false scelte e ne smonta le motivazioni insufficienti, e fa forti di motivazioni autentiche per scelte giuste. Al v.36 del passo citato, Gesù afferma che è "il Figlio che rende liberi"; quindi c'è una palese identificazione tra verità e Figlio. Allora la successione dei termini chiarisce bene come è visto il cammino della libertà: dalla Parola alla verità che è il Figlio, dalla verità alla libertà; rimanere sulla Parola vuol dire essere introdotti alla verità, ed entrare nella verità assume la dimensione di una precisa discepolanza del Signore. Allora l'esperienza della libertà si identifica con il cammino di sequela. Ripescando antiche immagini esodiche, si può dire che la verità è per il cristiano quella che era stata la terra promessa per Israele: questo popolo per quarant'anni fu nel deserto discepolo di JHWH, che lo educò attraverso il dono della Parola, che si rivelò al Sinai; il cristiano nella esperienza della sequela di Cristo si lascia educare dalla sua Parola (specie nelle dimensioni esigenti della radicalità evangelica) per essere introdotto nel Regno, cioè nella famiglia di Dio come figli liberi. La discepolanza allora è un esodo verso la libertà dello Spirito; per camminare verso questa meta occorre "rimanere sulla Parola". Appare qui una delle tante antinomie della fede: restare e camminare sono aspetti del medesimo atto vitale come atto di fede; che resta sulla Parola percorre il cammino della libertà.

La libertà che Gesù comunica, colloca l'uomo nel suo autentico rango: la libertà "dei figli di Dio" (Rom.8,21), i quali partecipano della libertà del Padre. Quando l'uomo entra come figlio nella famiglia di Dio, viene spogliato e liberato dalla paura di perdere la vita, da quella paura che è causa di ogni altra schiavitù; e viene rivestito dell'amorosa dimensione della vita familiare.

Gesù figlio primogenito del Padre, è l'archetipo perfetto di questa libertà dei figli: Egli è l'espressione della libertà del Padre perché è il dono del Padre; Egli è la libertà dei fratelli perché è "la verità che fa liberi"; Egli insegna che donarsi è la strada della libertà.

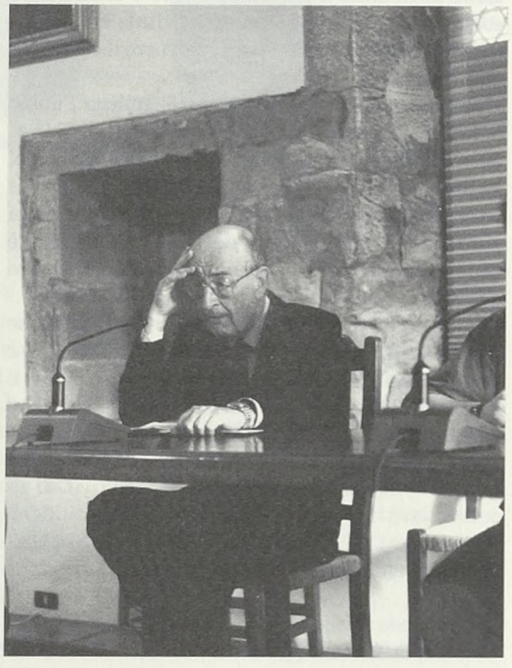
***don Ernesto Menichelli***
***Biblista***
***monaco camaldolese***

RICERCA

# Pluralità delle culture, unicità dell'annuncio

*Enrico Chiavacci*

La nostra vita è sempre una sfida con noi stessi: ogni momento, ogni scelta, ogni atteggiamento ha un enorme peso, è una scelta eterna. Quindi la vita morale è sempre costantemente un problema. Chiudere gli occhi, non volere affrontare questa difficoltà, far finta che i problemi non ci siano, questo è, in fondo, tradire la nostra vocazione, è deliberatamente rinunciare a comprendere al meglio possibile quello che Dio mi chiede in questo momento, e questo credo che sia la suprema immoralità.



Ma tutto ciò soffre di un grave limite di cui ancora la maggior parte dei teologi moralisti non si sono accorti (soltanto adesso cominciano ad accorgersene): che io stesso e i miei colleghi mentre pensiamo, riflettiamo e ragioniamo, pensiamo, riflettiamo e ragioniamo sempre all'interno di un certo modo di pensare e di riflettere; assumendo certi valori, certi modi di ragionare, di connettere idee e sensazioni che sono tipici di un'area della famiglia umana -la cultura dell'occidente- ma che hanno ben poco a che vedere con altre aree, e non è detto che siano migliori o peggiori delle altre.

La stessa riflessione morale è fatta con parole, è fatta con connessioni di idee, è una concettualizzazione e come tale è sempre legata ad un certo modo di concettualizzare, ad un certo vocabolario. Quindi tutto va rimesso in questione perché tutto quello che si dice è vero dentro un certo ambito di discorso ma non è detto che si possa dire la stessa cosa anche in altri ambiti culturali, di civiltà, di tradizioni filosofiche religiose diverse. Ecco, questo è il grande problema: ripensare un poco alla pretesa assolutezza del nostro modo di riflettere, di pensare e di ragionare e di vedere anche la religione, il rapporto dell'uomo con Dio, il bene e il male morale.

Nei licei si studia la storia della filosofia, ma non la storia della filosofia dell'umanità, solo di una piccola area della famiglia umana. Tutta la filosofia del mondo dell'area cino-giapponese, dell'area indonesiana e polinesiana, dell'Africa per esempio, ma anche la religiosità dell'Islam, questo ci è del tutto sconosciuto.

Quindi il problema della libertà va visto in questo modo. Ognuno di noi è inevitabilmente condizionato (non determinato che è un'altra cosa). Prima di tutto da una serie di condizionamenti genetici. Ognuno ha un patrimonio genetico diverso dall'altro che rende più o meno facile ricevere, accettare impulsi dall'esterno: c'è una interazione fra il patrimonio genetico e l'ambiente umano in cui uno nasce. Quindi, quando si dice libertà, non si dice necessariamente una libertà totale. Io non sono davanti a tutte le scelte possibili né sono libero perché scelgo quella che ritengo più giusta tra tutte le scelte possibili. Ho un arco limitato di scelte e anche in queste ho una predisposizione a favorire un tipo di scelte piuttosto che altre. Però il patrimonio genetico, senza l'input dell'ambiente umano, non serve a niente, non funziona. C'è una serie di condizionamenti ambientali che si accumula nel nostro cervello attraverso modificazioni biochimiche. E' un fatto oggettivo, determinabile in qualche modo, e che comincia addirittura all'epoca prenatale, perché già il feto riceve input, rumori, movimenti.

Tutto quello che vediamo e sentiamo non consapevolmente, che di fatto arriva ai nostri sensi, tutto viene in qualche modo memorizzato in aree celebrali di un certo tipo. Crescendo, ogni reazione allo stimolo è condizionata da tutta questa serie di input ricevuti che si mescolano fra di loro e danno luogo poi al momento della risposta.

Siamo liberi di decidere ciò che ci appare bene o

RICERCA

male, o meglio o peggio, secondo le varie scale di valori che assumiamo, però sempre entro certi limiti, con certe prevalenze di elementi rispetto ad altri. Non solo: attraverso gli input che riceviamo, impariamo anche il modo di connettere fra loro idee e esperienze. Tante regole le impariamo dall'esterno, ma ce ne possono anche essere altre. Non possiamo pensare che quelle che impariamo noi siano le uniche pensabili. Un esempio semplicissimo: in tutta la Bibbia, quindi in tutta l'area della cultura ebraica, giudaica e medio orientale non esiste il sillogismo. Il meccanismo di convincimento avveniva attraverso approssimazioni successive, esempi sempre più stringenti, sempre più vicini alla conclusione, si va avanti a furia di racconti, a furia di esempi sempre più stringenti: questo era ritenuto il processo convincente. Non vi è solo la somma di input che riceviamo, ma anche la somma di regole per organizzare gli input ricevuti fra di loro per poi dar luogo ad una risposta: non solo i dati, ma anche il modo di connettere i dati.

Dobbiamo però avere ben presente questo: che esistono condizionamenti che non sono accidentali. Questo la teologia morale non l'ha mai preso in considerazione. La teologia morale, nei manuali classici, parla di condizionamenti accidentali: la passione, la personalità psicopatica, l'ignoranza.

Invece, c'è un condizionamento di fondo, proprio di un periodo della vita in cui l'uomo riceve input e non può reagire criticamente. Ciò non pregiudica l'idea di libertà, nel senso di potere scegliere su me stesso e quindi costruire la mia esistenza, ma la limita. Io non sono in grado di scegliere qualunque cosa, non sono in grado di muovermi che all'interno di un certo sistema di idee, di concetti, di nozioni che è quello che ho ricevuto. La possibilità di valutare criticamente gli input ricevuti avviene solo ad un certo livello dello sviluppo della personalità. Per esempio, studiare un'altra lingua, vuol dire anche studiare un modo diverso di connettere sensazioni, idee, connessioni logiche ed altre cose del genere.

Quindi, noi crediamo di essere liberi e invece siamo tutti pilotati da quel che abbiamo dentro, ma se siamo credenti cristiani, sappiamo che Dio ci chiama e che siamo anche capaci di dire di si o di no a questa chiamata di Dio. Ma questa risposta è in qualche modo limitata. Quando noi cerchiamo di scegliere ciò che è buono, giusto, gradito a Dio (secondo Romani 12,2), possiamo dire ciò che l'ambiente culturale in cui siamo cresciuti ci permette di dire. Così non cade la libertà morale perché una cosa è voler scegliere ciò che è buono, giusto e gradito a Dio, e una cosa è sbagliarsi o essere in qualche modo limitati nella capacità di conoscere ciò che è giusto e gradito a Dio. La capacità di conoscere è sempre condizionata. La capacità di scegliere ciò che abbiamo, a torto o a ragione, conosciuto, non è condizionata, altrimenti è inutile parlare di problema morale ma è anche inutile parlare di Bibbia, come chiamata di Dio agli uomini. Una cosa è voler fare quello che Dio mi chiede, un'altra cosa è sapere come meglio rispondere a questa chiamata di Dio e ciò è certamente influenzato fortemente da tutta l'area culturale in cui viviamo. In questo senso si parla di libertà o opzione fondamentale.

## Diversità delle culture

La parola cultura ha molti usi. In realtà, ha due significati fondamentali entro i quali poi tutti gli altri si ritrovano. Innanzitutto, un significato passivo, sia quando si parla dell'uomo di cultura: normalmente un uomo colto è un uomo che sa molto, che ha studiato molto; sia di cultura cattolica, marxista, laica, e la cultura qui intesa come visione globale del mondo e della vita umana. Questi significati passivi stanno ad indicare quello che si è in qualche modo ricevuto ed accettato, già confezionato in qualche modo dall'esterno, e che può essere visto in un quadro più ampio del significato di cultura, quello che si usa in antropologia culturale ed equivale più o meno a civiltà. Sono grandi aree di popolazione che in qualche modo hanno gli stessi schemi di pensiero, gli stessi patterns, criteri di valutazione e modi di comportamento abbastanza omogenei. Tutto questo enorme complesso di dati possiamo chiamarlo cultura. Cultura in senso passivo, in cui prevale l'elemento ricevuto dall'esterno, quindi l'azione risponde a modelli preparati, prefabbricati.

L'altro significato è la cultura in senso attivo. Quando il direttore d'orchestra, il violinista, il professore, mette del suo, cioè da originalità, qualcosa di nuovo rispetto al già detto, allora in quel momento, c'è qualcuno che produce cultura, che si pone come originalità rispetto a quello che ha ricevuto. Qui l'uomo (è il Concilio Vaticano II

RICERCA

# Pluralità delle culture, unicità dell'annuncio

che pone questa distinzione) coltiva se stesso, fa crescere se stesso, ponendo in questo un elemento suo di originalità. Questa cultura in senso attivo in cui l'uomo cerca di porsi come originalità di fronte agli altri è veramente il momento più grande della libertà, in cui si cerca di andare al di la del già ricevuto, del già detto, del già pensato ed è cristianamente importante perché ognuno deve rispondere da sé alla chiamata di Dio. E' un dato pacifico in teologia: Dio chiama e la risposta deve essere personale, convinta da parte di ciascuno ed è una risposta legata ad una singola esistenza, perché non è uguale per tutti ed ognuno deve trovarsi la sua. Quindi il momento della cultura in senso attivo, dal punto di vista teologico è fondamentale.

Questo enorme complesso di dati è abbastanza organizzato in strutture. Si pensi al linguaggio. Se si traduce dal francese o dall'inglese, la traduzione è immediata perché la struttura logica di connessione fra parole o fra idee è più o meno la stessa. La traduzione dal tedesco richiede il doppio del tempo, perché c'è un'altra logica interna nel discorso e quindi nel modo di ragionare. Le cose cambiano completamente nell'Africa subsahariana: qui la lingua è il Kiswaili. In questa lingua i generi non sono maschile, femminile e neutro. Il primo genere è composto da tutti gli essere umani ed animali, il secondo genere sono le piante, i sassi, le terre ecc. In inglese i termini "he, she" sono usati esclusivamente per esseri umani e tutto ciò che non è un essere umano è sempre "it" (con una sola eccezione: la nave e, per derivazione, l'aereo è sempre "she", è sempre femminile, perché c'era questo affetto per la nave per tradizione). Già imparando la lingua, quindi, si impara subito a classificare gli altri esseri: per un africano dell'Africa centrale gli animali e gli esseri umani sono considerati come un tutt'uno. Mentre, per noi, l'uomo e la donna sono una cosa e tutti gli altri esseri animati sono "it". Perciò imparare due lingue diverse vuol dire imparare il modo di organizzare il dato dell'esperienza in maniera diversa.

Tutti questi dati sono organizzati ed organizzabili in una struttura che si chiama appunto linguaggio. Il linguaggio è una struttura. Struttura vuol dire semplicemente un'insieme di elementi che acquistano un ruolo preciso solo se presi insieme. Si pensi alla struttura famiglia, alle strutture educative. Per esempio noi oggi pensiamo che la struttura educativa sia fondamentalmente la scuola. In altri paesi non c'è la scuola per tutti. Anche da noi non c'era fino al secolo scorso, ma non per questo c'era gente ignorante: Michelangelo fu portato a bottega e gli dettero subito degli scalpelli da affilare e cominciò così, stando a bottega, imparando, vedendo quello che faceva l'altro, cominciando a fare disegni suoi. Quindi non è detto che la struttura educativa necessaria per l'inserimento attivo nella vita di gruppo sia la stessa: può essere di tanti tipi. Non esiste, per esempio, un modello stabile di famiglia. E' inutile parlare di modello per la famiglia cristiana perché la famiglia cristiana è solo la famiglia in cui ci si vuol bene. Fino a trent'anni fa, la famiglia contadina era il patriarca, con tutti i figlioli, con le loro mogli, tutti i nipoti e poi gli zii che gravitavano intorno. Ben diversa dalla famiglia nucleare attuale, legata alla struttura abitativa, ma legata anche alle strutture produttive. Infatti, la famiglia contadina era la struttura economica di base come oggi è la fabbrica, quindi aveva un ruolo diverso. Del resto nelle piccole aziende a conduzione familiare artigianale, la famiglia ha una funzione produttiva che generalmente non ha. In certe aree culturali questo è un modo di organizzare la vita produttiva. Si pensi ancora a tutte le forme di arte, di musica. La musica araba è molto bella, molto profonda e a noi del tutto sconosciuta. In India ci sono variazioni di quarti di tono a cui il nostro orecchio non è abituato. Quello che per loro è una variazione, per noi è monotonia. Perché noi non cogliamo la differenza. Ci sono serie di accordi che a noi sembrano rumore, a loro sembrano musica e viceversa.

Questo complesso di dati che riceviamo, in realtà sono strutture fra loro compatibili e funzionali ovviamente, altrimenti la convivenza sarebbe impossibile (strutture di linguaggio, familiari, educative, produttive, politiche). E' il caso dell'idea di Stato sovrano, tipica della cultura dell'occidente. I grandi guai dell'Africa nascono con l'imposizione del concetto di Stato sovrano a popoli che vivevano con altre strutture che erano completamente diverse dalle nostre. Ogni essere umano nasce dunque all'interno di un'area culturale abbastanza determinabile che lo condiziona. Così, un comportamento che in un'area culturale ha un significato e quindi una sua valutazione morale, in un'altra area culturale ha un altro significato:

RICERCA

la poligamia, per esempio. Per noi il poligamo è un uomo libidinoso, che ha molte mogli, ma la poligamia nell'Africa centrale è un bisogno, perché il nucleo familiare deve avere molti figli. In quel quadro la poligamia ha il significato positivo di chi si sacrifica volentieri per amore del gruppo a cui appartiene, mentre da noi ha un significato egoistico perché da noi lo schema familiare è diverso, lo schema produttivo è diverso, ecc.

La cultura occidentale è nata quasi insieme al cristianesimo. Infatti nel Medioevo si identificavano tranquillamente: non c'era filosofia che non fosse anche teologia e il concetto di ateo non esisteva nemmeno. La *civitas* umana e la *civitas* cristiana si sovrapponevano perfettamente. Per fare un esempio: la famigerata bolla *Unam Sanctam* non riguarda il rapporto tra chiesa e stato come fossero due società. Noi proiettiamo l'oggi su quello che successe 600-700 anni fa. Il problema era il rapporto fra poteri del Papa e dell'Imperatore all'interno di una stessa società che era cristiana e umana insieme. Quindi il Medioevo ha questa visione unitaria: la famiglia umana è questa ed è cristiana, gli altri sono accessori che sono destinati ad entrare a far parte di questa famiglia umana e quindi non c'era molta attenzione alle altre culture anche se c'era molta attenzione alle altre filosofie. Del resto tutta la filosofia greco-romana ci è ritornata dopo alcuni secoli dalla fine del primo millennio, c'è ritornata verso il mondo arabo. Le altre aree culturali, insomma, venivano prese in considerazione scarsamente perché avevano scarso rilievo. Il dramma nacque col 1500 con i grandi viaggi. Dapprima con la circumnavigazione dell'Africa che portò all'incontro con le culture dell'estremo oriente e poi con la navigazione transatlantica che portò all'incontro con le culture dell'America Latina. In genere le altre culture incuriosivano ed erano oggetto di descrizione.

Ma durante il secolo scorso (1850) si cominciò ad interpretare la differenza di culture in cui era divisa la specie umana (la stessa specie umana, quindi munita della stessa ragione, dello stesso cervello) a partire dalla considerazione che la cultura dell'occidente era in marcia mentre tutte le altre culture erano civiltà arenatesi ad un certo momento del loro sviluppo. Si usò per questo il modello di Darwin. La cultura occidentale venne vista come la cultura vera, in marcia, in progresso, definitiva o suprema, e tutte le altre culture come stadi arretrati in cui alcuni gruppi si sono bloccati. Questo è il meccanismo che opera ancora inconsapevolmente dentro ciascuno di noi. C'erano dietro delle ragioni: una ragione sicuramente fu la copertura morale per un'operazione di potere politico. Proprio nell'Ottocento il colonialismo (salvo quello spagnolo e portoghese nell'America latina che è sempre stato pura barbarie, quindi non ci interessa) da economico (il colonialismo fino al 1700 riguardava più che altro l'esclusiva dell'acquisto delle merci) passò a dominio politico in quanto, per meglio sfruttare queste regioni, occorreva un controllo politico totale. L'India ebbe il viceré e per giustificare questo dominio politico ecco la colonizzazione come beneficenza: portare alla povera gente, arretrata, ignorante, stupida, cattiva, il faro della civiltà. Questa mentalità che c'è ancora nasce proprio in questo periodo. Il termine indigeno, anche oggi, indica disprezzo e compassione. Ma questo era vero anche durante il Fascismo. Faccetta nera è un canto bellino, ma cosa diceva questo canto? Intanto subito l'elemento femminile di fronte al quale si pone il soldato maschio (soldato e sesso sono sempre uniti nelle nostre tradizioni, potenza militare e potenza sessuale devono andare d'accordo). E poi "aspetta e spera che già l'ora s'avvicina", come dire ora si viene, ora starai bene, veniamo noi, "quando saremo vicini a te, noi ti daremo il nostro duce e il nostro re". Era un modo di vedere le cose che ci veniva inculcato da bambini e si imparava a considerare questa gente povera cretina, disperata, stupida. E anche in qualche documento pontificio si parla di questi missionari fra la fine dell'800 e i primi del '900 che portano il faro della civiltà insieme al vangelo. Ora, che portassero medicine, tecnologie, questo è vero, ma non è che la vita sia fatta tutta di queste cose. Se la nostra civiltà occidentale aveva una sua superiorità tecnica, di ricerca scientifica pura, non è detto che fosse superiore in altre cose. Per esempio il problema del rapporto sociale era molto più sviluppato nelle culture asiatiche e centro-africane. Nel concetto liberale esistono l'individuo e lo Stato; da loro invece il fatto sociale è sempre un fatto estremamente complesso tanto che l'individuo non è pensabile fuori dal suo gruppo. L'antenato rappresenta la lealtà per tutto il gruppo e la terra è l'elemento dominante, per esempio in Africa: l'antenato, che in genere è mitico, è quello che ha fondato quella terra su cui vive il gruppo e

RICERCA

che costituisce il gruppo. L'orrore di questa mentalità occidentale ora descritta ha un nome preciso: etnocentrismo (che poi è eurocentrismo).

Tutta la nostra teologia, la nostra riflessione era, ed è ancora, per la maggior parte chiusa dentro questa mentalità. Quindi il clero indigeno veniva a studiare a Roma. Nato e vissuto in una cultura del tutto diversa dalla nostra ha dovuto sorbirsi in seminario tutto il mondo tedesco, studiare il latino, imparare l'italiano, acquistare le categorie mentali e filosofiche di S. Tommaso e vivere nella vita di Roma. Tutto questo per diventare dottore in sacra teologia per un povero cinese di Pechino. Questa idea è terribile perché lega l'annuncio del Vangelo -che non avvenne nella cultura occidentale che ancora non esisteva nemmeno, e neanche in quella greca ma in quella giudaica- a tutta un'area culturale precisa, ai modelli valutativi, cognitivi, razionali tipici della cultura occidentale. Tutta la teologia è nata e si è sviluppata esclusivamente al suo interno, e quindi anche la morale ha sofferto di questo. Ora, questo etnocentrismo, da un punto di vista scientifico teorico puro, è certamente finito a partire dagli anni '30-'40, ma le vie di uscita sono problematiche. La più semplice è forse il funzionalismo, poi migliorata ed elaborata nello strutturalismo: ogni cultura non può essere giudicata dall'altro, va valutata al suo interno e se soddisfa i bisogni del gruppo, allora funziona bene. Così tutte le strutture sono funzionali reciprocamente e non posso modificare una struttura e pretendere che la cultura rimanga tale: bisogna che la rispetti nella sua globalità. Se funziona e risponde alle esigenze è una buona cultura. In questo modo, però, si perde ogni pensabilità di un assoluto morale. Si ha un relativismo culturale che poi porta ad un relativismo religioso e morale. Quindi l'idea che una cultura vale l'altra è certo una uscita dall'etnocentrismo ma da un punto di vista cristiano crea problemi.

## La teologia e l'inculturazione

RICERCA

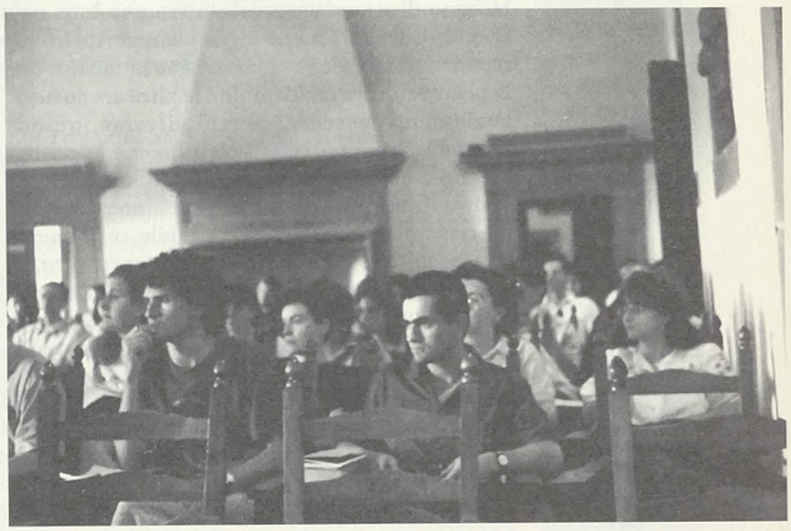
Il problema grosso a questo punto è quello della teologia, perché teologia non è la rivelazione divina. Teologia è la riflessione umana che tenta di sistematizzare, organizzare tutto il ricco dato che c'è nella rivelazione soprannaturale, nella Bibbia. Non essendo la Bibbia un manuale sistematico, la teologia tenta, a partire dal 1 100 con S. Anselmo e poi con S. Tommaso e tutto lo sviluppo posteriore, di organizzare e di concettualizzare il dato rivelato. Queste operazioni di concettualizzazione e di organizzazione mentale (in fondo la divisione tra fede, morale e sacramento oppure liturgia e pastorale, sono tutte divisioni operate per meglio dire in maniera organizzata il contenuto del Vangelo: per esempio solo dopo il 1500 si è ritenuto necessario distinguere fra teologia dogmatica e morale per uno studio più sistematico e completo) sono tutte, per principio, culturalmente condizionate. Annunciare il Vangelo è una cosa, esprimerlo in una sistemazione teorica teologica è un'altra. Il Vangelo va annunciato ad ogni creatura, ma la teologia non è il Vangelo: è la riflessione umana sul Vangelo che può essere organizzata in forme diverse. Ecco allora nella vita della chiesa l'importanza storica della teologia della liberazione che non è e non vuole essere, almeno nei suoi grandi autori (da Gutierrez in poi), branca della morale, né una morale della rivoluzione e della liberazione dall'oppressore. Si tratta di un modo diverso di organizzare il dato evangelico che nasce da una condizione sociale di gruppo diversa da quella occidentale, una situazione di oppressione di cui noi non abbiamo idea, che era ed è ancora presente in tutta l'America Latina. In quella condizione il dato evangelico viene letto con certe priorità, con certe forme di organizzazione che non sono le nostre. Nascono da una esperienza diversa e anche da una cultura diversa, perché l'America Latina, a differenza dell'America del Nord, ha elementi culturali molto, molto diversi da quelli occidentali: la cultura india originaria, la cultura africana giunta attraverso gli schiavi deportati (in Brasile la schiavitù è stata abolita ufficialmente nel 1887, ma di fatto c'è ancora). Così nascono le teologie africane che sono basate su filosofie, su linguaggi, sul modo di considerare l'uomo, la natura e il cosmo che non sono quelli occidentali. Esportare il vangelo con la teologia nata nell'occidente è, in fondo, una forma di contrabbando perché si contrabbanda per assoluto qualcosa che assoluto non è, ma che è condizionato dai modelli filosofici culturali tipici della storia dell'occidente. Prendiamo solo un esempio, il caso della sessualità. La lettura della sessualità nell'area occidentale è variata diverse volte e

profondamente. Prima col modello stoico, poi col modello platonico (dopo Agostino). Poi col ritorno ad Aristotele con S.Tommaso si ebbe una lettura della sessualità completamente diversa di quella agostiniana, molto più serena, molto più tranquilla. Col giansenismo ed il ritorno dell'agostinismo un rigorismo terribile è rimasto fino ai nostri giorni. Alla metà del nostro secolo, negli anni '60, c'è stata una grande rivoluzione in tutto il mondo occidentale sul modo di leggere la sessualità e la teologia stessa ha avuto un salto profondo, una vera rivoluzione col Concilio Vaticano II. Quindi la lettura della sessualità e la valutazione morale dei comportamenti in materia sessuale è legata, nell'annuncio morale cristiano, alla storia della filosofia occidentale e anche delle scienze dell'occidente.

Allora la domanda è: in genere l'organizzazione della teologia è necessariamente quella nata e sviluppatasi nell'occidente oppure no? E' chiaro che questo sviluppo non potrà essere ignorato da altre culture perché il grande arricchimento, l'approfondimento sul vangelo è nato dall'occidente, ma non è affatto detto che debba essere riprodotto o imposto ad altre culture. Ecco il problema dell'inculturazione, specie nel campo morale: forse il più scottante. C'è da domandarsi quanta parte dei precetti contenuti nei nostri testi di teologia morale degli ultimi tre secoli siano legati al Vangelo o siano invece il prodotto delle strutture antropologiche in cui sono nati. Si pensi per esempio al concetto di proprietà privata, a tutta la morale economica. Questa è propria della cultura occidentale, e solo a partire dal 1500-1600. Oppure si pensi all'idea di patria, di Stato sovrano: questo è il modello occidentale, non universalmente valido, ma imposto a tutti gli altri paesi del mondo. L'obbedienza alle leggi dello Stato, l'idea di guerra giusta come modo legittimo di regolare le divergenze fra Stati sovrani sono tutte cose che non hanno niente a che vedere col Vangelo, ma con una condizione strutturale data che era quella dell'occidente a partire dal 1500-1600.

Allora, quanto di questi nostri precetti morali è culturalmente condizionato, cioè è espressione del modo recepito normale, accettato da tutti di vivere la nostra cultura? E quanto è diretta espressione invece del Vangelo?

L'etnocentrismo ha eliminato praticamente da tutti i trattati di morale il problema del senso.



Perché ormai non si richiedeva più una giustificazione per ciascun singolo precetto: la maggior parte dei precetti non erano altro che il codice sociale vigente, accettato pacificamente come quello della cultura occidentale. Per i missionari il primo impegno era mettere le mutande ai bambini che andavano nudi. Questo vale per il mondo cattolico, ma ancora di più per il mondo protestante che non avendo un unico organismo centrale, ogni diocesi, ogni vescovo, ogni territorio o area protestante portava i suoi costumi. Il funzionalismo come uscita dall'etnocentrismo ha messo in questione la nostra stessa cultura occidentale: infatti, se non è più vero che la nostra cultura è "*la*" cultura allora può esser criticata come qualunque altra o accettata alla pari, ma sempre considerandola una possibilità e non un'altra. Esiste ed è sempre esistita una critica sociale. La critica sociale non è altro che l'insoddisfazione per una cultura che con tutti i suoi modelli di comportamento, non risponde alla mia esigenza, alle esigenze di un gruppo di una persona.

## L'omologazione di massa

Il porsi in atteggiamento critico verso la propria cultura vuol dire che in realtà, anche se non me ne accorgo, ho un criterio di misura della

RICERCA

cultura che implica, anche se inconfessato, il bisogno di un criterio valutativo assoluto cioè transculturale. Finché vigeva dappertutto nel mondo occidentale l'etnocentrismo la misura era la nostra cultura occidentale e le altre erano tutte ovviamente perdenti perché diverse, quindi sbagliate. Ma una volta accettato che la nostra cultura non è la cultura superiore, allora anch'essa diventa solo una possibilità. Forse anche buona, ma certamente non l'unica pensabile, certamente non assoluta: essa perde il suo carattere di assolutezza. Questo avviene ogni volta che si accetta una critica dei codici sociali esistenti.

Ecco il grande dramma di Freud per esempio. In fondo il superego era un dato di fatto immutabile che era proprio la cultura occidentale. Così, il terapeuta tenta di adattare il singolo disadattato, cioè colui che non si sente a casa sua in questo codice sociale di comportamento. Ma se il termine disadattato è proprio della psicanalisi in realtà le persone serie dovrebbero essere tutte disadattate: E.Fromm[1], per esempio, dice che in analisi non dovrebbe andarci l'individuo ma la società stessa.

Il primo problema è questo: che nel mondo occidentale e anche nella teologia morale dell'occidente, abbiamo in gran parte trasformato in codice morale quello che era il codice sociale che teneva insieme la nostra cultura. Non c'è niente di più pericoloso che ribaltare un codice sociale in codice morale, perché in tal modo assolutizzo nella mente del ricevente quello che in realtà non è altro che un sistema di potere di relazioni vigenti in un certo momento. Che non è affatto detto che sia l'unico pensabile e neanche il migliore pensabile.

Tutto questo porta con sé allora un dovere morale nuovo, o almeno non percepito negli ultimi tre secoli della vita della teologia cattolica e protestante: il dovere di mettere in questione la nostra cultura. Per alcuni autori recenti di grande valore come Habermas, Apel e McIntyre la moralità è vera quando riesce ad andare al di la del già stabilito. Chi si attiene ai precetti senza discussione, senza analisi critica dei fondamenti, in realtà si lascia vivere, non vive. L'elemento cultura attiva è completamente spento. Ora, la cultura occidentale, attraverso la pretesa supremazia tende a spegnere ogni originalità, ad omologare tutti i suoi membri e ad estendere questa omologazione anche alle altre culture. E' un dramma che stiamo vivendo in questi momenti perché il vero strumento di omologazione, quindi di oppressione culturale sulle altre culture non occidentali, cioè i mezzi di comunicazione di massa, sono tutti controllati da padroni che sono in genere privati occidentali e che quindi hanno un modello di sviluppo inteso nel senso occidentale dello sviluppo economico e tecnologico. E' una nuova forma di colonizzazione che non si realizza più attraverso il dominio politico militare, ma attraverso il controllo stesso del cervello. Per esempio, la BBC e Murdock controllano quasi tutte le trasmissioni televisive via satellite che vengono date all'Asia.

Ora, la vera vita morale consiste sempre nel non accettare pacificamente quello che ci viene proposto come codice sociale. E questo è uno spazio di libertà che dobbiamo inventarci, perché non lo conosciamo. Uno spazio -importantissimo- che c'è stato nella storia recente dell'Occidente (purtroppo soffocato subito) è il '68, con tutta la scuola di Francoforte (Marcuse, Adorno, Fromm, Habermas). Oggi, su tutti i mezzi di comunicazione di massa, il '68 è come una parolaccia, è come un insulto. In realtà lì c'era un germe -come sempre avviene all'inizio visto male, esagerato, irritante- ma dietro c'era qualcosa che era profondamente importante e vero: la capacità di mettere in questione i nostri codici sociali pacificamente accettati da tutti.

## L'annuncio del Vangelo

Abbiamo accennato che porsi in senso critico verso il codice sociale dato, non accettandolo più passivamente come codice morale significa il bisogno di avere un qualche criterio valutativo che non nasca dall'interno di una cultura data, ma che sia transculturale, capace di giudicare una cultura non a partire da un'altra cultura. Questo è il grande problema con cui oggi ci confrontiamo. O è reperibile un annuncio assoluto, una assunzione di senso ultimo che non sia derivata da una assunzione culturale particolare, oppure è inutile ogni critica sociale. Esiste la possibilità di offrire, di presentare, di assumere un assoluto che non sia vincolato ai codici sociali vigenti, in una o in un'altra cultura e specialmente nella nostra cultura? Per il Vangelo questo è ovvio: il Vangelo è da annunciare ad ogni creatura e la parola di Dio così come ci è presentata non è nata nella cultura occidentale, non rappresenta affatto

RICERCA

IE
RI

# Mediazione vs Presenza

Non credo sia corretto e opportuno tentare di ricostruire una stagione di storia fucina da parte di chi quella stagione ha vissuto in prima persona: non c'è nulla di meno "autentico" di una storia raccontata dai testimoni o meno ancora dai protagonisti del tempo che si vuole ricostruire. La storia si fa sui documenti, col distacco del ricercatore non coinvolto o implicato. Mi limiterò piuttosto a riprendere il filo di una riflessione, cercando nella memoria le origini di pensieri ancora vivi (almeno in me). Precisamente quattro mi parrebbero, almeno in prima approssimazione, le acquisizioni maturate in quella stagione - da presidente, dal maggio 1978 al gennaio 1983, ho collaborato alla celebrazione di due Congressi, Milano 1980 e Padova 1983 - nella splendida e irripetibile esperienza di comunità di pensiero che la FUCI sa offrire.

1. La prima acquisizione che mi parrebbe da ascrivere alla FUCI dei primi anni '80 è quella del pluralismo, diciamo pure della diversità, talvolta la divaricazione tra le culture cristiane. Non è una novità in assoluto - la Chiesa è sempre stata una e plurima - ma forse mai come nei primi anni '80 sono emerse differenze culturali così marcate e così radicate a livello "di massa". La polemica tra cultura della mediazione e cultura della presenza, che ha connotato quegli anni ha mostrato con evidenza due modi diversi e pressoché inconciliabili di "pensare" la fede, che non dividevano solo teologi, filosofi, o comunque gruppi dirigenti, ma pezzi consistenti di popolo cattolico. Fu proprio la FUCI, in un momento nella quale si parlava, con una certa superficialità, di "ricomposizione dell'area cattolica" dopo gli anni del conflitto postconciliare, a mettere in evidenza distanze difficilmente colmabili con un po' di buona volontà: si trattava infatti di modi diversi di rapportarsi al nostro tempo, sia sul piano del metodo, sia su quello dei contenuti, che non apparivano disponibili a composizioni diplomatiche. La frattura era infatti precisamente a livello culturale: non a livello religioso, ove esisteva una comune adesione alla verità rivelata nella sua "cattolicità"; e neppure a livello operativo, ove si davano, per lo più, identiche o comunque vicine soluzioni, con un medesimo riferimento nell'area politica democratico-cristiana, o un medesimo comportamento pratico in momenti di schieramento come i referendum sull'aborto del 1981. Ma se la sorgente era comune e le foci quanto meno vicine, il percorso era radicalmente divaricato. E il percorso, ossia il momento della riflessione culturale, è il luogo ove si costruisce il senso stesso delle cose ...

2. La principale divaricazione riguardava il metodo del rapporto col tempo, col mondo. "Mediazione" o "presenza" divennero i corni di un dilemma che alimentò una disputa, una polemica alla fine quasi stucchevole. Ma la questione in gioco non era banale. Alla "presenza" di chi giudicava il mondo e il tempo come perduti, di chi considerava la fede comunicabile solo sulla base dello scacco dell'uomo, si opponeva una cultura della "mediazione" intesa non come compromesso tra fede e mondo, a come scoperta della fede attraverso il mondo e, insieme, come scoperta della mondanità da cui liberare la fede stessa. La mediazione non era in altri termini, ricerca di aggiustamento, di ammorbidimento della radicalità della fede. Al contrario, essa era concepita, nella nostra riflessione fucina, per una verso come consapevolezza della mediatezza della fede, ossia del suo essere tributaria, nel bene e nel male, del tempo, della storia, della cultura, in forza della strutturale storicità dell'Evangelo e della sequela; per altro verso, come ricerca dei segni del V erbo nel creato e, in particolare, nella storia umana, nel tempo presente.

La disputa-polemica su presenza-mediazione appassionò per qualche anno un po' tutti gli angoli del mondo cattolico italiano e coinvolse riviste, teologi, V escovi, associazioni e movimenti laicali. Del resto nonostante l'apparenza, non si trattava di accademia intellettualistica. Dietro le diverse "culture" religiose, stavano due opposti itinerari pedagogici e formativi, quali quello incarnato da Comunione e Liberazione e quello proposto dalla FUCI, ma anche, più generalmente, dall'associazionismo di Azione Cattolica, dagli scout, dalle ACLI ecc. A mio modo di vedere, gli anni successivi hanno rimosso il problema, anestetizzando le differenze. Ma hanno sciolto pochi dei nodi allora evidenziati.

3. Terza questione aperta: al di là del metodo, il giudizio su questo nostro tempo, il rapporto con la modernità. Il pensiero fucino degli anni '80 conobbe, su questo versante tematico, un'evoluzione assai interessante. Punto di partenza fu la denuncia della "crisi della ragione", ossia della radicale, epocale frattura di senso in atto nella società e nella civiltà contemporanea, contro tutte le analisi superficialmente rassicuranti, all'insegna della "rinascita del sacro" dopo la "crisi delle ideologie": nelle tesi per il Congresso di Milano si sottolineava la profondità dei processi di secolarizzazione che potevano sì produrre fenomeni di rinascita esteriore di forme sacrali, ma che in realtà provocavano la coscienza religiosa a fare i conti con qualcosa di molto più duro, con il vuoto di senso, con la perdita del significato stesso dell'esperienza religiosa. Sulla base di un'analisi più approfondita del fenomeno della secolarizzazione, si arrivò poi a tematizzarlo come sfida alla coscienza religiosa, fino a sostenere la necessità di pensare la fede (di nuovo la mediazione) entro un contesto secolarizzato: un problema, ma anche un'opportunità, posto che le radici della secolarizzazione stanno proprio all'origine del cristianesimo, nella frattura del velo del tempio come raffigurazione simbolica del definitivo superamento, in Cristo, del dualismo sacro-profano. Così, dopo aver parlato, a Milano '80, di "crisi della ragione", a Padova 1983 si poteva parlare di rapporto tra "cultura e speranza": poiché c'era una speranza

## Bibliografia storica


***DOCUMENTI***

**Paolo VI** - *Discorso ai Laureati 3.1.64*

**Bartoletti** - *Fede e cultura* (1968)

**V. Bachelet** - *L'ACI per l'animazione religiosa della società italiana* (1972)

**Giovanni Paolo II** - *Discorso a Colonia* (1980)

**F.P. Casavola** - *Relazione al convegno sulla Rerum Novarum* (1981)

**G. Lazzati** - *Oltre la cultura dell'indifferenza* (Atti Brindisi 1983)

**A. Monticone** - *Coscienza laicale e scelta religiosa* (Ricerca 1983)

***DIBATTITO***

**L. Chiarinelli** - *Cristiani nella società italiana. Il problema culturale* (Coscienza 8/76)

**A. Bertani** - *Cristiani nella società italiana. Il problema della cultura* (Coscienza 8/76)

**R. Pietrobelli** - *E.P.U. e mediazione culturale* (Coscienza 9/76)

**Secondin** - *Incarnazione di GC e mediazione culturale* (Cons. e serv. 7/80)

**C. Riva** - *L'intelligenza nella Chiesa* (Studium 3/80)

**G. Grampa** - *Quale mediazione culturale* (Vita.Pastorale 3/81)

**Baione** - *La mediazione culturale nella sfera politica* (Aggiornamenti sociali 5/81)

**Pizzolato** - *La polemica sulla cosiddetta "Mediazione Culturale"* (Vita Pastorale 4/81)

**Botturi** - *Quale mediazione?* (Vita Pastorale 6/81)

**G. Tonini** - *Cultura della mediazione e svolta antropologica* (Vita Pastorale 7-8/81)

*Identità e mediazione* (Vita Pastorale 9/81)

**E. Berti** - *L'insufficienza culturale dei cattolici italiani* (Cosc.2/81)

**L. Sartori** - *Riflessioni teologiche sulla ricomposizione cattolica* (Appunti 4/81)

**V. Melchiorre** - Cristiani e progetto storico (idem)

**R. Buttiglione** - La cultura della presenza (Appunti 5.6/81)

**M. Nicoletti** - La cultura della mediazione (idem)

**I. Mancini** - Presenza, mediazione, paradosso (idem)

**P. Gaiotti** - La mediazione non è un sillogismo (Appunti 7-8/81)

**Ricerca n. 13-14/81** : con interventi di G. Tonini, P. Scoppola, Pieretti, R. Buttiglione, E. Berti, C. Molari

**V. Possenti** - La mediazione culturale (Studi cattolici 10/81)

**A.C. Moro** - Dopo il referendum (La Famiglia n.88/81)

La mediazione culturale nell'epoca della secolarizzazione (Civiltà Cattolica 20.2.82)

**P. Vanzan** - Implicazioni teologiche nel dibattito sulla mediazione culturale (Civiltà Cattolica 16.10.82)

**B. Sorge** I cristiani nel mondo postmod. ass.pres.med. (CivCatt 7.5.83)

**M. Ivaldo** - La m.c. dimensione dell'imp.eccl. (Cosc.VI.83)

**G. Salvatori** - Scelta religiosa ed impegno politico (Ric. 23/83)


dentro la crisi stessa e non oltre di essa. Possiamo dire, senza presunzione, che la questione della secolarizzazione è tuttora il grande nodo irrisolto della cristianità, italiana, ma anche occidentale, forse universale?

4. Ultima direttrice di pensiero, ancora attuale, della FUCI di 10-15 anni fa: democrazia e scelta religiosa. Su questo tema, la FUCI assunse una posizione anomala nel dibattito interno alla Chiesa italiana e all'AC in particolare. Non condividendo né la posizione ciellina della "mobilitazione cattolica", poi gestita in chiave correntizia all'interno della DC; né quella espressa da una parte consistente dell'AC, soprattutto ACR e Giovani, che declinava la scelta religiosa come scelta di radicale distanza dalla politica e di presenza sociale; ma neppure condividevamo del tutto la posizione prevalente in AC di una revisione della scelta religiosa in chiave di "movimento cattolico" criticamente vicino alle vicende della DC, in nome della tradizione migliore di quella storia politica. A noi fucini appariva necessario fare di più: concepire la scelta religiosa come motivazione a guardare più lontano, a volger lo sguardo sulle contraddizioni e i problemi della democrazia italiana più che sul destino di questa o quella formazione politica. Fu da questo humus che germinò, negli anni successivi la copiosa e feconda riflessione (e azione) fucina al sevizio della rinascita della democrazia italiana. Sia pure con meno fasto, la storia ebbe così a ripetersi: dall'AC arrivarono quadri per la DC prima e per il PPI poi. Dalla FUCI giunse il contributo di una riflessione, minoritaria ma profetica, circa l'esito della crisi democratica italiana. Al contrario di quanto era accaduto negli anni '40, i due apporti non sono finora riusciti ad incontrarsi: per dirla marxianamente , la "dialettica" fucina non ha incontrato il "materialismo" di tanto mondo cattolico (AC in testa) generosamente impegnato sul campo. E senza dialettica, il materialismo è cieco. Come senza materialismo, la dialettica è impotente. Ecco un'altra questione ancora aperta.

***Giorgio Tonini***
***Presidente Nazionale FUCI***
***(Maggio 1978 - Gennaio 1983)***

OGGI

# Quando il nuovo sa di antico

Nella FUCI ci sono parole d'ordine che, quasi segnali di riconoscimento, passano di generazione in generazione provocando, in coloro che se ne fanno portatori in un dato momento, una sorta di attaccamento affettivo, di custodia pronta alla difesa, come se quelle parole fossero una sorta di *testimone* da passarsi in una staffetta nella quale i corridori talvolta non si sono conosciuti se non proprio in quel frangente del passarsi la parola-testimone stessa.

Sicuramente la mediazione culturale è diventata per le ultime generazioni questa sorta di tratto distintivo, ma talvolta nei passa-parola si rischia di ridurre ai minimi termini il contenuto e la portata di uno stile di presenza e di impegno che, al contrario, siamo chiamati a vivificare ogni giorno proprio perché è dalla coscienza della nostra radicale storicità che nasce l'essenza della mediazione. E se in questi anni molti sono stati gli attacchi alla presunta assenza ed insignificanza che dalla mediazione culturale per molti sembrava discendere, nel tempo presente (forse a causa di un sostanziale fallimento culturale e politico dei fautori della cosiddetta cultura della presenza) si possono cogliere segnali positivi che chiamano ad un impegno ancora più vivace e fecondo tutti i fucini insieme agli uomini e alle donne di cultura.

Alcuni di questi segnali vengono proprio dai nostri Pastori che tornano a cogliere la centralità della cultura dedicando a questo tema una rinnovata attenzione: innanzitutto nella prolusione al Consiglio Permanente della CEI nel settembre scorso a Montecassino il Card. Ruini ha affermato che: "Per la Chiesa e per ciascun credente la sollecitudine è impegno riguardo agli indirizzi e agli sviluppi della cultura non è dunque una forma di evasione da più concrete responsabilità pastorali e sociali; vuol dire invece farsi carico di quegli ambiti nei quali maturano le condizioni dei modi di pensare, delle scelte e dei comportamenti religiosi e morali, oltre che civici e sociali (...). Occorre però elaborare e costruire un progetto culturale che sia davvero orientato e ispirato in senso cristiano, saldissimo quindi nel suo riferimento a Cristo e alla verità della fede, e al contempo abbastanza aperto, dinamico e ramificato da poter intercettare la situazione attuale della cultura e della società, il suo rapidissimo divenire, le molteplici articolazioni e specializzazioni sia del sapere sia dell'operare e del produrre, nessuna delle quali alla fine è estranea o irrilevante rispetto alla realtà dell'uomo e all'interpretazione che egli ha di se stesso".

Il secondo segnale ci viene invece dalla traccia di riflessione in preparazione al Convegno ecclesiale di Palermo che individua come priorità quella dell'evangelizzazione della cultura e dell'inculturazione della fede sottolineando la necessità di "liberare i valori emergenti dalle loro contraddizioni, ancorarli al messaggio di Cristo e renderne possibile la traduzione in strutture di vita e in opere concrete" e di investire "nell'elaborazione e nella messa in atto di un *nuovo progetto culturale*, frutto della libera e creativa convergenza di tutti gli apporti e di tutte le esperienze".

Questo muoversi da cristiani nella storia,

## *I Presidenti Nazionali /1*

**1896-1900**
***Barone Luigi De Matteis***

**1900-1903**
***Angelo Mauri***

**1905-1907**
***Mario Augusto Martini***

**1907-1908**
***Giorgio Castelli***

**1909**
***Giuseppe Ferrari***

**1910-1911**
***Francesco Luigi Ferrari***

**1912**
***Ferruccio Galmozzi***

**1913-1917**
***Giambattista Migliori***

**1919 (gennaio)**
***Domenico Del Bello***

**1919 (settembre)**
***Adolfo Coassolo***

**1920-1922**
***Giuseppe Spataro***

**1923-1924**
***Nello Palmieri***

***1925***
***Pietro Lizier***

*Verso il* **Centenario** - La via della mediazione culturale

allora, avendo l'occhio e il cuore a ciò che di immutabile l'annuncio evangelico comporta, ma insieme avendo occhio e cuore alla situazione in cui siamo chiamati a vivere la nostra fede, a farla fermento della responsabilità che come uomini e donne, da cristiani dobbiamo assumere nella costruzione della città dell'uomo, è frutto di una cultura nella quale, momento per momento, l'immutabile e il mutabile, l'eterno e il tempo fanno unità nella mente e nel cuore di ogni cristiano per esprimersi nella validità storica delle sue opere. In questo consiste quello che abbiamo chiamato mediazione culturale grazie alla quale -e non senza il concorso dello Spirito santo che fa della cultura una sapienza- la fede si incarna nella storia, i valori tutti dell'uomo e per l'uomo trovano, in un concreto progetto storico, le premesse per passare dall'ideazione alla realtà.

La mediazione non è quindi una menomazione o quasi una rinuncia a essere pienamente se stessi, bensì l'unico modo di concepire l'identità cristiana: cioè situandola nella storia. E a chi obietta che nel nostro tempo la mediazione è piuttosto una perdita di pregnanza di quello status ontologico, risponderemo che il cristiano crea unità in sé proprio quando la crea anche fuori di sé: la sua è unità al servizio, uno svuotarsi e un perdersi per ritrovarsi.

**Alcuni fucini di oggi e di ieri riuniti a Camldoli per festeggiare gli Ottant'anni di d. Benedetto Calati.**

**E' stata un'occasione di incontro tra la FUCI di molte generazioni, riunirsi in un luogo che ha segnato e segna la vita di tutti noi, incontrarsi per festeggiare una persona cara a tutti noi, un vero e proprio maestro, è un privilegio di cui ringraziamo il Signore.**

Anzi, è proprio quando alcuni cristiani hanno smarrito questo spirito di servizio, questa capacità di lettura dei segni dei tempi, per ridursi a gestire una posizione di potere (sia esso culturale, economico o politico), è proprio allora che hanno rinunciato a quell'opera di elaborazione, di continuo faticoso adeguamento del Messaggio ad un contesto storico che cambia, condannando la presenza cristiana, nei migliori dei casi, all'insignificanza.

E di fronte ai profondi mutamenti in atto nel nostro Paese, ancora qualcuno pensa di reagire con anacronistici tentativi di riproposizione di una cultura dell'appartenenza costruita in chiave contrappositiva e conflittuale mentre in una società secolarizzata, la ricerca dell'uomo deve essere anzitutto quella di una riformulazione pluralistica di valori e sistemi di senso che consentano la canalizzazione dei conflitti verso mete unitarie, senza ricadere in soluzioni decisioniste o totalitarie.

E' proprio questa ricerca che deve vedere impegnati i nostri gruppi in un percorso di formazione ed elaborazione, animato dalla convinzione che "Situazioni nuove sia ecclesiali sia sociali, economiche, politiche e culturali, reclamano oggi, con una forza del tutto particolare, l'azione dei fedeli laici. Se il disimpegno è sempre stato inaccettabile, il tempo presente lo rende ancora più colpevole. *Non è lecito a nessuno rimanere in ozio"* (ChL,3).

Siamo chiamati ad impegnarci da subito, recuperando tutto il patrimonio di elaborazione della tradizione fucina per *dirlo* con parole nuove, per cercare ancora una volta di realizzare quella mediazione culturale che permetta una rinnovata capacità di elaborazione progettuale, non certo per abbandonare o distruggere quanto di valido, lungo i secoli, abbiamo accumulato, ma per purificarlo e arricchirlo e farci sempre più capaci di rispondere alle esigenze dell'uomo.

Non è certo da chi considera il cristianesimo un'ideologia, sulla quale coagulare forme di presenza organiche e compatte, che può venire un contributo alla ricerca di una nuova cultura e di una nuova politica. Questa evoluzione sarà piuttosto il prodotto dell'azione paziente e stimolante di chi vede nella formazione delle coscienze al rigore morale, alla competenza, alla chiarezza e al dialogo, il nodo strategico su cui puntare.

***Cecilia Carmassi***
***Presidente nazionale FUCI***

i temi della cultura occidentale. C'è solo Paolo che riprende filosofi greci, ma poi li adopera a modo suo. Il Vangelo non è identificabile con la cultura occidentale; quindi noi come cristiani, noi sappiamo di avere un annuncio capace di giudicare ogni cultura, di vivere dentro, di essere espresso in maniera diversa, in varie culture, ma sempre con una sua tensione al di là del già dato. Questo per la chiesa primitiva, è stata la grande sofferenza, la grande sfida della chiesa apostolica proprio all'interno del Nuovo Testamento, la sfida tra Pietro e Paolo. La sfida era abbandonare modelli culturali, codici sociali tipici della cultura in cui era nato il Vangelo (la cultura ebraica) per portarlo al mondo greco. Il passaggio a Troade di Paolo, il vangelo annunciato ai pagani, fu una cosa traumatica. Senza un sogno ed un operazione divina Pietro non avrebbe mai ceduto.

Quindi il fatto che l'annuncio del Vangelo si debba scontrare con questa resistenza ad abbandonare o ad andare al di la di modelli culturali già dati in cui il Vangelo inevitabilmente deve esprimersi ci è testimoniata dalla parola di Dio: non è un elemento fantasioso di teologi sciagurati che mettono in pericolo la chiesa di oggi. E' un elemento contenuto nella divina rivelazione: la comunità dei credenti sarà sempre di fronte a questo dramma di dover annunciare in forme culturalmente condizionate un annuncio che invece è veramente al di là di ogni condizionamento culturale. E' il problema grosso dell'annuncio cristiano di oggi, che colpisce anche l'idea di legge naturale perché il modo in cui si legge la natura è sempre condizionato culturalmente. In fondo la natura si presenta come dato sensoriale bruto. L'organizzazione di tutto il materiale che incontro in natura è mia. Noi in realtà parliamo di legge naturale secondo il modo di leggere la natura, il dato sensoriale, bruto, tipico della cultura dell'occidente, che non è lo stesso di altre culture. Quindi l'idea di legge naturale come noi l'abbiamo non è praticabile per altre culture. Per esempio, da noi morire è sempre uno scacco supremo. La morte - anche a 105 anni!- è sempre uno scacco. In genere il medico ha sbagliato sempre qualcosa. In altre civiltà, la morte è un fatto del tutto normale. Quando un persona anziana sente di essere di peso nel gruppo, si isola nella foresta, muore sola tranquillamente. Per esempio, la donazione di organi è spesso pacifica per noi, ma ci sono aree culturali in India, o in America Latina in cui il morto non è tale finché non si è totalmente decomposto, perché attraverso quello che loro chiamano il "profumo" della decomposizione il morto è presente, opera, si fa sentire dal gruppo, per cui è ancora vivo. Quando muore il capo tribù, non si nomina il nuovo capo tribù finché il capo tribù morto non ha finito totalmente il processo di decomposizione. Nella Bibbia, per esempio, la morte non è mai una tragedia, salvo la morte di spada. Da noi quando muore qualcuno c'è tutto un cerimoniale del pianto. Che ci sia il dolore è certo ma le sue forme drammatiche, sono culturalmente condizionate.

Prima di tutto, dunque, dobbiamo smettere di pensare che la nostra cultura occidentale -e quindi la nostra teologia dell'occidente- sia l'unica possibile, l'unico veicolo possibile per il Vangelo. E' il veicolo attraverso cui si è sviluppato di più l'annuncio del Vangelo, quindi sarà importante anche per le altre culture. Ma ogni cultura potrà e dovrà trovare la sua via di esprimere lo stesso Vangelo. Secondo: esiste una possibilità, almeno per noi credenti, di un annuncio veramente

RICERCA

transculturale: ma per renderlo credibile bisogna depurarlo da tutto quello che è il condizionamento occidentale. Terzo: questa possibilità ormai la vedono o la cercano tutti. Nella Dichiarazione dei diritti dell'uomo, firmata da quasi tutti i paesi della terra, c'è una affermazione di principio fondamentale: il riconoscimento della dignità di ogni membro della famiglia umana. Quindi già si comincia a considerare l'umanità come un tutt'uno, non come una somma di stati o di aree culturali separate: una unica famiglia umana in cui qualunque membro ha una sua dignità. Questa potrebbe essere una base etica transculturale. E' chiaro che questa dignità della persona ogni cultura poi la esprimerà nelle sue forme. Del resto, anche papa Giovanni XXIII auspica la pace universale basata sui diritti dell'uomo [2]. Quindi esiste di fatto una qualche possibilità di convivenza con una stessa assunzione di valori che poi saranno espressi differentemente dalle varie aree culturali. Sempre riconoscendo, però, tutte queste espressioni come espressioni di un qualcosa che è comune a tutti.

Esiste una resistenza terribile a tutto questo. Resistenza che è ovvia nei potenti della terra, perché il loro potere è basato sulle strutture esistenti. Nella chiesa c'è invece la grande paura del relativismo. Ma abbiamo visto che il relativismo culturale è una cosa, la critica sociale invece implica proprio l'assunzione di un "qualcosa" che vale in assoluto al di sopra delle culture. Di questo ancora non si è accorta la maggior parte degli ecclesiastici e la reazione al pluralismo culturale è il ritorno all'etnocentrismo per cui la tradizione cattolica in fondo è la tradizione occidentale cattolica. Su settecento pagine del *Catechismo della Chiesa Cattolica*, cinquecento sono culturalmente condizionate (grazie a Dio però il Catechismo è fatto per i vescovi che dovranno tradurlo in catechismi locali).

Siamo di fronte ad enormi problemi, di umanità e di chiesa contemporaneamente, problemi su cui si gioca la nostra libertà intesa come non essere oggetti passivi di una cultura già tutta data. Saper vivere così, concepire la convivenza umana in questo modo, nel rispetto delle forme diverse con cui valori comuni sono espressi potrebbe essere un ideale difficile da realizzare, però necessario. Questo è l'ultimo passaggio. Necessario perché ci sono oggi i grandi drammi della famiglia umana (la fame nel mondo, le guerre e il dramma ecologico) che non possono essere risolti per principio che da tutti insieme. Ma a tale scopo bisogna trovare una base transculturale di impegno morale. Ed oggi ci sono sforzi in atto per trovare una specie di base morale comune alle varie religioni, alle varie correnti filosofiche, alle varie tradizioni culturali.

Il dovere di mettere in questione una cultura che si presenta come un fatto assoluto, pacifico, tranquillo è un dovere verso noi stessi per esser noi stessi, ma è anche una condizione per la sopravvivenza pacifica della famiglia umana.

Noi non abbiamo soluzioni però: perlomeno, siamo in grado di identificare i problemi e di individuare spazi sempre più ampi per la libertà umana, per la dignità dell'uomo che costruisce se stesso insieme agli altri, non condizionato, ma sempre cercando di andare al di là del già detto, del già scritto, del già pensato.

***prof. Enrico Chiavacci***
***Teologo moralista***
***Istituto Teologico Fiorentino***

## Note

**1.** E. FROMM, *Psicoanalisi della società contemporanea,* 1954

**2.** Giovanni XXIII, *Pacem in Terris,*

RICERCA

# TEMPO DI DIO
## TEMPO DEGLI UOMINI

*Maria Bottiglieri*

Tempo di Dio, tempo degli uomini... perché scegliere un tema del genere per una settimana teologica della FUCI? la prima motivazione di una simile opzione sembrerebbe venire dal nostro essere universitari, e dalla conseguente vocazione a comprendere e interrogare, nella realtà che ci circonda, la storia, le culture, i saperi. e il tempo, secondo alcuni, rappresenta il tema centrale della conoscenza, il vero punto di connessione tra scienze fisiche da un lato e scienze umane e sociali dall'altro; tra sapere filosofico e sapere teologico.

Il problema del tempo, però, non è stato solo fonte di interesse e di riflessione dei vari saperi ma è entrato a far parte anche del patrimonio comune che, secondo altre modalità, ha da sempre percepito la carica di problematicità che quest'esperienza comporta. Quante volte ci è capitato di dire o di sentir dire: "Oggi ho tempo ... non perder tempo ... dai tempo al tempo ..." e ancora: "Il tempo scorre ... il tempo fugge...".

Tutti questi modi di dire, questi luoghi comuni, in cui è evidente tutto il senso del limite e di impotenza che il concetto di tempo ingenera nell'uomo, nascono però con un peccato originale: quello di descrivere il tempo unicamente come un evento esteriore, distante. Sembra quasi di poterlo guardare questo fluire del tempo; e tutto il senso comune, la saggezza popolare sono lì a sostenere la nostra illusione.

In realtà guardando il fluire del tempo guardiamo noi stessi. Siamo noi che scorriamo, è il tempo che scorre dentro di noi, che passa in noi e con noi. Borges sembra averlo compreso fino in fondo quando scrive: "Il tempo è la sostanza di cui sono fatto. Il tempo è un fiume che mi trascina ma io sono il fiume; è un fuoco che mi divora ma io sono il fuoco"[1].

Il tempo, quindi, esprime un elemento dell'interiorità della coscienza, per dirla con S.Agostino, una dimensione dell'anima[2] il modo d'essere dell'individuo, e, attraverso la memoria, il momento costitutivo della sua identità e personalità.

E tuttavia il tempo non si atteggia soltanto come modo d'essere di un soggetto isolato e solo; secondo Lèvinas, il tempo è "la relazione stessa del soggetto con altri. (...) La situazione del faccia a faccia sarebbe la realizzazione stessa del tempo; lo sconfinamento del presente nell'avvenire non fa parte del modo d'essere di un soggetto solo, ma è la relazione intersoggettiva. La condizione del tempo sta nel rapporto fra esseri umani o nella storia"[3].

Concepire il tempo come relazione, porta necessariamente a domandarci che tipo di valore attribuire all'esperienza del tempo.

1.2. Una prima suggestione può venire dalla constatazione che se il tempo non è qualcosa di individuale non può esistere un'esperienza assoluta di tempo. Esiste invece la storia come nodo di tempi molteplici, di ritmi differenziati [4]. Differenziazioni che sicuramente sono legate al contesto: e infatti, in senso diacronico, la percezione del tempo varia da epoca ad epoca, sul piano sincronico essa varia da cultura a cultura,

RICERCA

da società a società, anche quando si tratti di culture e società presenti e interattive nell'ambito di uno stesso contesto storico. A prescindere dal contesto macroculturale, la percezione del tempo varia da individuo a individuo, anche a seconda della sessualità, dell'età, del grado di istruzione, della religiosità o della professione esercitata. Si potrebbe quasi dire che ogni singola cultura, così come ogni individuo, abbiano una propria musica, un nucleo profondo che ne scandisce il ritmo, la cadenza del movimento, l'ordine delle pulsioni, la propria "aura" [5]. Le cause del fallimento della non comunicabilità tra soggetti o tra culture, allora, sembrano legate essenzialmente alla diversità dei ritmi di ciascuno; diversità che ognuno stenta a riconoscere a causa di una impaziente sordità.

L'essere umano non sa più ascoltare, non ha la pazienza, la capacità di avere orecchio per la musica altrui. Nessuna meraviglia che l'alterità gli appaia solo come terra di conquista, barbarie cacofonica, occasione di dominio. Il riconoscimento dell'altro e le dinamiche relazionali, invece, passano per l'ascolto attento dei ritmi interni di chi ci sta di fronte.

L'incontro tra le società euro-occiedentali e e quelle del Terzo Mondo, ad esempio, ha portato a conseguenze disastrose per quel che riguarda le politiche di sviluppo. Esse infatti hanno rappresentatol'imposizione, da parte della cultura occidentale, dei propri tempi di vita nell'ambito di un contesto totalmentediverso. Edèsempre la stessa differenza a causare, nelladonna,losconvolgimento temporale a cui è sottoposta nel momento in cui, per entrare a far parte dei ritmi di produzione (che tradizionalmente sono legati ai tempi maschili), è costretta a far esperienza (a volte drammatica) della molteplicità e della non conciliabilità dei tempi.

Da questi due esempi emerge con chiarezza un dato di fatto: l'esistenza di una pluralità di tempi e ritmi di vita, sia da un punto di vista sociale che da un punto di vista personale, rende necessario assumere correttamente l'esistenza di questa pluralità temporale, nell'ottica di una feconda relazionalità tra tempi diversi che porti alla scoperta di quel tempo "comune" in cui i primi si riconoscano reciprocamente.

2. E forse è proprio per la nostalgia o il desiderio di un luogo in cui le diverse forme di tempo si riconcilino, che l'uomo ha iniziato a sviluppare l'idea di un mondo in cui i tempi si raccolgano e trovino il loro centro, il loro spazio. L'eternità di Dio è l'idea limite della conciliazione fra i tempi e del raccoglimento fra spazio e tempo, che sono le due categorie fondamentali della nostra comprensione del mondo.

E' in Dio il mistero della sincronia tra passato, presente e futuro, tra tempo come misura, (kronos), tempo come valore (aion) e tempo di grazia (kairos). Ma soprattutto è in Dio il mistero della sincronia tra unità e differenza; e infatti

RICERCA

## L'ESPERIENZA UMANA DELLA TEMPORALITÀ

il Dio trinitario che noi professiamo vive in eterno e ab eterno il mistero unità fra i differenti: il Tempo di Dio, quindi, è un continuo campo di tensione fra la persona del Padre, eterno Amante, quella del Figlio, eterno Amato e dello Spirito Santo, che né è l'Amore. Nel ritmo del Tempo divino non c'è alcuna concorrenza perché La Trinità non è un susseguirsi di momenti ma assoluta contemporaneità tra Padre, Figlio e Spirito Santo[6].

D'altra parte l'Eternità può essere da noi pensata solo in relazione al tempo, non è data all'uomo una comprensione a priori del Mistero.

Secondo la tradizione ebraico-cristiana l'Eternità non è assenza di tempo; essa invece è tempo infinito, o meglio, il nostro tempo non è che una frazione, limitata da Dio, di questa stessa infinita durata temporale di Dio. La temporalità, nella concezione biblica, appare chiaramente come un dato comune sia al tempo che all'eternità; essa dunque non è qualcosa di umano prodottosi con la caduta dell'uomo, e pur nella sua infinitezza, mantiene il suo carattere di nozione misurabile: Davanti al Signore un giorno è come mille anni, e mille anni sono come un giorno (Salmo 90). Questo passo vuole affermare che il tempo di Dio è infinito e che Egli soltanto può comprenderlo, conoscerlo e dominarlo e che noi non possiamo esprimerlo se non dicendo che Dio misura il tempo in modo diverso dal nostro[7].

Ma pensare al rapporto tra Tempo ed Eternità significa, soprattutto, pensare all'ingresso inaudito e trasformante dell'eternità nel tempo, rivelazione ultima della presenza del tempo nell'eternità. Dio ha svelato più volte, nella storia dell'uomo, il Mistero dell'Eterno: la creazione è senz'altro il momento iniziale del rivelarsi di Dio all'uomo; essa, pur rimanendo un atto dell'Amore di Dio, rappresenta, da un punto di vista temporale, la diacronicità di ciò che in Dio è sincrono: ciò che in Dio è raccolto con la creazione si disperde, ciò che in Dio è contemporaneo si temporalizza; d'ora in poi l'uomo è lacerato fra finito e infinito, non è mai a casa propria, né nel finito né nell'infinito.

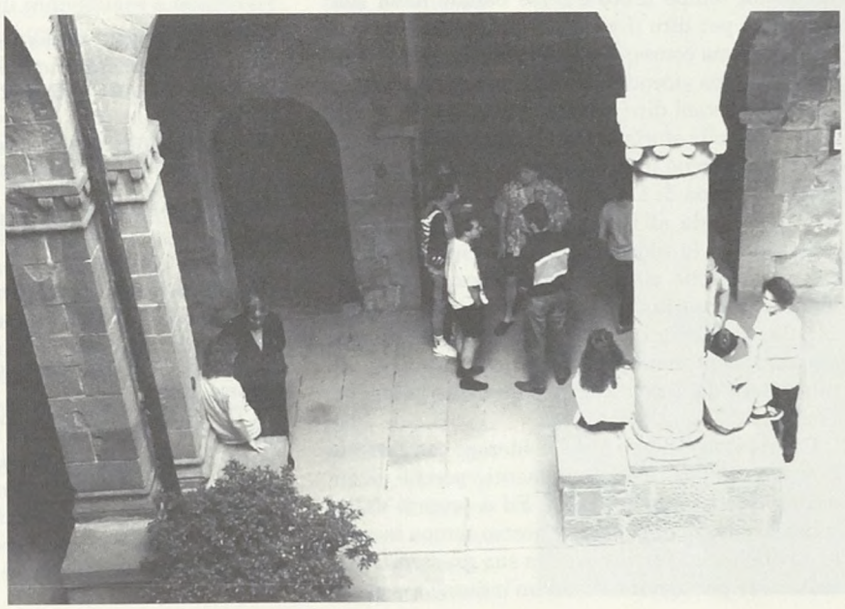
Solo con Gesù, il Figlio eterno entra nel tempo perché il tempo possa entrare a sua volta nell'eternità; eternità che l'uomo non pregusterà solo al di là della condizione mortale, ma che è già anticipata nel presente raggiunto e trasformato dalla grazia. La visione cristiana della vita, caratterizzata dalla tensione tra il già e il non-ancora deriva dal fatto che l'eternità, in Cristo, è già entrata nel tempo ma il tempo non è ancora pienamente entrato eternità[8].

2.1. Scrive, a tal proposito, T. S. Eliot[9], sintetizzando in versi intuizioni di tipo teologico:

*Poi venne un momento predeterminato, un momento nel tempo e del tempo*

*Un momento non fuori del tempo, ma nel tempo, in ciò che chiamiamo storia: (...)*

*Un momento nel tempo ma il tempo fu creato attraverso quel momento: poiché senza il significato non c'è alcun tempo, e quel momento di*



RICERCA

*tempo dette significato.*

I versi del poeta ci parlano dell'incontro del tempo e del senza-tempo, ci parlano della Intemporizzazione di Cristo, del mistero di Dio che entra nella storia dell'uomo per dare ad essa ragione e significato.

O. Cullmann ha infatti osservato come la venuta di Cristo sia considerata il centro temporale di tutti gli avvenimenti. Solo da questo momento si è potuto parlare del paradosso che vede il nostro sistema cronologico non contare gli anni partendo da un certo punto iniziale , ma da un punto centrale della storia (tanto che dalla nascita di Gesù Cristo si partono in direzione opposta due numerazioni: l'una che si spinge verso il futuro, l'altra che risale verso il passato) .

In questo si rivela lo "scandalo" della concezione cristiana del tempo e della storia: la norma assoluta del cristianesimo non è un dato trascendente, ma è anche storia; la storia viene dunque giudicata dalla storia, e teologicamente rappresenta, nella sua più intima essenza, il rapporto di Dio con gli uomini.

La venuta di Cristo possiede un carattere di assolutezza e di unicità , ma in questa unicità si rispecchia qualunque altro punto della storia della salvezza.

2.3. Cosa significa, per noi credenti, che Dio ha scelto un tempo unico e forse banale nella sua storicità per dire il volto del proprio amore?

Una prima conseguenza sembra questa: se Dio ha scelto una vicenda qualsiasi per annunciare il suo amore vuol dire che oramai qualsiasi storia è il luogo della storia di Dio. Dio sceglie un tempo qualsiasi perché qualsiasi tempo sia, definitivamente, Tempo di Dio.

Ripensando all'immagine del ladro, con cui Gesù indica le modalità del proprio ritorno, si può notare che ciò che caratterizza il ladro è l'idea che esso può scegliere qualsiasi ora (cfr. Mt. 24, 42-51) per il proprio agire; così il Signore, che ama ogni momento della vicenda umana al punto tale da poter scegliere qualsiasi ora per l'incontro definitivo.

Ciò conduce l'uomo a riconsiderare con serietà e responsabilità i suoi momenti, perché li sa oramai tutti visitati da Dio. Ed è proprio dalla consapevolezza di sentire il nostro tempo inserito in quello di Dio, pieno della sua presenza, che scaturisce per ognuno di noi un'indicazione etica ineludibile. Ad ogni credente, infatti, è affidata la responsabilità di rendere abitabile il tempo degli uomini, perché gli eventi e i tempi d'oggi possano essere ancora il Kairos di Dio, essere pieni, cioè, del Suo tempo di grazia.Gli uomini, allora, hanno il compito di anticipare l'Amore e la Speranza, donate da Dio, nella concretezza della ferialità. Amore e Speranza che fondano quel tempo della responsabilità che consente all'uomo di sperimentare e di donare una pienezza ancora possibile.

Sembra andare in tal senso (e cioè nella riscoperta della ferialità e del tempo della responsabilità) la particolare attenzione che la FUCI degli ultimi anni sta riponendo nella valorizzazione del quotidiano, inteso non come esaltazione del contingente e dell'effimero o come orizzonte limitato e chiuso ad una prospettiva progettuale, ma come attenzione specifica a quello che è il luogo ordinario in cui poter riconoscere, sperimentare, gustare la straordinarietà di una Compagnia che trasforma la realtà dell'uomo senza che nulla della sua umanità venga meno[10].

***Maria Bottiglieri***
***Vicepresidente Nazionale FUCI***

## Note

**1.** J.L.BORGES, *Nuova confutazione del Tempo (1947), in Borges, Altre inquisizioni* , Milano 1963

**2.** cfr. SANT'AGOSTINO, *Le Confessioni*, cap. XI, Ed. varie

**3.** E. LEVINAS, *Il tempo e l'Altro*, Genova 1993

**4.** cfr. F.FERRAROTTI, *Il ricordo e la temporalità* Bari 1987

**5.** cfr. J.ATTALI, *Bruits. Essai sur l'èconomie politique de la musique,* Paris 1977

**6.** cfr. E. SALMANN, *Ormai solo un Dio ci può salvare*, in Vita Monastica, Camaldoli 1990

**7.** cfr. O. CULLMANN, *Cristo e il Tempo*, Bologna 1965

**8.** cfr. B. FORTE, *L'eternità nel tempo* , Cinisello Balsamo, 1993

**9.** T. S. ELIOT, *Cori da la Rocca* , in POESIE, Parma 1955

**10.** cfr. FUCI, *Documento di Brescia* , in Ricerca, 1991

# L'esperienza umana della temporalità

Silvano Petrosino

Scopo di queste lezioni è quello di fornire degli elementi per inquadrare e cercare di comprendere l'esperienza umana della temporalità. In questo modo si vorrebbe affrontare almeno una parte del tema ad oggetto in questa settimana teologica raccolta sotto l'impegnativo, ma anche fecondo e ricco di implicazioni, titolo di "Tempo di Dio tempo degli uomini": quale è il tempo dell'uomo? Che cosa caratterizza l'esperienza umana del tempo?

Vorrei anticipare sin dall'inizio una risposta parziale che spero di chiarire e completare nel corso delle lezioni: il modo umano del temporalizzarsi non è interpretabile in termini solo temporali, il tempo dell'uomo non può essere interpretato solo temporalmente, facendo riferimento unicamente a categorie temporali; è come se il tempo - non affronto qui l'annosa questione dell'esistenza o meno di un tempo assoluto - attraversando l'umano subisse una trasformazione, una trasmutazione non immediatamente riconducibile alla sola dimensione temporale. In tal senso l'uomo è come la scena di una trasformazione (o conversione) del tempo, il luogo in cui il tempo è sorpreso da un'opportunità diversa da quella che sembra definire ad un primo sguardo la temporalità in quanto tale: vale a dire il semplice **passare.**

Quale è dunque il modo umano del termporalizzarsi? Per cercare di individuare e descrivere tale modalità - poiché si tratta soprattutto di una modalità, non tanto di un "essere", quanto piuttosto di un "modo d'essere" - mi riferisco a tre brani tratti da Orazio (Odi), Proust (Alla ricerca del tempo perduto) e Joyce (Ulisse) [si vedano al riguardo i testi a pag 40-41].

## Orazio

Leggiamo per primo Orazio (è inutile osservare che i tre brani scelti meriterebbero un'analisi ben più ampia di quella qui abbozzata; scopo di questa lettura è infatti soltanto quello di individuare alcuni tratti che possano aiutare a mettere in luce la modalità che si sta indagando). Ad una prima lettura, il brano delle Odi si presenta come l'espressione più comune della saggezza umana di fronte al tempo: il futuro è ignoto e incontrollabile, il tempo passa velocemente ed è fuggevole (fugge nel senso che è inarrestabile, ma anche nel senso che scivola via come l'acqua - il riferimento all'elemento fluido del mare -, scivola tra le dita: non può essere preso e in definitiva compreso), quindi non bisogna illudersi (cioè perdere tempo), ma vivere intensamente il presente.

Questo brano è un inno a quello che può essere definito, nel suo senso più nobile, un atteggiamento realistico: coscienza dei propri limiti, consapevolezza dell'esistenza di una dimensione che eccede ogni possibilità di controllo, esortazione ad una forma di eroismo: contro il lasciar perdere, il puro cedere, la semplice rinuncia, contro la tentazione dell'accidia qui si esorta a vivere intensamente. Inoltre tale esortazione non coincide affatto con una celebrazione dell'edonismo, non è affatto una semplice difesa della "bella vita"; quel *scire nefas*, più che un "non si può", sta ad indicare un "non è lecito saperlo", gli dei non vogliono. E un inno alla saggezza e al realismo, alla saggezza del realismo.

Leuconoe è una donna (c'è sempre un rapporto essenziale tra la donna ed il tempo, laddove si parla di tempo si trova sempre una donna: l'attesa, la fecondità, la maternità, la fedeltà: fedeltà a una promessa: Penelope e Maria). Leuconoe è un nome greco di donna usato affettuosamente: il poeta parla da uomo saggio e maturo (stabile si direbbe, laddove la donna è inquieta e mutevole. Ancora il riferimento all'elemento fluido, alle acque: si veda Cleopatra in *Antonio e Cleopatra* di Shakespeare ad una giovane donna, ad una ragazza

agitata, preoccupata del domani. E' come se tra i due ci fosse o ci potesse essere una relazione e lui dicesse a lei di non preoccuparsi oltre misura.

A questa donna preoccupata del domani il poeta si rivolge affettuosamente per dirle: sii saggia, pensa bene non illuderti; una traduzione più letterale suonerebbe così: sii saggia, cola il vino, e giacché breve è lo spazio (della vita) accorcia la lunga speranza (abbiamo così un primo nome che sembra accompagnare l'esperienza umana del tempo, anche se qui - a dispetto della positività che di solito lo accompagna - esso compare soprattutto come qualcosa da contenere, da porre sotto controllo, da non lasciare andare. Questo nome è appunto **speranza**).

Il culmine della saggezza di cui si fà l'inno è espresso nell'ultimo celebre verso: goditi l'oggi/ cogli l'attimo. La saggezza sembrerebbe risiedere proprio qui, nel presente o meglio nel saper cogliere e vivere il presente, l'ora presente senza lasciarsi andare a impossibili calcoli e ad illusioni sul futuro. Ritorna il riferimento al prendere: nell'impossibilità di fermare il tempo o di coglierlo nel suo intero sviluppo, si esorta a non perdere tempo e a prendere il presente, l'attimo. *Carpo, carpere*: cogliere, strappare (il fiore o il frutto. Ovidio: *carpite florem*), consumare; *dies*: giorno, giorno fissato, l'oggi, l'ora.

E' impossibile cogliere l'urgenza e la gravità di questo cogliere, di questo "*carpe*", se non si ha presente la natura finita dell'uomo: l'uomo finisce, e non tanto nel senso che giungerà a un termine, quanto piuttosto nel senso ch'egli vive già da sempre l'esperienza della finitezza, anche quando non è ancora finito egli vive finitamente (Heidegger: "L'Esserci (l'uomo) non ha una fine, raggiunta la quale semplicemente cessi, ma esiste finitamente", *Essere e tempo*). E' dunque *solo* all'interno del finire che si pone la gravità e l'urgere del cogliere.

Eppure tale gravità a me sembra essere sempre una gravità angosciosa. Questa saggezza, realismo espresso da Orazio mi pare essere quanto di più angoscioso e irreale possa esserci; infatti: cosa può voler dire "cogliere" rispetto al tempo? Cos'è l'oggi, l'adesso, l'ora, l'attimo? E più in generale, ma anche più gravemente, cosa vuol dire e *come è possibile* "godere l'attimo", "cogliere il presente"? Questo aspetto problematico, estremamente problematico, quasi impossibile (nel senso di un "essere impossibile", di una persona insopportabile) dell'adesso è stato costantemente sottolineato dai filosofi. Ricordo solo Aristotele: "L'istante (...) è in parte identico, in parte non identico (...) l'istante, una volta che se ne ammetta l'esistenza, è lo stesso (...) ma nella sua essenza esso è diverso, perché l'istante esiste solo in quanto il prima e il poi sono numerabili" (*Fisica*, 219 b 14 e 25).

Dunque ciò che sembra essere la più ovvia, naturale e immediata conclusione sul tempo, un punto fermo nella riflessione sul tempo, vale a dire il realistico richiamo all'oggi, all'ora, al presente, subito si complica; appena si spinge in po' a fondo l'interrogazione sull'esperienza umana della temporalità, ecco che subito il presente come punto fermo si muove, si mette in movimento, sfuma, si disloca. Cos'è il presente affinché possa essere colto, goduto?

RICERCA

## Marcel Proust

Il brano tratto da *Alla ricerca del tempo perduto* può essere interpretato, in riferimento ai problemi sollevati in Orazio, proprio come un tentativo di cogliere l'attimo, di andare a fondo di un certo presente, anche se poi - come si vedrà - è proprio la puntualità di questo presente a spostare, a spostarsi verso qualcosa che non sembra più essere interpretabile come semplice punto o puro presente. In tale spostamento, in questo rinvio e nell'intrecciarsi del nesso ch'esso istituisce, mi sembra si manifesti un aspetto essenziale del temporizzarsi proprio dell'uomo.

In questo brano si tratta proprio del presente, per l'esattezza di una presenza estremamente circoscritta (il momento di una precezione gustativa). Eppure qui non si tratta più tanto o più solo di un istante percettivo, quanto piuttosto di ciò che Proust qualifica come la "verità" della presenza di una certa percezione. L'immediatezza del percepire non è qui negata, ma anzi acuita, approfondita, ma così anche subito differita dalla sua verità, differita nella sua verità; all'interno di questa prospettiva è proprio la ricerca della più profonda puntualità, della puntualità più profonda della presenza percettiva ad essere ostacolata da una certa immediatezza od ovvietà della presenza. Sembra istituirsi così un'opposizione tra un certo tipo di presente (immediato ed ovvio, muto, che non può quasi essere percepito: il presente in quanto quotidianità), e un altro tipo di presente, un presente vivo, colto nella sua verità.

In questo brano si parte dunque da un presente, ma si tratta soprattutto (cercando di andare a fondo della puntualità di questo presente) del ricordo e della memoria (ecco un altro nome del tempo umano): si parte dal presente e attraverso il presente si giunge, e non si sceglie o decide di giungere, al passato. Ma a ben vedere qui si tratta anche del futuro; questo nesso temporale può essere colto a due livelli:

1) ad un primo livello - si potrebbe forse dire: prima dell'intervento della memoria e della temporalità di cui essa è testimone - il tempo è quello di "una giornata grigia e dalla previsione di un triste domani", di "fastidi d'oggi, ai miei desideri di domani, che si possono ripercorrere senza fatica";

2) ad un secondo livello, dopo l'intervento della memoria, è come se il passato veicolato dalla memoria svelasse un nuovo presente - non un altro presente, ma una novità di quello stesso presente, un "oggi" nuovo - e soprattutto rilanciasse questo oggi verso il futuro: "piacere delizioso (...) essenza preziosa (...) non più mortale (...) gioia violenta", "a ricordare, ad attendere, a sperare; sopra la rovina di tutto il resto". Qui la speranza non è più da contenere, ma è anzi, nel suo continuo rinviare alla memoria, ciò che costituisce la trama stessa della presenza del presente.

Si rileggano ora le ultime righe del brano proustiano facendo soprattutto attenzione all'intreccio ch'esse mettono in scena; si faccia attenzione al lessico, ai possessivi, alle congiunzioni di questo passaggio. Abbiamo così, proprio in relazione all'attimo di una percezione, alla verità più profonda di questa percezione (che risulta in tal modo come "più percepita"), l'introduzione di altri nomi che sembrano accompagnare l'esperienza temporale in quanto tale: "ricordare", "attendere", "sperare".

## James Joyce

E' proprio questo l'intreccio (non tanto tra passato, presente e futuro, ma piuttosto, per restare a Proust, tra ricordo, speranza ed attesa) che occupa i pensieri notturni di un'altra donna preoccupata come Leuconoe: Molly Bloom-Penelope. Il testo di Joyce è forse il più complesso dei tre brani scelti e richiederebbe un'analisi del tutto particolare. In questa sede non posso che procedere molto sinteticamente e schematicamente.

Il tema del tempo è al centro del "monologo" di Molly Bloom; pensando al marito sempre un po' freddo e distratto ella riconosce: "credo che lui pensi che sono bell'e finita e da riporre nel cassetto beh no e poi no niente di simile la vedremo la vedremo" (*Ulisse*, Mondadori, Milano 1989, p. 1024). Questo futuro si concreterà in questo proposito: gli darò un'altra occasione (p. 1043). Nel monologo Molly sembra soprattutto ricordare, eppure per lei il passato è passato proprio in quanto non è affatto passato come presente, vale a dire in quanto è e resta il suo passato, il momento a partire dal quale l'opportunità futura può/potrà essere non solo sognata o sperata, ma concretamente praticata. E' stato possibile, ecco

RICERCA

potrebbe essere, potrà essere ancora possibile; è proprio questo, almeno così mi sembra, l'intreccio temporale messo in atto nelle ultime pagine dell'Ulisse (si faccia attenzione ai tempi verbali della narrazione). Molly ricorda il suo primo incontro intimo con il marito, tra i rododendri sulla collina di Howth che domina Dublino; quindi va ancora più indietro, continua inesorabilmente a tessere e ricorda che allora, sul promontorio di Howth, si ricordò di Mulvey, il giovane ufficiale di marina con il quale ebbe la sua prima vera relazione sulla rocca di Gibilterra ove viveva da ragazza. Ma a questo/quel punto le immagini del mare e della colina irlandesi si confondono/confondevano con quelle del mediterraneo e di Gibilterra, così come ora (nel monologo) i tempi del ricordo si confondono come quelli della narrazione e dei propositi (futuri); Molly ricorda ora, nella notte di Dublino) che allora (in Gibilterra) era davvero un fior di montagna, come le disse più tardi il marito (sulla collina di Howth in Irlanda), così come ora ricorda la rosa che aveva tra i capelli in Gibilterra con Mulvey e che indosserà l'indomani per il marito in Irlanda.

Alla fine del monologo non si sa più di chi si parla, e di quando se ne parla, se di Mulvey o di Leopoldo Bloom, ma soprattutto del Leopoldo di allora (quello sul promontorio) o di quello del futuro, quello al quale Molly decide, ora, ricordandosi di allora, di offrire ancora (domani) un'occasione di ristabilire, nel futuro, un rapporto più profondo. in questo senso i pensieri notturni di Molly non sono una semplice fantasticheria di una donna delusa e rattristata; per lei infatti non solo vi fu realmente un tempo (passato) in cui, ad esempio, portò una rosa bianca tra i capelli, ma soprattutto vi potrà essere realmente un tempo (futuro) in cui porterà una rosa rossa tra quegli stessi capelli: il tempo può essere stato ritrovato solo nella misura in cui non è ancora finito e non è solo passato, è il tempo di allora, ma allo stesso tempo è quello di ora e di domani. Il sole splende per te le disse lui quel giorno, ma il sole splende per te oggi, oggi (ma quando?) splende ancora per te. Qui il tempo non è più semplicemente flusso, qui non si è solo all'interno del flusso, poiché vi è anche arresto del flusso nella decisione e nella firma che attesta una decisione e dice si voglio si, nel rilancio che apre verso il domani.

## Conclusioni

Estraggo sinteticamente queste conclusioni.

I "nomi" umani del tempo non sono i neutri passato-presente-futuro: l'uomo vive già da sempre il presente all'interno di una situazione, di una circostanza che non è mai neutra, ma è la sua stessa esistenza. In tal senso egli vive il tempo, attraversa esistenzialmente il presente come fin da principio memoria/speranza. E' solo in quanto memoria/speranza che il tempo è esperito esistenzialmente dall'uomo. Memoria/speranza sono nomi che non indicano solo un rapporto al passato o al futuro, essi non possono essere interpretati ad esempio come dei puri sinonimi

RICERCA

del passato e del futuro. La memoria e la speranza sono strettamente connesse al passato e al futuro, ma sempre secondo un certo modo che non è interpretabile in termini esclusivamente temporali. Questo modo è quello proprio del modo d'essere dell'uomo, è quello che definisce la sua esistenza. Ora, la memoria è tale solo in quanto è un passato che rilancia, che si rilancia in un futuro, così come la speranza è un futuro di un passato: di conseguenza memoria e speranza si coappartengono essenzialmente e i confini tra loro, come è testimoniato dal monologo di Molly, non si riescono mai a stabilire una volte per tutte. Come è possibile definire il carattere temporale di questo intreccio del passato nel futuro (o come futuro) e del futuro nel passato (o come passato)? Propongo di chiamarlo **promessa**: l'uomo esperisce il tempo nel presente secondo la dinamica della memoria/speranza all'interno nell'ordine della promessa.

Si può tornare al tema della percezione, che è poi il tema stesso della presente, dell'attimo che Orazio ci esorta a cogliere o a godere. In effetti già Aristotele lo afferma: "Al presente si riferisce la percezione (*aiszesis*), al futuro la speranza, al passato il ricordo" (449 b 27). Tuttavia a me sembra che sia proprio la percezione a distender - si secondo la dinamica della memoria/speranza: io percepisco già da subito e da sempre all'interno della memoria/speranza. Io percepisco tanto più a fondo quanto più a fondo colgo ciò che percepisco all'interno della memoria/speranza: ciò che *ora* percepisco è fin da principio strutturato o abitato da questa memoria/speranza, è in questa memoria/speranza (si pensi al paesaggio percepito dal finestrino di un treno in corsa; in realtà non percepisco nulla se non nella forma del "quello mi ricorda quest'altro" o "quello sarebbe bello così e così": percepisco se riconosco o se sperando rinvio). Vi è dunque un rapporto essenziale tra **percezione** e **temporalità:** l'uomo percepisce sempre all'interno di una trama temporale strutturata (inquietata e sollecitata) come memoria/speranza. E' come se il presente, l'istante, si trovasse fin dall'inizio decentrato rispetto a se stesso all'interno di una sollecitazione della memoria/speranza: non solo il passato è sempre il passato di un presente, e il futuro è il futuro di un presente, ma anche il presente è sempre il presente di un passato e di un futuro secondo l'ordine della memoria/speranza.

Ma perché, come si accennava più sopra, la memoria/speranza non è interpretabile in termini esclusivamente temporali? Perché essa eccede la semplice dimensione del tempo? Per rispondere adeguatamente a tali interrogativi bisognerebbe analizzare a fondo il modo d'essere dell'uomo in quanto esistenza; mi limito qui a sottolineare queste due ragioni:

1) sia la memoria che la speranza rinviano sempre all'**ordine del proprio**: riguardano me, sono legate a me, alla mia singolarità insostituibile, alla mia unicità. A differenza di un archivio utilizzabile, alla mia unicità. A differenza di un archivio utilizzabile indifferentemente da tutti, da chiunque, una memoria non trattiene qualsiasi traccia del passato, ma solo quelle tracce che, il più delle volte misteriosamente come accennerò subito di seguito, mi coinvolgono (si vedano i possessivi nelle ultime righe del brano di Proust).

2) sia la memoria che la speranza sono legate a un disegno che non può mai essere totalmente dominato, controllato, predeterminato, circoscritto: sono cioè sempre definite da un **non sapere** e un **non potere**, che non sono tuttavia un semplice nulla. E' il tema proustiano della "memoria involontaria" ("Donde veniva? Che significava? Dove afferrarla?"); ma è anche ciò che distingue essenzialmente la speranza del progetto: che cosa veramente spero o desidero? quale progetto particolare potrà mai colmare e rispondere pienamente alla speranza che lo genera?

L'incapacità di cogliere e apprezzare questi due caratteri libera quelle che possono essere interpretate come forme caricaturali della memoria e della speranza, e quindi del tempo degli uomini: la potenza dell'**archivio** e la previsone del **progetto.**

***Prof. Silvano Petrosino***
***Filosofia Morale***
***Università della Calabria***

RICERCA

## Orazio, Odi, libro I, R. Ghiotto, M. Sacaffidi Abate

XI.

Tu ne quaesieris (scire nefas) quem mihi, quem tibi
finem di dederint, Leuconoe, nec Babylonios
temptaris numeros. Ut melius quicquid erit pati,
seu pluris hiemes seu tribuit Iuppiter ultimam,

quae nunc oppositis debilitat pumicibus mare
Tyrrhenum: sapias, vina liques et spatio brevi
spem longam reseces. Dum loquimur, fugerit invida
aetas: carpe diem, quam minimum credula postero.

II. A Leuconoe

Non indagare (non si può), Leucònoe,
La nostra sorte, lascia stare i calcoli
babilonesi, accetta quel che capita,
che tu viva altri inverni o che sia l'ultimo

questo che fiacca il mare contro gli argini.
Sii saggia, pensa a bere e non illuderti.
Mentre parliamo il tempo ingordo scivola:
goditi l'oggi e del domani infischiati.

## M. Proust, *Alla ricerca del tempo perduto*, Einaudi trad. it. di N. Ginzburg

Gia da molti anni di Combray tutto ciò che non era il teatro o il dramma del coricarmi non esisteva più per me, quando in una giornata d'inverno, rientrando a casa, mia madre, vedendomi infreddolito, mi propose di predere, contrariamente alla mia abitudine, un po' di tè. Rifiutai dapprima, e poi, non so perché, mutai d'avviso. Ella mandò a prendere una di quelle focaccie piene e corte chiamate maddalenine che paiono aver avuto come stampo la valva scanalata di una conchiglia.

Ed ecco, macchinalmente, oppresso dalla giornata grigia e dalla previsione d'un triste domani, portai alle labbra un cucchiaino di tè, in cui avevo inzuppato un pezzo di maddalena. Ma nel momento stesso che quel sorso misto a briciole di focaccia toccò il mio palato, trasalii, attento a quanto avveniva in me di straordinario. Un piacere delizioso mi aveva invaso, isolato, senza nozione della sua causa. M'aveva reso indifferenti le vicissitudini della vita, le sue calamità, la sua brevità illusoria, nel modo stesso che agisce l'amore, colmandomi d'un'essenza preziosa: o meglio, questa essenza non era in me, era me stesso. Avevo cessato di sentirmi mediocre, contingente, mortale. Donde m'era potuta venire quella gioia violenta? Sentivo che era legata al sapore del tè e della focaccia, ma lo passava incommensurabilmente, non doveva essere della stessa natura. Donde veniva? Che significava? Dove afferrarla? Bevo un secondo sorso in cui non trovo nulla di più che nel primo, un terzo dal quale ricevo meno che dal secondo. E' tempo ch'io mi fermi, la virtù della bevanda sembra diminuire. E' chiaro che la verità che cerco non è in essa, ma in me. Essa l'ha risvegliata, ma non la conosce e non può che ripetere indefinitamente, con forza sempre minore, quella stessa testimonianza che io incapace di interpretare e che voglio almeno poterle donare di nuovo e ritrovare a mia disposizione intatta, fra poco, per una spiegazione decisiva. Depongo la tazza e mi rivolgo al mio animo. Tocca ad esso trovare la verità. Ma come? Grave incertezza, ogni qual volta l'animo nostro si sente sorpassato da sé medesimo; quando lui, il ricercatore, è al tempo stesso anche il paese tenebroso dove deve cercare e dove tutto il suo bagaglio non gli servirà a nulla. Cercare? non soltanto: creare. Si trova di fronte a qualcosa che ancora non è, e che esso solo può rendere reale, poi far entrare nella sua luce.

E ricomincio a domandarmi che mai potesse essere quello stato sconosciuto, che non portava con sé alcuna prova logica, ma l'evidenza della sua felicità, della sua realtà dinanzi alla quale ogni altra svaniva. Voglio provarmi a farlo riapparire. Indietreggio col pensiero al momento in cui ho bevuto il primo sorso di tè. Ritrovo lo stesso stato, senza una nuova luce. Chiedo al mio animo ancora uno sforzo, gli chiedo di ricondurmi di nuovo la sensazione che fugge. E perché niente spezzi l'impeto con cui tenterà di riafferrarla, allontano ogni ostacolo, ogni pensiero estraneo, mi difendo l'udito e l'attenzione dai rumori della stanza accanto. Ma, sentendo come l'animo mio si stanchi senza successo, lo costringo a prendersi quella distrazione che gli rifiutavo, a pensare ad altro, a ripigliar vigore prima di un tentavo supremo. Poi, una seconda volta gli faccio intorno il vuoto, di nuovo gli metto di fronte il sapore ancora recente di quel primo sorso, e sento trasalire in me qualcosa che si sposta e che vorrebbe alzarsi, qualcosa che si fosse come disancorata, a una grande profondità; non so che sia, ma sale adagio adagio; sento la resistenza, e odo il rumore delle distanze traversate.

Certo, ciò che palpita così in fondo a me deve essere l'immagine, il ricordo visivo, che, legato a quel sapore, tenta di seguirlo fino a me. Ma si agita in modo troppo confuso; percepisco appena il riflesso neutro in cui si confonde l'inafferrabile turbinio dei colori smossi; ma non so distinguere la forma néhiederle, come al solo interprete possibile, di tradurmi la testimonianza del suo contemporaneo, del suo inseparabile compagno, il sapore, chiederle di rivelarmi di quale circostanza particolare, di quale epoca del passato si tratti.

Toccherà mai la superficie della mia piena coscienza quel ricordo, l'attimo antico che l'attrazione d'un attimo identico è venuta così lontano a richiamare, a commuovere, a sollevare nel più

RICERCA

profondo di me stesso? Non so. Adesso non sento più nulla, s'è fermato, è ridisceso forse; chi sa se risalirà mai dalle sue tenebre? Debbo ricominciare, chinarmi su di lui dieci volte. E ogni volta la viltà, che ci distoglie da ogni compito difficile, da ogni impresa importante, m'ha consigliato di lasciar stare, di bere il mio tè pensando semplicemente ai miei fastidi di oggi, ai miei desideri di domani, che si possono ripercorrere senza fatica.

E ad un tratto il ricordo m'è apparso. Quel sapore era quello del pezzetto di maddalena che la Domenica mattina a Combray (giacché quel giorno non uscivo prima della messa), quando andavo a salutarla nella sua camera, la zia Léonie mi offriva dopo averlo bagnato nel suo infuso di tè o di tiglio. La vista della focaccia, prima d'assaggiarla, non m'aveva ricordato niente; forse perché, avendone viste spesso, senza mangiarle, sui vassoi dei pasticcieri, la loro immagine aveva lasciato quei giorni di Combray per unirsi ad altri giorni più recenti; forse perché di quei ricordi così a lungo abbandonati fuori della memoria, niente sopravviveva, tutto s'era disgregato; le forme - anche quella della conchiglietta di pasta - così grassamente sensuale sotto la sua veste a pieghe severa e devota - erano abolite, o sonnacchiose, vevano perduto la forza d'espansione che avrebbe loro permesso di raggiungere la coscienza. Ma, quando niente sussiste d'un passato antico, dopo la morte degli esseri, dopo la distruzione delle cose, più tenui ma più vividi, più immateriali, più persistenti, più fedeli, l'odore e il sapore, lungo tempo ancora perdurano, come anime, a ricordare, ad attendere, a sperare, sopra la rovina di tutto il resto, portando sulla loro stilla quasi impalpabile, senza vacillare, l'immenso edificio del ricordo.

E, appena ebbi riconosciuto il sapore del pezzetto di maddalena inzuppato nel tiglio che mi dava la zia pur (ignorando sempre e dovendo rimandare a molto più tardi la scoperta della ragione per cui questo ricordo mi rendesse così felice), subito la vecchia casa grigia sulla strada, nella quale era la sua stanza, si adattò come uno scenario di teatro al piccolo padiglione sul giardino, dietro di essa, costruito per i miei genitori (il lato tronco se solo avevo riveduto fin allora); e con la casa la città, la piazza dove prima mi mandavano prima di colazione, le vie dove andavo in escursione dalla mattina alla sera e con tutti i tempi, le passeggiate che si facevano se il tempo era bello. E come in quel gioco in cui i Giapponesi si divertono ad immergere in una scodella di porcellana piena d'acqua dei pezzetti di carta fino allora indistinti, che, appena immersi, si distendono, prendono contorno, si colorano, si differenziano, diventano fiori, case figure umane consistenti e riconoscibili, così ora tutti i fiori del nostro giardino e quelli del parco di Swann, e le ninfee della Vivonne e la buona gente del villaggio e le loro casette e la chiesa e tutta Combray e i suoi dintorni, tutto quello che vien prendendo forma e solidità, è sorto, città e giardini, dalla mia tazza di tè.

## J. Joyce, *Ulisse*, Mondadori trad. it. di G. De Angelis

...stanno per morire e perché perché perché han paura dell'inferno per via della loro cattiva coscienza ah sì li conosco bene chi è stato il primo nell'universo prima che ci fosse qualcun altro che ha fatto tutto chi ah non lo sanno e nemmeno io eccoci tanto vale che cerchino di impedire che domani sorga il sole il sole splende per te disse lui quel giorno che eravamo stesi tra i rododendri sul promontorio di Howth con quel suo vestito di tweed grigio e la paglietta il giorno che gli feci fare la dichiarazione sì prima gli passai in bocca quel pezzetto di biscotto all'anice e era un anno bisestile come ora sì è stata una delle poche cose giuste che hanno detto in vita sua e il sole splende per te sì perciò mi piacque sì perché vidi che capiva o almeno sentiva cos'è una donna e io sapevo che me lo sarei rigirato come volevo e gli detti quanto più piacere potevo per portarlo a quel punto finché non mi chiese di dir di sì e io dapprincipio non volevo rispondere guardavo solo in giro il cielo e il mare pensavo a tante cose che lui non sapeva di Mulvey e Mr Stanhope e Hester e papà e il vecchio capitano Groves e i marinai che giocavano al pattello e alla cavallina come dicevan loro sul molo e la sentinella davanti alla casa del governatore con quella cosa attorno all'elmetto bianco povero diavolo mezzo arrostito e le ragazze spagnole che ridevano nei loro scialli e quei pettini alti e le aste la mattina i Greci e gli Ebrei e gli Arabi e il diavolo chi sa altro da tutte le parti d'Europa e Duke street e il mercato del pollame un gran pigolio davanti a Larby Sharon e i poveri ciuchini che inciampavano mezzo addormentati e le sagome degli uomini avvolti nei loro mantelli addormentati all'ombra sugli scalini e le grandi ruote dei carri dei tori e il vecchio castello vecchio di mill'anni sì e quei bei Mori tutti in bianco e turbanti come re che ti chiedevano di metterti a sedere in quei loro buchi di botteghe e Ronda con le vecchie finestre delle posadas fulgidi occhi celava l'inferiata perché il suo amante baciasse le sbarre e le gargotte mezzo aperte la notte e le nacchere e la notte che perdemmo il battello ad Algeciras il sereno che faceva il suo giro con la sua lampada e Oh quel pauroso torrente laggiù in fondo Oh e il mare il mare qualche volta cremisi come il fuoco e gli splendidi tramonti e i fichi neigiardini dell'Alameda sì e tutte quelle stradine curiose el le case rosa e azzurre e gialle e i roseti e i gelsomini e i geranii e i cactus e Gibilterra da ragazza dov'ero un Fior di montagna sì quando mi misi la rosa nei capelli come facevano le ragazze andaluse o ne porterò una rossa sì e come mi baciò sotto il muro moresco e io pensavo be' lui ne vale un altro e poi gli chiesi con gli occhi di chiedere ancora sì e allora mi chiese se io volevo sì dire di sì mio fior di montagna e per prima cosa gli misi le braccia intorno e me lo tirai addosso in modo che mi potesse sentire il petto tutto profumato sì e il suo cuore batteva come impazzito e sì dissi sì voglio Sì.

Trieste - Zurigo - Parigi, 1914-1921.

RICERCA

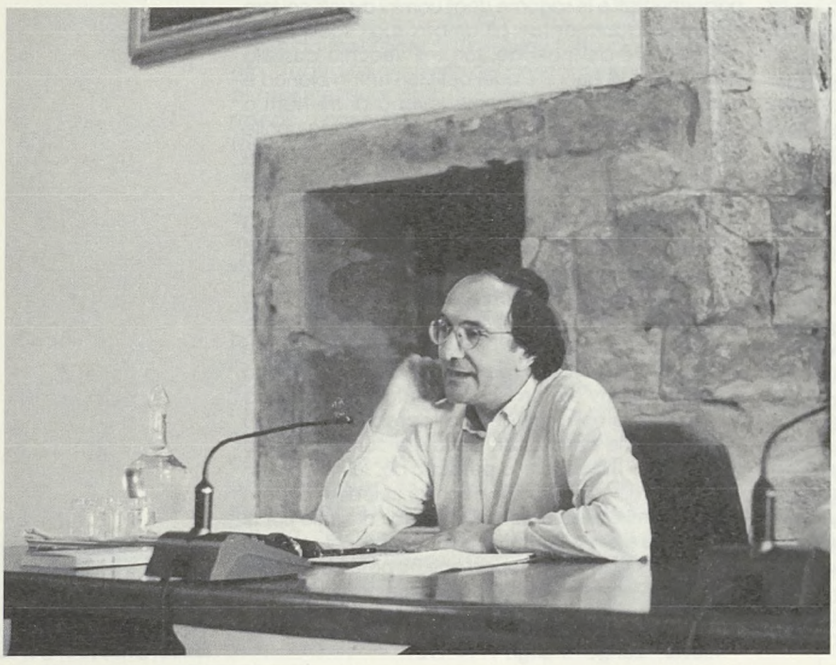
# La rivelazione di Dio e la questione del tempo

*Sergio Ubbiali*

Nei termini indicati del problema resta segnalato un profilo determinante l'obiettivo attorno al quale si continua a raccogliere l'impegno dell'attuale stagione della riflessione teologica. A motivarne in profondità il lavoro è difatti l'interesse per una (ri-)fondazione dello statuto di sapere della teologia sulla base di una nuova e diversa precisazione del concetto di fede. Ciò che si tratterebbe di fissare è la specificità dalla conoscenza teologica, «deducendone» la natura originale dalla struttura universale del sapere dell'uomo.

Dato lo scopo dell'impresa da attuare, la teologia ha ritrovato un interlocutore particolarmente qualificato nei progetti che segnano, in maniera determinante, il panorama dell'indagine filosofica contemporanea. Al di là della rispettiva diversità di impostazione e di esito, gli svolgimenti recenti hanno posto al centro della discussione il chiarimento del tema della «soggettività», avendo motivato, a tale riguardo, il rifiuto esplicito della visione antropologica tradizionale, istituita sulla previa distinzione fra le facoltà umane del conoscere e del volere. E' questa, in particolare, l'indicazione sulla quale sorge e si elabora la proposta dell'ermeneutica, le cui acquisizioni costituiscono per un certo verso l'orizzonte generale del dibattito filosofico instauratosi nel corso degli ultimi decenni. L'intesa è di tale portata da raccogliere insieme scuole di pensiero restate fino a questo momento tra loro estranee e che si ritrovano riunificate nell'impegno rivolto a liberare la riflessione circa la vicenda dell'uomo dal «pregiudizio» di fondo connesso all'uso delle nozioni di ragione e di evidenza, strettamente corrispondenti all'assunzione della concezione antropologica antecedente.

Il confronto, che la teologia è invitata a sostenere, le impone al contempo il dovere di una verifica critica del percorso intrapreso e dell'esito per ora raggiunto, sulla base dell'elemento, di cui essa in una maniera peculiare dispone, e che coincide per altro con la singolarità del suo punto di avvio. Si tratta della «rivelazione» di Dio all'umanità, in conformità a ciò che viene indicato e caratterizzato a partire dall'epoca moderna. E' questo il periodo infatti nel quale si impone la categoria di rivelazione con il senso preciso della nozione che sta ad indicare il contenuto affatto tipico del ragionamento che la teologia è chiamata a sviluppare. Ma è proprio di fronte alla soluzione introdotta attraverso la fase costituita dal manuale sia cattolico che protestante (vale a dire, la dogmatica cattolica e l'ortodossia protestante) che, nel nostro secolo, intende insorgere il tentativo di K. BARTH. Alla sua riflessione spetta il merito di avere denunciato l'impertinenza dei «presupposti» sui quali aveva inteso invece legittimarsi la costruzione teologica antecedente. Con ciò egli e, insieme con lui, i rappresentanti della cosiddetta «teologia dialettica» danno origine ad una fase radicalmente nuova all'interno della storia della riflessione teologica.



Il rifiuto, che il pensiero di Barth introduce, appare tanto radicale da escludere l'eventualità di un possibile perfezionamento del dato costruito attraverso il manuale teologico dell'epoca moderna. Ciò che egli impone all'attenzione generale della riflessione è la

richiesta di un differente approccio al tema della conoscenza di Dio da parte dell'uomo. La realtà di Dio, in quanto essa appare di sua natura specificata dalla dote della trascendenza rispetto alle capacità delle quali effettivamente dispone l'uomo, non può essere né conosciuta a partire dall'esperienza del soggetto né tanto meno conosciuta a partire dall'esperienza del mondo. Il rifiuto intende allora rappresentare una reazione esplicita contro il procedimento «di ragione» seguito dalla cosiddetta teologia naturale, al cui punto di avvio, cioè la distinzione tra la ragione e la fede con i rispettivi ambiti di conoscenza, occorrerebbe invece sostituire il «principio» della rivelazione.

E' dentro l'autorivelazione di Dio e pertanto dentro la cristologia con la sua ripresa per mezzo della predicazione che sta l'unico fondamento adeguato in ordine alla conoscenza da parte dell'uomo della «divinità di Dio». Essa è la norma di se stessa e per questo nulla può verificarne la pertinenza e la validità al di fuori di ciò che costituisce la sua verità intrinseca. Si tratta della condizione, l'unica possibile, per potere efficacemente parlare della dimensione di incondizionatezza dalla quale risulta investita l'azione divina nei confronti della storia concreta dell'umanità.

La necessità di un chiarimento del contenuto di questa affermazione, in nome dell'impossibilità ad eliminare la domanda sulla relazione che esiste tra l'affermazione del messaggio originale e l'autocomprensione storicamente formulata dall'uomo, viene sollevata dagli autori confluiti nel filone dell'«ERMENEUTICA ESISTENZIALE». Ciò che essi intendono riaprire di fronte all'indagine della teologia è l'interrogativo concernente la struttura della relazione tra la verità e la libertà. La corrente dell'ermeneutica esistenziale procede nel senso di una sottolineatura esplicita dell'esigenza della «comprensione», la quale mette in chiaro la qualità specifica della parola divina rispetto all'espressione che essa ha assunto storicamente. L'impegno dell'«esigenza critica» mette pertanto in discussione il motivo dell'identità, che, all'interno della visione di Barth, riassorbe la fede dell'uomo nel suo fondamento, che è la rivelazione.

Di certo bisogna procedere in una piena coerenza con i termini del problema emerso grazie al problema teologico di Barth, il quale parla del primato assoluto di Dio nei riguardi dell'uomo. Ma, proprio per questo, si tratta di rinvenire e definire il criterio che consente di potere assumere il senso della rivelazione a partire dall'espressione che esso storicamente ha assunto. Ora, di fronte al pregiudizio dal quale appare ispirato il modello dell'antropologia finora impiegata e che si orienta in un senso nettamente «oggettivistico», l'alternativa consiste nel collocare l'essenza dell'uomo nella libertà, la quale si pone nella forma della decisione per il compimento. L'uomo in effetti è «esistenza», cioè un potere essere, per il quale il soggetto appare capace di una trascendenza autentica e pertanto di una apertura vera verso il futuro che è indisponibile alle capacità teoriche e pratiche di cui appare dotato.

L'affermazione risulta impostata e caratterizzata, in particolare, dal lavoro esegetico sviluppato da R. BULTMANN. Questi ne correla tuttavia il nodo centrale ad un ideale di fondo che riconduce la realtà della rivelazione all'ottica dell'attualismo della decisione. Ciò che resta assente è difatti la precisazione del criterio positivo indispensabile per decifrare la relazione della fede alla parola salvifica. E' nella decisione che viene a consistere la peculiare specificità del sapere della fede, il quale, se fa certamente appello alla storia della rivelazione teologica, lo fa per richiamare propriamente all'azione salvifica di Dio nei confronti dell'uomo. In questo elemento Bultmann identifica il nucleo essenziale nel messaggio evangelico il quale, alla luce della demitizzazione, va inteso dunque come ciò che esprime la possibilità della fede dell'uomo a partire da Dio stesso. Ma in questo modo la via intrapresa dalla soluzione offre la conferma di un genere di riflessione per il quale si mantiene separata la verità di Dio dalla vicenda storicamente vissuta dal Figlio di Dio. Ne consegue allora che la visione non fa che comportare la riproposizione dell'interrogativo radicale, vale a dire come si debba pensare la modalità dell'articolazione che esiste tra la verità divina e la mediazione antropologica.

All'interno del panorama della produzione teologica recente l'autore che più di altri appare impegnato a reagire contro una versione «soggettivistica» e pertanto volontaristica della decisione di fede (e con questo contro una versione«non

RICERCA

scientifica» della teologia) è W. PANNENBERG.

Si tratta della fase di pensiero che riconosce un tratto di decisa pertinenza alla svolta del«pensiero pratico», in maniera da operare da qui un recupero sostanziale della fatticità della vicenda storica. Mediante la proposta di un orientamento, nel quale all'ideale della storicità esistenziale viene sostituita l'istanza dell'«azione» dell'uomo, egli avvia la riflessione della teologia al recupero dell'effettiva complessità del problema. E tuttavia il risultato, che se ne ottiene nel quadro di una metafisica della totalità storica di indirizzo escatologico, non risulta in grado di offrire una soluzione soddisfacente giacché, non potendo legittimare il carattere di assolutezza che di per sé compete all'essenza dell'evento cristologico della rivelazione divina, porta ad assegnare all'argomentazione teologica i tratti del modello di spiegazione di tipo «ipotetico», lo stesso che caratterizza lo statuto della scienza ad indirizzo storico.

In Pannenberg è la domanda sul senso della totalità della storia ad identificare il contenuto tipico dell'interrogazione a proposito di Dio e della sua rivelazione, per il fatto che la storia in quanto tale va intesa come la rivelazione «indiretta» di Dio. La storia dell'umanità rappresenta il processo orientato al costituirsi della «fine», nella quale consiste la rivelazione universale della divinità di Dio. E se l'anticipazione della fine della storia viene offerta mediante la vicenda personale di Cristo, in particolar modo nella sua sorte a motivo di ciò che l'iniziativa divina attraverso la risuscitazione da morte esibisce a riguardo dell'asserita pretesa che Gesù fa valere per se stesso, la rivelazione storica insuperabile di Dio viene posta in funzione del chiarimento dell'intero processo della storia universale.

Così l'ideale della realtà come storia, che ispira alla radice la proposta di Pannenberg, comporta l'effettivo recupero della dimensione fattuale della rivelazione di Dio. Questa può essere colta unicamente grazie alla specificità della sorte individuale di Gesù, una volta che essa sia collocata all'interno del contesto rappresentato dalla sua predicazione e dal suo comportamento. E tuttavia, in quanto l'evento cristologico appare subordinato al processo unitario della storia rivolta al futuro, l'esito della riflessione è la riduzione del carattere di assolutezza che compete essenzialmente all'evento cristologico. E' per questa ragione che Pannenberg non può attribuire alla qualità della fede che la dimensione dell'«ipotesi», giacché è essa, nel suo profilo di fiducia, a rappresentare la dimensione, l'unica possibile, che la conoscenza scientifica è in grado di intrattenere in riferimento alla realtà concreta dell'esperienza storicamente data dell'uomo.

La ripresa della questione che intenda procurare il superamento del difetto riscontrato all'interno della soluzione appena enunciata, può realizzarsi soltanto se nel corso della riflessione si procede sulla base di un'ontologia simbolica della libertà. Ciò che per suo tramite si intende indicare è il fatto che la rivelazione del senso della libertà non risulta né estrinseca né successiva al darsi della libertà, nella forma dell'atto concreto della decisione per il senso. L'abbandono della prospettiva che propone invece un approccio alla domanda sulla storia e dell'uomo e sulla storicità dell'uomo in chiave teoreticistica, diventa possibile a condizione che sia tenuto presente il carattere costitutivo del donarsi della rivelazione della verità in ordine alla libera attuazione del soggetto. detto diversamente: la trascendenza della verità è ciò che corrisponde alla possibilità stessa della determinazione libera da parte del soggetto, così che è nella realizzazione dell'atto libero che diventa possibile per l'uomo l'accesso effettivo alla verità trascendente. La qualità assoluta della verità appare mediata dalla libera attuazione che il soggetto realizza a proposito di se stesso. In ciò sta appunto la struttura simbolica del proporsi effettuale della libertà dell'uomo. Ed è dunque nel chiarimento completo degli elementi ai quali la tesi rimanda che consiste il compito, in una prospettiva dunque fondativa, del ragionamento teologico.

Per l'avvio del ragionamento occorre indicare come l'oggetto della domanda a proposito dell'uomo sia in realtà il soggetto stesso, in quanto egli è l'essere che è interessato ed è coinvolto dalla posizione della «propria» domanda. Se l'uomo può validamente e quindi sempre nuovamente introdurre delle domande a riguardo di sé, è perché egli è l'essere autenticamente (auto)-determinante. L'uomo di sua natura è la libertà, cosicché la formulazione orientata esclusivamente a informarne, secondo una maniera che risulti oggettivistica, la conoscenza circa l'essenza sua e del mondo (sia che questa venga elaborata

RICERCA

razionalisticamente sia che questa venga invece rilevata positivisticamente) non rappresenta la «definizione» appropriata per la libertà. L'aspetto della spontaneità e dell'azione che legittimamente e intrinsecamente appartiene alla natura della libertà comporta di portare l'interesse dell'indagine al di là del confronto che studia la natura del rapporto (esteriori) tra il soggetto e l'oggetto.

La verità, che dalla consistenza originale e specifica della soggettività appare chiamata in causa, riveste un profilo eminentemente pratico.

Non può trattarsi del complesso delle conoscenze da acquisire sulla base della legittima autorità (seppure essa sia garantita divinamente). L'uomo non è l'anima che, grazie alle potenzialità conoscitive che sono messe a sua completa disposizione, riesce a mantenersi immutabile rispetto ai cambiamenti che contraddistinguono le varie vicende della storia. L'esistenza dell'uomo non è il tempo dell'«esame» che ne metta alla prova la consistenza, per rapporto ad un qualche fattore o ad una qualche normativa, che, rispetto allo svolgimento concreto della dinamica della fattualità, le rimangono comunque esterni. Se la dimensione teologica appare di per sé costitutiva del suo valore, così da imporle un indiscutibile carattere di serietà (2Cor 6,2) è perché l'esistenza umana rinviene la propria adeguata chiarificazione soltanto a partire dalla partecipazione che Dio stesso vi realizza. Per il fatto che Dio destina se stesso come intrinsecamente partecipabile nell'autodeterminarsi della libertà dell'uomo, l'esistenza di ciascuno acquista significativamente e inderogabilmente quella dimensione di validità che è poi in grado di giustificarne la dignità in nome della quale si esige un rispetto con ampiezza universale.

Con ciò l'azione libera dell'uomo non costituisce la prestazione che, a partire dal versante delle sue capacità e delle sue potenzialità, l'uomo aggiunge al dono che Dio fa di se stesso. E' in rapporto a questa necessità che viene posto il dono prezioso, necessario ed insopprimibile, che è liberamente dischiuso da Dio all'uomo. La forma entro cui esso si presenta, secondo il contenuto apertamente messo in risalto dall'attestazione della confessione di fede, è dicibile soltanto mediante il nome del Do che è Trinità. Siccome ciò che Dio opera a favore dell'uomo ne costituisce il bene, si tratta del dono «individuale» che risulta comunque «comune» a tutti. Esso difatti accomuna, giacché riunifica coloro che sono allo stesso grado e nella stessa misura identicamente i beneficati dall'intervento dell'unico e medesimo donatore. La rispettiva azione appare perciò insostituibile in vista dello scopo che è di poter dire (inevitabilmente in una forma comune) l'unico e il medesimo donatore attraverso la risposta elevabile ed elevata individualmente. L'attuazione della promessa divina, che concerne la riuscita della vita, tocca la comunità degli uomini. Al di là dell'eventuale condizione di estraneità è essa a costituire il risultato conseguito attraverso l'accettazione responsabilmente solidale che ciascuno per se stesso e da se stesso è chiamato ad attuare. L'azione comune «organizza» così in modo che solo riesce nettamente conforme alla realtà dell'umano, il mondo, sulla base della

RICERCA

molteplice testimonianza che fa risalire il tutto fino al suo inizio.

## Il tempo di Cristo e il tempo dell'uomo

Lo svolgimento della vicenda di Gesù rende in atto la disposizione assoluta di Dio nei confronti dell'uomo così da rendere possibile il destinarsi effettivo dell'uomo a Dio e la risposta all'interrogativo riguardante l'essere di Dio. L'evento particolare di Gesù comporta la dimensione di inizio e di fine per rapporto all'attuarsi concreto della storia universale dell'umanità. Il carattere di distensione temporale gli appartiene intrinsecamente per il fatto che è esso a conferire una volta per sempre il carattere di realtà all'automanifestazione di Dio. Il principio sta alla base del sorgere dei racconti evangelici, nella cui elaborazione resta direttamente coinvolto il compito di interpretazione al quale viene chiamata la primitiva comunità cristiana.

A legittimare la risposta è l'episodio centrale della vicenda di Gesù, vale a dire il momento della croce. Esso pone la libertà per ciò che è - in quanto proprio essa rappresenta la manifestazione di Dio, e ne indica le condizioni ultime di attuazione. E poiché questo avviene grazie all'atteggiamento che Dio nella propria gratuita iniziativa realizza, ciò che vi si dischiude non può essere né ulteriormente contraddetto né eventualmente superato dall'intervento posto in opera dall'uomo.

La precisazione spiega il procedimento al quale va incontro il lavoro di redazione dell'evangelo, nella misura in cui questo parte dall'affermazione originale del *kerygma* allo scopo di produrne un confronto esplicito con l'estensione temporale che interessa la vicenda di Gesù. La coerenza della strutturazione del testo risponde alla logica della fede. Questa sussiste unicamente in ragione dell'oggettività della vicenda dalla quale è originata e, dunque, in ragione della specifica processualità che ne delinea l'andamento originale. E' a procedere dal punto di vista dell'essenza della fede che resta assicurata una fondazione di principio alla legittimità del riferimento alla vicenda cristologica [1].

Il racconto che viene avviato a proposito della vicenda di Gesù ha la dimensione di un discorso «umano» a proposito della verità di Dio effettivamente adeguato alla natura di Dio. La narrazione storica riscrive il tempo vissuto da Gesù collocandolo all'interno del tempo comune, servendosi a questo scopo di una serie di elementi che, in quanto lo collocano, specificano l'interpretazione data per la sua identità. Gli strumenti sono desunti dall'antico testamento, per il quale è l'elemento della «temporalità» a rappresentare la radice comune delle formule, delle quali la letteratura del cristianesimo primitivo si appropria per la sua esigenza, che è di riferire e di motivare la natura teologica di Gesù e l'essenza divina della sua azione.

Tipico appare il ricorso fatto al ruolo della «legge», di cui la narrazione evangelica si serve nella misura in cui essa espone un tratto qualificante dell'evento fondatore. I contenuti dell'insegnamento della legge ricoprono l'arco dell'intera vita dell'uomo, anticipandone il carattere che è per essa specifico e proprio. e' ciò che già accade con l'antico testamento, nel quale è la legge a produrre l'unificazione affatto pertinente tra la promessa e il comandamento. Mentre la prima esprime l'obbiettivo dell'avvenimento salvifico realizzato contro ogni attesa umana da Dio il quale apre l'uomo all'atteggiamento della speranza, il secondo rende esplicita la necessità dell'adesione della libertà affinché la promessa attualizzi lo scopo a cui intende mirare. L'oggetto materiale è adeguatamente indicato dalla legge in modo da

RICERCA

diventare il medio dell'incontro delle due libertà, quella di colui che ha già donato e continua incessantemente a donare e quella di colui che è chiamato a denominare il dono. E' soltanto mediante il simbolo della materia che sono lasciate libere le due libertà nell'incontro che pure non appare in nessun caso come un incontro paritetico.

In un modo affatto programmatico l'interesse che sorregge in generale la narrazione dei vangeli affiora e al contempo si precisa all'interno delle sezioni che riferiscono l'incontro del Risorto con i discepoli. L'apparizione è la forma di un ritrovarsi radicalmente nuovo che è Gesù stesso a suscitare, aprendo i discepoli verso una considerazione imprevista del significato e del valore della sua morte. Il Risorto appare a loro come il crocifisso, nel senso affatto rigoroso per il quale proprio questi è veramente il risorto. Nel quadro di un avvicinarsi che è insieme fonte di turbamento e motivo di felicità, egli chiama in causa ciò che è accaduto come il momento che né deve né può essere superato. La separazione, che mediante la morte sulla croce è stata attuata, non può venir messa da parte perché ritenuta insignificante in ordine al compiersi dell'atto di fede e al suo valore di verità. Ad essa rimanda così direttamente la parola di Gesù, il quale ne chiarifica il profilo specifico sulla base di una motivazione che è occasione per una rinnovata e stabile ripresa della prospettiva entro cui i discepoli hanno vissuto e spiegato il fatto della croce.

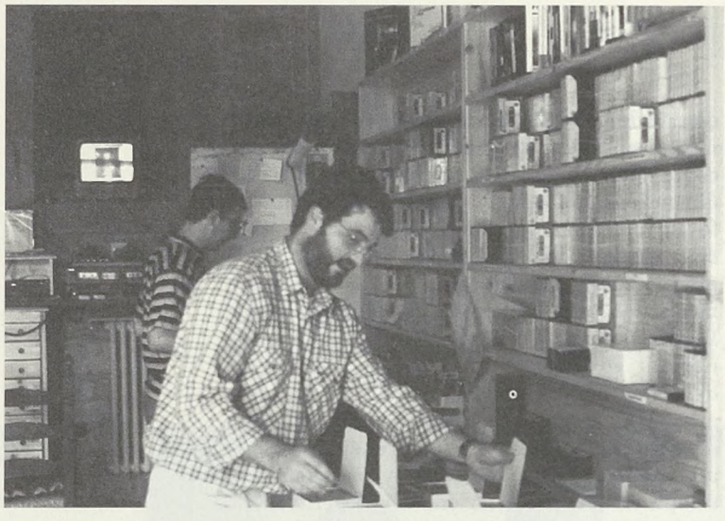
La chiarificazione comporta una critica nei confronti del contenuto dell'attesa dei discepoli giacché essi, avendo dato pieno credito alla concezione messianica comune e diffusa, si trovano nell'impossibilità radicale di procurare un'integrazione tra il significato attribuito alla messianicità e la fine rappresentata dalla morte. La presenza della fine rende estremamente difficoltosa la possibilità di continuare a credere alla pretesa originale della relazione di Gesù a Dio. Così se certo Gesù non ha superato la prova alla quale, in nome del patrimonio tradizionale i capi del popolo lo avevano pubblicamente sottoposto, è lui ora a richiedere ai discepoli di giungere ad un'integrazione della «doverosità» dell'accadimento della morte all'interno della comprensione teologica relativa alla sua persona e alla sua opera.

Dal punto di vista dell'interesse concernente la qualità della fede la morte non deve essere intesa né come un episodio completamente arbitrario né come una condanna puramente subita. La dimensione di doverosità ascritta all'accadimento non comporta l'annullamento e la resa completa della disposizione di libertà di Gesù, giacché è proprio questo ciò che egli ha inteso anticipare mediante l'azione svolta nel corso dell'ultima cena. I segni che accompagnano la cena fissano in modo normativo la connotazione simbolica dell'avvenimento della morte, il cui accadere attribuisce, a sua volta, una dimensione di realtà a ciò che è stato reso presente grazie all'anticipazione della cena. In gioco non vi è semplicemente l'accettazione del progetto di Dio quale destino da vivere ma piuttosto che è in questa accettazione che Gesù perviene alla definitiva realizzazione del compito a lui affidato e pertanto alla rivelazione insuperabile della verità di Dio. Poiché della volontà di salvezza del Padre non vi è una prova separabile dall'esecuzione della volontà stessa, la manifestazione della volontà del Padre comporta per Gesù l'appropriazione che ha la figura dell'atteggiamento personale della «fede».

In ciò consiste ultimamente la prova alla quale egli va incontro nella consegna di se stesso alla volontà del Padre per il fatto che appropriandosene ne diventa l'unica verifica adeguata. Per Gesù non poteva trattarsi della pura esecuzione del dovere di esprimere e di chiarire davanti ai suoi ascoltatori la volontà del Padre ma di «provarla» all'interno delle circostanze dell'esistenza e dunque all'interno dello scarto che sussiste tra le espressioni della concezione che l'uomo si fa di Dio e la posizione che Dio possiede nei confronti di se stesso. E tutto questo viene dato non contro l'uomo ma affinché, in definitiva, l'uomo possa essere e sia effettivamente pienamente conforme alla sua natura essenziale.

In questa maniera la prova non può che essere «temporale», cioè essa non può che essere avanzata in un momento comunque particolare, in forza del quale dunque la verità eterna di Dio in un momento che venga loro offerto qui ed ora. Egli è precisamente l'attuazione di questo momento e dunque proprio lui rappresenta l'unica condizione possibile, affinché la promessa di una giustificazione universale da parte di Dio si renda presente ed operante nel mondo dell'uomo.

RICERCA



L'indicazione consente di avviare una comprensione rigorosa della relazione di Gesù al regno di Dio, cioè al venire dell'agire di Dio stesso, della cui rilevanza appare pienamente consapevole la ricerca biblica attuale. In effetti «il rapporto di Gesù con il Regno di Dio, o meglio il rapporto del Regno di Dio con Gesù fu discusso, nell'esegesi neotestamentaria, a partire dal momento in cui si capì che l'annuncio evangelico è di segno escatologico, come un problema attinente al tempo e allo spazio»[2].

Ora sostenere che Gesù sta con la sua parola e la sua azione in rapporto al regno di Dio equivale a dire che egli opera per orientare l'uomo all'evidenza del Dio salvatore. Con ciò l'annuncio a proposito del regno di Dio coinvolge l'interrogativo a riguardo della natura e della qualità del tempo dell'uomo, in conformità all'interesse che motiva l'uso linguistico della parabola.

L'uso di una tale formula letteraria non comporta semplicemente il mero richiamo ad una esemplificazione destinata ad informare sullo stato delle cose e vicende che vi vengono narrate. Nella sua pretesa più profonda la parabola risponde all'esigenza che è di rivolgere l'ascoltatore all'approfondimento dei presupposti che qualificano la relazione dell'uomo al regno e che spiegano pertanto la relazione dell'uomo all'azione divina. Per questo l'uomo è già implicitamente presente alla particolare maniera di articolare la narrazione della parabola perché l'attenzione viene sollecitata in maniera da venir pilotata attraverso il nucleo del racconto stesso. La parabola costituisce il modulo letterario che corrisponde all'interpellanza suscitata dalla vicinanza creatrice di Dio nei confronti dell'uomo e per la quale l'ascoltatore viene condotto a decidersi di fronte all'atto creativo di Dio. Il modo di parlare della parabola devia liberamente dall'impiego linguistico consueto al fine di richiamare al compito della «messa allo scoperto», nella misura in cui la logica della parabola include l'intervento degli ascoltatori nel procedimento del chiarimento che è da essa delineato.

L'atto, che mette allo scoperto, appare la chiave di volta del linguaggio che è tipico della parabola. Inevitabilmente essa resta, in un rapporto diretto ed immediato, con ciò che era già noto all'ascoltatore. Per questo motivo il contenuto del racconto fa appello sul rilievo dei fatti già conosciuti e dei fenomeni comunque regolari per l'esistenza di tutti. Ma l'interesse del discorso coinvolge l'elemento nascosto e pertanto completamente nuovo in relazione a quanto in precedenza riesce conosciuto e regolare. All'uomo viene domandato l'atteggiamento di una piena disponibilità, per il quale egli non ritenga ciò, che è già conosciuto da lui, come l'ultima parola circa il suo mondo e circa se stesso.

Ciò che la parabola introduce è «un di più», un tratto di trascendenza, rispetto al potere dell'uomo, che appunto perché tale lo rende capace di vivere in una maniera affatto individuale la sua esistenza. Per questo nella parabola la rappresentazione insiste nel soffermarsi sulla piena e decisiva responsabilità dell'uomo, chiamato alla cura per la riuscita dell'esistenza (Cf Lc 19,10; inoltre Mt 9,12)[3]. E' questo di più la radice del tempo dell'uomo: standone all'origine motiva e spiega tutto, compresa la possibilità dell'esistenza.

Il contenuto dell'insegnamento accompagna il comportamento che Gesù riserva ai peccatori e che costituisce uno degli atteggiamenti più certi della tradizione di Gesù e rilevanti per la comprensione dell'originalità del processo di cui fa parte (Gv 1,29; cf la sottolineatura di Mc 1,4 e Lc 3,3; Lc 23,34; cf la testimonianza a riguardo dell'ultima cena: Mt 26,28 e i testi paralleli). Mediante una ripresa dell'annuncio anticotestamentario con la promessa rivolta all'uomo di entrare «nel» perdono dei peccati Gesù, ribadendone il carattere di realtà, ne tematizza la struttura e le conseguenze attraverso l'atto della condivisione della tavola dei peccatori (Lc 15,2; cf Lc 7,34). Si tratta di una concretizzazione

RICERCA

simbolica dell'obiettivo della predicazione che viene introdotta da Gesù con una forza che egli rivendica (fenomenologicamente) come «propria» (cf i due testi di Mc 2,1-12 con i paralleli e di Lc 7,36-50).

Ne viene che Dio trova un'affermazione nei confronti del peccato alla stessa maniera con cui Gesù sta alla tavola dei peccatori (Lc 7,47). Ciò che si pone allo scoperto è lo scopo dell'atto del perdono di Dio che consiste nel confronto con il momento presente così che l'uditore, condotto alla radice della vicenda del suo tempo, non si arresti nella situazione in cui si trova antecedentemente.

Conformemente alla forma della pietà dischiusa con il racconto della parabola del buon samaritano, Dio è colui che concede il bene dell'uomo originariamente e questo lo realizza con il fatto che egli stesso procede a identificare la vita divina con Gesù morto. La svolta, realizzata mediante la rivelazione dell'identità teologica svelata dall'annientamento mortale dell'evento della croce, dischiude il futuro che nessun presente risulta in grado di lasciar comparire. Separandosi radicalmente dall'appello ad una teoria orientata a precisare il ruolo divino nei confronti del comportamento umano in un senso, che sia prettamente retributivo, Dio riconcilia l'uomo peccatore giacché egli si pone in relazione con se stesso nella morte di Gesù.

Ciò spiega l'elemento che determina e motiva l'orizzonte interpretativo scelto per la scrittura del quarto Vangelo. L'intervento a proposito del perdono della colpa dell'uomo viene introdotto all'interno dei compiti della missione affidata ai discepoli in connesione a dei testimoni a riguardo delle apparizioni del crocifisso risorto (Gv 20; per l'originalità della collocazione cf. Mt 18). Si tratta di un tratto che dal racconto evangelico viene riservato come del tutto esclusivo al momento successivo all'evento della Pasqua. Soltanto dopo che, in ragione dell'effettivo compiersi dell'evento della croce nel crocifisso, sai è attuata la coincidenza del sacerdote con la vittima, può essere e viene dichiarata di fatto aperta la possibilità del perdono concesso a ciascuno. E' il carattere del giuramento irrevocabile che ha trovato in Dio la propria esclusiva motivazione e il proprio adeguato compimento a spiegare la natura della mediazione, alla quale viene definita la qualità dell'evento della morte di croce per riferimento all'andamento della vicenda dell'umanità.

La testimonianza a proposito dell'evento escatologico di Dio, il quale salva l'uomo realizzando in se stesso il senso ultimo dell'unità della storia, può raggiungere ogni uomo in maniera tale che questi a partire dalla testimonianza della singolarità dell'evento rinviene il criterio definitivo e irrevocabile dell'esistenza. Per questo motivo l'uomo deve tutto all'iniziativa di Gesù il quale è stato «fatto» peccato e maledizione in un rapporto che non appare certamente di «estraneità» ma di totale «rappresentanza» dell'umanità. E' sulla base del dono che Gesù fa liberamente di se stesso che si impone a ciascun uomo la decisione radicale se lasciarsi o meno svelare nella propria intima realtà (Mt 10,32; Mc 8,38; Lc 12,8). La realtà della decisione viene ad occupare un posto assolutamente primario, giacché è essa a consentire l'accesso dell'uomo alla sua identità, portandolo all'effettiva partecipazione al dono della salvezza.

Se la formula della preghiera cristiana (Mt 6,9-13; Lc 11,2-4) lascia fuori discussione il prodursi dell'intervento divino che annulla la potenza del peccato mediante l'azione di «remissione», il contenuto di questa azione viene precisato nel senso che è Dio a dischiudere (di nuovo) un futuro all'esistenza dell'uomo elevandola perciò all'inderogabile caratteristica della dignità di senso. L'iniziativa divina supera la condizione di ostinazione e di caparbietà del peccatore smascherando la distorsione che connota la seduzione del potere del peccato, giacché ne fissa l'interiore dimensione di menzogna nei confronti dell'esistenza (Rom 7,5). Il dono della salvezza risparmia l'uomo dal cadere nella rovina della perdizione per il fatto che la salvezza lo afferra orientandone (di nuovo) validamente l'esistenza mediante la forza del risveglio creatore concesso e confermato dall'agire divino (Rom 6,1 1).

E' nella direzione della spiegazione sul come si viene a costituire la temporalità, da cui è contrassegnata la realtà dell'uomo, è da qui che questi prende coscienza della propria condizione a patto che l'accolga come essa è veramente, cioè una libertà donata a se stessa. Sullo sfondo di questa dichiarazione a proposito dell'esistenza, viene precisato che all'uomo resta dischiuso un presente che è a lui assegnato come il tempo della decisone

RICERCA

reclamata dalla promessa divina del futuro. E' ciò che viene indicato con estrema chiarezza attraverso il saluto escatologico della pace che la narrazione del quarto Vangelo introduce, quanto esso riferisce delle apparizione del Risorto e pertanto dell'inizio del rinnovamento della seconda creazione (Gv 20, 19-21; Lc 24,36).

L'uomo è se stesso proprio quando è in pace con Dio. L'esistenza dell'uomo è ciò che viene reso possibile unicamente a partire da un'origine di cui essa non dispone e che le viene resa accessibile grazie all'evento che ne comporta l'attuazione definitiva. Se all'interno di questa considerazione resta implicata la necessità della scelta dell'uomo a favore dell'azione di Dio orientata all'esistenza, la funzione che la specifica consiste nel procurare all'uomo una nuova determinazione di conoscenza a proposito di se stesso. E' all'interno dell'orizzonte motivato da questa novità che il passato del colpevole è raggiunto come ciò che non può caratterizzarne in maniera assoluta l'agire nel senso di circoscriverne la vicenda fino a escludere l'eventuale spazio di «rinnovamento». L'esito del presente, che è la rigenerazione, comporta di essere la conversione della libertà nel senso che essa viene sospinta a nuove originali modalità di operare. L'esito della rigenerazione è l'apertura di una possibilità in cui l'operare non esige una sorta di caduta totale per ciò che è stato e per la quale dunque il passato verrebbe superato in quanto risulta «nullificato». Poiché la libertà è messa alla presenza del principio, dal quale la vicenda che la concerne deriva l'ulteriore unità, il passato ritrova il suo senso originario precisamente in relazione al futuro che viene dischiuso. Il passato è ciò che viene sconfessato senza essere abolito così che l'atto, in cui si definisce la natura della cómprensione che è il presente, coincide con la rigenerazione della libertà.

Se è in relazione a questa esperienza di radicale integralità che opera il lasciarsi interpellare dall'agire di Dio, nel suo atteggiamento l'uomo verifica l'impossibilità di mantenere separata la comprensione su di sé dall'operazione con la quale egli è raggiunto da colui che ne spiega e ne salva la realtà personale. Nell'atto dell'autodeterminazione la libertà dà conferma della potenza di cui l'evento divino è in modo esclusivo il portatore. La libertà viene chiamata a mettere in atto una smentita nei confronti della potenza, di cui impropriamente si riveste il dominio del peccato, in ragione del fatto «non è della libertà innanzitutto che mi parla il Vangelo, ma è perché mi parla d'altro, che esso mi parla anche della libertà»[4]. Al contenuto singolare di quest'indicazione tanto la formula del quarto Vangelo secondo cui «la verità vi renderà liberi» (Gv 8,32b) quanto l'insegnamento del materiale esposto nel racconto dei sinottici attraverso la parabola di Lc 15,11-32.

***Prof. Sergio Ubbiali***
***Teologia sistematica***
***Fac. Teol. Italia Sett. Milano***

## Note

**1.** In ciò sta il criterio per il superamento della difficoltà tipicamente moderna della relazione tra la fede e la storia. In concreto si tratta della questione concernente la possibilità e il significato della relazione tra ciò che si può "conoscere" circa Gesù di Nazareth in riferimento alla sua realtà storica e ciò che a riguardo della sua persona e della sua opera occorre "credere" in conformità all'affermazione della fede a proposito della sua originale dimensione teologica, in quanto è il Figlio unigenito del Padre. Detto più chiaramente è qui coinvolta la cosiddetta "questione sul Gesù storico" dibattuta nel corso degli ultimi due secoli.

**2.** E.JUNGEL, *Paolo e Gesù. Alle origini della cristologia,* pp. 171-172

**3.** Cf Mt 13, 44-45 la parabola della perla preziosa e del tesoro nascosto; Mc 4, 26-29 la parabola del seme che cresce da sé.

**4.** P. RICOEUR, *Il conlitto delle interpretazioni*, Milano 1977, pp. 415-438.

RICERCA

# CARLO GHIDELLI, *Vamgelo e vita universitaria,* Ed. Studium, Roma 1994, £. 25.000, pag. 254

Ebbene sì: devo ammettere che, quando ho visto la parte di "Vangelo e vita universitaria" dedicata alla FUCI , ho saltato i primi otto capitoli ed ho letto con curiosità ed ammirazione una delle più riuscite letture interpretative dell'esperienza fucina. Ripercorrendo a ritroso il testo di Mons. Ghidelli (Assistente ecclesiastico Generale dell'Università Cattolica del sacro Cuore), però, se ne può scoprire la richezza di spunti e la globalità della visione del rapporto, complesso e fecondo, tra Chiesa, università e mondo della cultura.

Ma torniamo alla FUCI, anzi, al rapporto tra "La FUCI e la Chiesa in Italia", come definisce meglio il titolo del capitolo. L'analisi colpisce per la lucidità critica e la scelta coraggiosa della chiave interpretativa: **la FUCI è un rischio, un rischio corso per amore,** amore per la Chiesa e per il Mondo; ma proprio perché la vita nella (...o per la) FUCI è un rischio, non sono mancati momenti difficili e di sofferenza: "sappiamo con certezza che le vicende personali ed associative, alla fine, sono tanto più feconde quanto più sono irrorate da sofferenze. La storia della FUCI è ricca di questi momenti problematici ...ma proprio per questo essa è "bella", degna di essere "riletta" e, per noi, anche motivo di giusto vanto e di santo orgoglio". Pertanto la rilettura degli ultimi vent'anni di FUCI non è affatto encomiastica, ma ricca di elementi di riflessione e di sfide; ne emerge una FUCI che ha fatto proprio il travaglio del Concilio e della contestazione, "mai paga delle mete raggiunte e perciò sempre in atteggiamento di ricerca,...una FUCI mai sorda alle attese e alle sfide del mondo contemporaneo e perciò sempre aperta al dialogo, foss'anche in prima linea o alla frontiera".

E su questa pericolosa prima linea sono tre, secondo mons. Ghidelli, i punti di riferimento della vita fucina: la fatica del pensare, il rischio della ricerca e la scelta religiosa.

Innanzitutto la **fatica del pensare**: lo studio è elemento fondamentale dell'esperienza fucina, studio che diventa "pensare giovane" e che richiede "fatica immensa, costa sacrificio ed esige una disciplina scarnificante", ma da cui sgorga "quella forma eccellente di servizio al prossimo che si chiama la carità dell'intelligenza"; un pensare che sia soprattutto "pensare *in loco*: là dove si incontrano analisi diverse, pareri contrastanti, ipotesi di lavoro contrarie"; "pensare a tutto campo" quindi, "pensare insieme" e "pensare in cammino": per questo la FUCI ha sempre cercato confronti, anche di frontiera, e ha sempre accettato dialoghi, anche a rischio. E questa vocazione al rischio costituisce la sua missione principale nella Chiesa locale.

E' l'amore per la Verità che spinge invece il fucino alla **ricerca**; ma "l'amore comporta sempre un certo rischio", cui la FUCI non si è mai sottratta; e questo rischio corso per amore porta ad accantonare quella falsa prudenza di chi teme quei "fermenti di sana novità che i giovani, talvolta solo i giovani, sanno immettere nel tessuto della vita civile ed ecclesiale": si può anche amare la Chiesa come madre e maestra, " vivendo in essa e per essa con spirito di figliolanza critica, di fraternità generosa, di corresponsabilità vigile", lasciandosi educare ma collaborando ad educare la Chiesa-comunità all'apertura ai nuovi impulsi della storia ed alle nuove sfide della cultura, con "amore al dialogo e impegno nella dialettica, anche intraecclesiale".

Il terzo elemento è la **scelta religiosa**, scelta fatta dalle FUCI "anche prima degli anni '60", in quanto tutto ciò che "la FUCI ipotizza e realizza scaturisce da un incontro unico e irripetibile, da un evento di grazia ed amore che è la fede", nutrita dalla liturgia, dalla Perola e dall'essere "contemplativi per le strade del mondo". Per questo la scelta religiosa "ha portato ad amare, con pari amore, la Chiesa e il mondo, la comunità ecclesiale e la società civile. Amare la Chiesa innervando in essa una passione sempre più forte per il mondo, e amare il mondo per innestare in esso una nostalgia sempre più viva di Dio e del Vangelo".

Questi non sono che alcuni aspetti - scelti con interesse "fucicentrico" - di un testo che, per l'ampiezza delle prospettive e la capacità propositiva, merita un'analisi attenta, in vista di una pastorale universitaria che veda tutti i soggetti "impegnati nel dialogo con tutti, sotto ogni latitudine", una pastorale universitaria che si caratterizza anche per "l'attitudine di abitare volentieri e bene in ambedue le città, quella di Dio e quella degli uomini, di dialogare apertamente e sinceramente con tutti".

***Andrea Longhi***

*Andrea Longhi*

RICERCA

**PAOLO FABBRI, *Ambiguita' cristiana*, Ed. Studium Roma *£. 26.000***

Se è vero che il nome di Fabbri rimarrà probabilmente associato alla sua opera di drammaturgo, e in particolar modo al suo capolavoro, *Processo a Gesù*, è altrettanto indiscutibile che la ricchezza intellettuale dello scrittore forlivese ha trovato felice espressione anche nella sua produzione di saggi, di cui *Ambiguità cristiana* costituisce una raccolta. La sensibilità di Fabbri, quella sua visione di un cristianesimo per niente incline alla consolazione e al compromesso, emerge in quest'opera come il motivo che dà unità ad una serie di contributi di natura composita, che spaziano da problematiche di carattere filosofico-religioso a questioni di drammaturgia e di critica letteraria; fino agli 'incontri', raccontati in chiave diaristica, con personaggi che vanno da Moravia a Maria di Nazareth. E' proprio questo 'modo cristiano di porsi di fronte alla realtà', che fa del volume una lucida testimonianza dell'avventura di un intellettuale decisamente 'conto' rispetto a un certo conformismo - non solo cattolico - della sua epoca, e tuttavia sostanzialmente ortodosso, mai arrendevole di fronte alla tentazione di rinnegare la propria visione cristiana nonostante i profondi dissidi da essa generati. *Ambiguità cristiana* conferma ancora una volta la straordinaria attualità del pensiero di Fabbri e rivela quanto ancora possa essere fruttuoso e necessario il ruolo di 'coscienza critica' svolto *da un cristiano* e *verso i cristiani*.

(D.T.)

**GEORGES COTTIER, *Valori e transizione*, Ed. Studium Roma, *£. 28.000***

P.Georges Cottier, domenicano svizzero, è considerato uno dei maggiori esperti cattolici del pensiero marxista e dei problemi dell'ateismo.

In questo libro scritto all'indomani del crollo del marxismo e dei regimi da esso ispirati, P. Cotttier tenta di dare il proprio contributo alla comprensione del nostro tempo e alla maturazione di una visione sapienziale.

"Il rischio dell'indifferenza" è il sottotitolo dell'opera; "in effetti - scrive Cottier - l'indifferenza ai valori implica, che l'oggetto liberamente scelto non importa per nulla; vuol die infatti che una scelta ne vale un'altra, in modo che dal punto di vista qualitativo tutte le scelte si neutralizzano vicendevolmente e giungono a perdersi nel grigiore dell'insignificanza". Le provocazioni lanciate in questo libro, che vale la pena di leggere, sono rivolti a quella "cultura cristiana" che è interpellata a spendersi per dare quelle risposte vitali alla storia tanto bisognosa di orientamento e di prospettive valoriali. Questo libro aiuta a comprendere la crisi della modernità e la ripresa di un'individualismo libertario, che nelle sue diverse forme non è estraneo alla nascita della cultura dell'indiferenza.

(G.S.)

**Vittorino Veronese, Un laico nella Chiesa e nel mondo, Editrice A.V.E., £ 30.000**

Per chi non conoscesse il ruolo di Vittorino Veronese nella Chiesa, nel Paese e nelle istituzioni internazionali, basterebbe uno sguardo alla foto di copertina per capire da quale ambiente culturale ed ecclesiale provenga: vediamo infatti il giovane Vittorino nel '27 con il gruppo FUCI di Vicenza, in compagnia di personaggi come G.B. Montini, Igino Righetti e Maria de Unterrichter. Comprendendone le radici culturali, le vicende biografiche di Veronese assumono quindi una valenza tale da trascendere il semplice *cursus honorum* laicale e professionale: fucino tra gli anni '20 e '30 con Righetti, Segretario Gen. del Movimento Laureati dal '39, Vicepres. ACLI dal '44 al '46, primo laico chiamato a ricoprire la carica di Presidente Generale dell'ACI, promotore del Movimento Internaz. degli Intellettuali di Pax Romana (MIIC), Direttore dell'UNESCO tra il '58 ed il '61, uditore laico al Concilio, membro della Pontificia Commissione per la Giustizia e la Pace, giudice aggregato della Corte Costituzionale dal '75, solo per citare gli impegni più importanti. Ma chi era veramente Veronese? Il testo non si limita ad esaurire la figura di Veronese a uomo-istituzione, ma la interpreta come "laico nella Chiesa e nel mondo", protagonista di una svolta nel modo di concepire l'impegno laicale nella storia. Tra i contributi e le testimonianze personali da segnalare i testi di Francesco Malgeri, Rosemary Goldie, M.L. Paronetto Valier e Giovanni Turbanti.

(A.L.)

**GIORGIO LUNGHINI *L'età dello spreco. Disoccupazione e bisogni sociali* Bollati Boringhieri Torino 1994 £. 16.000**

Come affrontare e come risolvere oggi il problema della disoccupazione? Quale spazio per le keynesiane *giraffe dal collo corto* selezionate e scartate dalla competizione? Quali le prospettive future del nostro sistema economico? E' tentando di rispondere a questi quesiti che il prof. Lunghini, docente di Ec. Politica presso l'Università di Pavia, ci conduce attraverso le analisi dei grandi pensatori. Un'approccio "tecnico", ma non da specialisti, nel tentativo, crediamo, di allargare il dibattito anche aldifuori della cerchia dei cultori della materia. La considerazione di partenza tutt'altro che banale è che la disoccupazione esiste come maturazione di una evoluzione tecnologica, esiste come problema strutturale. Questo scatena da una parte la critica a chi, come i neoclassici o i fanatici del Mercato, ritiene la disoccupazione dato accidentale, e ciclico, dall'altra il tentativo di trovare strade nuove per risolvere un problema cui non si risponde con le analisi classiche o keynesiane. Il tentativo, forse eccessivamente ripiegato in chiave "nazionale" proprio in un momento in cui il sistema economico si va sempre più internazionalizzando, si dimostra comunque interessante particolarmente nelle linee di riflessione che apre e nella considerazione che non è "nel sistema delle merci" che si troverà soluzione al problema del lavoro, ma forse nel sistema dei bisogni sociali insoddisfatti. Lo spreco, da cui il titolo, sta appunto nella duplice insoddisfazione dei bisogni sociali e nella mancata utilizzazione della manodopera disponibile.

(E.P.)

# NOVITÀ IN LIBRERIA

Romano Guardini
**La visione cattolica del mondo**
pp. 104, L. 12.000
Il *manifesto programmatico* di Guardini:
un classico del pensiero cristiano

**Hermeneutica**
Annuario di filosofia e teologia fondato da Italo Mancini - nuova serie
***1994: Su Dio***
con scritti di G. Ripanti - I. Mancini - M. Bozzetti - A. Pieretti
S. Miccoli - P. De Benedetti - S. Cipriani G. Bof - L. Sartori
K. Barth - A.N. Terrin - E. Fizzotti — pp. 296, L. 30.000
In questo primo volume della nuova serie, i maggiori specialisti
analizzano il nostro modo di pensare e di parlare *su Dio*, dal punto
di vista filosofico, teologico, antropologico, ecumenico ...

Vittorio Possenti
**Razionalismo critico e metafisica**
*Quale realismo?*
pp. 144, L. 20.000
Una chiara ed avvincente difesa della metafisica,
attraverso la critica alla filosofia di Popper e Albert

Pierre Lenhardt
**La terra d'Israele e il suo significato per i cristiani**
*Il punto di vista di un cattolico*
a cura di Massimo Giuliani — pp. 104, L. 10.000
La prima e completa introduzione al significato
storico-teologico della terra d'Israele, dopo l'accordo
del dicembre '93 tra Chiesa e Stato d'Israele

Philippe Denis
**Il Cristo conteso**
*Le rappresentazioni dell'Uomo-Dio*
*al tempo delle Riforme (1500-1565)*
pp. 244 + 16 ill., L. 25.000
L'appassionante e rigorosa storia delle rappresentazioni di Cristo
nel conflitto tra le Chiese dopo la frattura delle Riforme

Jacques V. Pollet
**Zwingli**
*Biografia e teologia*
pp. 152, L. 18.000
Una avvincente biografia storica che getta luce sul riformatore
svizzero: i suoi rapporti con Lutero, l'attività politica a Zurigo,
il suo influsso sulle chiese riformate ...

# GIÀ IN LIBRERIA

Romano Guardini
**L'Angelo**
*Cinque meditazioni*
pp. 80, L. 10.000
In prima edizione mondiale gli scritti di Guardini
sull'Angelo nella tradizione ebraico-cristiana

Pietro Gibellini
**La parabola di Renzo e Lucia**
*Un'idea dei «Promessi sposi»*
pp. 168, 6 ill. di Luciano Cottini, L. 18.000
Una nuova interpretazione del capolavoro di Manzoni
inteso come *parabola cristiana* dei personaggi e dell'Autore

Fulvio Salimbeni (a cura di)
**Istria**
*Storia di una regione di frontiera*
con scritti di P. Càssola Guida - R.F. Rossi - G. Cuscito - G. Cervani
F. Salimbeni - R. Pupo - R. Spazzali — pp. 160, L. 25.000
La storia sociale, economica e politica - quanto mai
di urgente attualità - di una regione in cui l'Europa
trova lo specchio delle sue tensioni

Mario Marazziti (a cura di)
**Il dialogo non finisce**
*Pietro Rossano e le religioni non cristiane*
con scritti di A. Riccardi - F. Tairyu - H. Teissier - M. Esslimani
E. Ducci — pp. 144, L. 20.000
Il presente volume introduce all'opera, alle intuizioni e alla riflessione
di Pietro Rossano - figura chiave del cristianesimo contemporaneo -
che, seppur scomparso, è quanto mai attuale.

# NUOVE EDIZIONI

Romano Guardini
**Introduzione alla preghiera**
pp. 224, L. 20.000
Un'importante opera che guida il lettore
ai momenti fondamentali della preghiera cristiana

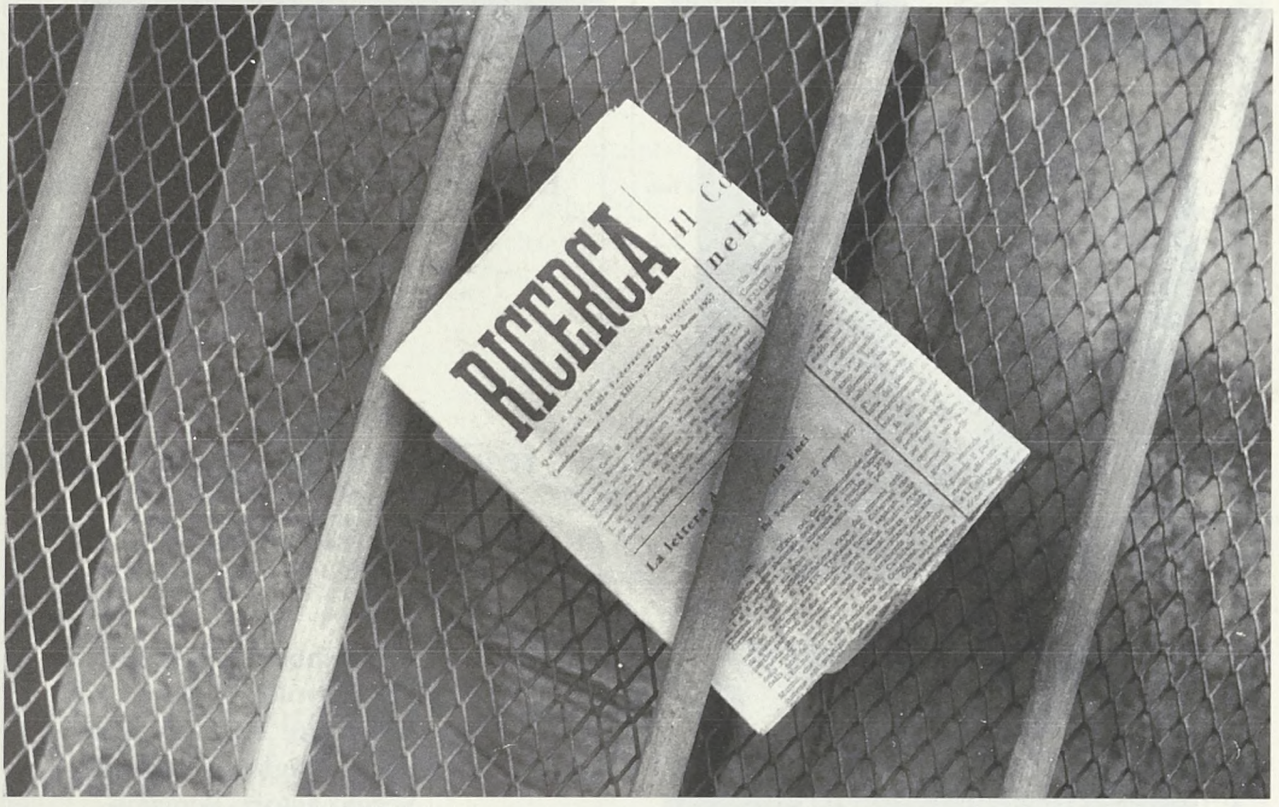
Arturo Paoli
**La radice dell'uomo**
*Meditazioni sul Vangelo di Luca*
2 ed., pp. 212, L. 20.000
Meditazioni sui temi dominanti del Vangelo di Luca che ne traggono
i fondamenti di una coerente visione del messaggio neotestamentario

**MORCELLIANA**
Via Gabriele Rosa 71 - 25121 Brescia - tel. 030/3757522 - fax 030/2400605

?

**L'Assemblea Federale della FUCI, svoltasi a Terni 8-12 Dicembre 1994, ha eletto i sei Consiglieri centrali:**
**Sergio Astori** - Bergamo
**Giovanna Carlini** - Mi Catt.
**Simona Macchia** - Lucca
**Luigi Scorzato** - Schio
**Sabrina Tripodi** - Roma Sap.
**Cosimo Vitarella** - Bari
*A tutti loro il nostro grazie e buon lavoro per questo anno fucino.*

# *C'è chi cerca e chi...*




## Abbonati a RICERCA

**Abbonamenti '95: ordinario: 45.000 sostenitore: 100.000**

(per informazioni tel. 06/6875621)

**ccp n. 35038009**