

ATLANTIDE

UN MONDO CHE FA PARLARE ALTRI MONDI

Il Comitato scientifico

Salvatore **Abbruzzese**, Magdi Cristiano **Allam**,
Salvo **Andò**, Luca **Antonini**, Augusto **Barbera**,
Sebastiano **Bavetta**, Pier Alberto **Bertazzi**,
Paolo **Blasi**, Giampio **Bracchi**, Luigi **Campiglio**,
Massimo **Caprara**, Ferruccio **De Bortoli**,
Adriano **De Maio**, Paolo **Del Debbio**, Pierpaolo **Donati**,
Giorgio **Feliciani**, Massimo **Gaggi**, Francesco **Gentile**,
Oscar **Giannino**, Pietro **Ichino**, Giorgio **Israel**,
Carlo **Lauro**, Giovanni **Marseguerra**,
Claudio **Morpurgo**, Ignazio **Musu**, Pietro **Navarra**,
Paola **Olivelli**, Lorenzo **Ornaghi**, Fabio **Pammolli**,
Antonio **Polito**, Alberto **Quadrio Curzio**,
Fabio Alberto **Roversi Monaco**, Maurizio **Sacconi**,
Giulio **Sapelli**, Eugenia **Scabini**, Carlo **Secchi**,
Lanfranco **Senn**, Graziano **Tarantini**,
Giuseppe **Tripoli**, Dario **Velo**, Raffaello **Vignali**,
Giorgio **Vittadini**, Stefano **Zamagni**

Un'unione preziosa per molte vite.

Icos e Arkimedica hanno stretto un accordo per la gestione di Residenze Sanitarie Assistenziali.

Non si sceglie a caso chi deve occuparsi ogni giorno dell'accoglienza e della cura di persone fragili, anziane e malate: per questo Arkimedica - società quotata in borsa leader nel settore dell'assistenza sanitaria e medicale - ha voluto come partner Icos - cooperativa sociale - forte di una grande esperienza e qualità specializzata nella gestione di servizi alla persona. Dall'accordo tra Icos e Arkimedica nasce Icos Gestioni: per dare una risposta sempre più solida alle persone che hanno bisogno di un'assistenza attenta, costante, responsabile. Umana.



Redazione

via Torino, 68 – 20123 Milano
02.86467235, fax 02.89093228, atlantide@sussidiarieta.net

www.sussidiarieta.net

Reg. Tribunale di Milano n. 603 – 6 settembre 2004

Tutti i diritti sono riservati. Nessuna parte della rivista può essere riprodotta in qualsiasi forma o rielaborata con l'uso di sistemi elettronici, o diffusa senza l'autorizzazione scritta dell'editore.

Manoscritti e foto, anche se non pubblicati, non vengono restituiti. La redazione si è curata di ottenere il copyright delle immagini pubblicate; nel caso ciò non sia stato possibile, l'editore è a disposizione degli aventi diritto per registrare eventuali spettanze.

Le opinioni espresse negli articoli qui pubblicati devono essere considerate di esclusiva responsabilità di ciascun collaboratore.

Direttore responsabile

GIORGIO VITTADINI

Comitato di redazione

ALBERTO SAVORANA (Coordinatore), CARLO MELATO, MICHELE PIROTTA, LETIZIA BARDAZZI (Washington)

Impaginazione

MAURIZIO SAPORITI

Editore

Mondo Atlantide Srl a Socio Unico – via Torino, 68 – 20123 Milano
Iscrizione al ROC n. 12625

Pubblicità, marketing e diffusione

ALESSANDRO RIZZO – rizzo@sussidiarieta.net

Stampa

PIROVANO srl – via della Pace, 19 – 20098 San Giuliano Milanese (MI)

Distribuzione

Librerie: Edizioni Angelo Guerini e Associati S.p.A – viale Filippetti, 28 – 20122 Milano
attraverso Messaggerie libri S.p.A – via Verdi, 8 – 20090 Assago (MI)
Principali edicole di Milano in collaborazione con SNAG
Numero singolo: € 15 – Numero arretrato: € 20

Servizio abbonamenti

DIRECT CHANNEL Srl

Servizio Clienti: 02.2520 07200 – fax 02.2520 07333 da lunedì a venerdì h 9-12,30; 15-18

Abbonamento

Abbonamento ordinario (4 numeri): Italia € 45 – Estero € 65
Abbonamento sostenitore: € 120 – Abbonamento benemerito: € 500
Acquisto on-line: www.itacalibri.it (sezione "Riviste")

CARTA DI CREDITO (MODALITÀ ON-LINE) dal sito specializzato www.miabbono.com, area "cultura & società"

BONIFICO BANCARIO codice IBAN IT 47 B 05584 01602 00000004181 – codice BIC BPMIITM1002

CONTO CORRENTE POSTALE: n. 61295598 intestato a MONDO ATLANTIDE – via Torino, 68 – 20123 MILANO

Finito di stampare nell'aprile 2009

LEGGERE CON ATTENZIONE (indicazioni privacy)

Informativa e richiesta di consenso – d.lgs 196/2003. I Suoi dati saranno trattati, manualmente ed elettronicamente da Mondo Atlantide Srl a Socio Unico – titolare del trattamento – al fine di gestire il rapporto di abbonamento. Inoltre, previo Suo consenso, Mondo Atlantide Srl a Socio Unico potrà utilizzare i Suoi dati per finalità di marketing, attività promozionali, offerte commerciali, analisi statistiche e ricerche di mercato. I Suoi dati potranno, altresì, essere comunicati ad aziende terze – ivi comprese le società in rapporto di controllo e collegamento con Mondo Atlantide Srl a Socio Unico ai sensi dell'art. 2359 c.c. – (elenco disponibile a richiesta a Mondo Atlantide Srl a Socio Unico) per loro autonomi utilizzi aventi le medesime finalità. Responsabile del trattamento è: Direct Channel Srl – via Pindaro, 17 – 20128 Milano. Le categorie di soggetti incaricati del trattamento dei dati per le finalità suddette sono gli addetti all'elaborazione dati, al confezionamento e spedizione del materiale editoriale e promozionale, al servizio di call center, alla gestione amministrativa degli abbonamenti e alle transazioni e pagamenti connessi. Ai sensi dell'art. 7, d.lgs 196/2003 potrà esercitare i relativi diritti, fra cui consultare, modificare, cancellare i Suoi dati od opporsi al loro utilizzo per fini di comunicazione commerciale interattiva rivolgendosi a Direct Channel Srl – via Pindaro, 17 – 20128 Milano. Al titolare potrà rivolgersi per ottenere elenco completo e aggiornato dei responsabili.



Sperare in tempo di crisi



EDITORIALE

ANGELO SCOLA
Sperare in tempo di crisi **7**

PRIMO PIANO

JAVIER PRADES
Come parlare di Dio in Europa **11**

IL TEMA

UN'ESPERIENZA ATTUALE

PADRE SERGIO MASSALONGO
*Il monastero,
luogo della generazione dell'io* **20**

ONORATO GRASSI
Le radici dell'Occidente **27**

RODNEY STARK
Monachesimo e civiltà occidentale **32**

ALEXANDER MURRAY
La ragione nel Medioevo **35**

IL RIFIORIRE DELLA CULTURA

BERNARD SICHÈRE
Una Parola di luce e verità **45**

FABRICE HADJADJ
Il luogo della cultura **50**

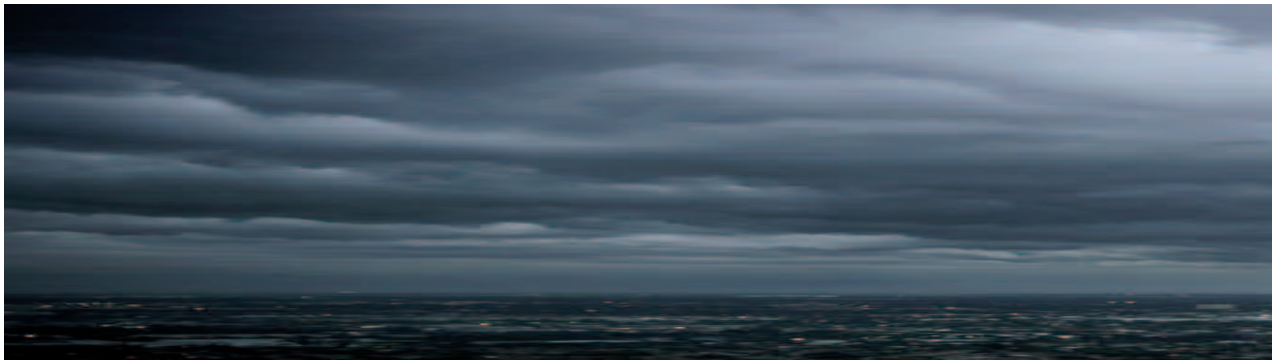
MASSIMO BORGHESI
Contemplazione e/o azione? **56**

ENRICO BERTI
L'universalità di Dio **63**

COMUNITÀ, CONVIVENZA, EDUCAZIONE

MARTA CARTABIA
*Libertà di religione:
una risorsa per tutti* **70**

PAOLO CAROZZA
Individuo e comunità **75**



GIORGIO CHIOSSO

**Veri maestri contro
il relativismo educativo**

79

SUSANNA MANTOVANI

Ricerca ed educazione

83

ARTE, DIMENSIONE INDISPENSABILE



LUCA DONINELLI

La vita dell'artista

90

GIACOMO BAROFFIO

Musica e canto

98

FORUM

STEPHEN D. LONG, ASFA MAHMOUD,
MICHAEL SHEVACK

Uomini alla ricerca

104

BENEDETTO XVI

**La verità è un fatto nella storia
Egli si è mostrato**

115

INCONTRO CON IL MONDO DELLA CULTURA AL COLLÈGE DES BERNARDINS

DISCORSO DEL SANTO PADRE BENEDETTO XVI, PARIGI, 12 SETTEMBRE 2008



OLTRE LA CRISI

SETH FREEMAN

Istituzioni e Trust Support

125

LEWIS ALEXANDER

**Crisi finanziaria
e politica economica**

131

LA SPERANZA

EDWARD NELSON


La certezza, tra fede e scienza

138

JOHN ALLEN

**La speranza
di un mondo nuovo?**

142



Diamo alle piccole e medie imprese
l'energia per crescere.

Utilità fornisce energia elettrica e gas metano alle aziende. In particolare, cerca di offrire il miglior prezzo possibile alle realtà produttive che, per struttura e dimensione, non sono in grado da sole di avere un adeguato potere contrattuale sul mercato.

I risultati ottenuti dimostrano quanto sia fondamentale il ruolo di chi si pone a metà strada tra i grandi produttori e il mondo delle piccole e medie imprese, per dare loro un vantaggio reale in termini di efficienza e di competitività.



Sperare in tempo di *crisi*

di Angelo Scola*

«Siamo partiti dall’osservazione che, nel crollo di vecchi ordini e sicurezze, l’atteggiamento di fondo dei monaci era il *quaerere Deum* – mettersi alla ricerca di Dio [...]. Chi si faceva monaco, s’incamminava su una via lunga e alta, aveva tuttavia già trovato la direzione: la Parola della Bibbia nella quale sentiva parlare Dio stesso. [...] Occorre dunque, affinché questo cercare sia possibile, che in precedenza esista già un primo movimento che non solo susciti la volontà di cercare, ma renda anche credibile che in questa parola sia nascosta la via [...]. Con altre parole: deve esserci l’annuncio che si rivolge all’uomo creando così in lui una convinzione che può trasformarsi in vita»¹. *Quaerere Deum* è annuncio; incontro tra libertà infinita di Dio e libertà finita dell’uomo: benché riferito alla vita monacale, il discorso di Benedetto XVI individua i due poli intorno ai quali si svolge il dinamismo di ogni vita ragionevolmente intesa. Esso dice la capacità costitutiva dell’uomo di inoltrarsi alla ricerca del significato dell’esistenza e allo stesso tempo afferma che le brucianti domande antropologiche, sociali e cosmologiche che oggi si pongono in forma inedita trovano nel “Dio che parla” la “via” per una feconda ricerca di risposta.

Questo dinamismo, che per secoli aveva informato in maniera quasi spontanea non solo la vita spirituale dei credenti, ma tutta la cultura europea, è divenuto problematico con la cultura moderna, la quale, nella giusta urgenza di “porre il soggetto”, si è spesso opposta al creatore. Inoltre, riducendo la ragione a «svolgere funzioni solo strumentali, senza alcuna autentica passione per la ricerca della verità»², ha creduto di poter giungere alla duplice metaforica constatazione della morte di Dio e di quella del soggetto umano.

Per Benedetto XVI, la necessità di riproporre il tema della ricerca di Dio non nasce solo dal dovere della fede di rendere ragione di se stessa (1Pt 3,15), ma si impone anche a motivo del potente irrompere sulla scena pubblica del connubio scienze-tecnologie che, a differenza di quanto accadeva nel XIX e XX secolo, non oblitera più le domande fondamentali della e sulla vita, ma si candida a fornirvi una risposta come unica istanza legittimata a farlo. Assistiamo così al formarsi di un nuovo soggetto collettivo e tecnocratico che surrettiziamente si sostituisce al soggetto umano lasciandogli allo stesso tempo l’impressione di poter risolvere l’enigma da lui stesso rappresentato³.

Di fronte agli strabilianti risultati della tecnoscienza, che sembrano offrire la possibilità di rispondere a tutta la portata del desiderio dell’uomo e della sua inesauribile doman-

*Patriarca di Venezia.

da di verità, è ancora possibile riaffermare il valore e la dignità della persona? O dobbiamo rassegnarci a definire l'uomo come puro "esperimento di se stesso", secondo l'icastica definizione di Jongen?⁴

«L'attuale assenza di Dio è tacitamente assillata dalla domanda che riguarda Lui»⁵: l'affermazione del Papa costituisce una prima risposta all'urgente interrogativo. Benché sepolte sotto la spessa coltre dei veti imposti dal soggetto tecnocratico, le domande che da sempre muovono il cuore dell'uomo finiscono per riaffiorare. Nell'impatto con la realtà e per il fatto di agire in essa, la persona è incessantemente provocata a scoprire i suoi tratti costitutivi. Questa esperienza implica sempre il riconoscimento dell'insuperabile polarità della struttura originaria della persona, che non può prescindere dal rapporto costitutivo tra l'io e il reale: anche nel travaglio della cultura contemporanea non vi è, in fondo, possibilità di scindere l'inevitabile paragone tra l'io e il reale, reale che permanentemente regala all'io la sua inafferrabile presenza perché la ospiti nella mente e nel cuore. Questa semplice constatazione è evidente già a partire dalla modalità con cui il bambino è "gettato nel mondo". Egli si trova, infatti, indipendentemente dalla sua volontà, inserito in una trama di rapporti (con i genitori, i fratelli, i nonni) che lo costituiscono. Per imparare a dire "Io", il bambino dovrà sempre imparare a dire "mamma". Il carattere dell'unità-duale è inseparabile dalla struttura originaria della persona e si esprime attraverso quelle che Balthasar ha definito le polarità costitutive dell'antropologia: anima-corpo, uomo-donna e persona-comunità / individuo-società⁶. Questa dimensione irriducibile della natura umana ha poi un contenuto universale, che, al di là delle specificità delle diverse culture, civiltà e religioni, tesse la trama della vita di ogni uomo nello scandirsi incessante di affetti, lavoro e riposo. Attraverso queste tre dimensioni della sua esistenza l'uomo inevitabilmente agisce ed entra in rapporto con la realtà. Ma, allo stesso tempo, nessuna di esse esaurisce la sua esperienza. La fitta rete di circostanze e rapporti, nei quali ogni uomo è inserito, è un segnaposto che sempre rinvia ad altro. Questo significa che l'uomo scopre se stesso attraverso la sua esperienza, ma quest'ultima non è in grado di offrire la risposta all'enigma che egli è per se stesso. Il suo desiderio è infinito, ma finita è la sua capacità di rispondervi. Ecco perché solo nell'annuncio della Rivelazione, che rende sempre ragionevole il *quaerere Deum* – da cui è partita, sulla scia del discorso di Benedetto XVI, la nostra riflessione – l'interrogativo circa l'uomo trova la sua risposta.

L'evento cristiano che, proprio in virtù della sua indeducibilità dall'esperienza umana, è un fatto di pura grazia, non si aggiunge però estrinsecamente all'esperienza dell'uomo. Esso interviene a rivelare l'uomo a se stesso, secondo il felice insegnamento di *Gaudium et Spes*⁷. Il carattere di unità duale proprio di ogni persona allo stesso tempo "rimanda a" e viene interamente illuminato dal principio della "differenza nell'unità" insito nella visione trinitaria del Dio cristiano. La Trinità, "pubblicata da Gesù Cristo" (Tommaso), testimonia la possibilità di una corretta, per quanto drammatica, articolazione del nesso io-noi. Allo stesso modo, anche i contenuti dell'esperienza elementare dell'uomo trovano spiegazione appropriata nella rivelazione che Dio fa di Se stesso attraverso il Figlio: gli affetti nell'infinito amore di Dio per l'uomo, il lavoro nella partecipazione alla Sua opera creatrice e redentrice⁸, il riposo nel quale il Padre entra al compimento della creazione del mondo (Gn 2,2-3), che riecheggia nell'invito che Gesù rivolge agli apostoli chiamandoli in disparte affinché si ristorino un poco (Mc 6,31).

Sperare in tempo di crisi

di Angelo Scola

Le insuperabili polarità costitutive dell'unità dell'io che svelano all'uomo la sua natura drammatica trovano, nella luce che la Rivelazione cristiana getta sull'esperienza umana, un decisivo fattore di "stabilizzazione". Ma queste considerazioni non sarebbero complete se si tacesse un ulteriore aspetto costitutivo dell'esperienza cristiana. La rivelazione del Figlio nella storia degli uomini avviene all'interno di determinate coordinate spazio-temporali, ma non vi si esaurisce. Al contrario il Cristianesimo, poiché "viene dall'alto", porta in sé il carattere di un perenne evento, per usare ancora una volta un'espressione di Balthasar⁹.

Questo fatto ha due importanti conseguenze.

La prima dice che esso non è riducibile a una dottrina interamente conoscibile una volta per tutte da parte dell'uomo. La verità non è un insieme di concetti ricavabili in maniera deduttiva, ma una realtà vivente e personale che incessantemente si offre alla libertà dell'uomo. Per lo stesso motivo, afferma Benedetto XVI, la natura stessa della Bibbia «esclude tutto ciò che oggi viene chiamato fondamentalismo. La Parola di Dio stesso, infatti, non è mai presente già nella semplice letteralità del testo. Per raggiungerla occorre un trascendimento e un processo di comprensione, che si lascia guidare dal movimento interiore dell'insieme e perciò deve diventare anche un processo di vita»¹⁰. In virtù di ciò la fede assunta dal soggetto necessita di essere sempre coltivata e verificata e quest'opera di assimilazione ha l'inevitabile effetto di produrre cultura. «La ricerca di Dio e la disponibilità ad ascoltarlo – dice il Papa – rimane anche oggi il fondamento di ogni vera cultura»¹¹. A tal punto la fede entra progressivamente a far parte delle fibre dell'uomo, da rendersi visibile attraverso la sua stessa esistenza corporea e produrre effetti sensibilmente percepibili. Ecco perché, come ci ricorda il Papa in riferimento alla vita dei monaci, la lettura della Parola «è al contempo un atto corporeo» e «per pregare in base alla parola di Dio il solo pronunciare non basta, esso richiede la musica»¹².

La seconda conseguenza è la necessità che l'evento di Gesù Cristo sia sempre documentabile in un fatto di popolo. L'esperienza ecclesiale e comunitaria della fede è una diretta implicazione del metodo dell'Incarnazione che si prolunga nella storia: «La parola che apre la via della ricerca di Dio [...] è una Parola che riguarda la comunità»¹³.

Assunzione da parte del soggetto di tutte le implicazioni derivanti dalla scelta di fede e suo coinvolgimento in un organismo comunitario sono i due elementi che delimitano l'orizzonte di un'adeguata interpretazione del Cristianesimo. Nell'acceso dibattito cui assistiamo oggi circa la natura e il ruolo delle religioni nello spazio pubblico, a questa feconda interpretazione del fatto cristiano rischiano di sostituirsi due interpretazioni del Cristianesimo riduttive del rapporto tra l'annuncio e la sua ricezione da parte del soggetto.

La prima, che possiamo identificare con l'espressione emblematica di "cripto-diaspora", affonda le proprie radici nell'opposizione barthiana fede-religione. Tende a considerare il Cristianesimo come annuncio della pura e nuda croce di Cristo a "ogni altro", privandola di ogni dimensione pubblica. Genera di fatto una dispersione (diaspora) che finisce per nascondere (cripto) l'appartenenza cristiana.

Di segno opposto è la visione che riduce la fede cristiana a religione civile o a mero cemento etico. Plausibile per chi non crede, non può però domandare che il credente non si autoesponga personalmente e comunitariamente nel proporre la salvezza eterna e la sua incidenza temporale che la Chiesa di Cristo deve vitalmente rivolgere all'umanità in ogni epoca.

Né l'una né l'altra visione sono rispettose della natura del Cristianesimo. La prima

perché rinuncia all'assunzione completa del rapporto che egli intrattiene col mondo in virtù della logica dell'Incarnazione. La seconda perché erige il suo rapporto col mondo a centro dell'identità del cristiano, facendogli perdere irrimediabilmente di vista l'originario fuoco cristologico. L'autentica interpretazione della fede, che il discorso del Papa tratteggia attraverso l'appassionante esperienza storica del monachesimo, implica la scelta coraggiosa di stare sul crinale, evitando di cadere sia nella riduzione a *religione civile*, sia in quella della "cripto-diaspora". Si tratta di proporre nella sua integralità l'universale concreto di Gesù Cristo, il *Verbum-caro-factum*. Per farlo occorre annunciare tutti i misteri del cristianesimo che vivono nella fede della Chiesa a beneficio di tutto il popolo, giungendo fino a individuarne tutte le implicazioni, antropologiche, sociali, cosmologiche.

È in quest'orizzonte che il cristiano vive la sua missione col coraggio semplice di essere membro del Popolo di Dio che attraversa la storia, tutta la storia, testimoniando la bellezza e la *cum-venientia* dell'evento di Gesù Cristo.

Note e indicazioni bibliografiche

¹ Benedetto XVI, *Incontro con il mondo della cultura al Collège des Bernardins*, 12 settembre 2008, Parigi. Pubblicato interamente a pag. 115.

² Giovanni Paolo II, *Fides et ratio* 81.

³ Cfr. quanto recentemente sostenuto da Aldo Schiavone in merito al rapporto tra scienza, uomo e destino: «Una volta, la nascita e la morte erano fatti "naturali" per eccellenza, e dunque sottratti, nell'immodificabilità radicale del loro accadimento, a ogni regola elaborata dalla società. Semplicemente, si nasceva e si moriva. Oggi non è più così: la potenza della tecnica – che non è altro se non la forza dell'intelligenza umana in cammino per appropriarsi fino in fondo del proprio destino – sta modificando la forma intrinseca di quegli eventi; sta cominciando a farli entrare, per dir così, nel raggio delle nostre scelte. La tecnica infatti ha sempre come effetto quello di accrescere, talvolta in modo smisurato, la nostra capacità di decidere» in *La Repubblica*, 3 febbraio 2008 (corsivo nostro). La frase sembra riecheggiare la nota affermazione di Kant secondo cui l'illuminismo «è l'uscita dell'uomo dallo stato di minorità che egli deve imputare a se stesso», I. Kant, *Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo*, in *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, UTET, Torino 1965.

⁴ Cfr. M. Jongen, *Der Mensch ist sein eigenes Experiment*, «Feuilleton. Die Zeit», 9 agosto 2001, p. 31.

⁵ Benedetto XVI, *Incontro con il mondo della cultura al Collège des Bernardins*, cit.

⁶ Cfr. H.U. von Balthasar, *Teodrammatica*, II, Jaca Book, Milano 1992, pp. 327-370.

⁷ «In realtà solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo. Adamo, infatti, il primo uomo, era figura di quello futuro (Rm 5,14) e cioè di Cristo Signore», *Gaudium et Spes* 22.

⁸ «"Il Padre mio opera sempre e anch'io opero". Dio stesso è il creatore del mondo, e la creazione del mondo non è ancora finita. Dio lavora, *ergáztai*. Così il lavorare degli uomini doveva apparire come un'espressione particolare della loro somiglianza con Dio e l'uomo, in questo modo, ha facoltà e può partecipare all'operare di Dio nella creazione del mondo», Benedetto XVI, *Incontro con il mondo della cultura al Collège des Bernardins*, cit.

⁹ Cfr. A. Scola, *Hans Urs von Balthasar: uno stile teologico*, Jaca Book, Milano 1991, p. 77.

¹⁰ Benedetto XVI, *Incontro con il mondo della cultura al Collège des Bernardins*, cit.

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ibidem*.

Come parlare di Dio in Europa

di Javier Prades*

La “laicità positiva” di Benedetto XVI

Il Discorso pronunciato da Benedetto XVI al *Collège des Bernardins* di Parigi ha avuto un’ampia risonanza nel mondo culturale e mediatico. Atlantide vuole unirsi al riconoscimento internazionale che ha ottenuto la testimonianza del Papa, analizzando alcuni dei suoi contenuti più rilevanti.

Questo Discorso, a due anni dalla famosa *Vorlesung* di Ratisbona, aggiunge un anello alla catena di interventi del Papa sulla cultura dell’Europa moderna, con le sue due componenti principali, quella di matrice illuminista e quella di matrice cristiana, delle quali indica meriti e debolezze. Il Discorso alla Curia romana del dicembre 2005 e la Lezione mancata all’Università La Sapienza di Roma sono altri paletti di questo sforzo per dare ragione della speranza che è in noi (cfr. 1Pt 3,15) nell’attuale situazione dell’Europa, cui il Pontefice ci invita continuamente.

Il Papa esercita quella che si è venuta a chiamare «laicità positiva». Ci insegna a porre i termini di un dibattito su alcune delle questioni fondamentali della vita comune, che figurano tra i fondamenti pre-politici del sistema democratico.

In questa sede mi limiterò a esaminare in che modo il Papa parla di Dio quando si rivolge a un pubblico composto non soltanto da cattolici, ma anche da intellettuali di tendenze molto diverse, e da rappresentanti del mondo islamico.

Uno stile che accetta domande e offre risposte a tutti

La prima osservazione, elementare, è che il Papa si colloca immediatamente nel presente, grazie a quella sensibilità verso gli interlocutori che lo caratterizza fin da quando era professore universitario. Inizia formulando a voce alta le domande che potrebbero venire in mente a uno qualsiasi dei suoi ascoltatori.

Le solide mura del *Collège des Bernardins* (1245) hanno conosciuto vicende di ogni genere. Per secoli il monastero ha irradiato sulla città di Parigi il suo splendore educativo e

*Javier Prades è
Docente di Teologia
Dogmatica, Facoltà
di Teologia “San
Dàmaso”, Madrid.

culturale, ma è stato anche utilizzato come prigione o caserma dei vigili del fuoco. Solo recentemente è stato ricomprato e restaurato su iniziativa del cardinal Lustiger e destinato a sede per la ricerca sui rapporti tra Chiesa e società. Di fronte a queste meravigliose arca- te il Papa si domanda se il loro significato sia puramente archeologico, oppure se suscitino ancora interesse negli uomini di oggi: «È questa un'esperienza che interessa ancora noi oggi, o vi incontriamo soltanto un mondo ormai passato?».

Proprio come se Benedetto XVI volesse farsi eco della tradizione medievale della *disputatio*, in cui il Maestro di Teologia cominciava esaminando le obiezioni dell'avversario per poi fornire le sue risposte¹. Il primo modo di mettere in pratica il riconoscimento dell'altro è accogliere le sue domande e permettere che risuonino dentro di noi, senza artifici. Così inizia il dialogo, a partire dalla posizione che realmente tiene l'interlocutore, non da quella che dovrebbe mantenere. Solo così la risposta potrà essergli utile, secondo l'acuta intuizione di Reinhold Niebuhr, che affermava: «Niente è tanto incredibile quanto la risposta a una domanda che non si pone»².

La capacità di riconoscere l'altro, decisiva nella vita sociale, non è frutto di pura deferenza o cortesia verso gli altri. Implica un esercizio cosciente della ragione, proprio della sua capacità di formulare domande sul senso della realtà. Di fronte allo scetticismo di coloro che privano la ragione della sua capacità non già di rispondere, ma perfino di domandare, Benedetto XVI inizia indagando sul significato che quel luogo storico ha di per se stesso e per noi. Così offre alla ragione la possibilità di trovare una risposta significativa e testimonia inoltre la sua fiducia nella ragione stessa proprio come strumento per trovarla.

Il secondo insegnamento del Discorso del Papa viene dal modo di rispondere alle domande. Non enuncia direttamente una dottrina sulla vita spirituale, ma ha la pazienza di descrivere la vita di quella comunità monastica. Se non erro, ciò che fa il Papa è illustrare diversi aspetti dell'esperienza umana così come fu realmente vissuta dai monaci cistercensi. Mostra, infatti, come questa esperienza concreta abbia un valore universale e quindi sia comprensibile da qualsiasi interlocutore. Rivendica al contempo entrambe le dimensioni di concretezza e universalità, che sono tipiche del «metodo dell'Incarnazione»: il Padre ha scelto una storia particolare – quella di suo Figlio Gesù Cristo e quella di coloro che l'hanno perpetuata nel suo corpo ecclesiale, mediante il dono dello Spirito Santo – che pretende di avere un valore universale, ossia di essere vera.

A tale scopo il Papa sintetizza quattro aspetti della cultura monastica. In primo luogo, l'amore alla Parola di Dio comporta l'amore per le lettere, che dà luogo a una cultura del linguaggio. Il desiderio di comprendere la Scrittura e la sua sacra dottrina si traduce nella proliferazione di studi sulla lingua e sull'ermeneutica dei testi letterari, delle copie manoscritte di grandi opere dell'antichità, nella costruzione di biblioteche e nella creazione di scuole (la *dominici servitii schola* di san Benedetto) per approfondire la Parola di Dio.

In secondo luogo, il compito di interpretare il testo sacro non è puramente individuale, per quanto il suo messaggio tocchi ognuno nel più profondo del cuore e richieda la sua risposta personale, ma «introduce nella comunione con quanti camminano nella fede». Per questo motivo esiste un'analogia tra la scuola monastica e la scuola rabbinica, dato che entrambe costituiscono il luogo ermeneutico imprescindibile per un'adeguata comprensione della sacra pagina. Nasce così una cultura delle forme di vita comunitaria.

Come parlare di Dio in Europa

di Javier Prades

Il dialogo con Dio, che ci fa oggetto della sua Parola viva, si esprime nella preghiera liturgica, specialmente nei Salmi, che erano abitualmente accompagnati dalle istruzioni su come cantarli, e da suggerimenti sugli strumenti musicali. Si giunge quindi al terzo aspetto: una cultura della bellezza attraverso la musica sacra. A chi si prenda la briga di ricordare le opere d'arte nate dalla creatività spirituale dei cristiani, dal gregoriano fino a Poulenc o Messiaen, attraverso Tomás Luis de Victoria, Bach o Mozart, non risulterà difficile comprendere l'importanza di questo criterio nella storia culturale dell'Europa. E neppure comprendere quanto siano dannose molte celebrazioni liturgiche attuali, che sembrano trascurare qualsiasi parvenza di bellezza nel canto, o di ordine nei gesti comuni, precipitando i fedeli nella *regio dissimilitudinis* di agostiniana memoria.

Infine, la vita monastica dà origine a una cultura del lavoro manuale. Ancora una volta, il Papa vi trova un'analogia con la tradizione rabbinica, che personifica nell'atteggiamento di san Paolo, opposta alla sensibilità dei saggi greci, la cui dedizione alla *theoria* era incompatibile con i lavori manuali, considerati inferiori. La tradizione agostiniana e benedettina incarnava invece un ideale che si fondava su san Giovanni, il quale dice che il Padre opera, e anche il Figlio stesso opera sempre (cfr. Gv 5,17). Il Papa ne deduce un'interessante conclusione teologica: «Il mondo greco-romano non conosceva alcun Dio Creatore; la divinità suprema, secondo la loro visione, non poteva, per così dire, sporcarsi le mani con la creazione della materia. Il “costruire” il mondo era riservato al demiurgo, una deità subordinata. Ben diverso il Dio cristiano: Egli, l'Uno, il vero e unico Dio, è anche il Creatore. Dio lavora; continua a lavorare nella e sulla storia degli uomini. In Cristo Egli entra come Persona nel lavoro faticoso della storia».

Questi quattro aspetti – amore al linguaggio e ai libri, amore alla vita comunitaria, amore alla bellezza e amore al lavoro – sono caratteristiche della cultura umana. Su di essi si deve costruire una vita sociale buona. Per questo abbiamo detto che il Papa contribuisce a una «laicità positiva» dimostrando che questi atteggiamenti – tra gli altri – alimentano una cultura e così costituiscono un fondamento sociale imprescindibile per sviluppare la civiltà. Effettivamente senza questa cultura «lo sviluppo dell'Europa, il suo *ethos* e la sua formazione del mondo sono impensabili». Senza questa ricchezza culturale della società il sistema politico si riduce a procedure formali che non riescono a regolare l'esercizio del potere al servizio del bene comune.

Non è possibile pensare che i presenti all'evento di quel giorno di fine estate del 2008 si sentissero esclusi, come se la loro umanità o la loro tradizione culturale fossero emarginate a priori, ma piuttosto si deve invece supporre che si saranno sentiti riconosciuti nelle parole del Papa tutti gli uomini che considerino proprie quelle dimensioni dell'esperienza umana elementare, in cui si riflettono le esigenze e le evidenze elementari di bene, unità, giustizia, verità, bellezza. Vi si possono includere molti degli ascoltatori che, non essendo cristiani, non avranno condiviso l'origine di quella cultura: il dono soprannaturale della fede

Amore al linguaggio e ai libri, amore alla vita comunitaria, amore alla bellezza e amore al lavoro sono quattro caratteristiche della cultura umana. Su di esse si deve costruire una vita sociale buona.

Come parlare di Dio in Europa

di Javier Prades

in Gesù Cristo come Figlio di Dio, fattosi uomo *propter nos homines et propter nostram salutem*. Forse per questo non pochi intellettuali europei lontani dalla fede cristiana oggi considerano Benedetto XVI uno dei pochi referenti significativi per la costruzione del futuro dell'Europa. Il suo dialogo con Jürgen Habermas in Germania, il recente libro di Marcello Pera in Italia, o le posizioni di Gustavo Bueno in Spagna, tra gli altri, bastano a illustrare questa tendenza³.

Esercitare la ragione e la libertà fino in fondo

Il primo modo con cui il Papa ha usato la ragione è stato quello di fare domande. Successivamente ha scelto un metodo «storico» o narrativo per descrivere gli elementi della cultura monastica. Ma con ciò non è arrivato alla fine del cammino. Non si ferma finché non raggiunge grazie alla ragione, il Fondamento, che può essere riconosciuto attraverso i fenomeni che abbiamo descritto.

Già all'inizio del Discorso il Pontefice fa allusione al motivo di fondo del comportamento dei monaci. Vuole evitare qualsiasi rischio di divisione dell'esperienza, che è «una» nelle sue dimensioni umana e cristiana. Per questo, in alcune frasi che, a mio parere, sono un autentico esempio di metodo per il dialogo e per l'annuncio agli europei, dice queste parole, riferendosi ai monaci: «Quale era la motivazione delle persone che in questi luoghi si riunivano? Che intenzioni avevano? Come hanno vissuto? Innanzitutto e per prima cosa si deve dire, con molto realismo, che non era loro intenzione di creare una cultura e nemmeno di conservare una cultura del passato. La loro motivazione era molto più elementare. Il loro obiettivo era: *quaerere Deum*, cercare Dio. Nella confusione dei tempi in cui niente sembrava resistere, essi volevano fare la cosa essenziale: impegnarsi per trovare ciò che vale e permane sempre, trovare la Vita stessa. Erano alla ricerca di Dio».

Esaminiamo alcune affermazioni di questa citazione. Salta nuovamente agli occhi l'importanza delle domande che nascono dall'osservazione della realtà. E nella risposta del Papa vi sono insegnamenti decisivi per la situazione attuale dell'Europa, una confusione i cui motivi sono simili a quelli di allora: il «grande sconvolgimento culturale prodotto dalla migrazione di popoli e dai nuovi ordini statali che stavano formandosi». In questa situazione, la cultura cristiana non nasce là dove si cerca in modo primordiale di contenere la confusione e per questo si tenta di attuare – o difendere – gli effetti umanizzanti della cultura cristiana, quelli che si potrebbero chiamare i valori dell'umanesimo cristiano. Poiché non possiamo pensare che Benedetto XVI sia contrario a tali valori – nessun cristiano lo è –, che cosa ci sta indicando il Papa? Ci invita a non dare mai per scontato il fatto che questi effetti positivi nascono da una motivazione più profonda, si potrebbe dire anteriore alla creazione o alla difesa di una civiltà. A trasformare la confusione in ordine e in convivenza sono stati coloro che cercavano Dio. Questo era il fatto essenziale.

Affinché si possa intendere questa affermazione, il Papa ne offre una traduzione esistenziale. Si vede che un uomo cerca Dio quando lo si vede «impegnarsi per trovare ciò che vale e permane sempre». Questa osservazione esistenziale del Papa è universalmente accettabile. Si potrà discutere su che cosa sia ciò che vale. Ma sarà possibile iniziare a com-

Come parlare di Dio in Europa

di Javier Prades

prenderci con chi considera che di questi tempi è conveniente lavorare con impegno per trovare ciò che vale, ciò che permane sempre. Non possiamo alzarci ogni mattina senza sentirci spinti fino all'ultima fibra del nostro essere a trovare qualcosa che valga e permanga sempre: nel lavoro, negli affetti, nel riposo. Abbiamo bisogno di trovare la vita, la vita stessa. Non possiamo evitare queste domande: "che cosa sarà di me?" oppure: "sto facendo della mia vita il miglior uso possibile? sto vivendo nel miglior modo possibile?".

In queste domande si manifesta il nostro desiderio più profondo, il nostro desiderio di vivere in pienezza, di conoscere la verità, di essere felici. Per questo non ci sentiamo estranei a qualsiasi uomo che si ponga queste domande e abbia questo desiderio.

Dalle parole del Papa si sprigiona l'atteggiamento di chi vuole lottare, sforzarsi di cercare e trovare la verità per la propria vita, senza considerarla un patrimonio acquisito che non richieda di tornare a decidere su di essa ogni giorno. È indubbio che la conoscenza e l'amore a Cristo sono risvegliati e alimentati da una tradizione cui apparteniamo, in cui siamo nati o alla quale ci siamo incorporati per la grazia di un incontro. In entrambi i casi il dono ricevuto gratuitamente si trasforma sempre in un impegno, in quel lavoro personale per il quale ognuno fa suo ciò che vale, ciò che permane sempre. Non può essere diversamente, addirittura nel caso della relazione personale con Dio, che non sarà mai una semplice eredità del passato, una pura caratteristica culturale. Niente mette così totalmente in gioco le dimensioni dell'esperienza umana: ragione, affetti, libertà come il rapporto con il Mistero di Dio in ogni istante e in ogni circostanza.

Lo stesso Benedetto XVI ha offerto l'interpretazione autorizzata di questo Discorso e ha identificato nella relazione personale con Dio il nucleo della laicità positiva. «Autentica laicità non è pertanto prescindere dalla dimensione spirituale, ma riconoscere che proprio questa, radicalmente, è garante della nostra libertà e dell'autonomia delle realtà terrene, grazie ai dettami della Sapienza creatrice che la coscienza umana sa accogliere ed attuare». Per questo i risultati umanizzanti della cultura monastica non si possono mai svincolare dalla loro origine, che è la relazione personale con Dio: «*quaerere Deum* – cercare Dio, essere in cammino verso Dio, resta oggi come ieri la via maestra e il fondamento di ogni vera cultura»⁴.

Dove la pura ragione non arriva: Egli si è mostrato

Il Discorso di Parigi contiene inoltre alcune considerazioni molto importanti per la nostra domanda su Dio. Benedetto XVI chiarisce fin dall'inizio che la ricerca di Dio non era indeterminata o generica. I monaci «erano cristiani, questa non era una spedizione in un deserto senza strade, una ricerca verso il buio assoluto. Dio stesso aveva piantato delle segnalazioni di percorso, anzi, aveva spianato una via, e il compito consisteva nel trovarla e seguirla». Dio non si identifica con una trascendenza negativa, in cui il «puro essere» indeterminato coincida con il «puro nulla», tanto di moda nei nichilismi occidentali o del lontano Oriente. Innanzitutto, il Dio che è pienezza d'amore nella sua vita trinitaria ha voluto per prima cosa darci delle segnalazioni di percorso – possiamo presumere che il Papa si riferisca alla creazione – e poi spianarci una via – nella rivelazione dell'uno e l'altro Testamento – affinché la ricerca dell'uomo acquisisca una modalità nuova. Non è pura speculazione, ma

qualcosa di molto più semplice e drammatico: trovare e seguire una Presenza storica, quella del Figlio incarnato.

Dio non è un'idea più o meno sofisticata che l'uomo può esplorare da sé, impiegando il tempo e le risorse necessarie, fino a chiarirla del tutto. Dio è Uno, una realtà singolare e personale, che si può veramente conoscere solo quando Egli si manifesta. Se è così, gli uomini devono modificare la loro comprensione dell'universale, alla luce della singolarità dell'essere divino. In effetti, il fatto che ciò che è veramente universale sia Uno singolare (Dio), limita le pretese accampate dalla ragione moderna, e la «costringe» ad aprirsi all'attesa, al libero ascolto di una rivelazione storica. Se il Fondamento è Uno singolare, per conoscerlo veramente, per sapere Chi sia, sarà necessario ascoltarlo, se liberamente volesse rivelarsi (come aveva presentito Platone nel Fedone). Questo è l'evento che gli uomini realmente desiderano e che ora si è manifestato nella storia.

Il Papa lo riprende con grande bellezza quando, alla fine del Discorso, commenta la scena di Paolo nell'Areopago (cfr. At 17,18-34). Di fronte a diverse tendenze del pensiero filosofico moderno e contemporaneo, Benedetto XVI cita due caratteristiche tipiche di Dio nella tradizione giudeo-cristiana: il suo carattere reale e non meramente pensato, e la sua

**Il Dio che è pienezza
d'amore nella sua
vita trinitaria
ha voluto per prima
cosa darci
delle segnalazioni
di percorso e poi
spianarci una via
affinché la ricerca
dell'uomo
acquisisca una
modalità nuova.**

effettiva comunicazione nella storia umana. Della prima, che abbiamo già commentato, il Papa dice: «Il più profondo del pensiero e del sentimento umani sa in qualche modo che Egli deve esistere. Che all'origine di tutte le cose deve esserci non l'irrazionalità, ma la Ragione creativa; non il cieco caso, ma la libertà. Tuttavia, malgrado che tutti gli uomini in qualche modo sappiano questo – come Paolo sottolinea nella Lettera ai Romani (1,21) – questo sapere rimane irreali: un Dio soltanto pensato e inventato non è un Dio. Se Egli non si mostra, noi comunque non giungiamo fino a Lui. La cosa nuova dell'annuncio cristiano è la possibilità di dire ora a tutti i popoli: Egli si è mostrato. Egli personalmente. E adesso è aperta la via verso di Lui. La novità dell'annuncio cristiano non consiste in un pensiero ma in un fatto: Egli si è mostrato. Ma questo non è un fatto cieco, ma un fatto che, esso stesso, è Logos – presenza della Ragione eterna nella nostra carne. *Verbum caro factum est* (Gv 1,14): proprio così nel fatto ora c'è il Logos, il Logos presente in mezzo a noi. Il fatto è ragionevole».

Alla fine del Discorso ricompare dunque, in un linguaggio più riflessivo, il metodo dell'incarnazione. Se la vita dei monaci era intesa di fatti ragionevoli, e quindi si poteva comprendere e condividere, ora sappiamo che ciò era dovuto al fatto che la sua origine è un Avvenimento unico, l'Incarnazione del Figlio, che è *Logos* in sé e pertanto «presenza della Ragione eterna nella nostra carne», nell'ambito dell'esperienza umana.

Si arriva così al vertice di questo intervento di Benedetto XVI. Ha accompagnato gli ascoltatori a partire dalle loro stesse domande attraverso il racconto di una tradizione, per giungere infine a proclamare i dogmi cristiani per antonomasia: Trinità e Incarnazione. Com'è ovvio, non si può accedervi senza la luce soprannaturale della fede, ma tutti hanno

Come parlare di Dio in Europa

di Javier Prades

potuto riconoscere i loro effetti umanizzanti. Credere in Gesù Cristo è un atto impossibile senza la grazia di Dio, ma chi lo realizza sa che crede perché è credibile, perché è ragionevole per la propria umanità e per quella di tutti, come hanno sempre sottolineato Agostino e Tommaso⁵. Per questo, il Papa può concludere con un prezioso suggerimento missionario: «I cristiani della Chiesa nascente non hanno considerato il loro annuncio missionario come una propaganda, che doveva servire ad aumentare il proprio gruppo, ma come una necessità intrinseca che derivava dalla natura della loro fede: il Dio nel quale credevano era il Dio di tutti, il Dio uno e vero che si era mostrato nella storia d'Israele e infine nel suo Figlio, dando con ciò la risposta che riguardava tutti e che, nel loro intimo, tutti gli uomini attendono».

Note e indicazioni bibliografiche

¹ Per immergersi nel clima intellettuale e culturale del Medioevo, sono sempre appassionanti i classici lavori di M. D. Chenu sulla teologia del XII e XIII secolo.

² R. Niebuhr, *Il destino e la storia. Antologia degli scritti*, Rizzoli, Milano 1999, p. 66.

³ J. Habermas - J. Ratzinger, *Ragione e fede in dialogo*, Marsilio, Venezia 2005. M. Pera, *Perché dobbiamo dirci cristiani. Il liberalismo, l'Europa, l'etica*, Mondadori, Milano 2008. G. Bueno, “¡Dios salve la razón!” in: AA.VV., *Dios salve la razón*, Encuentro, Madrid 2008, pp. 57-92.

⁴ Angelus dell'Udienza generale di mercoledì 17 settembre 2008.

⁵ Cfr. Sant'Agostino, *De praedestinatione sanctorum II*, 5. San Tommaso, *Summa Theologiae* II-II q.1 a.4 ad2; q.2 a.9 ad3.



Un'esperienza attuale

«È questa un'esperienza che interessa ancora noi oggi, o vi incontriamo soltanto un mondo ormai passato?». Con questa domanda riferita al monachesimo occidentale, Benedetto XVI apre il Discorso al mondo della cultura, tenutosi al Collège des Bernardins, invitando tutti alla riflessione e alla ricerca di una risposta.

Padre Sergio Massalongo, Priore del Monastero dei SS. Pietro e Paolo, spiega il significato e il valore del monastero, inteso, al di là delle epoche, come luogo di rapporti nuovi in un mondo pieno di solitudine e di divisione. Un luogo che «ridona significato a tutto ciò con cui entra in rapporto». Quarere Deum, la ricerca di Dio, come illustrato in quella sede dal Papa, era per quei monaci la cosa essenziale, nella confusione del tempo: l'impegno a «trovare a ciò che vale e permane sempre, trovare la Vita stessa».

Onorato Grassi si sofferma sull'importanza dei monasteri come roccaforte della cultura e strumento di trasmissione della tradizione antica. I monaci "oscillavano" infatti tra la conservazione e la trasmissione della "grandezza della Parola" fino all'annuncio di questa Parola anche nella forma del canto.

In questo ambito, afferma Grassi: «La religione è vista come elemento fondamentale della cultura, come centro propulsore di una riflessione e costruzione che tende a dare risposte compiute e soddisfacenti».

Rodney Stark sottolinea l'importanza del Cristianesimo come forza unificante dell'Europa e, grazie al monachesimo, veicolo di trasmissione della civiltà occidentale.

Alexander Murray ripercorre il pensiero occidentale medievale alla luce della storia della parola ratio, mostrando come pensatori, filosofi e scienziati abbiano saputo porre la ragione come fondamento del loro lavoro, rimanendo però aperti al Mistero, per «permettere alla ragione, fin dove essa si può spingere, di comprendere il senso delle verità ritenute tali in base alla fede».



Il monastero, luogo della generazione dell'io

di Padre Sergio Massalongo*

Desiderio di felicità

In un incontro con gli studenti, don Giussani disse che «La dignità dell'“io” vero è la parola “felicità”». Infatti «chi non ha mai provato a dire “io” con un po' di questa sincerità e di questa consistenza è uno per cui tutte le cose diventano niente [...]. Questa è la grandezza dell'uomo: la parola felicità può essere pronunciata, può essere sentita, presentita, desiderata, vissuta, solo dall'io».

Don Giussani continua poi dicendo: «C'è un solo luogo dove la parola “felicità” [...] viene presa sul serio». In realtà tali luoghi sono due, ma il primo – il rapporto originale con la propria madre e il proprio padre – è così breve, così impotente, così fragile, così incapace di difesa da far diventare la cosa ancora più triste. Il rapporto con i genitori è un luogo dove il desiderio di felicità, per il figlio è tanto vero quanto impotente... Rimane dunque un solo luogo dove la parola “felicità” e, perciò, «la parola “io” è presa sul serio più che in noi stessi. Questo luogo si chiama “religione”, autentica religiosità», o anche “cuore”. «Il cuore è quel fenomeno della natura in cui la natura arriva a dire “io”; questo fenomeno della natura sembra impalpabile, più piccolo del più piccolo seme; eppure questo seme sarà dominatore del mondo. Il cuore è questo seme; esso è costituito da una sola cosa, da una sola carne, da una sola materia: esigenza di felicità»¹.

*Padre Sergio
Massalongo è
Priore del
Monastero dei SS.
Pietro e Paolo,
Cascinazza,
Buccinasco
(Milano).

Regio dissimilitudinis

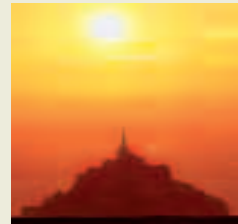
L'essere “esigenza di felicità” apre un ulteriore passo nel dramma dell'esistenza, la scoperta cioè della nostra strutturale incapacità a rispondervi. Infatti, se il nostro cuore è esigenza di infinito, di totalità, come posso io, che sono finito, compiere tale bisogno?

Due modalità negative di risposta possono collocarsi a questo punto:

1. Presumere di essere capaci di compiere il proprio problema umano da soli, accetati dall'orgoglio;
2. La disperazione, la percezione che non ci sia nessuno capace di colmare questa sete

Il monastero, luogo della generazione dell'io

di Padre Sergio Massalongo



del cuore; così, in balia del nulla, ci si lascia andare come foglie portate dalla corrente.

San Bernardo, nel suo trattato sull'amore di Dio, illustra bene queste posizioni: «È dunque necessario che tu sappia chi sei, e sappia che il tuo essere non deriva da te, affinché non accada o che tu non te ne glori affatto, oppure che te ne glori, ma vanamente e senza ragione. Appunto per questo è detto: “Se non ti conosci, vattene dietro al gregge dei tuoi compari”. Perché in realtà succede proprio così: l'uomo, elevato a tanta dignità, se non comprende questa dignità, proprio per questa sua ignoranza e incomprendimento viene meritatamente paragonato alle bestie, come a quelle che sono in certo modo consorti, compari della sua corruzione e della sua condizione mortale. [...] Bisogna perciò guardarsi da questa ignoranza, per la quale ci crediamo meno di quello che siamo. Ancor più di questa, dobbiamo guardarci da un'altra ignoranza, per la quale attribuiamo a noi stessi più di quanto conviene; cosa che avviene quando, tratti in inganno, crediamo buona qualunque cosa sia in noi, e la crediamo proveniente da noi»².

L'uomo precipita così in quella che il Papa, nel suo discorso al *Collège des Bernardins* a Parigi ha chiamato, conformemente alla tradizione, la *regio dissimilitudinis*. Dice, infatti, il Papa: «L'uomo, che è creato a somiglianza di Dio, precipita in conseguenza del suo abbandono di Dio nella “zona della dissimilitudine” – in una lontananza da Dio nella quale non Lo rispecchia più e così diventa dissimile non solo da Dio, ma anche da se stesso, dal vero essere uomo».

Colui che vive nella “zona della dissimilitudine” ha dimenticato la dignità che fa la sua gloria ed è caduto nella vanagloria; egli è perciò in esilio da se stesso, non abita più nel paese in cui è nato, non vive più cioè secondo l'immagine e la somiglianza con Dio. Il peccato ha sfigurato la somiglianza e l'ha fatto precipitare nella terra della dissomiglianza, dove la ragione smarrita è asservita agli istinti. È questo il tentativo furibondo ed estremo di sottrarsi al dominio di Colui che si dovrebbe servire come Creatore. Non potendo eliminarlo, si vorrebbe almeno che non fosse Dio, poiché quando l'uomo desidera che Dio non conosca i suoi peccati, cosa fa se non sperare che Dio sia privato della propria conoscenza, della propria giustizia o della propria potenza, cioè che non sia più Dio?

È questo il processo di una “conversione alla rovescia”, nella quale l'uomo, se non riconosce Dio come Creatore e Signore, smarrisce se stesso. L'uomo non è perciò in esilio solo da Dio, ma da se stesso, è fuori di sé, e quindi ha bisogno di essere recuperato a se stesso.

Dio è in cammino verso di noi

Il Papa, nel suo discorso dice che Colui che ha acceso in noi il desiderio di felicità “è in cammino verso di noi”, cioè Dio è fedele. Poi aggiunge: «Affinché questo cercare sia reso possibile, occorre che in precedenza esista già un primo movimento che non solo susciti la volontà di cercare, ma renda anche credibile che in questa Parola sia nascosta la via – o meglio: che, in questa Parola, Dio stesso si faccia incontro agli uomini e perciò gli uomini attraverso di essa possano raggiungere Dio».

San Bernardo descrive magistralmente le tappe di questo avvicinamento di Dio all'uomo smarrito: «Vedendo infatti Dio che gli uomini erano divenuti del tutto carnali, dimostrò



Il monastero, luogo della generazione dell'io

di Padre Sergio Massalongo

loro tanta dolcezza nella carne, che chiunque non lo amasse davvero con tutto il cuore, dimostrerebbe di avere un cuore durissimo. Volendo infatti recuperare l'uomo, nobile creatura: "Se, disse, lo costringerò suo malgrado, avrò un asino, non un uomo, in quanto non verrà volentieri, né spontaneamente. [...] Per averlo dunque volontario, lo spaventerò, per vedere se si converta e viva". E gli fece le minacce più terribili che si possano escogitare: le tenebre eterne, il verme che non muore, il fuoco inestinguibile. E siccome neanche così l'uomo veniva richiamato, disse: "L'uomo non è solo timido, ma è anche cupido; gli prometterò ciò che sembra sommamente desiderabile". Gli uomini desiderano l'argento, l'oro e cose simili; ma più di tutte queste cose essi desiderano la vita. [...] Promise dunque la vita eterna. [...] Vedendo, però, che non approdava a nulla: "Mi rimane ancora – disse – una cosa. C'è nell'uomo non solo il timore e la cupidigia, ma c'è anche l'amore, non vi è nulla in lui più adatto a trascinare". Venne pertanto nella carne, e si fece vedere così amabile, da dimostrarci quella carità di cui nessuno ha una più grande, dando per noi la sua vita. Chiunque neanche così vorrà convertirsi non dovrà davvero sentirsi dire con ragione quelle parole: "*Che cosa avrei dovuto fare per te che non abbia fatto?*" (Is 5,4). E veramente in nessuna cosa Dio ci dà prova del suo amore, come nel mistero dell'Incarnazione e della Passione, in nessuna cosa è messa così in evidenza la sua pietà, appare la sua benignità come nell'umanità. [...] Ha nascosto infatti la sua potenza, per venire nella debolezza. [...] Si può vedere come queste cose abbiano commosso l'uomo, talmente che a stento possono sentir parlare o ricordare tali fatti senza piangere. Questo amore dunque è contro la concupiscenza della carne. Che cosa può infatti trovare di dolce nella carne colui che trova tanta dolcezza nella Passione di Cristo?»³.

**Così, dentro
il deserto di questo
mondo pieno
di solitudine e di
divisione, c'è
un luogo nuovo
che comincia a
esprimersi
risignificando tutto
ciò con cui entra
in rapporto.**

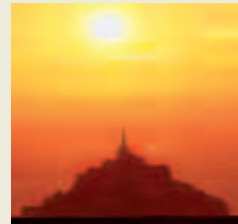
Possiamo rintracciare un'eco di questa commozione nel dialogo con Dio che san Benedetto ripropone all'inizio della sua *Regola*, nel Prologo:

«Il Signore, cercando il suo operaio tra la moltitudine del popolo a cui rivolge questo appello, dice nuovamente: "Chi è l'uomo che desidera la vita e brama di trascorrere giorni felici?" Se tu all'udirlo risponderai: "Io", Dio ti dice: "Se vuoi possedere la vita vera ed eterna, conserva la tua lingua dal male e le tue labbra da parole bugiarde. Sta lontano dal male e fa il bene, cerca la pace e perseguita". E se farete questo, i miei occhi saranno su di voi e le mie orecchie saranno attente alla vostra preghiera: e prima ancora che mi invochiate, vi dirò "Eccomi!". Che cosa vi è di più dolce per noi, fratelli carissimi, di questa voce del Signore che ci invita? Ecco, nella sua pietà Egli ci mostra la via della vita"» (RB Prol, 14-20).

Se tu all'udirlo risponderai "Io", Dio prima ancora che lo invochi ti dirà "Eccomi". La grandezza di san Benedetto è stata l'umiltà di riconoscere che il primo ad avere bisogno di questo compimento umano era lui stesso. E dicendo "io" ha permesso a Cristo di rispondere "eccomi", di intervenire. La risposta di Cristo non è qualcosa che sia altro da Lui, è la sua stessa persona. «Non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me» (Gal 2,20). Solo nel rapporto con Cristo il desiderio comincia a diventare amico, non estraneo o ostile, perché si riconosce che solo la presenza di Cristo è capace di colmare questo desiderio, riaccendendolo continuamente.

Il monastero, luogo della generazione dell'io

di Padre Sergio Massalongo



La comunione di vita: strada dell'io

Dice il Papa nel suo discorso a Parigi: «La Parola che apre la via della ricerca di Dio ed è essa stessa questa via, è una Parola che riguarda la comunità. Certo, essa trafigge il cuore di ciascun singolo (cfr. At 2,37). Gregorio Magno descrive questo come una fitta improvvisa che squarcia la nostra anima sonnolenta e ci sveglia rendendoci attenti per la realtà essenziale, per Dio. Ma così ci rende attenti anche gli uni per gli altri. La Parola non conduce a una via solo individuale di una immersione mistica, ma introduce nella comunione con quanti camminano nella fede».

Se le nostre vite sono trascinate dentro il mistero della persona di Cristo al punto che il nostro io vero è la Sua persona, allora c'è un coinvolgimento profondo tra noi, in una unità generata da una potenza non nostra, ma Sua: «Tutti voi siete uno in Cristo Gesù» (Gal 3,28).

Stare dentro questa genesi, questo metodo nel quale l'avvenimento di Cristo ci ha raggiunti, genera un luogo di rapporti nuovi nel mondo, la comunità cristiana, all'interno della quale il monastero è l'esempio supremo. In un incontro con la nostra comunità agli inizi degli anni Ottanta, così don Giussani sintetizzò la vita monastica: «La novità della vita monastica sta proprio nel vivere in modo paradigmatico la vita del cristiano battezzato. Con l'unico intento di evidenziare il più possibile il mistero pasquale, di rendere più visibile la natura comunionale della Chiesa. Questo è proprio il cuore della comunità cristiana».

Il monastero non ha altro scopo se non quello di vivere la memoria di Cristo e lasciare che questo Fatto prenda tutto di noi, come dice il bellissimo passo di Laurentius eremi-





Il monastero, luogo della generazione dell'io

di Padre Sergio Massalongo

ta: «Mi fu detto: tutto deve essere accolto senza parole e trattenuto nel silenzio. Allora mi accorsi che forse tutta la mia vita sarebbe trascorsa nel rendermi conto di ciò che mi era accaduto. E il tuo ricordo mi riempie di silenzio».

La strada giusta che aiuta a vivere questo stare davanti al mistero di Cristo che ci fa, che si fa carne in noi, è la comunione vissuta tra coloro che si riconoscono presi dentro lo stesso avvenimento di Cristo e vivono la memoria di Lui.

Vivere la comunione testimonia che il punto in cui consiste il nostro io è la fedeltà di Dio. Inversamente, ciò che prevale è una nostra interpretazione, è quello che riusciamo a fare noi, in primo piano sono le nostre capacità. La comunione vissuta toglie alla radice l'affermazione di sé per realizzare la misura e la realtà di un Altro.

Così, dentro il deserto di questo mondo pieno di solitudine e di divisione, perché tutto appoggiato alla propria immagine, c'è un luogo nuovo senza solitudine e divisione, che comincia a esprimersi risignificando tutto ciò con cui entra in rapporto.

Solo se lo scopo è presente, è possibile sperare nella vita. È possibile sperare perché si vede una certezza in atto, alla quale si può aderire, dire "Io" con verità, dire "Sì" al Padre. È a partire dalla pienezza di questa certezza, da questa positività, che la vita diventa feconda, capace di costruire su ogni rovina, intraprendente nel riprendere in ogni circostanza, perché sostenuta dal perdono e dall'amore di Cristo.

Questa coscienza dell'io come comunione è la dinamica vera della nostra personalità. Siamo stati chiamati, per grazia, a essere una cosa sola con Cristo e i fratelli. Se accogliamo questa realtà di comunione, essa diventa nostra per sempre, ci accompagna ovunque, diventa la statura del nostro io, criterio per stare dentro la realtà, fonte di affezione e di entusiasmo nuovo con cui affrontare tutto secondo il motivo per cui la comunità c'è, secondo la memoria di Cristo, per la sua gloria.

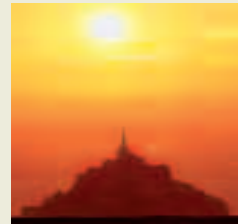
Ricerca l'essenziale

L'abate Bernardo Cignitti, in uno scritto programmatico per la nostra comunità monastica, dice: «Pensiamo a una famiglia semplicemente benedettina, dove sia evidente e in primo piano la comunità come "segno" di Cristo, dove tutti i fratelli sono al servizio della carità, dove la comunione fraterna è una realtà vissuta e sofferta e rifatta nuova ogni giorno. [...] Oggi un giovane viene in monastero per cercarvi prima di tutto questa realtà; prima di una struttura ben ordinata, egli cerca questa *koinonia-diakonia* già in atto in monastero, con una espressione chiara e costante. È in questa *comunità-comunione* che vuole trovare le altre realtà spirituali che sono proprie della vita monastica: preghiera, *lectio divina*, lavoro, solitudine e separazione dal mondo; è in questa comunione che può offrire al mondo e alla Chiesa "il quadro di una officina ideale del servizio divino, di una piccola società ideale"; è in questa comunione che trova la tipicità del monastero benedettino».

E il Papa, nel suo discorso a Parigi, con altre parole dice la stessa cosa: «L'obiettivo dei monaci era *quaerere Deum*, cercare Dio. Nella confusione dei tempi in cui niente sembrava resistere essi volevano fare la cosa essenziale: impegnarsi per trovare ciò che vale e permane sempre, trovare la Vita stessa. [...] Dalle cose secondarie volevano passare a quel-

Il monastero, luogo della generazione dell'io

di Padre Sergio Massalongo



le essenziali. [...] Chi si faceva monaco, s'incamminava su una via lunga e alta, aveva tuttavia già trovato la direzione. [...] Così il cammino dei monaci si svolge ormai all'interno della Parola accolta».

Il monastero, che è la forma della Parola accolta, è chiamato da san Benedetto *“dominici scola servitii”* (RB Prol 45): esso ha il compito di formare l'uomo nuovo, nato dalla morte e risurrezione di Cristo, alla pienezza dell'amore e del servizio di Dio e dei fratelli (RB Prol, 47-49).

In questa *“scola Christi”* la Regola da vivere è quella dell'amore; san Benedetto vuole, infatti, che «nulla sia anteposto all'amore di Cristo» (RB 4,21).

L'abate, che nella comunità tiene il posto di Cristo, è chiamato a educare alla sequela con la parola e l'esempio; e il suo insegnamento – dice san Benedetto – «pervada l'animo dei discepoli come fermento di divina giustizia» (RB 2,5) per far risorgere nei loro cuori i tratti di Cristo.

La vita comune è descritta poi dalla *Regola* come una gara di fervore, una passione per il destino comune: «I fratelli sono impegnati a prevenirsi nell'onore, a sopportarsi con pazienza, a cercare il vantaggio dell'altro piuttosto che il proprio» (RB 72;1,3-5).

Il monastero si presenta così come una realtà dinamica, una compagnia guidata al destino o, come la chiama san Benedetto, una *“fraterna acies”*, un *“fortissimum genus”* (cfr. RB 1,5.13).

Attraverso la *Regola*, la compagnia diventa autorità, diventa l'esempio del passaggio dalla stima teorica all'attuazione, al comportamento adeguato.

L'insegnamento che si vive in monastero tende innanzitutto alla “formazione della ragione”. Infatti la prima cosa che san Benedetto chiede ripetutamente a chi si presenta per abbracciare questo tipo di vita è: «Che sappia perché è venuto e a che cosa si impegna col suo ingresso in monastero» (RB 58,1-16, specie v. 12;60,3). Allo stesso modo san Benedetto chiede all'abate che «sia dotto nella legge divina per sapere dove trarre il suo insegnamento» (RB 64,9). Così pure i fratelli «devono obbedirsi l'un l'altro, sapendo che per questa strada andranno a Dio» (RB 71,2). Egli non tollera l'ignoranza dello scopo, perché non ci si faccia illusioni o immagini di vita sbagliate. Il lavoro da svolgere, infatti, per la sua estrema importanza, è assai impegnativo e deve essere chiaro: si tratta di «ritornare con la fatica dell'obbedienza a Colui dal quale ci si è allontanati per la pigrizia della disobbedienza» (RB Prol. 2).

Questa conversione della libertà non è frutto semplicemente delle nostre capacità, ma è possibile solo perché l'Amato è presente, è l'aderire a Lui che illumina l'intenzione, sostiene i passi nel passaggio dalla *regio dissimilitudinis*, dalla deformazione dell'io, al recupero dell'io fatto a immagine e somiglianza di Dio.

È un cammino, questo, di umiltà e di obbedienza alla Bellezza incontrata, che conduce alla verità di se stessi, alla libertà come compimento dell'unità, all'amore che vince ogni timore. «Saliti dunque tutti questi gradini dell'umiltà, il monaco giungerà presto a quell'amore di Dio che, quando è perfetto, scaccia il timore, per mezzo di essa comincerà allora a custodire senza alcuno sforzo e quasi naturalmente, grazie all'abitudine, tutto quello che prima osservava con una certa paura; in altre parole non più per timore dell'inferno, ma per amore di Cristo, per la stessa buona abitudine e per il gusto della virtù. Sono questi i



Il monastero, luogo della generazione dell'io

di Padre Sergio Massalongo

frutti che, per opera dello Spirito Santo, il Signore si degnò di rendere manifesti nel suo servo, purificato ormai dai vizi e dai peccati» (RB 7,67-70).

«Così non allontanandoci mai dalla sua scuola, perseverando, nel monastero, fino alla morte nel suo insegnamento, ci associamo con la sofferenza alla passione di Cristo, per meritare di avere parte anche al suo Regno» (RB Prol. 50).

Il Cristo-Maestro che ci insegna in questa scuola di carità, ci condurrà a quell'alta saggezza che è la saggezza della croce, nella quale si compie un reciproco e totale dono d'amore.

Questa conversione dell'io segna una novità nel mondo. È questo il movimento che cambia il mondo, il movimento dell'io che cambia perché si lascia generare da Cristo che dice: «Sono qui». «La novità dell'annuncio cristiano – dice il Papa – consiste in un fatto: Egli si è mostrato. Egli personalmente. [...] Nel fatto ora c'è il *Logos* presente in mezzo a noi». Così l'io mostra ciò di cui è fatto: «Questa vita nella carne, io la vivo nella fede del Figlio di Dio, che mi ha amato e ha dato se stesso per me» (Gal 2,20; cfr. 2Cor 5,16-17; Rm 8,4).

Una tradizione vivente

La vita non è mossa dalla nostalgia del passato; la vita non è mossa da qualcosa che non c'è. È il fascino di un Fatto iniziato duemila anni fa, presente tutti i giorni del tempo fino ad ora; si consegna a noi, nella vita della Chiesa, ciò che cambia la vita e la immette dentro la grande Tradizione della Chiesa.

Non si può pertanto vivere la memoria di Cristo senza accogliere la Tradizione nella quale Cristo ci raggiunge.

Diceva il cardinal Ratzinger a Subiaco nel 2005: «Ciò di cui abbiamo bisogno in questo momento della storia sono uomini che tengano lo sguardo dritto verso Dio, imparando da lì la vera umanità. Soltanto attraverso uomini che sono toccati da Dio, Dio può far ritorno presso gli uomini. Abbiamo bisogno di uomini come Benedetto da Norcia. Le indicazioni ai suoi monaci sono indicazioni che mostrano anche a noi la via che conduce in alto, fuori dalle crisi e dalle macerie»⁴.

Dentro questa via della grande Tradizione vivente della Chiesa – come ci insegna san Benedetto – il punto per far ripartire l'origine come ragione ed energia è che Cristo trovi accoglienza in noi; tutto sta nella nostra libertà di rispondere "Io" alla domanda di felicità che ci pone Dio. Per questo abbiamo bisogno di affermare continuamente Gesù Cristo come l'unico che può compiere l'infinito desiderio del nostro cuore.

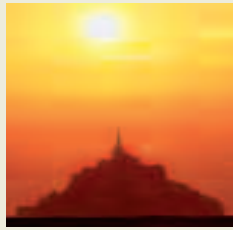
Note e indicazioni bibliografiche

¹ L. Giussani, *Realtà e giovinezza*, SEI, Torino 1995, pp. 31-35.

² San Bernardo, *Sul dovere di amare Dio*, 4.

³ San Bernardo, *Sermoni diversi* 29, 2-4.

⁴ J. Ratzinger, *L'Europa di Benedetto nella crisi delle culture*, Libreria Editrice Vaticana Cantagalli, Roma-Siena 2005, pp. 63-65.



Le radici dell'Occidente

di Onorato Grassi*

Società e cultura post-moderna

Sebbene la parte costruttiva occupi quasi per intero il discorso che Benedetto XVI ha rivolto ai rappresentanti della cultura e della società francesi, non può sfuggire, anche all'analisi più sommaria, la preoccupazione che può averlo indotto a porre a tema "le radici della cultura europea" e "il fondamento di ogni autentica cultura": la deriva del sapere e dei costumi verso forme sempre più violente di "fanatismo" e di "arbitrio", di cui si parla nella prima parte, e "la capitolazione della ragione" e "un tracollo dell'umanesimo", cui si accenna nella conclusione.

Nel settembre dello scorso anno, la crisi finanziaria che sta sconvolgendo l'economia mondiale e allarmando il mondo politico, non appariva, ai più, in tutta la sua gravità.

«I grandi fallimenti economici non si verificano in qualsiasi luogo e in qualsiasi momento, sono pieni zeppi di storia», ha scritto recentemente André Glucksmann¹, individuando nella crisi dell'*ethos* capitalista e borghese, nelle sue diverse fasi, il concomitante fenomeno che accompagna e favorisce, se non addirittura causa, tali processi. La metamorfosi attuale – dopo quella "provvidenziale" legata all'economia mercantile ottocentesca, quella in preda al panico del primo dopo guerra, antecedente della grande depressione, quella cosciente della propria finitudine, connessa all'economia sociale di mercato – sarebbe contraddistinta dall'*ethos* performativo, dell'uomo per il quale "dire significa fare", la parola è azione, il pensiero è sempre "in positivo", appoggiato sulla «fede post-moderna, che ostenta la morte di dio e ancor più insistentemente predica la morte dei diavoli». Questo regno sorridente della positività, ostentato e propagandato, e della razionalità euforica ha soppiantato i "catastrofismi" del secolo scorso, ma anche ha bandito ogni Cassandra, vista come un intralcio alle descrizioni "con segno positivo" dei processi economici, ma anche politici e sociali.

La crisi di fiducia, che sta investendo anche i più consolidati rapporti – e ciò è assai grave, giacché, come insegnavano gli antichi, ogni vita sociale, dalla famiglia allo stato, si regge su un "patto d'amicizia" –, è, paradossalmente, la conseguenza dell'eccesso di fiducia avuta, con troppa ingenuità, in promesse e assicurazioni poi rilevatesi deludenti. Ma è anche l'esito della riduzione che ha investito la razionalità, che, lasciata alle spalle anche il paradigma scientifico, si è ormai completamente risolta nella forma della "razionalità tecnico-stru-

*Onorato Grassi è
Docente di Storia
della Filosofia
medioevale,
Università LUMSA,
Roma.



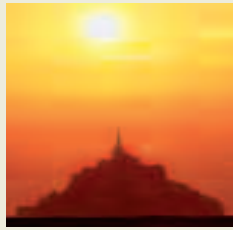
Le radici dell'Occidente

di Onorato Grassi

mentale” e in quella della “razionalità strategica”: l’una tesa ad applicare i risultati della tecnologia alle cose della vita e alle vicende degli uomini, l’altra impegnata a disporre le cose in modo da salvaguardare, difendere e affermare i propri, individuali o collettivi, interessi.

Insegnamento storico ed esperienza umana

I quattro pericoli denunciati nel discorso al *Collège des Bernardins* (“fanatismo”, “arbitrio”, “capitolazione della ragione”, “tracollo dell’umanesimo”) possono trovare ampie descrizioni nella situazione attuale, e sarebbe certamente utile poterlo fare. Tuttavia, anche solamente accennati, essi lasciano intravedere la portata della posta in gioco e stimolano la riflessione a farsi più seria e attenta circa il valore dell’alternativa presentata e sulla sua possibile efficacia e attualità. In effetti, non si tratta di una generica proposta di ritorno alle radici della cultura europea né della riproposizione di valori e di consuetudini, smarriti nel tempo, ritenuti fondamentali e determinanti la vita dell’individuo e della società. La stessa domanda che viene posta all’inizio – «È questa un’esperienza che interessa ancora noi oggi, o vi incontriamo soltanto un mondo ormai passato?» – e che ha spesso diviso, nell’epoca moderna, la storiografia sul medioevo, riflette una problematica più ampia della semplice possibilità di attualizzare forme e idee di un’epoca che, pur con alcune evidenti analogie con la nostra, è tuttavia diversa e lontana. Nell’indicare l’origine Benedetto XVI sembra più preoccupato di identificare la natura di un’esperienza umana, piuttosto che esaltare un modello storico e, persino, culturale. L’accento alla secondaria importanza attribuita dai monaci, ai quali si deve la trasmissione della cultura antica e la creazione di quella sorta di fortificazioni culturali che furono i monasteri – sì che era uso fra loro dire che “*Clastrum sine armario est quasi castrum sine armamentario*” –, proprio alla cultura («non era loro intenzione di creare una cultura e nemmeno di conservare una cultura del passato»), sottolinea la scelta, fatta da San Benedetto e da chi ne seguì le tracce, di non puntellare o riformare un mondo in disfacimento, ma di dare nuovo ordine alle cose, a partire da quelle essenziali, veramente importanti e affidabili. Se il monachesimo occidentale ha contribuito in misura sostanziale alla costruzione della nostra civiltà privilegiando il *quaerere Deum* non solo rispetto ad altre ricerche, ma anche alla perdita del senso e del valore della ricerca, della domanda, del desiderio – alcuni dei significati di *quaero* –, occorre chiedersi che cosa possa significare per l’uomo moderno, che più di allora avverte di stare in un “deserto senza strade”, impegnare se stesso, le proprie risorse e le risorse collettive, alla ricerca di qualcosa che dia senso – perché di questo si tratta – al suo agire, alla sua opera e, in definitiva, a se stesso. La rimozione di questa ricerca e di questa domanda, osserva Benedetto XVI in conclusione al suo discorso, comporta, sul versante della forma della razionalità, una rinuncia a sviluppare “potenzialità alte” e a trovare una giustificazione ultima dei giudizi e delle valutazioni, con la conseguente riduzione alla sola forma della razionalità tecnica e strumentale. Il discorso al *Collège des Bernardins* si intreccia, in questo modo, a precedenti interventi dell’attuale Pontefice e del suo predecessore sul tema della ragione e della razionalità e pone in luce, in una prospettiva più decisamente storica, lo stretto nesso che esiste fra “esperienza religiosa” e “razionalità”.



Cultura e culture nell'Europa contemporanea

Un tratto emblematico della storicizzazione del problema, che nulla toglie, come si è detto, alla sua portata teorica, ma anzi la sottolinea con maggior vigore e persuasività, è costituito dall'uso non generico del termine cultura, che nel testo compare sempre aggettivata o determinata. Si parla infatti, di cultura europea, di cultura monastica, di cultura della parola, di cultura del canto, di cultura dell'essere, di cultura del lavoro, di cultura dell'Europa e, infine, di vera cultura.

Trattandosi di un discorso sulle origini, Benedetto XVI assume a modello la teologia grammaticale, senza occuparsi di quella logica o dialettica, così come alla *quaestio* della scolastica del secolo XIII preferisce la *lectio*, che da Agostino in poi aveva contraddistinto il metodo di insegnamento e di ricerca di gran parte della teologia e della filosofia medioevali. Tuttavia non sembra esservi alcuna esclusione in tale scelta. Non si tratta, dunque, di un'esclusione, bensì di una scelta che vuole mettere in luce il profondo legame che esiste fra parola ed esperienza, fra le parole e il *logos*, sì che il leggere, come è ben detto a proposito dell'interpretazione del testo, è volto, nella sua prospettiva ultima e complessiva, al "senso che tiene unito il tutto".

Alla "cultura del canto" sono riservate note di particolare efficacia e suggestività. La dimensione estetica di quella che, forse, è l'espressione musicale più alta, viene considerata in stretto rapporto con la sua componente ontologico-antropologica. Nel canto vengono a coniugarsi l'armonia dei suoni, che è riflesso della musicalità del cosmo e della creazione, come erano soliti dire gli antichi e i medioevali, con la "grandezza della Parola" e con la "sua esigenza di vera bellezza", attraverso la mediazione corporea della voce, che dunque attua e, al tempo stesso, rivela la condizione del soggetto, la sua consistenza e il suo essere. Benedetto XVI non poteva poi dimenticare il grande riscatto operato dal monachesimo del lavoro manuale, contrassegno presso gli antichi di schiavitù, e l'impiantarsi e svilupparsi di «quella cultura del lavoro, senza la quale lo sviluppo dell'Europa, il suo *ethos* e la sua formazione del mondo sono impensabili».

Questo uso al plurale del termine, esaminato nelle diverse prospettive che esso può assumere, mette in rilievo un'accezione non astratta o categorizzante della "cultura", quasi la si volesse strappare dalla riduzione cui spesso viene confinata e riportare nell'ambito del vissuto e dell'esperienza umana. È un'idea che spesso ricorre nei discorsi di Benedetto XVI: la cultura è una dimensione della vita dei popoli, è la consapevolezza e la coscienza, anche formalizzata in parole, simboli, teorie, di un'esperienza vissuta e di una comprensione del mondo non avulsa dal mondo. In un testo presentato in varie occasioni agli inizi degli anni Novanta, l'allora cardinal Ratzinger aveva definito la cultura come «la forma di espressione comunitaria, sviluppatasi storicamente, delle conoscenze e dei giudizi che caratterizzano la vita di una comunità».

La cultura è una dimensione della vita dei popoli, è la consapevolezza e la coscienza di un'esperienza vissuta e di una comprensione del mondo non avulsa dal mondo.



Le radici dell'Occidente

di Onorato Grassi

Quale rapporto tra religione e cultura

Storicamente e teoricamente il rapporto fra religione e cultura ha seguito due grandi modelli: quello della circolarità e quello della linearità. Nel primo, la religione è vista come elemento fondamentale della cultura, come centro propulsore di una riflessione e costruzione che tende a dare risposte compiute e soddisfacenti. Marco Olivetti afferma lo stesso concetto, sostenendo che «da un certo punto di vista, la religione costituisce, per così dire, il codice genetico o il programma informatico della cultura; da un altro punto di vista, reciproco del primo, la cultura genera la religione e si simbolizza riassuntivamente in essa»². Tale circolarità produce benefici effetti per entrambi i fenomeni in causa, anche se può giungere, per concordanze troppo stringenti, a identificazioni quantomeno discutibili. Nel secondo modello, invece, la religione è vista come elemento primordiale e arcaico dell'evoluzione umana, come tappa di un percorso che esige di essere superata in forme o stadi superiori, nei quali un sapere oggettivo, critico e scientifico prende il posto del precedente sapere fabulatorio, acritico, rappresentativo. In questo caso, la religione è confinata, storicamente, nel passato, e la cultura si costituisce al di fuori di essa. Tale modello è tipico della civiltà occidentale o, più precisamente, dell'Europa moderna. «Solo l'Europa dell'epoca moderna – scrive Ratzinger – ha sviluppato un concetto di cultura che fa apparire questa come un'area a se stante diversa dalla religione o addirittura ad essa contrapposta»³.

Tenendo conto di questa distinzione, si può ben capire l'impegno di Benedetto XVI a chiarire, da un lato, la diversità dei piani, sì da allontanare, soprattutto in occasione di vicende internazionali che possono essere alimentate da facili fraintendimenti, ogni possibile sovrapposizione o equiparazione, ma anche la perseveranza con la quale, dall'altro lato, egli miri a non disgiungerli né a tenerli separati, per la salvaguardia non solo dell'esperienza religiosa, e di quella cristiana in particolare, ma anche della permanenza della cultura e della stessa civiltà. La critica "dall'interno" rivolta alla forma che la razionalità ha assunto nell'epoca moderna in Occidente va in questa direzione.

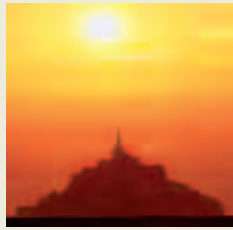
L'importanza di riconoscersi in una tradizione

Il riconoscimento di una tradizione, ossia dell'essere posti all'interno di una storia fatta di esperienze, parole e azioni, comporta il superamento del presupposto che solo uno stato di neutralità, una sorta di punto zero, può offrire un corretto, perché privo da condizionamenti, punto di vista sul mondo. Senza cadere in aggiornate forme di storicismo, occorre riconoscere la condizione di partenza in cui si è collocati e dalla quale si getta il nostro sguardo sul mondo, per comprenderlo, pensarlo e giudicarlo.

L'atteggiamento nei confronti della tradizione è indubbiamente cambiato, negli ultimi anni. Sono lontane le drastiche cesure operate, fra gli anni Sessanta e Settanta, dal rifiuto di modelli e valori del passato. Tuttavia, la funzione metodologica della tradizione deve ancora essere pienamente scoperta. La domanda: «interessa ancora noi oggi?», posta al *Collège des Bernardins*, aspetta una risposta. Per tentare di darla, occorre assumere la tradizione non come cosa statica e conclusa, ma, per usare un'espressione di Luigi Giussani, uno dei

Le radici dell'Occidente

di Onorato Grassi



primi, per lo meno in Italia, a riscoprirne il valore culturale ed educativo, come “ipotesi di lavoro”⁴. In questa prospettiva, il recupero della tradizione non significa un ritorno al passato, ma l’attualizzazione di una comprensione del mondo – e quindi un insieme di valori, convinzioni, modi di vita – che viene messa alla prova nel presente e deve dimostrare, nei confronti delle questioni e dei problemi attuali, la propria plausibilità, validità e pertinenza. Da ciò proviene la necessità di approfondire, fino a constatarne il valore, in un atto di verifica continuo e audace, la propria tradizione – indicazione certamente utile anche nel dialogo fra diverse culture – e di renderla viva nel presente, sottoponendola a una interrogazione permanente circa la capacità di offrire, o almeno di orientare, giudizi e risposte.

Nel suo viaggio in treno verso Bilgoray, attraverso luoghi che portavano i segni della ritirata russa, Isaac Singer così descrive, a un tratto, il paesaggio che gli si parava davanti: «Un albero con i rami rivolti verso l’alto sembrava implorare un dono dal cielo; un altro, chinato verso la terra, sembrava aver perso ogni speranza di bene che potesse provenirgli, se non dalla terra. Ancora un altro albero, completamente nero, era certamente vittima di un disastro: tutto aveva perduto, eccetto le radici. Non capivo se sperasse ancora in qualche cosa o se fosse solo impegnato a morire»⁵. La visione di Singer può essere presa come metafora delle vicende dell’Occidente: vi è stato il tempo in cui la dimensione della trascendenza permeava l’esistenza umana, poi quello dell’immanenza, con i vari tentativi di dare senso alla vita senza ricorrere ad altro che non fosse la vita stessa, ed ora, dopo che tutto è stato provato e criticato, e come tale non è stato tolto, ma consumato, è il tempo della scelta fra l’impegnarsi ad allontanare la fine, sopravvivendo, oppure attingere, o aspettarsi, nuova linfa perché sul tronco nero, ma ancora con le radici, spunti un nuovo germoglio.

Note e indicazioni bibliografiche

¹ A. Glucksmann, *Sono saltati i valori. È una crisi post-moderna*, “Corriere della Sera”, 22 ottobre 2008, p. 42.

² M. Olivetti, *Filosofia della religione*, in *La Filosofia*, UTET, Torino 1996, p. 140.

³ J. Ratzinger, *Fede, religione e cultura*, p. 61.

⁴ L. Giussani, *Realtà e giovinezza. La sfida*, SEI, Torino 1995, p. 165: «La tradizione è come un’ipotesi di lavoro con cui la natura butta l’uomo nel paragone con tutte le cose». Cfr. *Ibid.*, *Il rischio educativo*, Rizzoli, Milano 2005, pp. 16-17 e pp. 68-83.

⁵ I. B. Singer, *Un giorno di felicità*, Bompiani, Milano 2001, p. 117.



Monachesimo e civiltà occidentale

di Rodney Stark*

La forza unificante dell'Europa

Il monachesimo, citato come esempio fondante nel Discorso di Papa Benedetto XVI al *Collège des Bernardins*, è stato il vero veicolo di trasmissione della civiltà occidentale. Quei monaci non si limitarono solamente a mantenere viva la cultura classica; essi diedero nuovo avvio a ogni tipo di cultura, tecnologia e innovazione.

Possiamo dire che i monaci dei monasteri hanno rappresentato sostanzialmente l'unica forza unificante in Europa dopo il declino dell'Impero romano, che aveva visto nascere piccole comunità cristiane di poche centinaia di persone, le quali, in soli tre secoli divennero di alcuni milioni.

Queste tesi sono in aperto contrasto con una storiografia condizionata dalla filosofia illuminista, la verità è però che la Chiesa favorì una cultura aperta al cambiamento: il Cristianesimo, solo per fare un esempio, fu la prima civiltà ad abolire la schiavitù (che scomparve tra la fine del IX e l'inizio del X secolo). Di fatto, Chiesa e civiltà occidentale sono state indistinguibili per secoli.

Tutto ciò è potuto accadere per l'affidamento del Cristianesimo sulla ragione, cosa che non era affatto usuale nelle diverse credenze pagane. Queste ultime non si basavano sulla ragione, ma su fantasie e sacrifici. Gli dèi non erano esseri degni di ammirazione perché non si preoccupavano degli uomini; bastava perciò sapere cosa bisognasse fare per "corromperli", senza l'implicazione di alcuna teologia. Soltanto gli ebrei avevano una teologia ed è proprio in ambito ebraico che il Cristianesimo ebbe inizio.

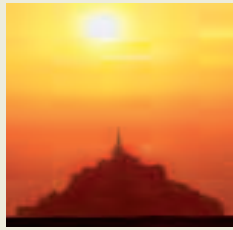
Sin dal primo giorno i cristiani furono coinvolti in una disputa con gli ebrei sul fatto che il Cristianesimo realizzasse o meno le profezie: una discussione affrontabile solo da un punto di vista intellettuale.

La Chiesa sottolineò fin da subito che ciò che è veramente cristiano è per forza ragionevole, dato che Dio ha donato a ciascuno la capacità di ragionare. Questo aspetto è fondamentale. Fin dall'inizio l'intera giustificazione della fede comunicata alle altre persone non aveva come solo fondamento la fede stessa. Non era infatti possibile dire alla gente: «Credete in Gesù, credete in Gesù». Era necessario invece spiegare le ragioni della fede in Gesù. Tutto ciò ci permette di capire e di riconoscere che il Cristianesimo delle origini non

*Rodney Stark è
Docente di Scienze
sociali, Baylor
University, Waco,
Texas.

Monachesimo e civiltà occidentale

di Rodney Stark



è stata la religione degli schiavi, dei poveri e dei miserabili, ma una religione che raccolse seguaci anche e soprattutto fra i ceti elevati e gli intellettuali.

Il rapporto con la Scrittura è stato fin dall'inizio fondamentale – anche questo non valeva per i pagani che non hanno mai avuto una Scrittura – ed è chiaro che devono essere esistiti testi cristiani che sono andati perduti.

C'è un passaggio, negli Atti degli Apostoli, in cui Paolo parla di un taccuino di fogli che porta con sé, credo che in esso fosse raccolta una gran quantità di scritti ai quali lui faceva riferimento, e che questa raccolta circolasse.

È buffo come si possa leggere e fraintendere un versetto della Bibbia per secoli, come quello di Paolo: «Non vi sono fra voi molti nobili, non molti sapienti», senza accorgersi che non dicendo “nessuno fra voi”, si intenda “alcuni di voi lo sono”.

Cristianesimo e ragione

Negli ultimi vent'anni c'è stato un grande incremento nella ricerca delle fonti letterarie e dei documenti cristiani. Alla fine del secolo scorso alcuni studiosi tedeschi sostennero che Paolo fosse un illetterato e che i Vangeli non avevano alcun valore letterario. Occorsero degli anni prima che qualcuno notasse che Paolo scriveva lettere, non testi letterari. Penso che anche le lettere di James Joyce fossero qualcosa di funzionale e non di letterario.

Lo stile dei Vangeli è molto simile a quello usato nei testi scientifici dell'epoca, chi li scriveva non stava scrivendo commedie, né poemi epici, vi erano delle notizie e dei contenuti da comunicare e questo veniva fatto in modo molto professionale e diretto, senza tanti fronzoli.

È ragionevole pensare che questi documenti fossero scritti così presto per degli schiavi e degli emarginati? È evidente che furono scritti per un'ampia cerchia di lettori, in maggioranza non cristiani e comunque di cultura. La dimensione intellettuale del Cristianesimo, se possiamo definirla così, risale quindi alla prima generazione. Paolo era sicuramente un uomo di buona cultura che ricevette un incarico importante e sicuramente non adatto all'ultimo arrivato, cioè perseguitare i cristiani.

L'affidamento del Cristianesimo sulla ragione, il legame stretto tra fede e ragione dei primi cristiani oggi viene percepito come contrasto insanabile. Fede e ragione sarebbero quindi in conflitto, questi però sono i frutti di un lungo lavoro di propaganda di quelle ideologie che hanno promosso l'ateismo, per combattere il loro nemico: il Cristianesimo.

La storiografia ufficiale continua quest'opera di riduzione del ruolo della Chiesa nella storia e di denigrazione. La stessa storia che viene insegnata in America è direttamente mutuata dalla storia inglese, dalla storia protestante. Interi capitoli storici vengono basati su menzogne del passato. In realtà per secoli la Chiesa è stata l'unica corte intellettuale che abbiamo avuto e che ha fatto fiorire, tra le altre cose, le università.

Per quanto riguarda la mia esperienza personale tempo fa ero solito dire: «Mi piacerebbe essere un cristiano», ma sapevo di non esserlo. È vero però che non sono mai stato un

**Per secoli
la Chiesa è stata
l'unica corte
intellettuale che
abbiamo avuto e
che ha fatto fiorire,
tra le altre cose,
le università.**



Monachesimo e civiltà occidentale

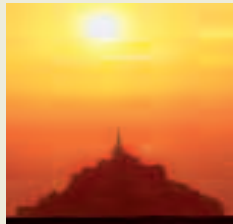
di Rodney Stark

ateo. L'ateismo è una fede attiva, è come dire "Credo che Dio non esista". Io invece non sapevo bene in cosa credere.

Sono cresciuto da Luterano nel North Dakota. Ho sempre avuto problemi con la fede, questo non è mai stato un vanto, perché mi accorgevo che questa assenza non mi rendeva più intellettuale. Sono sempre stato un fervente "cristiano culturale", nel senso di ammiratore del Cristianesimo e non ho infatti mai messo in dubbio che il Cristianesimo fosse una parte essenziale e preminente di quella che io chiamo civiltà occidentale. Chiunque la pensi diversamente è semplicemente uno sciocco.

Quando ho deciso che ero un credente è stato a partire da Dio. E credo di potermi definire del tutto legittimamente un cristiano.

Fede e ragione non sono sinonimi. La ragione ti può condurre fino a un certo punto, poi ci deve essere un atto di fede. A un certo punto ciascuno decide se impegnarsi con la propria fede o no. La ragione conduce davanti alla scelta, davanti a una porta che si può spalancare attraverso la fede, che dice: "Ecco un'altra parte di realtà che deve essere conosciuta in modo diverso".



La ragione nel Medioevo

di Alexander Murray*

Ratio: origine di una parola

Il termine latino *ratio*, che è all'origine della famiglia semantica di "ragione" nelle lingue dell'Europa occidentale, derivò, nel latino pre-Ciceroniano, dal verbo *reor* (*reris, ratus sum, reri*), che significa "io conto". Si riferiva, in origine, alla contabilità: del denaro, della terra o dei prodotti agricoli. Vale la pena di riflettere un istante sull'umile origine di una parola dall'avvenire così multiforme. Innanzitutto vi sono alcuni paralleli significativi. Il verbo latino *putare*, "supporre" (come nell'italiano moderno l'aggettivo *putativo*), nacque con una simile connotazione di contabilità. Esso sopravvive trionfalmente nel nostro moderno "computer" e, più discretamente, nel termine che numerose lingue europee usano per "contare", trattandosi di abbreviazioni di *computare*. (Persino l'"amputazione" del chirurgo appartiene alla stessa famiglia: "amputare" un arto significa separare il suo valore, rimmetterlo in ordine). Vi è inoltre un parallelo greco. *Logos* aveva una configurazione di significati originari leggermente diversa, ma la sua accezione più antica fu quella di "conto", e fu questa a servire da ponte per i primi traduttori latini, che scelsero di renderla con *ratio*. Il significato di "conto" si rivelò inoltre duraturo. L'uso, nell'italiano moderno, di *ragione* con questa accezione (e di *ragioniere* come "contabile") vanta un lignaggio non solo impeccabilmente antico, ma anche persistente: nel VI secolo d.C., i giuristi di Giustiniano potevano scrivere di *calculatores, quos vulgo rationarios vocamus*, e, quando nel Duecento i *ragionieri* italiani aprirono la strada in Europa alla contabilità commerciale, i funzionari regi francesi scrissero di un *livre des raisons reaulx* per indicare non "una spiegazione delle politiche regie", bensì un "libro contabile regio".

Al pari di molti antichi aristocratici, "conto", quale significato di *ratio*, fu presto sommerso da una miriade di nuovi arrivati, comprendenti una gamma di significati più vasta di quasi ogni altro termine latino. Di questi nuovi arrivati quello di gran lunga più importante, noto sin dal tardo I secolo a.C., fu quello che usiamo ancora oggi: quello per cui con "ragione" si intende la facoltà mentale che ci permette di fare delle osservazioni da cui trarre delle conclusioni (i due aspetti di tale facoltà furono in seguito distinti dai filosofi in ragionamento induttivo e deduttivo). L'emergere in latino di questo significato si dovette in gran parte all'arte della retorica – che era alla base dell'educazione delle classi elevate – e, at-

*Alexander Murray è
Docente emerito,
University College,
Oxford.



La ragione nel Medioevo

di Alexander Murray

traverso di essa, all'influenza della filosofia greca. Tale influenza sarebbe stata rafforzata dal Cristianesimo, allorché scrittori educati secondo i dettami della filosofia greca, quali Tertulliano e Agostino, si ritrovarono a dover distinguere *logos/ratio* dalla facoltà mentale messa in gioco dal Cristianesimo: la fede.

Gli usi risalenti all'età classica e agli albori del Cristianesimo furono sviluppati e ampliati nel Medioevo. Forse a causa dell'influenza germanica, il tardo latino aveva utilizzato il termine *ratio* per indicare la "corte di giustizia", e anche quest'accezione era destinata ad avere la sua progenie. Dal relativo verbo *adrationare*, "citare in giudizio", sarebbe derivato il francese medioevale *araisnier*, da cui l'inglese moderno *arraign* ("chiamare in giudizio"). In italiano moderno, così come in spagnolo e in francese, si dice "aver ragione" nel senso di "essere nel giusto", ovvero, "avere la corte dalla propria parte". Anche le ulteriori evoluzioni furono logiche derivazioni di *ratio*. Qualcuno rese *ratio* "un elemento distinto del ragionamento", come nella frase "Darò tre *ragioni* per la mia decisione". Strettamente imparentato con quest'accezione sarebbe l'uso di *rationale* nel senso di "spiegazione". Un manuale di liturgia largamente diffuso nel XIV secolo si chiamava *Rationale divinatorum officiorum*.

Oggi, quando diciamo che qualcosa è "ragionevole", non intendiamo che sia "razionale", ma "moderato" e che preservi l'armonia sociale.

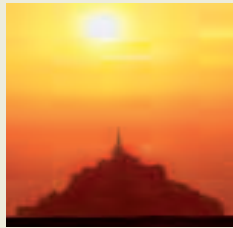
L'idea di "conto" aveva nel frattempo dato origine a usi aritmetici più specializzati. Gli amministratori potevano aver bisogno di dividere le provviste fra un certo numero di destinatari – soldati o monaci, per fare un esempio – e giunsero a usare il termine *ratio* per indicare la "giusta parte", significato che sopravvive nell'italiano moderno *razione* (in inglese e in francese come *ration*). A un livello più specialistico, in aritmetica il termine *ratio* fu utilizzato per indicare il rapporto fra due quantità, come 2:1 o 6:4. Ciò è documentato a partire dal XII secolo, e sopravvive, nell'italiano moderno, come uno dei significati di *ragione*; e in inglese come *ratio* – pronunciato "*ray* (raggio) – *she* (lei) – *oh* (esclamazione)" – che conserva accuratamente la derivazione dal latino dei filosofi medioevali).

Tutti questi significati erano in uso in Europa a partire dal XIII secolo, in latino e in alcuni dialetti locali; poiché molti di coloro che parlavano tali dialetti comprendevano solo vagamente queste distinzioni, finirono per confonderle usando il termine "ragione" per indicare semplicemente il "parlare". Un proverbio francese risalente intorno al 1260 poteva recitare, senza alcuna intenzione paradossale, "rimani in silenzio, affinché tu non ti debba vergognare del tuo parlare (*resun*)".

Nel frattempo, gli insegnanti di lingua latina nelle università ampliarono il termine *ratio* in due possibili modi. Il primo, considerando il termine come una facoltà mentale, lo suddivideva in *ratio superior* e *ratio inferior*, *ratio contemplativa* e *ratio practica*, termini che venivano posti accanto ad altri quali *intellectus*, *mens*, *facultas cogitativa*, *mens* e *prudencia*, nel prolungato tentativo di mappare i misteri del pensiero umano. L'altro ampliamento, tuttora in uso, fu morale e sociale. Oggi, quando diciamo che qualcosa è "ragionevole", non intendiamo che sia "razionale", ma "moderato" e che preservi l'armonia sociale – come nelle espressioni un "prezzo ragionevole" o un "ragionevole compromesso". Quest'uso si trova nuovamente in latino a partire dal XII secolo. Esso deve probabilmente qualcosa alla dottrina del "giusto mezzo" di Aristotele, il principio etico della moderazione, una dottrina destinata a esercitare un'influenza persino maggiore nel tardo Medioevo con la traduzione del-

La ragione nel Medioevo

di Alexander Murray



l'*Etica Nicomachea* di Aristotele. Tuttavia, il concetto di “ragionevole”, nel senso di “moderato, giusto”, porta con sé anche un’eco della giustizia sottintesa nell’idea originaria di “conto”.

Nel *Paradiso* (canto 24, vv. 83-85) san Pietro chiede a Dante, secondo quanto riportato dal poeta stesso, di definire la fede. Allorché Dante l’ha definita, san Pietro domanda poi se egli la possieda:

*Assai bene è trascorsa
d’esta moneta già la lega e ‘l peso;
ma dimmi se tu l’hai ne la tua borsa.*

La ragione in pratica: la silenziosa ingenuità del popolo

Procediamo in modo analogo con la ragione medioevale. Abbiamo ascoltato la gente del Medioevo definirla; chiediamoci ora se essa la adoperasse. I nostri antenati medioevali erano razionali nel loro modo di pensare? La domanda è legittima. Tutti quei culti di reliquie miracolose e tutti quei rituali magici potrebbero indurci a dubitare che quell’“era della fede” fosse davvero interessata alla ragione. Molti fattori concorrono a lasciar intendere che lo fosse davvero.

Iniziamo da dove è più difficile far luce: dagli analfabeti. Gli analfabeti non erano solamente la stragrande maggioranza della popolazione, ma anche la matrice entro cui gli eruditi, di cui abbiamo notizie, elaboravano il proprio pensiero. Non sappiamo nulla in modo diretto degli illetterati, per definizione; ma vi è un semplice modo per scoprire se essi indugassero nel pensiero razionale: la tecnologia. Man mano che la società moderna è diventata sempre più tecnologica, gli uomini del Medioevo hanno rivolto la loro attenzione a questo aspetto della loro epoca, e hanno mostrato come, sebbene alcune tecniche dei Romani fossero scomparse dopo le invasioni germaniche del V e VI secolo, i secoli seguenti videro non solo la rinascita di alcune tecniche antiche, ma anche la scoperta di molte tecniche nuove.

Il settore meno alfabetizzato di tutti era l’agricoltura, il mondo dei contadini. Poiché essi si esprimevano con difficoltà, azzardiamo un’affermazione coraggiosa su di loro: essi usavano il “metodo sperimentale”, il metodo oggi definito come la deliberata disposizione di eventi al fine di isolare e verificare un determinato rapporto di causa ed effetto. Gli storici della scienza hanno studiato le opere dei filosofi medioevali per appurare l’epoca in cui questo metodo fu scoperto. Hanno fissato una data intorno alla fine del XIII secolo – data che soddisferebbe nuovamente gli amanti di Dante: dell’esperienza con una candela, che Dante raccomanda in *Paradiso* (canto II, vv. 94-105) egli aveva letto in una recente opera di ottica, scienza precoce nell’usare questo metodo.

Da questa istanza può deliberarti
esperienza, se già mai la provi,
ch’esser suol fonte ai rivi di vostr’ arti.



La ragione nel Medioevo

di Alexander Murray

Tre specchi prenderai; e i due rimovi
da te d'un modo, e l'altro, più rimosso,
tr'ambo li primi li occhi tuoi ritrovi.

Rivolto ad essi, fa che dopo il dosso
ti stea un lume che i tre specchi accenda
e torni a te da tutti ripercosso.

Ben che nel quanto tanto non si stenda
la vista più lontana, li vedrai
come convien ch'igualmente risplenda.

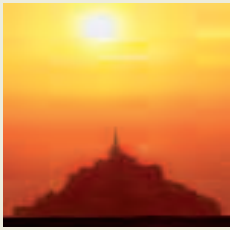
Tuttavia, la definizione che ho appena dato di tale metodo non dice nulla riguardo al tempo. Un esperimento può richiedere anni, persino generazioni. Fatta questa precisazione, si considerino i contadini. Come chiunque sia soggetto a una *routine* fisica spossante, i contadini sono conservatori; tuttavia essi tengono anche d'occhio il raccolto, e sono disposti ad adottare ogni novità che fornisca in modo evidente un maggior rendimento. Nessun altro tipo di pensiero può essere stato all'origine dei cambiamenti verificatisi nell'industria rurale, rilevabili nell'Europa prima del Mille: l'adozione della rotazione agraria triennale, dei finimenti per cavalli, con aste e sottopancia (che consentivano l'uso di un pesante aratro metallico, il cui solco profondo moltiplicava la produzione), e dei mulini ad acqua, il cui impiego si diffuse nel corso del IX e X secolo. Innovazioni di questo tipo proseguirono dopo l'anno Mille, in un'epoca in cui la documentazione è sufficientemente ampia da lasciar intravedere il pensiero che vi stava all'origine. Walter de Henley era un frate che, nella Oxford di fine XIII secolo, scrisse un trattato di agronomia. Egli raccomanda agli agricoltori, quando seminano una nuova coltura, di usare sementi acquistate, piuttosto che le proprie, e aggiunge: «cercate di seminare entrambi i tipi di semente nello stesso momento in appezzamenti contigui, e noterete quale dei due germina più velocemente». Questo non è solo un "esperimento", ma rientra in un contesto che ne suggerisce la derivazione da una pratica radicata nel tempo.

La nuova tecnica e la tecnologia

All'epoca di Walter, i progressi tecnologici stavano già provocando una micro-rivoluzione industriale, e ciò accrebbe ancora di più la richiesta di nuove tecnologie. Ogni nuova tecnica ne reclamava di nuove. Per esempio, l'efficienza di un mulino ad acqua o a vento poteva richiedere la conversione da una rotazione verticale a una orizzontale, da cui la creazione della corona ipoide e del pignone a denti smussati. Analogamente anche l'attività mineraria richiedeva macchinari per il pompaggio e l'estrazione; inoltre, allorché gli armatori scoprirono le economie di scala, garantite da navi più grandi, i costruttori navali furono costretti a progettarle. Chiunque non credesse alla razionalità medioevale dovrebbe contemplare una cattedrale gotica e stupirsi dei calcoli matematici e delle tecniche di costruzione

La ragione nel Medioevo

di Alexander Murray



impiegate per renderla così elegante (e per far sì che non crollasse). La più ingegnosa delle macchine medioevali – destinata, per tale ruolo, ad albergare nell'immaginazione dei poeti (di nuovo Dante: *Paradiso*, canto X, vv. 139-148) – fu l'orologio meccanico.

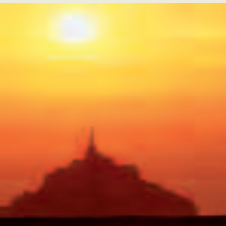
Indi, come orologio che ne chiami
ne l'ora che la sposa di Dio surge
a mattinar lo sposo perché l'ami,

che l'una parte e l'altra tira e urge,
tin tin sonando con sì dolce nota,
che 'l ben disposto spirto d'amor turge;

così vid'io la gloriosa rota
muoversi e render voce a voce in tempra
e in dolcezza ch'esser non pò nota

se non colà dove gioir s'insempra.





La ragione nel Medioevo

di Alexander Murray

Gli orologi meccanici, diversi dagli orologi ad acqua (clessidre), risalgono probabilmente al tardo XIII secolo, vennero perfezionati e si diffusero nel secolo successivo, determinando una rivoluzione psicologica, questa volta nel modo in cui i cittadini misuravano la loro giornata.

Il modo di ragionare di questi contadini e costruttori di macchine può solo essere oggetto di congetture. Salvo poche eccezioni, essi non scrissero nulla al riguardo. Allorché ci spostiamo al livello superiore della gerarchia educativa la situazione cambia. La maggior parte degli ecclesiastici sapeva scrivere e molti dei loro scritti sono sopravvissuti. Tuttavia, vi è un problema: gli ecclesiastici erano destinati a essere i difensori dell'ortodossia, fondata sulla fede. Ciò ha forse arrestato il loro uso della ragione?

Per certi versi, sì. Per altri, fu il contrario. Non è questa la sede per esaminare la natura del Cristianesimo, il suo carattere "incarnativo", e le ragioni per cui i suoi principali rappresentanti, al disgregarsi dell'Impero romano, adottarono le misure necessarie per preservare ciò che potevano dell'antica sapienza. Ma l'impulso che il Cristianesimo diede all'uso della ragione può essere dimostrato da un altro semplice esempio: la Bibbia, la "divina pagina", come Tommaso d'Aquino amava definirla.

Gli intellettuali: le ragioni bibliche della "scolastica"

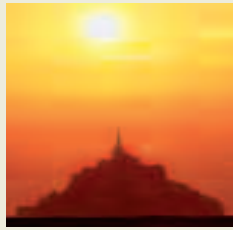
La Bibbia era il fondamento della fede cristiana. Non avrebbe potuto adempiere a tale funzione se il suo messaggio non fosse stato coerente con se stesso e con l'esperienza. In effetti, per coloro che vi credevano, la coerenza del suo messaggio – la creazione dell'uomo a opera di Dio, la sua disubbidienza, redenzione, e la promessa di una gloria finale – era così perfetta da far perdere di importanza a ogni altra pretesa di coerenza. Tuttavia, non è in questo modo che la Bibbia appare all'osservatore occasionale. Al contrario, essa sembra piena zeppa di contraddizioni. Apritela, e considerate le prime due frasi: «In principio Dio creò il cielo e la terra», e «la terra era informe e deserta». Cosa significano esattamente? Dio creò ogni cosa dal nulla, o vi era una terra preesistente a cui Egli diede forma? Questioni di questo tipo si possono riscontrare in quasi ogni pagina della Bibbia. Chi sposò Caino, dopo che ebbe ucciso Abele, l'altro figlio di Adamo ed Eva, dai quali si reputa che noi tutti discendiamo? Perché ci viene detto: "Non uccidere" quando l'Antico Testamento narra di massacri ordinati direttamente da Dio? Per quale motivo Giacobbe è considerato così degno di ammirazione, sebbene abbia ottenuto la propria eredità con l'inganno? E così via.

Fra i convertiti che affluirono nella Chiesa nel corso del IV e V secolo vi erano uomini che rappresentavano i livelli più elevati dell'educazione greco-romana. Nel divenire cristiani, essi avevano accettato la fondamentale coerenza del messaggio della Bibbia, ma ciò non significava che le sue apparenti contraddizioni fossero sfuggite alla loro attenzione. Al contrario, essi scrissero dei commenti per risolverle, ottenendo un successo sufficiente a tenere unita

La Bibbia era il fondamento della fede cristiana. Non avrebbe potuto adempiere a tale funzione se il suo messaggio non fosse stato coerente con se stesso e con l'esperienza.

La ragione nel Medioevo

di Alexander Murray



la Chiesa al disgregarsi dell'Impero, e guadagnandosi la fama postuma di “Padri della Chiesa”. Il loro successo, tuttavia, rimase relativo. Quando l'educazione ampliò nuovamente il proprio raggio d'azione nel corso del XII secolo, le anomalie bibliche che essi non avevano risolto furono di nuovo messe in evidenza, e Pietro Abelardo lo fece con particolare veemenza. L'opera di Abelardo *Sic et non* (redatta subito dopo il 1121) elencava centocinquanta questioni morali e dottrinali ancora irrisolte. Ma, cosa più importante, essa enunciava i principi necessari alla loro risoluzione. Ovviamente la questione più importante era la fede; ma subito dopo veniva la ragione. Abelardo era un logico ed esortava a uno studio razionale del testo biblico, chiamando in aiuto ogni elemento utile: il contesto storico e l'autenticità del testo, il suo significato nella lingua originale e i livelli di interpretazione allegorica o storica che esso chiamava in causa. Abelardo non aveva inventato tali principi, ma li espone con grande chiarezza; nel corso dei tre secoli successivi essi avrebbero guidato il grande movimento intellettuale, denominato dalle generazioni successive “scolastica”. Per l'interpretazione biblica, Abelardo aveva trascurato un solo importante strumento, il quale divenne rilevante nell'epoca successiva alla sua: la scienza greca, la quale rientrò in scena grazie a un profluvio di traduzioni latine, che rallentò solo alla fine del XIII secolo. Un animale da pascolo assimila le sostanze minerali di cui ha bisogno ed elimina il resto. In modo analogo, i pensatori cristiani assorbirono tanto pensiero greco (e arabo) quanto potevano utilmente assimilarne.

Paradosso: problemi biblici all'origine del pensiero scientifico

Sono state avanzate numerose ipotesi riguardo le origini della scienza occidentale. Le più semplici da accettare sono quelle che sottolineano l'importanza di quei fattori – quali la scienza greca – che influirono sulla tradizione intellettuale medioevale dall'esterno. Molto più decisive furono le condizioni proprie dell'epoca, le quali reperirono e assimilarono i prestiti culturali: di queste condizioni, la più importante era la necessità di interpretare le Sacre Scritture. I pensatori si alzarono al mattino grazie alle verità che si reggevano sulla fede; una volta alzati, essi scoprirono come tali verità presentassero delle sfide alla loro capacità di comprensione, e fu la ricerca di tale comprensione che li indusse a reperire e leggere tutte le fonti a essa pertinenti, e a discuterle mediante la disciplinata razionalità delle loro dispute. Gran parte del vocabolario fondamentale della matematica e della scienza (come il termine stesso “scienza”) è un evidente retaggio del latino scolastico. Esso fornisce una pista da seguire, fino ad arrivare all'ipotesi – *prima facie* paradossale – secondo cui la radice principale della scienza moderna, attorno a cui altre radici si sono sviluppate, deve essere ricercata proprio in quella che era la principale preoccupazione dei primi pensatori universitari: permettere alla ragione, fin dove essa si può spingere, di comprendere il senso delle verità ritenute tali in base alla fede.



Il rifiorire della cultura

«La crisi della cultura è anche la crisi di una civiltà», così Bernard Sichère sintetizza l'attuale situazione che vede la cultura stessa attaccata nei suoi fondamenti e il suo principale destinatario, la nuova generazione, che rischia di soccombere davanti al nichilismo dilagante. Non è l'evocazione del passato o la nostalgia che può però far rifiorire la cultura e la civiltà, quanto, come una precisa esperienza del passato ci insegna, una ricerca comunitaria all'interno di una strada già tracciata, quella della Parola.

Come sottolinea Fabrice Hadjadj, questa ricerca non è un sottrarsi alla carne o alla storia, non è un "rifiuto della terra per il Cielo", cioè fondamentalismo. Non è nemmeno il suo opposto, il pragmatismo. Questi due errori che si alimentano reciprocamente, non sono quel "luogo della cultura" rappresentato dal lavoro preceduto dall'ora. Quello spazio intermedio tra terra e cielo, tempo ed eternità.

Massimo Borghesi, a questo proposito, arriva a definire la regola monastica una "rivoluzione", capace di unire contemplazione e azione, cultura e lavoro: il monaco, infatti, «non disdegnava di volgersi alle mansioni più umili, quelle che la mentalità antica riservava agli strati più bassi».

Affermare l'universalità di Dio e della ragione spesso viene interpretato come un atto in contrasto con una società pluralistica e democratica, che un certo tipo di mentalità che si definisce "laica" vorrebbe libera da verità universali. Su questo tema si concentra Enrico Berti, accennando al discorso di San Paolo agli Ateniesi, citato dal Papa: «Quel Dio che voi adorate senza conoscerlo, quello io vi annuncio». Quello che verrà definito "il Dio dei filosofi" rappresenta il Dio universale al quale è aperta la ragione umana, che non si contrappone al Dio cristiano, ma che ne costituisce invece "il primo annuncio".

L'affermazione di questa universalità è quindi dovuta al fatto che «i cristiani non si accontentano di professare la propria fede all'interno della propria Chiesa, ma la annunciano a tutti: perché il Dio in cui credono non è un Dio soltanto di loro, ma è il Dio di tutti, quel Dio che la ragione umana, se usata correttamente e con umiltà, è in grado di riconoscere».



CONSTA

Valore che cresce.

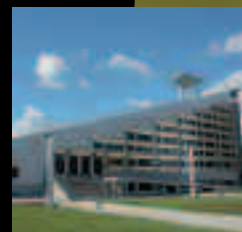
INSIEME PER UN SERVIZIO INTEGRATO *Costruzioni, energia, ambiente*

Il Consorzio Stabile Consta raggruppa nove imprese italiane e si contraddistingue come **player nazionale ed internazionale**.

Consta opera, come **“general contractor”**, nei settori delle **infrastrutture**, dell'**impiantistica** e dell'**energia** con la progettazione, costruzione, gestione, sviluppo e manutenzione di impianti. Inoltre si colloca come uno dei principali soggetti del settore dell'**edilizia residenziale, industriale, turistica e congressuale**.

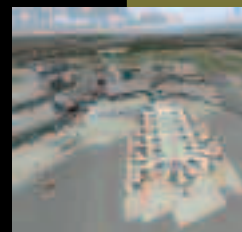
E' una provata filiera dove gli attori sono coinvolti nel processo del costruire **“chiavi in mano”** e garantiscono un esito finale di eccellenza.

Tra le priorità strategiche del consorzio vi è la crescente vocazione internazionale. Consta opera nel Mar Mediterraneo: Malta, Turchia, Libia, Egitto e in paesi strategici in via di sviluppo come l'Etiopia. Non manca l'espansione anche negli stati del Sud America e nel Canada.



Le consorziate

Mattioli S.p.A.
S.T.E. Energy S.p.A.
Soles S.p.A
Isoedil Costruzioni S.p.A.
V.E.COM. S.r.l.
Giotto Coop. Soc
Interedile S.r.l.
Geobasi S.r.l.
Tintoretto Soc. Coop.



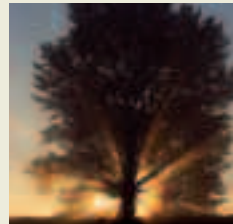
CONSTA

Valore che cresce.

Consorzio Stabile Consta Soc. Cons. P.A.

Sede di Roma: Piazza Ungheria, 6 - 00198 Roma
T +39 06 85 46 480 - F +39 06 85 34 4687 - sede@consta.it
Sede di Padova: Via Crimea, 94 - 35141 Padova
T +39 049 29 69 490 - F +39 049 29 69 491 - info@consta.it
Sede di Milano: Via Achille Papa, 30 - 20149 Milano
sede.milano@consta.it





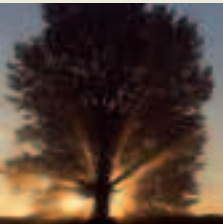
Una Parola di luce e verità

di Bernard Sichère*

Un Discorso agli uomini di cultura

Rievocando il discorso pronunciato dal Papa al *Collège des Bernardins* a Parigi si ha il dovere – nello stesso momento in cui si rivolge l'attenzione a ciò che è stato detto – di considerare altresì il quadro complessivo in cui questa visita si è svolta e il pubblico a cui tali parole sono state rivolte. A mio avviso, è indubbio che una continuità profonda leghi questo discorso agli altri due pronunciati in seguito e rivolti alla gioventù di Francia, che il Papa aveva tenuto a incontrare e che è accorsa in massa all'appuntamento (smentendo i pronostici negativi di una stampa largamente ostile). Dai Bernardini, il Papa si è rivolto essenzialmente a un gruppo molto selezionato di rappresentanti del mondo della cultura: il mondo delle arti, il mondo delle lettere e delle scienze. Tuttavia, come evocare la cultura attuale senza prendere in considerazione le gravi difficoltà che la attraversano e le forze che la minacciano? E come esaminare questa cultura minacciata senza, allo stesso tempo, volgersi verso la gioventù, che ne è, al contempo, il principale destinatario e l'attore potenziale, quantomeno se si riconosce che una cultura non debba essere solamente ereditata e subita, ma, in primo luogo, fatta propria e creata? Se, come molti di noi pensano e sperimentano (per esempio nel mondo dell'insegnamento), ciò che chiamiamo "cultura" è, al giorno d'oggi, attaccato nei suoi stessi fondamenti; se dei pezzi interi di ciò che costituiva un tempo il bagaglio letterario e, più in generale, intellettuale delle generazioni che uscivano dal liceo sono, da allora, andati perduti per sempre; se la lingua stessa ha perduto la sua struttura e la sua potenza formatrice, in tal caso si pone la questione di cosa convenga salvare e ricostruire, quando il terreno cede sotto i nostri passi. La crisi della cultura è anche la crisi di una civiltà (un "malessere della civiltà" secondo le parole dell'ultimo Freud), vale a dire una crisi morale. I giovani, che si pongono senza mezzi termini la questione di ciò che faranno della loro vita e di ciò che la società propone loro come orizzonte, allorché per essi i giochi non sono ancora fatti, sono i primi ad affrontare il nichilismo dilagante e le tentazioni negative in esso celate. La loro fragilità potrebbe indurli a scoraggiarsi, o rigettare nella violenza una società che li umilia, non offrendo loro altro che dei valori irrisori. Il Papa aveva forse questo bilancio in mente al momento della sua visita in Francia? Personalmente ne sono convinto, e il discorso che ha tenuto ai giovani sulla Spianata degli Invalidi lo dimostra: senza riprendere il termine "nichilismo" – che io, in compenso, da filosofo quale sono,

*Bernard Sichère è
Filosofo e Docente,
Università Paris 7-
Denis Diderot.



Una parola di luce e verità

di Bernard Sichère

lettore di Nietzsche e Heidegger, pronuncio senza esitare –, egli ha nominato gli “idoli” che li corrompono, e quella virtù che, malgrado tutto, li spinge a esigere e ad attendere qualcosa di diverso, una verità al di sopra dei giochi del potere e del denaro, al punto tale che sia bello morire per essa; in ogni caso un qualcosa che sia in grado di dare un ordine alla loro umile ma insostituibile esistenza.

Una verità per l'Occidente?

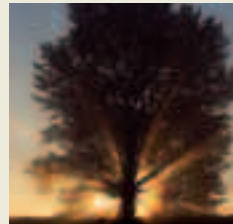
Questa verità è stata anche al centro del discorso ai Bernardini; una verità capace di costituire l'asse di una civiltà, una verità un tempo gloriosa, e da me ampiamente evocata ne *L'Être et le Divin*, ma ormai in disuso, nel momento in cui noi, europei della vecchia Europa, non siamo più del tutto certi di appartenere ancora a quella che viene chiamata “civiltà”. Ciò starebbe a significare che questa civiltà è in declino, se non addirittura minacciata nella sua stessa esistenza? È proprio questa la mia convinzione, che esclude d'altronde qualsiasi nostalgia: ciò che appartiene al passato non tornerà più. Ammettiamolo, questo mondo – che noi abitavamo ancora all'indomani della Seconda guerra mondiale, e che ci ha portati fino agli anni Sessanta – fa acqua da tutte le parti e si trova, per così dire, sospeso nel vuoto. Ciò che un tempo veniva chiamato letteratura, filosofia, arte e perfino politica, è diventato merce dubbia, valore demonetizzato al grande mercato delle immagini transitorie, sullo sfondo di una disperazione senza nome. A questa analisi non fa eccezione il mondo cristiano: anche la Chiesa di Pietro sopporta da lungo tempo gli assalti di una tempesta ormai generale, da parte di un mondo che è sempre meno un “mondo”, e su una Terra che nessun Cielo illumina più. Tuttavia questa verità, che noi immaginiamo remota, stranamente permane, sfidando tutte le leggi del tempo comune, invitandoci a leggere meglio i segni, persino quelli più invisibili, del nostro presente e del tesoro segreto di cui esso è ricco. Di cosa ha effettivamente parlato il Papa a questi rappresentanti del mondo della cultura? Anzitutto del luogo in cui si trovavano, di quello che vi si svolse (e che si svolge ancora segretamente attorno a noi e dentro di noi), in breve precisamente di ciò che un tempo rese possibile un “mondo”: «Vorrei parlarvi stasera delle origini della teologia occidentale e delle radici della cultura europea». Vale a dire l'evocazione del passato che potrebbe dare una risposta alle questioni più attuali e più urgenti. Quale passato? Il passato cristiano, certamente, quello che lo storico Georges Duby ha saputo rammentarci con grande potenza evocativa in *Le Temps des Cathédrales* (Gallimard, Parigi 1976), forse il suo libro più bello. Nell'oscurità dell'anno Mille, in seno a un caos barbaro che tutto travolgeva al suo pas-

saggio, dei monaci difesero con silenziosa ostinazione un tesoro di cultura e di pensiero. In perfetto accordo con la tesi dello storico, il Papa ci ha ricondotto a questa evidenza, su cui noi sbaglieremmo a non meditare in quest'epoca di decadenza: «Possiamo dire che, nel grande sconvolgimento culturale prodotto dalla migrazione di popoli e dai nuovi ordini sta-

Questi uomini non erano veramente perduti in seno alla grande oscurità dell'epoca, poiché seguivano una via già tracciata, che era il loro viatico, quella della «Parola che, nei libri delle Sacre Scritture, era aperta davanti agli uomini».

Una parola di luce e verità

di Bernard Sichère

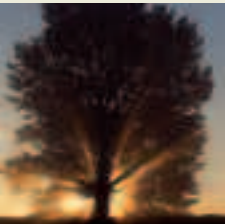


tali che stavano formandosi, i monasteri erano i luoghi in cui sopravvivevano i tesori della vecchia cultura e dove, in riferimento a essi, veniva formata passo passo una nuova cultura». Questi monaci furono dunque, al contempo: i custodi di una luce minacciata, coloro che trasmisero una cultura divenuta pressoché clandestina, e, a conti fatti, i protagonisti di una rinascita quasi miracolosa del sapere, dell'arte e della fede. So bene che, in un mondo razionalista e largamente incredulo quale è il nostro, quest'ultima parola gode di una cattiva reputazione: resta tuttavia da dire come questi uomini si volsero verso una verità che illuminava la loro vita profonda e allo stesso tempo i gesti della loro quotidianità, e che splendeva nel sapere così come nella creazione della bellezza.

Quaerere Deum e cultura della Parola

Così facendo, il Papa ha sviluppato il proprio discorso in più punti molto ben articolati e inquadrati – sia in apertura che in chiusura – nella formula emblematica della cultura che venne creata in quei luoghi, il *quaerere Deum*, il “cercare Dio”, unico sole capace di illuminare la molteplicità dei lavori e dei giorni. Primo punto: la cultura che questi uomini incarnarono fu una cultura della Parola; in questo senso essi non erano veramente perduti in seno alla grande oscurità dell'epoca, poiché seguivano una via già tracciata, che era, a conti fatti, il loro viatico, quella della «Parola che, nei libri delle Sacre Scritture, era aperta





Una parola di luce e verità

di Bernard Sichère

davanti agli uomini». Dunque il Libro, dunque la lunga costanza nella recitazione, nel commento e nell'*eruditio*, che il romanzo di Umberto Eco *Il nome della rosa* ha reso familiare a un gran numero di lettori. Secondo punto: non si trattava di una ricerca solitaria, ma dell'opera fervente di una comunità, di un essere-insieme quotidiano nel rapporto con questa Parola, con il lavoro di commento, così come con il lavoro di miniatura (in cui non sono solamente le pagine del Libro a essere miniate, ma la sua stessa esistenza, al contempo minuscola e suprema, sotto lo sguardo del Creatore). In terzo luogo: questa Parola, depositata nel Libro, non è solo una Parola che viene commentata dall'esterno e da una dotta distanza, bensì essa è più profondamente un dialogo con Dio, che si realizza nella liturgia, nella musica e nel canto. Quarto punto, e non di minore importanza: il Libro che viene letto e commentato non è un libro di vita, se non nella misura in cui esso non è banalmente "storico", ma cela il tesoro di una verità sempre attuale, il cui potere di richiamo è intatto. Ciò che esso cela, man mano che si leggono e rileggono le sue pagine – così come avviene con la *Torah* per gli Ebrei, e con il Corano per i musulmani – è una verità sacra che si realizza nella

storia profana pur ordinandola dall'alto, una rivelazione che è origine e fondamento di storia: una Parola che "crea la storia", ha ribadito con forza il Papa. Una tale Parola è al contempo trascendente e immanente, "historiale" più che storica, e – nella misura in cui ciò che essa proferisce è una verità aperta, che richiede la libertà di coloro ai quali si rivolge – essa rifiuta, presso coloro che la ricevono, il letteralismo cieco allo stesso modo con cui si sottrae all'influenza della ragione storica e del sapere positivo, sempre troppo limitato nella sua visione.

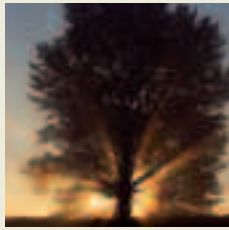
Si potrà forse obiettare: in che modo queste considerazioni sulle prime comunità monastiche occidentali possono effettivamente riguardarci *oggi*, in un mondo decristianizzato quale è il nostro? Risposta: ci riguardano per molti aspetti, molti di più di quanto immaginiamo. In un certo senso, questo lavoro sapiente e minuzioso del Libro – che è, al contempo, ascolto fedele e libero della Parola – ha, persino a distanza di tempo, valore di esempio e di esorcismo di fronte ai due maggiori pericoli che minacciano la nostra società: quelli «dell'arbitrio soggettivo, da una parte, e del fanatismo fondamentalista, dall'altra». Se a ciò si aggiunge il trionfo di un positivismo tecno-scientifico, che ormai affligge l'intero pianeta, abbiamo un quadro pressoché completo di ciò che sta alla base dell'influenza del nichilismo imperante. Tuttavia, proprio in opposizione a questa valutazione, apparentemente scoraggiante, vi è ciò che il Papa – con accenti che non mancano di richiamare quelli tipici di certi personaggi di Dostoevskij, nostri fratelli nel vagabondaggio contemporaneo – ha voluto dire sulla ricerca di Dio, sul *quaerere Deum*, e su come questa ricerca non sia separabile né dall'autentica libertà («Dove c'è lo Spirito [...] c'è libertà», cfr. 2Cor 3,17), né, soprattutto, dall'amore per la bellezza.

Una simile ricerca – l'ho sottolineato nel passaggio in cui, nel terzo punto, si fa riferimento al dialogo con Dio e al suo manifestarsi nella liturgia – non si presenta, infatti, come un'astratta ricerca intellettuale, ma come una ricerca dell'essere, una ricerca dell'essere umano spossessato fin nel profondo del proprio io e alla ricerca del vero essere; alla ricerca

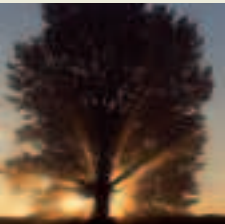
Una simile ricerca non si presenta come un'astratta ricerca intellettuale, ma come una ricerca dell'essere umano spossessato fin nel profondo del proprio io e alla ricerca del vero essere.

Una parola di luce e verità

di Bernard Sichère



di quel Dio che per noi oggi è in gran parte un Dio nascosto, senza dubbio anche perché Egli è un Dio da cui ci siamo allontanati senza renderci conto di come Egli sia il fronte segretamente illuminante di un mondo di cui non scorgiamo che il retro. È in questo modo che il Papa, in modo singolare, ha voluto ricordare l'invocazione di Paolo, davanti agli Ateniesi, al "Dio ignoto": «Come allora dietro le numerose immagini degli dèi era nascosta e presente la domanda circa il Dio ignoto, così anche l'attuale assenza di Dio è tacitamente assillata dalla domanda che riguarda Lui». Cercare Dio, che vuol dire anche cercare se stessi. Ma non a tal punto che questo movimento sia unilaterale e rimanga preso anch'esso, come quasi tutto oggi, nella cultura della "soggettività": non si tratta di cercare Dio all'esterno, come fosse una realtà oggettiva, né di lasciarsi trasportare dall'ebbrezza di questo o quel vissuto psicologico; si tratta piuttosto di "lasciarsi trovare da Lui", come ha detto il Papa con una bellissima espressione. Questo Dio che parla all'uomo è di fatto situato nel cuore stesso dell'essere, se sappiamo ancora cosa voglia dire "essere" (a questo riguardo sono i filosofi che dovrebbero lavorare un po' di più). Ciò per cui Egli ci attende nel cuore della parola stessa, come ciò che la riporta alle proprie origini e la esalta. Di qui l'invocazione del Papa – a mio parere così eloquente e così giusta – all'arte vocale praticata dai monaci, alla musica delle sfere e al canto, a questo venire alla luce della "bellezza", che è il cuore vivente e pulsante di ogni civiltà degna di questo nome: «Si trattava [...] di riconoscere attentamente con gli "orecchi del cuore" le leggi intrinseche della musica della stessa creazione, le forme essenziali della musica immesse dal Creatore nel suo mondo e nell'uomo, e trovare così la musica degna di Dio, che allora al contempo è anche veramente degna dell'uomo e fa risuonare in modo puro la sua dignità». Sotto le volte di Notre-Dame, a Parigi, il Papa dirà inoltre: «La bellezza dei riti non sarà certamente mai abbastanza ricercata, abbastanza curata, abbastanza elaborata, poiché nulla è troppo bello per Dio, che è la Bellezza infinita». Siamo veramente in grado di prendere coscienza di tutto ciò che manca alla cultura di oggi per essere al contempo «degnata dell'uomo e degna di Dio»? Siamo in grado di immaginare la cultura dell'avvenire, vale a dire quella che sarà di nuovo capace di bellezza all'ombra di una "bellezza infinita"? O seguiremo piuttosto la china del nichilismo, volendo farci sempre più padroni, ma in verità sempre più schiavi di ciò che ci allontana dal nostro essere e dallo splendore dell'essere? Noi non sapremo eludere a lungo queste domande senza rinnegare noi stessi, e senza venir meno a ciò che la gioventù si aspetta da noi. Poiché resta la certezza che ci mostra la via e ci impedisce di perdere la speranza: «L'attuale assenza di Dio è tacitamente assillata dalla domanda che riguarda Lui».



Il luogo della *cultura*

di Fabrice Hadjadj*

Crisi del senso religioso o crisi della cultura?

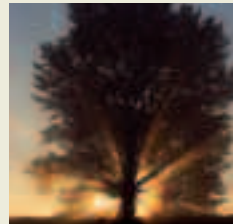
Il discorso del Santo Padre al *Collège des Bernardins* è denso e armonioso come il mare: cela dietro ogni frase un abisso nel quale ci si può immergere sempre più in profondità; insiste, come le onde sulla spiaggia, su un solo e unico tema: il *quaerere Deum*, che dunque si rivela nella sua elementare semplicità, non arida chiusura, ma fecondità multiforme come l'acqua. Perché è questo, a mio parere, il principio di questo Discorso il cui movimento imita ciò di cui parla: l'ascolto della Parola di Dio, lungi dall'essere un ripiegamento su se stessi, esige per sua stessa natura il dispiegarsi della Ragione e del Corpo, della Libertà e della Comunità, del Lavoro e della Cultura nella loro più ampia varietà. Non è sordità alle parole degli uomini ma, al contrario, ciò su cui si fondano e che le feconda come loro sorgente. Dunque, non farò un commento sistematico, ma proporrò due riflessioni che questo Discorso mi ispira: una sulla crisi attuale, l'altra sul canto a venire. Queste due riflessioni sono in relazione, attraverso la cultura più profana, con il mistero del Verbo incarnato. A me pare, infatti, che questo testo insista nel ricordare che il cristianesimo non è spiritualismo, ma spiritualità dell'Incarnazione, il che significa che non si sottrae né alla carne né alla storia, ma al contrario le assume fin nella Gloria di Dio. Ora, la caratteristica di questa spiritualità dell'Incarnazione è di riconoscere alla cultura il suo ruolo mediatore. Afferma che la parola di Dio vuole essere interpretata, per così dire, nelle tre accezioni del termine – cognitivo, comunitario e musicale.

La Bibbia s'interpreta nella misura in cui chiede di essere assimilata personalmente. S'interpreta¹ poiché chiede di passare da un uomo a un altro. S'interpreta, infine, come uno spartito, che esige di essere attualizzato in modo vitale e fulgido dalla nostra vita. Anche se è *il Libro*, ciò non di meno invoca i libri: san Giovanni esige Dante, l'Invisibile guida la mano del Bernini, il Sanctus degli angeli riecheggia in quello di Mozart e di Rossini. Anche se si tratta di un *Libro*, non dimentica il corpo: la grazia di cui è testimonianza passa dai sacramenti e attraverso questi si distende su tutta la città dell'uomo. La fede è sovrabbondanza e non mutilazione. Non è rifiuto della terra per il Cielo, ma straripamento del Cielo sulla terra, nella propositiva attesa di «cieli nuovi e una terra nuova, nei quali avrà stabile dimora la giustizia» (2Pt 3,13).

*Fabrice Hadjadj è scrittore e filosofo, Docente di filosofia e letteratura a Tolone.

Il luogo della cultura

di Fabrice Hadjadj



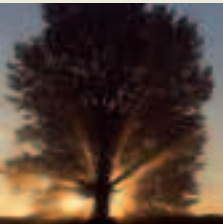
Il Discorso di Benedetto XVI pone questa prima domanda: ciò che fonda la vita monastica appartiene a un “mondo passato”? Egli termina con questa risposta: una cultura positivista che escluda la domanda di Dio dal dominio pubblico e scientifico determina la sua stessa condanna. È in questione dunque la salvezza della cultura stessa, fin nella sua dimensione profana, ed emerge un paradosso la cui evidenza non è immediata: questa cultura che ha relegato il monachesimo ai margini può salvarsi solo se lascerà scorrere nei suoi rami la linfa raccolta dalla vita dei monaci.

Una forma di miopia, una sorta di provincialismo ci ha fatto credere un tempo che il senso religioso fosse in crisi: siamo giunti allora alla maturità dell'umanesimo ateo, in cui l'uomo doveva essere padrone di sé, secondo il quale il progresso avrebbe instaurato una società perfetta. L'élite di questo umanesimo sacrificava ogni cosa a una religione della cultura. Proust poteva essere consultato quasi fosse un testo biblico. Rimbaud ci insegnava a diventare “veggenti”. Tutto ciò che di meglio offriva l'esperienza religiosa lo si poteva ritrovare purificato nella scienza e nella poesia. Dal “realismo sovietico” alla “trascendenza laica”, si tratta sempre di credere che l'uomo possa salvarsi con le proprie forze, derivino esse dall'industria o dalla poesia, e che l'ateismo sia lo stadio supremo della storia.

Ora, questa religione della cultura ha subito una doppia smentita: una interna, l'altra esterna. La smentita interna deriva dal collasso del progressismo umanista, da una parte per essere degenerato nei regimi totalitari, dall'altra per la sua riduzione agli aspetti più materiali della tecnocrazia. Tutti i totalitarismi si fondano sulle buone intenzioni: produrre una società senza classi, fondare un'Europa pura e unita o instaurare il Millennio della Pace. Hitler per esempio; la sua politica poggiava sui due pilastri della vera religione della cultura, scientismo ed estetismo. Era convinto di aver colto, attraverso il darwinismo sociale, le leggi della Natura e della Storia; con l'opera wagneriana, immaginava di aver identificato il modello di una vita eroica e bella. Da questa falsa evidenza scientifica ed estetica traeva la convinzione di potersi imporre al popolo con la violenza, sentendosi assolto dalla verità e dalla bellezza del suo agire. La Selezione naturale si sostituiva all'Elezione sovranaturale, la politica perdeva la sua dimensione etica per ridursi a un'arte, – questa alleanza permetteva di trattare gli uomini non come liberi eredi di una storia, ma alla stregua di materia grezza da modellare secondo i piani. L'orrore dei campi ci ha mostrato cosa si celasse dietro le meraviglie della Filarmonica di Berlino.

Il nazismo è crollato. Ma la sua logica dell'efficienza è sopravvissuta. Si è prolungata nel liberalismo tecnocratico, dove non solo la politica si distanzia dalla morale, ma non è più un'arte, diventa gestione tecnica della vita, monetizzazione della sua angoscia attraverso il consumismo. La grande cultura non c'è più. È stata rimpiazzata dalla sotto-cultura del divertimento, nell'accezione pascaliana del termine. La *soap opera* è preferita a *Tristan und Isolde*. È così che la religione della cultura si è autodistrutta, dapprima per essere stata contaminata dal totalitarismo, per poi essere stata svalutata dal pragmatismo, che ha mutuato la sua diffidenza proprio dalla contaminazione totalitaria.

A questa smentita interna si aggiunge una smentita esterna: bei giorni attendono la religione. Quando i giornalisti temevano per l'Iran una rivoluzione comunista, fu l'Ayatollah Khomeini a prendere il potere. L'umanesimo ateo si è trovato dappertutto sopraffatto da fondamentalismi di tutte le specie. Ancora una volta la grande cultura viene contestata: la reli-



Il luogo della cultura

di Fabrice Hadjadj

gione coranica rifiuta un Rubens, quella evangelica disprezza un Manzoni. Per quanto riguarda la musica, la prima si ferma a una tradizione fossilizzata, la seconda si abbandona alla varietà effimera: che si tratti di paralisi nell'antico o di immersione nelle sotto-culture, poco importa! Il Libro basta a se stesso: dichiara guerra agli altri libri. La Fede basta a se stessa: dichiara guerra alla ragione. L'ordine proprio della politica non è più divorato dalla tecnica, ma dall'elemento clericale (o pastorale).

Questa è la situazione attuale della cultura: morta la sua religione, eccola in agonia, presa nella morsa tra pragmatismo e fondamentalismo, tecnocrazia e teocrazia. Il punto è che la cultura non può esaurirsi nelle sue ragioni. Essa è un fine intermedio. Se non partecipa del vigore del significato, se non partecipa del *quaerere Deum*, è pura vanità, e l'efficacia tecnica la sovrasta, così come l'arringa dei falsi profeti.

Tra l'agricoltura e il culto di Dio

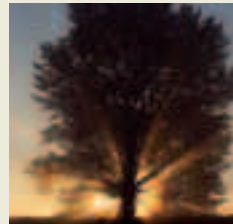
Qual è il luogo esatto della cultura? Si tratta di quello spazio intermedio tra terra e cielo, tra tempo ed eternità, tra l'agricoltura e il culto divino, per così dire. Il pragmatismo vuole solo la terra: non pensa che all'utile, che al successo mondano. A cosa serve l'arte con la sua gratuità, se non per far salire le offerte in una sala d'aste? Ma la sua visione strettamente utilitaristica finisce per distruggere la terra stessa (su cui poggia): il *labora* che non è preceduto dall'*ora*, l'azione che non è radicata nella contemplazione, non può che divenire predazione feroce. La terra non è più un dono con una bellezza e un ordine propri: è un giacimento da saccheggiare secondo la logica del miglior rendimento. L'arte non prolunga più la natura, secondo l'auspicio di Aristotele: le fa concorrenza, la manipola, la disprezza come un accumulo di casualità dovute al preteso azzardo dell'evoluzione.

D'altro canto, il fondamentalismo non considera che il cielo: si occupa solo dell'aspetto religioso, del successo ultraterreno. Il pragmatismo è suo nemico, e si alimentano reciprocamente denunciando l'uno l'errore dell'altro. Ma in un certo senso, al di là dell'ostilità, ciascuno trova nell'avversario un terreno favorevole: il fatto è che anche il fondamentalismo obbedisce alla logica dell'efficienza. È l'utilitarismo del divino: conta solo ciò che conduce direttamente al culto. Di qui discende il suo disprezzo per la gratuità dell'arte, tutto deve rientrare in un'immediata efficacia soteriologica. A cosa servono Molière o Goldoni? Non sono che divagazioni, ritardi, pericolosi inciampi lungo la stretta via. Tutto ciò deve essere eliminato – Ma come? la gratuità della poesia non è un'immagine della grazia? Una religione dove ogni cosa deve essere *funzionalmente* sottomessa a Dio non è la religione di una divinità fatale, senza libertà e senza amore? Non è quella, in ogni caso, della Saggezza che gioca con i bimbi degli uomini, né quella della Provvidenza che ci invita a imitare la spensieratezza degli uccelli.

Il diavolo è per definizione colui che separa (la terra dal cielo, il tempo dall'eternità). Ma è anche colui che semina la confusione, come avviene per ciò che abbiamo chiamato la religione della cultura. La separazione, con la tecnocrazia, si traduce nella carne privata dello spirito (di conseguenza una carne sempre più disincarnata dalla biogenetica e dal virtuale); con la teocrazia, rimane lo spirito senza la carne (ma uno spirito che per ciò diventa

Il luogo della cultura

di Fabrice Hadjadj

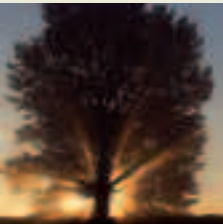


spirito della distruzione). La confusione: è la religione della cultura che promuove uno spirito smussato della sua punta divina in una carne mutilata della sua vocazione alla gloria. È sorprendente, ci troviamo qui davanti alle tre tentazioni di Gesù nel deserto: quella del pane senza la parola, quella della parola senza il pane, quella del regno della terra, ossia di una cultura che non indirizza più verso il culto divino.

È qui che si fa sentire l'esigenza cattolica, quella di una spiritualità dell'Incarnazione. Contro il fondamentalismo Benedetto XVI ricorda che la lettera del Libro esige un "trascendimento della lettera". Lo afferma in una breve frase messa tra parentesi ma che è come il seme sotterrato che contiene in potenza tutto l'albero: "La Parola deve diventare risposta". Noi dobbiamo rispondere con la totalità di noi stessi, a dimostrazione che la Parola non vuole soppiantare la cultura ma animarla, al tempo stesso fecondandola e potandola. Il vero fedele taglia il roseto, ma non lo strappa. Lo concima, non lo brucia. Il Santo Padre cita il discorso di san Paolo all'Areopago, decisivo per non fraintendere il senso dell'evangelizzazione: «Quello che voi adorarete senza conoscere, io ve lo annuncio» (At 17,23). Noi annunciamo ciò che c'è già, sebbene in maniera incosciente, e che si tratta di portare alla luce. Dunque, se per esempio dovessimo dare alle fiamme l'opera di Nietzsche, non sarebbe per distruggerla, come in un autodafé, ma per purificarla: cogliere in essa ciò che contiene di critica autentica e vera esigenza, e portarla a compimento, fino al Cristo. In ogni caso, dal momento che non siamo angeli, abbiamo bisogno di questa mediazione carnale, razionale, contemporanea della cultura per giungere a Dio. È attraverso la conoscenza sensibile che in noi procede la conoscenza intellettuale. È altresì a partire da una cultura viva che avanziamo compiutamente verso il culto divino. Alternativamente non è che una parte di noi, insensibile, irrazionale, quella che presentiamo al Tempio, e non il bimbo Gesù in carne e ossa.

Contro il pragmatismo, così come contro l'umanesimo ateo, Benedetto XVI ricorda l'importanza dell'"escatologia" per conservare una cultura, specialmente in un'epoca problematica. Infatti, perché interessarsi ancora alla poesia, dopo Auschwitz e Hiroshima? Perché operare ancora per la posterità quando la scienza ci ricorda la finitezza della specie umana? Se il nostro orizzonte si limita a essere quello temporale, tutto ciò non ha alcun senso. Ancora ieri, quando credevamo nel sol dell'avvenire, la fede nel Progresso poteva ancora generare qualche lirismo. Oggi che non ci crediamo più, che non vediamo che la morte al termine del cammino, non restano che spettacoli mediocri concepiti per ingannare la nostra angoscia, mascherare con uno schermo euforico il precipizio verso il quale – sempre più – precipitiamo. A cosa serve trasmettere? A cosa serve insegnare Baudelaire o Leopardi nell'era della mutazione o dell'estinzione? Bene, i monaci non si preoccupavano affatto dell'orizzonte mondano nell'assolvere questo compito. La trasmissione dal loro punto di vista non si faceva in nome di una speranza terrena, ma nel nome della speranza teologale. Così la cultura dimostrava il suo valore nel bel mezzo del disastro. Perché conteneva, ai loro occhi, dietro l'effimero, il definitivo. Il bel dipinto o il grande poema appaiono come anticipazioni del mondo a venire. Non dipendono dal successo di una

Così la cultura dimostrava il suo valore nel bel mezzo del disastro. Perché conteneva, ai loro occhi, dietro l'effimero, il definitivo. Non per la speranza di un pseudo-paradiso terrestre, ma per amore di ciò che è.



Il luogo della cultura

di Fabrice Hadjadj

rivoluzione, né il loro valore viene vanificato dal suo fallimento. Sono l'eco fuggevole di realtà che non passano. Per questo bisogna trasmetterli a coloro che vengono dopo di noi. Non per la speranza di uno pseudo-paradiso terrestre, ma per amore di ciò che è.

Il paradigma del canto

In questo al *Collège des Bernardins*, Benedetto XVI sostiene una tesi sconvolgente più di ogni altra. Sconvolgente senza dubbio perché proviene dalla sua persona, quella di un Papa che sa sedersi al piano per suonare una sonata di Mozart, dunque sa vivere nei fatti, al vertice della gerarchia apostolica, questo bisogno della cultura nella sua gratuità, immagine della grazia: «Per pregare in base alla Parola di Dio il solo pronunciare non basta, esso richiede la musica». Le Scritture stesse richiedono questo elemento in più rispetto allo scritto e alla parola umana: i salmi vogliono il coro e gli strumenti a corde, la danza e il tamburo... Non solo, comandano: «Suonate [...] con arte e acclamate» (Sal. 33[32],3). Non solo con tutta l'anima, ma con tutta la vostra arte, nientemeno! Il che significa, oltre agli strumenti della musica, quelli della poesia, della pittura, dell'architettura... L'orazione mentale straripa in espressione corporale. Teresa d'Avila sapeva danzare e suonare le nacchere.

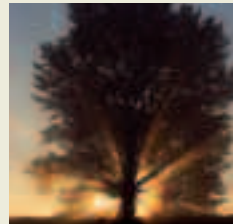
Il Verbo si è fatto carne, la preghiera deve dunque tramutarsi in canto. E non solamente la preghiera. Benedetto XVI fa del canto il paradigma di tutta la vita cristiana. Si tratta per lui «di riconoscere attentamente con gli “orecchi del cuore” le leggi intrinseche della musica della stessa creazione, le forme essenziali della musica immesse dal Creatore nel suo mondo e nell'uomo, e trovare così la musica degna di Dio, che allora al contempo è anche veramente degna dell'uomo e fa risuonare in modo puro la sua dignità». Commentando questo passaggio, il cardinale Cottier scrive: «Se si accostano queste indicazioni a ciò che san Paolo dice della vita cristiana come “culto spirituale” (Rm 12,1), si comprende che la dimensione del canto, come adeguamento dell'essere alle realtà più elevate, deve pervadere l'esistenza cristiana nella sua totalità. Deve pervadere il travaglio teologico; deve pervadere la cultura e la coscienza della dignità umana»².

Perché il canto come coscienza della nostra dignità? Perché quest'arte in particolare dovrebbe avere una valenza simbolica maggiore delle altre? Mi limiterei qui a indicare tre ragioni. La prima è che il canto è opera della voce. Ora, la voce è nel corpo il luogo in cui la carne e lo spirito si uniscono più intimamente: è attraverso la mia voce che posso testimoniare ad altri i pensieri della mia anima. Attraverso la voce si esterna ciò che è intimo, si confida il segreto, la comunione dei cuori si realizza nel coro. L'attività della voce, specialmente quando si fa musicale e la moltitudine delle voci si fonde in un'armonia senza prevaricazione, diventa il simbolo di una spiritualità che non rinnega il corpo, ma che lo assume nella sua singolarità e nella sua apertura all'altro.

Seconda ragione: cantare significa elevare la parola umana oltre le limitate possibilità concettuali. L'articolazione ricorre alla modulazione, le parole attingono alle risorse del grido. È sufficiente ascoltare i vocalizzi di un Rossini o di un Donizetti, è il grido stesso trasfigurato dal canto, al punto che la voce si presta a testimoniare non di un indicibile al-di-qua, ma di un ineffabile al-di-là della ragione. La vita cristiana si esprime all'interno di questa

Il luogo della cultura

di Fabrice Hadjadj



testimonianza, in cui la parola attesta un eccesso, in cui l'urlo di Giobbe è chiamato a diventare un canto di gloria.

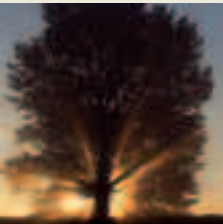
Terza ragione, infine: il canto è la modalità scelta nella Rivelazione per designare l'attività dei beati. È l'azione per eccellenza, perché è l'azione di rendere grazie. Il canto non è comunicazione utilitaria, ma comunione gratuita. Si canta così, da soli o in tanti, e si canta per cantare ancora: la felicità si libra come sulle ali di un'allodola, e la croce stessa si converte in gioia, una gioia che ci strappa lacrime. *O Crux, ave, spes unica*, i monaci sanno cantare così. Parlare della nostra vocazione ultima come di una vocazione a cantare, significa affermare nuovamente la dignità della nostra carne dolente, chiamata a entrare nel *Trisagion* degli angeli.

La cultura ribadisce anche qui il suo ruolo di intermediario: le sue opere sono sempre una finestra semiaperta sul Cielo. Anche quando raccontano dell'oscurità del mondo e delle grida di dolore, è per contrasto con la luce sperata, per la frustrazione di un canto paradisiaco – senza i quali questa oscurità sarebbe solo rassicurante penombra, e queste grida, remissivo disaccordo. Ecco perché il cattolicesimo puro incoraggia la libertà delle arti. Ecco perché solo il *quaerere Deum* può salvare la loro Atlantide. Benedetto XVI ce lo rammenta: Cristo non abolisce, ma completa i Musei.

Note e indicazioni bibliografiche

¹ Nel testo originale si trova l'espressione "s'inter-prète": "prêter" ha il medesimo suono di "prêter" (prestare). Con un calembour l'autore arricchisce dunque la parola di un nuovo significato: "inter-prestare".

² G. Cottier, o.p., *Le discours de Benoît XVI aux Bernardins*, "Nova & Vetera", ottobre-dicembre 2008.



Contemplazione e/o azione?

di Massimo Borghesi*

Ora et labora: la “rivoluzione” monastica

Nel suo discorso parigino al *Collège des Bernardins*, Benedetto XVI ha richiamato il valore che nella regola monastica di Benedetto aveva il “lavoro”. Il monaco, oltre al suo dovere principale – quello della preghiera – era chiamato a operare nel monastero e nei campi. Si trattava, per i tempi, di una vera e propria rivoluzione. Il monaco era, infatti, per lo più, un “letterato”, un uomo colto che sapeva leggere e scrivere, proveniente spesso dalle classi alte della società. A partire dalla regola, che univa *ora et labora*, egli non disdegnava di volgersi alle mansioni più umili, quelle che la mentalità antica riservava agli strati più bassi. Come osserva Benedetto XVI: «Nel mondo greco il lavoro fisico era considerato l’impegno dei servi. Il saggio, l’uomo veramente libero si dedicava unicamente alle cose spirituali; lasciava il lavoro fisico come qualcosa di inferiore a quegli uomini che non sono capaci di questa esistenza superiore nel mondo dello spirito. Assolutamente diversa era la tradizione giudaica, tutti i grandi *rabbi* esercitavano allo stesso tempo anche una professione artigianale. Paolo che, come *rabbi* e poi come annunciatore del Vangelo ai gentili, era anche un tessitore di tende e si guadagnava la vita con il lavoro delle proprie mani, non costituisce un’eccezione, ma sta nella comune tradizione del rabinismo. Il monachesimo ha accolto questa tradizione; il lavoro manuale è parte costitutiva del monachesimo cristiano».

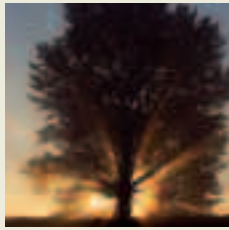
Con ciò erano poste le premesse di una rivoluzione silenziosa quanto profonda. Unendo contemplazione e azione il monachesimo collegava dimensione signorile e servile. Il monaco cristiano, che nella concezione dell’epoca prende il posto del filosofo – di colui che contempla la verità –, è associato al lavoratore, cioè alla figura del servo. Il monaco diviene il punto di sutura tra le classi, il punto di superamento della differenza di classe. Come scrive Christopher Dawson: «Con la sua santificazione del lavoro e della povertà, il monachesimo sconvolse a un tempo il sistema dei valori sociali che avevano governato la società schiavistica dell’impero e il sistema espresso nell’etica aristocratica e guerriera dei conquistatori barbari, così che il contadino, rimasto per sì lungo tempo la base disprezzata di tutto l’edificio sociale, vide il suo modo d’esistenza riconosciuto e messo in onore dalla più grande autorità spirituale del tempo»¹.

L’unione di contemplazione e azione assume non solo un significato culturale, ma anche sociale. Il Cristianesimo dimostrava la sua capacità di sintesi tra Atene e

*Massimo Borghesi
è Docente di
Filosofia morale,
Università degli
Studi di Perugia.

Contemplazione e/o azione?

di Massimo Borghesi



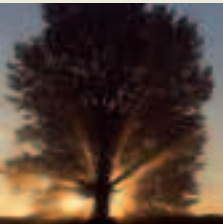
Gerusalemme, tra cultura e lavoro, tra signore e servo. Questa posizione troverà espressione, nel Medioevo, ne *L'amour des lettres et le désir de Dieu* della cultura monastica, magistralmente indagata da Jean Leclercq², nel nuovo monachesimo degli ordini mendicanti e, nel corso dell'era moderna, nell'apostolato attivo dei "santi della carità", nei quali il servizio al prossimo, nelle forme dell'indigenza più estrema, diviene la forma nobile della testimonianza cristiana. Differentemente dal primo millennio però, e anche dal Medioevo, questa testimonianza, nel corso degli ultimi tre secoli, non riesce a coinvolgere una sfera "intellettuale", che si separa sempre più nettamente dalla fede. Pesa, in ciò, una certa spiritualità cristiana, segnata dalla *devotio moderna* con i suoi "castelli interiori", la quale appare come il contropolo del moderno Stato assoluto da un lato, e dall'altro, del moderno sistema del lavoro regolato dal modello capitalistico.

Con il socialismo dell'Ottocento e il comunismo, dopo il 1917, il tema del lavoro viene inserito all'interno di una filosofia dell'emancipazione radicale dell'uomo (collettivo) liberato dai limiti che hanno segnato la storia. Questo tema era destinato a diventare incandescente, anche per il pensiero cattolico, quando nel 1945 la Russia comunista usciva vittoriosa, assieme all'Inghilterra e all'America, dal secondo conflitto mondiale. Una filosofia della prassi atea sfidava ora il cristianesimo in un progetto di cambiamento del mondo.

Azione e contemplazione. Un saggio di Balthasar del 1948

Questa problematica trovava il pensiero cristiano in larga misura impreparato. La formazione ascetico-moralistica della spiritualità cattolica tra Ottocento e Novecento, con la sua visione individualistica e univocamente pessimistica della corporeità e del mondo, quale teatro barocco delle apparenze, si trovava in seria difficoltà di fronte alle sfide che il nazionalsocialismo prima, nel corso degli anni Trenta, e il comunismo poi, a partire dagli anni Quaranta, ponevano alla coscienza cristiana. Come tentativi generosi, anche se inadeguati, di uscire da questa *impasse* si possono valutare le prospettive dell'ultimo Bonhoeffer e del Mounier post-bellico³. In una forma più meditata Hans Urs von Balthasar. In un saggio del 1948, dal titolo *Aktion und Kontemplation*, tentava di accogliere le istanze del tempo a partire da una riformulazione del problema in seno al pensiero cattolico. Nel saggio il marxismo, mai citato, è il "convitato di pietra" che costringe il cristianesimo a sottolineare la propria originalità, la propria diversità rispetto alla cultura ellenica, chiamata in causa quale responsabile di una concezione riduttiva dell'agire. Nel rapporto tra contemplazione e azione, «la storia, non ancora scritta, di questa classica coppia di concetti, dovrebbe annoverarsi tra le più intricate e meno chiaramente distinguibili; soprattutto per il fatto che qui si è riversato nella tradizione cristiana in misura particolarmente abbondante un patrimonio culturale ellenico, e che questa tradizione [...] si stacca solo molto tardi dallo schema antico, per farsi indicare con maggior esclusività in funzione della Rivelazione il contenuto e il rapporto reciproco dei concetti»⁴.

Per Balthasar un'eco del peso che la tradizione culturale antica, ferma alla distinzione tra *artes liberales* e *artes serviles*, ha esercitato sul Cristianesimo, è il fatto che «San Tommaso da un lato sovraordina gli atti esterni, che derivano direttamente dalla contempla-



Contemplazione e/o azione?

di Massimo Borghesi

zione, come l'insegnare e il predicare, a quelli che "consistono interamente nell'occupazione esterna, come dare elemosine, accogliere come ospite e così via", dall'altro lato, con un'univocità certo eccessiva, ordina l'amore verso Dio alla contemplazione, quello verso il prossimo all'azione, definendo pertanto il primo più meritorio del secondo»⁵. Per l'autore «queste valutazioni sicuramente sono più elleniche che cristiane, come poi anche gli otto motivi che san Tommaso adduce per dimostrare la superiorità della contemplazione sull'azione, sono presi tutti da Aristotele, pure se a ciascuno viene aggiunto a illustrarlo un esempio biblico (*Summa theol.* II^a II^a, q.182,a 1c.). Qui risulta che la greicità non offre soltanto le categorie, ma anche, in larga misura, la loro interpretazione e valutazione, e, invero, non per la prima volta solo in san Tommaso, ma, in modo ancor più chiaro, in parte, nei Padri»⁶. Le valutazioni tomiste dipendono da una tradizione secolare, che affonda nella teologia monastica la quale, con Evagrio, ha elaborato uno schema "iperellenico" per cui la vita attiva serve solo da introduzione alla contemplazione di Dio. «Fino a Tommaso la situazione non

Per Balthasar non si tratta di passare dal primato della contemplazione a quello dell'azione, ma di ritrovare la «vera e unica sorgente di ogni fecondità, per l'azione come per la contemplazione: l'amore».

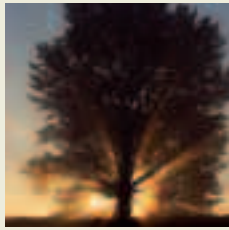
sarà essenzialmente diversa, e questi, aggravato dall'onere di una tradizione così rettilinea, ha quindi un compito abbastanza faticoso nel ripristinare in qualche misura l'equilibrio cristiano»⁷. Questo può essere trovato solo nell'imitazione di Cristo, nel quale contemplare e agire sono *uno* a partire dall'amore del Padre. «Partendo da questa visione, si deve abbandonare anche l'ultimo elemento che ancora resta presso san Tommaso come residuo dell'intellettualismo greco. Non è conveniente assegnare l'amore per Dio alla contemplazione, quello per il prossimo all'azione e sovraordinare quella a questa. L'amore (di cui si parla in 1Cor. 13) è, in modo immediato e indivisibile, tanto amore verso Dio quanto verso il prossimo, attivo e contemplativo insieme»⁸. Questa unità resta non chiara perché pesa la dicotomia tra contemplazione (individuale) e l'apostolato (comunitario). «Il motivo per cui nella Patristica e nella Scolastica la dottrina sull'azione e la contemplazione non poté giungere a uno sviluppo completo in senso cristiano, sta nel fatto che non venne riconosciuta la vera fecondità della contemplazione, a causa di un appoggio troppo accentuato sulla concezione individualistica che ne avevano avuta i filosofi greci»⁹. Per questo in Tommaso la *vita eremitica* viene posta sopra la *vita socialis*, perché *perfectus sibi sufficit* (*Summa theol.* II^a II^a, q.188, a.6.).

«L'idea però che questa perfezione autosufficiente in senso cristiano può sussistere solo quando, in un significato misterioso, è una vita ecclesialmente fruttuosa, irradiante e apostolica, si fa strada ed emerge in un periodo stupefacentemente ritardato nella storia della spiritualità. La sua mancanza non consente agli argomenti dei Padri e degli Scolastici in favore della superiorità della contemplazione di raggiungere la loro piena forza di convinzione»¹⁰.

Così Balthasar nel 1948. Da qui si diparte una riflessione che troverà nei volumi della *Theodramatik*, nel corso degli anni Settanta, la sua espressione più alta. Per quanto riguarda il testo del '48 è giusto rilevare come la critica all'intellettualismo ellenico non sia condotta dall'autore sino a una rottura radicale. Non si tratta di passare dal primato della contemplazione a quello dell'azione, ma di ritrovare la «vera e unica sorgente di ogni fecondità,

Contemplazione e/o azione?

di Massimo Borghesi



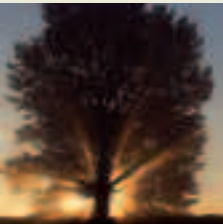
per l'azione come per la contemplazione: l'amore»¹¹. All'interno di questa sorgente il momento "greco", adeguatamente ripensato, mantiene tutto il suo rilievo.

La positività del lavoro e la critica allo gnosticismo ellenico

La critica balthasariana al peso esercitato dalle categorie elleniche sul pensiero e sulla spiritualità cristiana appartiene alla *koiné* del dopoguerra. In Italia Felice Balbo e Franco Rodano, i due maggiori intellettuali del cattolicesimo comunista, sviluppano una riflessione apparentemente analoga, per certi aspetti, a quella balthasariana. Il tema di fondo è qui il rilievo e la valutazione del *lavoro*, una tematica che nell'ambito cristiano non avrebbe trovato la sua giusta collocazione. Come annota Balbo: «Contro il lavoro: filosofi greci (eccezione: Esiodo). Per il lavoro, ma con significato anche e soprattutto mortificante: Cristianesimo»¹². Per questo è «necessaria una completa dissociazione dell'antropologia cristiana dall'antropologia che potrebbe essere chiamata di "tipo platonico"»¹³. Si tratta «di ridare pienamente e senza equivoci il suo carattere non intellettualistico alla "contemplazione" cristiana, la quale è quasi l'antitesi della "contemplazione" platonica. La prima è tutta nell'essere stesso, nella vita, nell'ascesi spirituale, nel sacrificio di carità, nella comunicazione reciproca delle persone; è quindi socialmente attiva, presente a tutti gli uomini fratelli. La seconda esalta l'intelletto, l'individuo razionale, l'*eros* più alto, ma non la carità e, tendenzialmente, separa il singolo dalla società di tutti»¹⁴.

Al pari di Balthasar, anche Balbo vede quindi il rischio della "contemplazione" filosofico-ellenica nel suo abito aristocratico, individualistico. Ciò che lo differenzia dal teologo svizzero è, al contrario, l'opposizione frontale tra platonismo e cristianesimo che Balbo desume dalla lettura di Claude Trémontant¹⁵. Quest'opposizione è trovata da Balbo a partire dall'incontro con il marxismo, la cui terapia positiva starebbe nel liberare il cristianesimo da ogni venatura pessimistica derivante dall'antropologia ellenica. Grazie alla provocazione marxista il Cristianesimo può ritrovare la sua anima ebraica e dissociarsi, compiutamente, dalle contaminazioni elleniche. È questa, in qualche modo, anche la posizione di Franco Rodano. Attento lettore di un testo di Vittorio Tranquilli, *Il concetto di lavoro da Aristotele a Calvino*, (Milano 1979), Rodano afferma, nelle sue *Lezioni di storia "possibile"*, che «le uniche due posizioni che rifiutano radicalmente di riconoscere le figure del lavoro e dell'uomo [...], quali sono state fissate dall'ideologia come accettabili e dall'operazione del signore, sono appunto le posizioni di Paolo e Marx»¹⁶. Ambedue sono posizioni rivoluzionarie che si oppongono alla condizione signorile segnata dal primato della contemplazione sull'azione. Per Paolo (Gal. 3) non c'è più né giudeo né greco, né schiavo né libero, né uomo né donna. Qui si flette, secondo Rodano, la corrente biblica, la quale «è l'unica corrente precristiana di pensiero, che non considera il lavoro come qualcosa di negativo (un *neg-otium*, che nega la condizione umana vera e propria, identificata nella condizione signorile, e reputa invece, contro l'intera tradizione greco-romana e anche barbarica, che l'uomo è essenzialmente lavoro)»¹⁷.

Questa visione, per la quale la condizione umana, contrassegnata dal limite e dalla fatica, è positiva, sarebbe però insidiata, nella storia cristiana e poi anche nel marxismo, da un'altra prospettiva che muove a ritenere la liberazione come liberazione dal lavoro. Si trat-



Contemplazione e/o azione?

di Massimo Borghesi

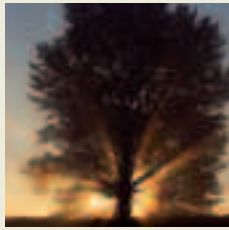
ta, nel caso del marxismo, di una interpretazione inedita, che contrasta apertamente con una filosofia per la quale l'uomo si realizza nel lavoro e mediante il lavoro, non grazie alla sua soppressione¹⁸. Nel caso del cristianesimo il peso negativo sta nell'influenza orientale, gnostica, da un lato, e in quella della filosofia greca, dall'altro. Per la prima il mondo diviene il male, per la seconda è l'ambito più ristretto del lavoro che è visto come negativo, servizio dell'uomo inferiore. Per curare questa visione negativa non resta al cristianesimo, per Rodano, che l'incontro con il marxismo. Grazie ad esso la teologia poteva recuperare, contro Agostino, una visione non pessimistica della natura umana, e il comunismo, da parte sua, poteva abbandonare l'eredità gnostico-hegeliana, l'utopia di realizzare una super-umanità diversa da quella contrassegnata dal limite. «La prima critica conclude a una proposta di ripresa della teologia gesuitica del Seicento, quale garanzia di una piena autonomia della natura dal soprannaturale. La seconda critica consiste in un tentativo di separazione del marxismo dall'hegelismo, al fine di staccare il concetto di rivoluzione da quello, che Rodano attribuiva a Marx, di "salto nell'assoluto". Ma ciò che propriamente costituisce la peculiarità di questa operazione di Rodano è il fatto che quelle due critiche vengono presentate come due aspetti di una critica sola, che può essere identificata come la critica della dipendenza dell'intero pensiero occidentale dallo spiritualismo dell'antropologia filosofica greca. Così intesa, tale operazione dovrebbe pervenire, nelle intenzioni di Rodano, al definitivo superamento del concetto (tipico appunto dell'intera tradizione occidentale) del finito come male, e alla corrispondente costruzione, teorica e pratica, della rivoluzione come ristabilimento della bontà del finito. In questo ristabilimento, pensiero cattolico e pensiero rivoluzionario dovrebbero finalmente coincidere»¹⁹.

**L'incontro
balbiano-rodaniano
tra cristianesimo
e marxismo
si realizza, in tal
modo, solo
attraverso
la reciproca
sterilizzazione
della dimensione
religiosa.**

Marxismo e cristianesimo si incontrano nella reciproca terapia degli elementi gnostici che permangono in forza della dipendenza dal patrimonio ellenico, una gnosi che la concezione negativa del lavoro porterebbe alla luce. Al pari della riflessione di Balthasar, consegnata nel saggio del '48, anche gli intellettuali cattolico-comunisti, Balbo e Rodano, sono quindi mossi dall'esigenza di "liberare" il pensiero cristiano dai suoi condizionamenti derivanti dal pensiero greco. Solo così esso poteva riguadagnare una visione positiva del finito e, conseguentemente, della prassi, dell'azione volta al soddisfacimento dei bisogni, del lavoro. Diversamente da Balthasar, però, il cui orizzonte teologico si muove nel quadro della critica all'idea moderna di "natura pura" portata avanti da Henri de Lubac, la critica alla gnosi conduce Rodano e Balbo al ritrovamento della teologia molinista del Seicento con la sua assoluta separazione tra naturale e soprannaturale. L'"antiagostinismo" dei cattolico-comunisti, per il rifiuto di ogni negatività del limite, compresa la morte, li porta a un naturalismo radicale rispetto a cui il piano soprannaturale risulta del tutto superfluo. Rifiutando il pensiero classico, indebitamente identificato con il modello gnostico, essi rifiutano l'idea stessa di "partecipazione" al divino, che costituisce il cuore della metafisica classica. In tal modo l'incontro con il marxismo non può non significare subordinazione ad esso. Il cristianesimo, accogliendo la critica marxista alla contemplazione delle verità eterne, accede necessariamente al primato della prassi. Questa, nel quadro di un marxismo privato

Contemplazione e/o azione?

di Massimo Borghesi



dell'idea di metamorfosi dell'umano, si risolve nella celebrazione di una visione tecnocratica. L'incontro balbiano-rodaniano tra cristianesimo e marxismo si realizza, in tal modo, solo attraverso la reciproca sterilizzazione della dimensione religiosa. L'esito, non previsto, come Del Noce metterà in luce nel suo *Il cattolico comunista*, è la realizzazione integrale dell'*homo faber*²⁰.

Un uomo che, privato del suo anelito religioso, rimane, impotente, a totale disposizione del processo di mercificazione portato avanti, senza incontrare più ostacoli, dalla società tecnocratica. Il cattolicesimo-comunista viene a costituire un fattore di promozione di quella "società opulenta" che Rodano, dalle pagine della "Rivista Trimestrale" aveva più volte criticato. Da questa eterogenesi dei fini muoverà l'ultima riflessione di Claudio Napoleoni, collaboratore per tanti anni di Rodano, consegnata al volume postumo *Cercate ancora. Lettera sulla laicità e ultimi scritti*. In esso il problema dell'emancipazione porterà, indirettamente, a una riscoperta di Agostino e al ripensamento del rapporto tra teoria e prassi.

Note e indicazioni bibliografiche

¹ C. Dawson, *Il cristianesimo e la formazione della civiltà occidentale*, trad. it., Milano 1997, p. 69.

² J. Leclercq, *Cultura umanistica e desiderio di Dio*, trad. it., Firenze 1965.

³ Cfr. M. Borghesi, *Il Cristo "idiota". Malattia e sanità del cristianesimo tra '800 e '900*, in: AA.VV., *Filosofare in Cristo*, Perugia 2007, pp. 227-246.

⁴ Hans Urs Von Balthasar, *Azione e contemplazione*, trad. it. in: *Verbum Caro. Saggi teologici*, Brescia 1970, p. 248.

⁵ Op. cit., p. 250.

⁶ *Ibid.*

⁷ Op. cit., p. 251.

⁸ Op. cit., p. 256-257: «Pertanto non è nemmeno conveniente attribuire l'*intuitus* di ciò che è sovrumano all'intelletto (mediante il quale l'uomo viene associato a Dio e agli angeli), alla contemplazione; la sollecitudine invece per le cose terrene attraverso la *ratio inferior* (mediante la quale egli si accomuna al sottoumano, all'animale) all'azione, e delineare questa discesa come un atto di sopportazione a cui si sia costretti dalla necessità».

⁹ Op. cit., p. 259.

¹⁰ Op. cit., p. 260.

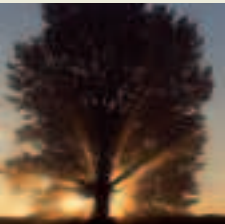
¹¹ Op. cit., p. 261.

¹² F. Balbo, *Il lavoro come dimensione essenziale dell'uomo*, in: *Opere 1945-1964*, Torino 1966, p. 925.

¹³ F. Balbo, *Comunismo e cristianesimo*, in: *Opere 1945-1964*, cit., p. 336.

¹⁴ Op. cit., p. 338.

¹⁵ Op. cit., p. 338, nota 2. Balbo rimanda a due saggi di Trèsmontant: *Essai sur la pensée hébraïque* (Paris 1953) e *Études de métaphysique biblique* (Paris 1955). La posizione di Trèsmontant è criticata da Del Noce in un articolo-risposta a Balbo: «Trèsmontant svolge la tesi, che ritengo vera, secondo cui non si sono dati nella storia, e non sono in sé possibili, che due tipi di pensiero metafisico: lo gnostico e il cristiano specificati da una diversa concezione del male. Per lo gnosticismo (che ha il suo punto d'arrivo nel pensiero hegeliano) il male fa parte della struttura stessa del reale, il suo nesso con l'esistenza finita è necessario; per il pensiero biblico e cristiano il male è stato introdotto nel mondo dal peccato, rottura dell'alleanza tra l'uomo e Dio. Sostituisce poi i termini di cristiano e di gnostico con quelli di ebraico e di greco, e con ciò compie un passaggio che mi pare del tutto illegittimo, perché le categorie universali non possono venire nazionalizzate. Basta pensare alla Cabbala, o ai filoni della mistica ebraica che sono confluiti in



Contemplazione e/o azione?

di Massimo Borghesi

Spinoza, l'unico tra i filosofi classici che nessuno abbia mai potuto pensare di cristianizzare, per accorgersi che lo gnosticismo ha trovato modo di radicarsi nel pensiero ebraico come in quello greco. Sembra infinitamente più conforme alla verità storica dire che il cristianesimo ha salvato così l'ebraismo come il pensiero greco dalle involuzioni gnostiche. Comunque sia, se si accetta questo passaggio, diventa poi facilissimo (benché neppure il Trèsmontant si senta di affermarlo esplicitamente) vedere nel platonismo, in quanto massima formulazione del pensiero metafisico greco, la radice perenne delle successive filosofie gnostiche”(A. Del Noce, *Pensiero cristiano e comunismo: “inveramento” o “risposta a sfida”?*, in “Il Mulino”, 5 (1958), poi in: F. Balbo, *Opere 1945-1964*, cit., Appendice 3, p. 982). È questa impostazione che giustifica in Trèsmontant e in Balbo, secondo Del Noce, l'incontro tra cristianesimo e marxismo. «Perché, se il problema attuale del pensiero cristiano è il dissociarsi dal platonismo, la posizione che nell'intera storia della filosofia è più avversa al platonismo, cioè appunto il marxismo, non potrà non venir interpretata che come un processo di ritrovamento della metafisica biblica» (op. cit., p. 983). Lo “spiritualismo” cristiano per ritrovare il realismo biblico e liberarsi delle tendenze greco-gnostiche dovrà passare attraverso l'antitodo del materialismo storico.

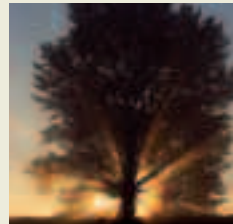
¹⁶ F. Rodano, *Lezioni di storia “possibile”. Le lettere di san Paolo e la crisi del sistema signorile*, Genova 1986, p. 14.

¹⁷ Op. cit., p. 90.

¹⁸ Per la critica all'interpretazione rodaniana del lavoro in Marx si cfr. C. Napoleoni, *Cercate ancora. Lettere sulla laicità e ultimi scritti*, Roma 1990, pp. 8-9.

¹⁹ Op. cit., p. 21. Corsivo nostro.

²⁰ A. Del Noce, *Il cattolico comunista*, Milano 1981, pp. 400 sgg.



L'universalità di Dio

di Enrico Berti*

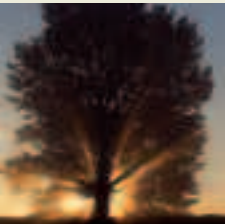
L'ultima parte del discorso del Papa al mondo della cultura a Parigi spiega un concetto che i non credenti, o i credenti in altre religioni, non sempre comprendono, come risulta dal fatto che spesso lo contestano e ne fanno un argomento di critica contro il Cristianesimo: l'universalità di Dio e l'universalità della ragione aperta verso di Lui.

Una critica che spesso si sente, o si legge, al Cristianesimo, in particolare alla Chiesa cattolica, è la seguente: i cristiani non si accontentano di professare la propria religione come una religione fra le altre, espressione di una cultura fra le altre, come si dovrebbe fare in una società pluralistica e democratica, dove ciascuno è libero di credere quello che vuole. Essi invece – secondo questa critica – pretendono che la loro fede possieda una verità valida per tutti, cioè una verità universale, violando in tal modo il principio del pluralismo e della tolleranza reciproca. In questa pretesa la mentalità cosiddetta “laica” vede l'espressione di una prepotenza, di un'arroganza, di una presunzione intollerabile.

A questo proposito il Papa, nella parte finale del discorso sopra citato, afferma che per «i cristiani della Chiesa nascente» il Dio nel quale credevano «era il Dio di tutti», cioè costituiva una «risposta che riguardava tutti», e che «l'universalità di Dio e l'universalità della ragione aperta verso di Lui costituivano per loro la motivazione e insieme il dovere dell'annuncio. Per loro la fede non apparteneva alla consuetudine culturale, che a seconda dei popoli è diversa, ma all'ambito della verità che riguarda ugualmente tutti». A giustificazione di questo atteggiamento il Papa cita il discorso di san Paolo all'Areopago, definendolo «lo schema fondamentale dell'annuncio cristiano verso l'esterno». Paolo infatti “non annuncia dèi ignoti”, cioè dèi nuovi, appartenenti ad altre religioni, ma dichiara agli Ateniesi «quel Dio che voi adorate senza conoscerlo, quello io vi annuncio», cioè quel Dio «del quale noi siamo progenie, come anche alcuni dei vostri poeti hanno detto»¹. Di solito i commentatori individuano in queste ultime parole una citazione dei *Fenomeni* di Arato di Soli, poeta stoico del III secolo a.C., e concludono che san Paolo si richiamava allo stoicismo per ingraziarsi i suoi ascoltatori, tra i quali vi erano dei filosofi stoici.

Ma il riferimento di questa citazione e l'impostazione generale del discorso hanno un ben altro significato. Quello che Paolo annuncia agli Ateniesi è il cosiddetto “Dio dei filosofi”, come Joseph Ratzinger, prima ancora di essere Papa, ha scritto nella sua *Introduzione al cristianesimo*, che risale al 1968², e come aveva già detto nella sua prolusione da lui tenu-

*Enrico Berti è
Docente di Storia
della Filosofia,
Università degli
Studi di Padova.



L'universalità di Dio

di Enrico Berti

ta all'Università di Bonn nel 1959, intitolata *Il Dio della fede e il Dio dei filosofi*, da lui stesso richiamata nel discorso di Ratisbona del 12 settembre 2006 (due anni esatti prima del discorso al mondo della cultura), cioè quando ormai era Papa Benedetto XVI³. L'espressione "Dio dei filosofi", come è noto, è stata coniata da Pascal per contrapporre il Dio di Descartes, cioè il Dio orologiaio, che fabbrica un mondo capace poi di funzionare da sé, al "Dio di Abramo, Isacco e Giacobbe" e di "Gesù Cristo", dunque è stata usata per lo più dai cristiani con significato spregiativo. Il Papa invece l'ha riabilitata, vedendo in essa l'indicazione di quel Dio universale, al quale è aperta la ragione umana, e che non si contrappone al Dio di Gesù Cristo, bensì ne costituisce il primo annuncio.

L'interpretazione che il Papa dà del discorso agli Ateniesi è la stessa che è stata enunciata nell'enciclica *Fides et ratio* di Giovanni Paolo II, secondo la quale tale discorso costituisce lo sforzo "per individuare una base comune" su cui avviare l'annuncio del kerigma. L'enciclica recita infatti: «per farsi comprendere dai pagani, i primi cristiani non potevano nei loro discorsi rinviare soltanto a Mosè e ai profeti; dovevano anche far leva sulla conoscenza naturale di Dio [...]. Poiché però tale conoscenza naturale, nella religione pagana, era scaduta in idolatria, l'Apostolo ritenne più saggio collegare il suo discorso al pensiero dei filosofi, i quali fin dall'inizio avevano opposto ai miti e ai culti misterici concetti più rispettosi della trascendenza divina»⁴.

Il Papa afferma che per «i cristiani della Chiesa nascente» il Dio nel quale credevano «era il Dio di tutti», cioè costituiva una «risposta che riguardava tutti».

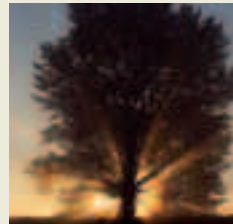
Che san Paolo non si riferisse solo agli Stoici, ma intendesse riprendere il concetto di Dio elaborato dai più grandi filosofi greci, Platone e Aristotele – cioè quel concetto che essi avevano purificato dai limiti antropomorfici degli dèi della religione popolare greca e soprattutto da quella molteplicità che inevitabilmente ne impediva l'assolutezza – risulta in modo chiaro dal confronto fra il discorso agli Ateniesi e la storia della precedente filosofia greca. La prima caratterizzazione che l'Apostolo offre di tale Dio è: «il Dio che ha fatto il mondo e tutto ciò che vi si trova, signore com'è del cielo e della terra».

L'idea che il mondo e tutto ciò che vi si trova sia opera di Dio è stata introdotta nella filosofia da Platone col *Timeo* ed è stata ripresa da Aristotele nel dialogo perduto *Sulla filosofia*, opere entrambe ben note a Filone di Alessandria, contemporaneo di Gesù e probabilmente conosciuto da san Paolo, grazie alla cultura ellenistica che questi possedeva⁵. Il fatto che i filosofi greci non avessero ancora l'idea di creazione dal nulla non ha alcuna importanza, perché anche tra i cristiani questa idea si chiarì solo a partire dal II secolo dopo Cristo.

La seconda caratterizzazione introdotta da Paolo è che tale Dio «non abita in templi fatti dalla mano dell'uomo e non può essere servito da mani d'uomini, quasi avesse bisogno di qualche cosa, dando egli a tutti la vita, il respiro ad ogni cosa». Essa corrisponde perfettamente al concetto di Dio professato da Aristotele, il quale nel dialogo suddetto sosteneva che il tempio più adatto a Dio è il mondo intero, condannando come empia l'idea che questo sia stato fatto come gli oggetti prodotti dalle mani degli uomini, e altrove sosteneva che Dio non ha bisogno di nulla, perché da lui dipendono l'essere e la vita di tutte le cose. La terza caratterizzazione introdotta da san Paolo è che Dio ha fatto sì che l'umana progenie si

L'universalità di Dio

di Enrico Berti



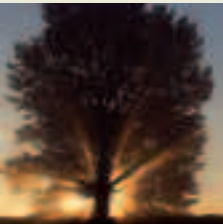
distribuisse su tutta la terra, e «ha determinato l'ordine dei tempi e i confini del loro spazio». Anche questa precisazione, che non sembra avere alcuna importanza ai fini dell'evangelizzazione, può essere invece un richiamo al dialogo di Aristotele *Sulla filosofia*, citato da Filone, dove si dice che Dio ha imposto al mondo un ordine che stabilisce l'alternarsi delle stagioni e la diversità tra le diverse regioni, cioè gli spazi, della terra.

Infine la più famosa caratterizzazione di Dio nel discorso agli Ateniesi, è che «in lui abbiamo la vita, il movimento e l'essere, come anche alcuni dei vostri poeti hanno detto: – noi siamo progenie di lui –». Questa è certamente una citazione di Arato, e dell'*Inno a Zeus* di Cleante di Asso, discepolo e successore dello stoico Zenone, ma è anche il risultato della fusione tra il concetto di Dio elaborato da Platone, quello elaborato da Aristotele e quello elaborato dagli Stoici, fusione che si riscontra anche in altri testi antichi, quali il trattato *De mundo* attribuito ad Aristotele, ma sicuramente a lui posteriore. Questo era precisamente il Dio dei filosofi, al quale san Paolo si richiama per mostrare agli Ateniesi, nella cui città i più grandi filosofi greci avevano operato, che questo è il Dio di cui egli sta loro parlando.

Certo, dopo avere detto tutto questo, Paolo introduce l'annuncio specificamente cristiano, con le parole: «Dio fa oggi annunciare agli uomini tutti e dappertutto che facciano penitenza, avendo egli stabilito il giorno in cui giudicherà il mondo con giustizia per mezzo di un uomo da lui prescelto, dandone a tutti prova col resuscitarlo dai morti».

Questo è l'annuncio del Cristo, del Dio fatto uomo, morto e resuscitato per salvare





L'universalità di Dio

di Enrico Berti

tutti gli uomini. Sentendo parlare di resurrezione – narra l'autore degli *Atti* – alcuni degli ascoltatori derisero Paolo, altri se ne andarono rinviando il seguito ad altra occasione, e alcuni invece si unirono a lui e credettero, tra i quali Dionigi detto l'Areopagita, una donna di nome Damaride e altri ancora.

Spesso i commentatori vedono in questa conclusione uno scacco, un totale insuccesso del discorso di Paolo. Ma non è così: i Greci credevano nell'immortalità dell'anima, ma non nella resurrezione della carne, perché erano dualisti, troppo spiritualisti, quindi avevano difficoltà a credere in Cristo. Tuttavia alcuni credettero, dunque per loro il discorso di Paolo fu decisivo.

Questa conclusione rappresenta perfettamente la situazione in cui si trovano gli uomini che con la propria ragione sono giunti a scoprire l'esistenza di Dio, come hanno saputo fare i grandi filosofi greci vissuti prima di Cristo. Alcuni si fermano a questo punto, perché la ragione, cioè la filosofia, è aperta alla fede, ma non costringe a credere. Altri invece compiono il passo ulteriore e credono. Ma il Dio in cui credono è lo stesso Dio a cui sono giunti con la ragione, non è un Dio diverso; è il Dio che tutti gli uomini possono ammettere, purché usino correttamente la propria ragione, è insomma il Dio universale, riconoscibile dalla ragione universale. Il fatto che poi egli si riveli agli uomini, anzi si faccia uomo per salvarli, non contrasta con la sua realtà di Dio assoluto ed eterno, riconosciuto dalla ragione, ma la rivela nel modo più pieno e completo.

Il Papa, nella parte finale del discorso al mondo della cultura, spiega che un Dio soltanto pensato non è un Dio reale, perché un vero Dio non può non mostrarsi all'uomo. «La cosa nuova dell'annuncio cristiano è la possibilità di dire ora a tutti i popoli: Egli si è mostrato. Egli personalmente. E adesso è aperta la via verso di Lui».

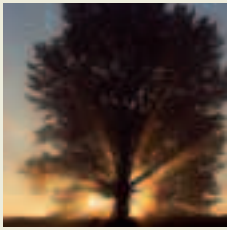
Questa è la ragione per cui i cristiani non si accontentano di professare la propria fede all'interno della propria Chiesa, ma la annunciano a tutti: perché il Dio in cui credono non è un Dio soltanto di loro, ma è il Dio di tutti, quel Dio che la ragione umana, se usata correttamente e con umiltà, è in grado di riconoscere, come è provato dal fatto che egli è stato riconosciuto, sia pure soltanto in parte, dai grandi filosofi greci che non avevano mai conosciuto la Bibbia, la rivelazione giudaica o cristiana. In tal modo i cristiani non intendono imporre agli altri il proprio Dio, o la propria fede, o la propria morale, ma vogliono solo avvertire gli uomini che quel Dio a cui la loro stessa ragione può portare, si è anche rivelato. Ma si tratta sempre dello stesso Dio, che può essere chiamato Dio dei filosofi perché i filosofi greci lo hanno indicato come il vero Dio, superiore agli dèi della religione tradizionale greca, e tuttavia è il Dio di tutti.

La nostra situazione di oggi – conclude il Papa nel suo discorso al mondo della cultura – è diversa da quella che Paolo incontrò ad Atene, ma anche assai analoga. Le nostre città non sono più piene di altari, ma la domanda di Dio da parte della ragione umana non è scomparsa. La sua scomparsa sarebbe «la capitolazione della ragione, la rinuncia alle sue possibilità più alte e quindi un tracollo dell'umanesimo».

È curioso, infatti, che la cultura sedicente “laica” pretenda di seguire la ragione, anzi di riconoscere come unica fonte di conoscenza la ragione, e quindi di esaltarla, quando invece la riduce, la limita, la comprime entro i confini della conoscenza puramente scientifica, rinunciando a riconoscerne la capacità di andare oltre questi confini, cioè di essere autenti-

L'universalità di Dio

di Enrico Berti



camente meta-fisica.

Il Dio dei filosofi è l'espressione di una più alta capacità della ragione, e il riconoscerlo non è segno di fideismo, o di eccessiva credulità, ma è al contrario il segno del più autentico razionalismo, cioè della più autentica esaltazione della ragione.

Note e indicazioni bibliografiche

¹ *Atti degli Apostoli* 17, 23-28.

² J. Ratzinger, *Introduzione al cristianesimo*, Queriniana, Brescia 2003, pp. 128-129.

³ La traduzione di tale prolusione, pubblicata dalla Marcianum Press a cura di H. Sonnemans, è stata ripresa anche nel quotidiano "La Repubblica" del 15 marzo 2007.

⁴ Giovanni Paolo II, *Fides et ratio*, nn. 24 e 36.

⁵ Ho illustrato tutto ciò nel saggio *Il "Dio dei filosofi" nel discorso di Paolo agli Ateniesi*, in A. Ales Bello (a cura di), *Pensare Dio a Gerusalemme. Filosofia e monoteismo a confronto*, Roma, Pontificia Università Lateranense, 2000, pp. 47-57.



Comunità, convivenza, educazione

Il tema della libertà religiosa e dei diritti umani è strettamente legato in questa sezione agli aspetti educativi e pedagogici.

Marta Cartabia propone un'interessante analisi del fenomeno religioso ormai relegato alla sfera privata, riaffermando la forza degli spazi religiosi come «scrigni preziosi per la società». Infatti, «gli ambiti sociali in cui si esprime la libertà religiosa [...] sono realtà vive che meritano tutta l'attenzione e la simpatia di chi ha la responsabilità del bene comune».

Paolo Carozza entra nel merito delle relazioni tra individui e dell'interdipendenza tra individuo e società, affermando che tra la persona e la società si sviluppa una «costante dialettica in cui il nostro destino individuale trova la propria realizzazione nella relazione con gli altri». Proprio da questa premessa l'autore sviluppa il tema della libertà in rapporto alla responsabilità e ai diritti umani.

È il tema dell'educazione, sempre nell'ambito della convivenza civile, che Giorgio Chiosso mette in evidenza nel suo contributo. Dopo aver chiarito il senso dei termini "educazione" e "formazione", afferma che «solo attraverso proposte significative e l'autenticità dei rapporti interpersonali, nutriti di intensità affettiva, si possono interrogare e far crescere le coscienze, formare i caratteri personali e assicurare a ciascuno una libertà consapevole».

A uno sguardo sulle giovani generazioni, soprattutto quelle impegnate nella ricerca e nello studio, è dedicato il contributo di Susanna Mantovani: «È necessario un "nuovo Umanesimo" che permetta agli uomini di ricomporre la conoscenza». L'Umanesimo affondò le sue radici nel monachesimo e nella ricerca rigorosa della conoscenza, un insegnamento valido oggi in questo momento di sconvolgimento culturale.



Libertà di religione: una risorsa per tutti

di Marta Cartabia*

Un discorso che investe ogni aspetto della vita umana e sociale

I passaggi del discorso di Benedetto XVI al *Collège des Bernardins* che riguardano la scrittura e l'interpretazione, meriterebbero di essere adeguatamente approfonditi anche in riferimento all'interpretazione dei testi giuridici. Il diritto è tuttora troppo spesso ridotto a puro "positivismo giuridico", cioè al diritto dei codici, delle leggi e dei testi, e proprio per questo diviene facilmente preda dell'arbitrio dell'interprete che lo deve applicare. «La Scrittura ha bisogno dell'interpretazione e della comunità in cui si è formata e in cui viene vissuta» è una frase che contiene di certo un passaggio di capitale importanza per la comprensione dei testi sacri; ma non meno cruciale è il suo significato se essa – togliendo la "S" maiuscola – viene riferita ai testi giuridici, primi fra tutti le costituzioni. Ogni testo, sia pur ricco di principi nobili e condivisi, di valori fondanti – come accade nelle costituzioni – diviene facilmente *pretesto* per battaglie culturali soggettive o di singoli gruppi, se non rimane saldamente ancorato all'esperienza giuridica, storica e viva del popolo da cui promana (Capograssi, Grossi). L'interprete che nel leggere e applicare i testi ai casi sempre nuovi e imprevedibili della vita umana non si facesse portavoce della storia viva della comunità in cui opera finirebbe per imporre per via giuridica solo le proprie preferenze soggettive e quelle dei gruppi di pressione più potenti di cui egli diviene facilmente preda. *Juristocracy* – cioè una nuova forma di aristocrazia dominata da giudici e giuristi (Hirschl) – sarà il destino delle nostre forme di convivenza civile se chi detiene la custodia dell'interpretazione dei testi non si lascerà guidare dalla storia più profonda dei popoli, alla luce della ragionevolezza: in una parola dal *logos* presente nella storia, come ricorda a più riprese il Papa.

La libertà di religione e il suo valore per la convivenza

L'intervento del Pontefice è ambientato all'epoca del tramonto dell'Impero romano d'Occidente e ci riporta alle origini della cultura europea. Ma è doveroso chiedersi se il Papa stia soltanto compiendo una rivisitazione storica, in omaggio al luogo che lo ospita, o come sembra più credibile, stia parlando al mondo contemporaneo.

*Marta Cartabia è
Docente di Diritto
costituzionale,
Università degli
Studi di Milano –
Bicocca.

Libertà di religione: una risorsa per tutti

di Marta Cartabia



Grave e severa è la situazione sociale dell'epoca storica che il discorso descrive. Grave e severa quanto la situazione attuale che in quella descrizione può rispecchiarsi facilmente. Le parole del Pontefice parlano di un «grande sconvolgimento culturale prodotto dalla migrazione dei popoli e dai nuovi ordini statali che stavano formandosi»; di una «confusione dei tempi in cui niente sembrava resistere» e più avanti del «crollo di vecchi ordini e sicurezze». Come non riconoscere i caratteri della situazione attuale nei tratti con cui viene descritta la fine dell'impero, lo sconvolgimento culturale che ne è derivato, il crollo delle vecchie sicurezze e di un ordine politico che sembrava dovesse essere eterno? La veloce evoluzione della società contemporanea del XXI secolo è caratterizzata da fenomeni paragonabili a quelli ivi descritti: un imponente rimescolamento di popoli e di culture e un repentino crollo delle certezze della sicurezza e del benessere economico mettono a dura prova il vecchio ordine della convivenza civile, i suoi principi fondamentali e le sue stesse istituzioni.

Su questo sfondo, dai toni nient'affatto irenici, il Pontefice non solo afferma, ma *mostra* la rinascita culturale dell'Europa, che si sviluppa intorno a luoghi puntiformi diffusi in tutto il continente: i monasteri. Nel desolante panorama di una società devastata dalla barbarie, «i monasteri erano i luoghi in cui sopravvivevano i tesori della vecchia cultura e dove, in riferimento ad essi, veniva formata passo passo una nuova cultura». Non un progetto di ricostruzione politica e giuridica ha salvato l'Europa, ma germogli di vita nuova. È a partire da realtà circoscritte – ma vive – che si è gradualmente sviluppata una rinascita culturale, che ha poi investito l'intero continente per lunghe stagioni di prosperità.

I luoghi umani dove si esprime un'autentica libertà religiosa

La narrazione della rinascita della civiltà europea intorno ai monasteri contiene un implicito invito a considerare con maggiore attenzione il valore della libertà religiosa nelle società attuali. In vero, nell'Europa unita e in ciascuno degli Stati che la compongono, la libertà di religione è garantita: il fenomeno religioso non è perseguitato alla stregua di quanto accade in altre parti del mondo e la libertà di religione compare in tutte le Carte dei diritti, anche se spesso non è differenziata dalla più generica libertà di coscienza o di pensiero.

Nondimeno, il discorso del Papa al *Collège des Bernardins* potrebbe suggerire un'importante correzione al comune modo di intendere tale libertà.

L'interpretazione attualmente più diffusa e più accreditata tratta il fattore religioso come un fenomeno strettamente intimo e riservato, attinente alla sfera individuale e alle preferenze soggettive, che può liberamente dispiegarsi solo all'interno di uno spazio pubblico secolarizzato. Libertà di religione e secolarizzazione dello stato sono spesso considerati due lati della stessa medaglia: di norma si ritiene che la vita religiosa può essere pienamente libera in quanto lo stato sia perfettamente estraneo al fenomeno religioso, sia cioè secolarizzato. Il fattore religioso è protetto in quanto aspetto della *privacy*, della vita privata dell'individuo, ma – almeno in Europa – diviene un fenomeno imbarazzante quando pretende di affacciarsi nella vita pubblica.

Il trattamento giuridico dei simboli religiosi, così come si è evoluto nella società francese – lo stato laico per eccellenza – è la più chiara espressione di questa concezione domi-



Libertà di religione: una risorsa per tutti

di Marta Cartabia

nante: il principio di laicità non sopporta l'esposizione dei simboli religiosi nei luoghi pubblici – il velo islamico, il crocefisso, la *kippah*, ecc. – perché altrimenti ne risulterebbe violata la neutralità dello stato.

Con la secolarizzazione non si è trattato appena di separare la chiesa dallo stato, ma più radicalmente si è inteso negare ogni valore pubblico al fatto religioso. Feriti dalle guerre di religione, segnati dalla diffusione della religione di stato anche all'epoca dei totalitarismi, i paesi europei tendono a considerare la secolarizzazione come un ingrediente indispensabile per ogni autentica democrazia. Il rigetto della storia passata si è un po' sbrigativamente tradotto nella espulsione del fattore religioso dallo spazio pubblico e nella sua reclusione nella sfera delle preferenze soggettive dell'individuo.

L'alternativa tra laicità e religiosità

I più attenti osservatori (Weiler) hanno da tempo mostrato come il rischio insito in tale sbrigativa svolta sia la deriva verso uno stato non laico, ma laicista, che tende ad agire all'insegna di una laicità militante, nient'affatto neutrale, ma impegnata nella difesa e nella diffusione dei valori laici. L'alternativa tra laicità e religiosità è di natura binaria, si osserva, e non è compatibile con scelte neutrali.

Inoltre, le più recenti riflessioni sullo stato post-secolare (Habermas, Böckenförde) hanno mostrato come dal massiccio e persistente fenomeno di secolarizzazione perpetrato nel corso del XX secolo sia derivato un evidente impoverimento della vita sociale. La secolarizzazione ha avuto rilevanti costi in termini di *ethos* sociale e il vuoto così generatosi oggi ha urgente bisogno di essere colmato.

Il sintomo più evidente di questo bisogno indotto dalla secolarizzazione è dato dalla diffusione di iniziative dirette alla "educazione ai valori" rivolte in primo luogo alle aule scolastiche.

Basti richiamare, ultimo di una serie di interventi autorevoli effettuati in occasione del 60° anniversario della Costituzione italiana, il discorso del Presidente della Repubblica Giorgio Napolitano del 4 ottobre 2008, in cui il Capo dello Stato ha parlato esplicitamente di "emergenza educativa", in riferimento ai valori fondamentali della convivenza civile. Il male che si vorrebbe curare ricorrendo all'educazione ai valori costituzionali è una debolezza sul piano etico delle giovani generazioni e più in generale della società attuale.

Se si alza lo sguardo oltre l'orizzonte di casa nostra, si constata una singolare concordanza di accenti: in Spagna da diverso tempo il dibattito sull'educazione ai valori civili è stato sollecitato dalla introduzione in tutte le scuole di un corso di "educazione alla cittadinanza", basata sull'insegnamento dei valori contenuti nella Costituzione spagnola, nelle leggi e in altri documenti in materia di diritti fondamentali; in Canada, è stato introdotto in tutte le scuole, pubbliche e private, un corso di etica e cultura religiosa che a partire dai primi anni delle elementari è destinato a svolgersi lungo un curriculum di ben undici anni. A queste proposte corpose ha fatto eco in Italia – in termini per ora meno definiti – la reintroduzione dei corsi di educazione civica anche nella scuola italiana, da parte dell'attuale ministro dell'istruzione. Queste forme di educazione ai valori civili sono necessitate dall'im-

Libertà di religione: una risorsa per tutti

di Marta Cartabia



pellente urgenza di colmare il vuoto etico, spirituale e religioso determinatosi con la “deconfessionalizzazione” della società (Leroux).

Significativa è anche la ripresa, nell’ambito della riflessione della filosofia politica più recente della tematica dell’educazione alla democrazia e dell’educazione etica (Dahl, Walzer). Una serie di iniziative, assai diversificate per portata e livello di intervento, denotano, dunque, l’esistenza di un comune bisogno, segnalato con lungimiranza da Böckenförde sin dal 1976: «Da dove attinge e come mantiene lo stato liberale, secolarizzato, oggi il criterio, quella comunanza pregiuridica o l’*ethos* portante che è indispensabile per un prospero convivere in un ordine liberale?». Da un lato lo Stato liberale ha bisogno di un *ethos*; d’altra parte se promuove un proprio *ethos* esso nega la sua essenza di Stato liberale.

Apparentemente la proposta di affrontare il “deficit etico” delle democrazie e delle società contemporanee secolarizzate sul piano della educazione sembra risolvere elegantemente il dilemma di Böckenförde. Lo Stato liberale non impone attraverso le sue leggi e i suoi atti normativi alcun ordine morale, anzi è bene attento a preservare la neutralità degli spazi pubblici, e tuttavia non rinuncia a coltivare la dimensione etica, non già tramite imposizioni e comandi, ma tramite un percorso educativo, formando le coscienze. La neutralità dell’ordinamento giuridico liberale è salvaguardata senza rinunciare a un impegno etico pubblico.

L’“educazione ai valori” è un’operazione delicata

Il primo è il rischio di un ritorno all’etica di Stato che, di certo, non è negli auspici di nessuno. Ispirati ai valori costituzionali e ai diritti universali, i programmi educativi sopra ricordati sono senz’altro pregevoli per il loro intento di ricostituire un tessuto di integrazione nelle società contemporanee, fortemente frammentate e pericolosamente esposte a fattori erosivi. Tuttavia, educare ai valori è un’operazione estremamente delicata, nella quale si può insinuare una deprecabile operazione di condizionamento culturale, tanto più insidiosa in quanto effettuata da istituzioni pubbliche e quindi condotta all’insegna della neutralità. Da questo punto di vista, il baluardo dell’obiezione di coscienza e la conseguente possibilità di esenzione dagli insegnamenti pubblici di educazione civica ed etica sono diritti che non possono venire meno, come ha di recente affermato il Tribunale supremo spagnolo (febbraio 2009).

Il secondo rischio è in qualche misura antitetico al primo. Ricostruire un *ethos* pubblico insegnando i valori civili dai banchi di scuola può rivelarsi illusorio. Educare non equivale a insegnare. L’Europa oggi ha bisogno più di virtù praticate che di valori proclamati (Weiler). Come ci ricorda la cultura classica, l’*ethos* pubblico ha bisogno di luoghi dove le virtù possano essere praticate, più che impartite sotto forma di insegnamento scolastico. Educare la sostanza morale delle persone necessita più di luoghi sociali che di materie di insegnamento: per questo nella tradizione del liberalismo americano, seguendo la traccia segnata da Tocqueville, si valorizzano le realtà comunitarie presenti nella società dove si sperimentano “forme di vita nuova” (McIntyre) e che costituiscono “vivai delle virtù civiche” (Glendon).

La storia del monachesimo descritta da Benedetto XVI nel discorso al *Collège des*



Libertà di religione: una risorsa per tutti

di Marta Cartabia

Bernardins mostra che i monasteri sono stati per l'Europa esattamente questo: luoghi di rinascita spirituale e insieme culturale, sociale ed economica, a beneficio dell'intero continente. Si è trattato di comunità, piccole o grandi, di rigenerazione dell'umano.

I luoghi religiosi sono scrigni preziosi per la società

Ma come è potuto accadere che proprio dai monasteri, dove si svolgeva una vita religiosa totalizzante, potesse nascere un'intera civiltà? Come è stato possibile che proprio coloro che erano disposti a lasciarsi alle spalle la vita mondana, fossero all'origine della rinascita della società civile?

I monaci non intendevano rifondare la civiltà Europea, spiega il Papa, ma più semplicemente cercare Dio, *quaerere Deum*: «volevano fare la cosa essenziale: impegnarsi per trovare ciò che vale e permane per sempre, trovare la Vita stessa». È da questa ricerca di ciò che vale e permane, di ciò che dura e resiste alle intemperie sociali e da questa capacità di sguardo capace di bucare l'apparente desolazione della realtà che è rinata la cultura europea in tutti i suoi aspetti: musica e arte, grammatica e linguistica, e persino lavoro materiale, coltivazioni e produzioni artigianali. In tutto il discorso il Pontefice mostra come la ricerca di Dio, lungi dall'estraniare i monaci dal contesto storico in cui vivevano, li gettava al cuore delle cose umane: «proprio a causa della ricerca di Dio, diventano importanti le scienze profane».

Proteggere e valorizzare la libertà di religione, i suoi luoghi fisici, ma soprattutto i suoi luoghi umani e sociali, non significa appena porgere un deferente ossequio ai valori spirituali, ma salvaguardare un patrimonio di cui può beneficiare la società intera. Uno stato autenticamente laico e proteso alla rinascita civile non può non dare spazio a quelle realtà dove la ricerca di ciò che permane restituisce valore a ogni espressione umana.

Gli ambiti sociali in cui si esprime la libertà religiosa, allora, non sono luoghi oscuri e chiusi da guardare con sospetto – come sembra talvolta di cogliere in alcune tendenze normative –, ma realtà vive che meritano tutta l'attenzione e la simpatia di chi ha la responsabilità del bene comune.



Individuo e comunità

di Paolo Carozza*

Le sfide del mondo contemporaneo

Uno degli aspetti affascinanti del discorso tenuto da Benedetto XVI al *Collège des Bernardins* è l'interdipendenza fra l'individuo e la comunità, la costante dialettica in cui il nostro destino individuale trova la propria realizzazione nella relazione con gli altri. Come sottolinea il Papa, la ricerca di Dio apre i nostri cuori, ci rende consapevoli della realtà, «ci rende attenti anche gli uni per gli altri». «La Parola non conduce a una via solo individuale di un'immersione mistica, ma introduce nella comunione con quanti camminano nella fede». Detto in altri termini, dal movimento volto alla ricerca del proprio destino individuale, dal *quaerere Deum*, ecco che emergono sia la libertà, la nostra realizzazione individuale, sia la responsabilità, la nostra appartenenza agli altri e la condivisione del loro bene. Benedetto rende esplicita tale inseparabilità tra libertà e responsabilità poco più avanti nel testo: «Questa tensione tra legame e libertà [...] si pone nuovamente anche alla nostra generazione come sfida di fronte ai poli dell'arbitrio soggettivo, da una parte, e del fanatismo fondamentalista, dall'altra. Sarebbe fatale, se la cultura europea di oggi potesse comprendere la libertà ormai solo come la mancanza totale di legami e con ciò favorisse inevitabilmente il fanatismo e l'arbitrio».

Sebbene Benedetto sollevi tale questione entro il contesto dell'esegesi delle Scritture e della vita religiosa comunitaria, la sfida che egli individua, ovvero quella della conciliazione di libertà e responsabilità che spetta «alla nostra generazione», va ben al di là dei testi sacri. Essa è al centro di ogni tentativo di regolare la nostra vita comunitaria per il bene di tutti – e non solo in Europa, ma anche in America, da dove ora sto scrivendo – e di fatto per il bene di un mondo carico di conflitti e divisioni. Trovare una mediazione tra libertà e responsabilità è uno degli aspetti più importanti del coordinamento e della regolamentazione delle nostre vite in relazione al bene comune. La questione della legge riveste dunque un'importanza centrale.

La complementarità tra libertà e responsabilità è stata al centro della nozione di legge fin dalle sue origini. Come ha illustrato lo storico del diritto Franz Wieacker, tale nozione è strettamente collegata al costante personalismo caratteristico della tradizione giuridica europea, ovvero il riconoscimento dell'individuo quale «soggetto, scopo e punto di riferimento

*Paolo Carozza
è Docente di Diritto
internazionale,
University of Notre
Dame, Indiana.

intellettuale nell'idea di legge». Questa centralità dell'individuo solleva simultaneamente sia la questione della sua autodeterminazione, del suo "Io", sia quella del suo dovere verso gli altri, verso un "Tu". Radicata sotto il profilo storico nell'antica *polis* e nel pensiero greco e romano, e sotto il profilo esistenziale nell'esperienza di un Dio personale propria dell'ebraismo e del cristianesimo, la dialettica tra libertà e responsabilità nel diritto e nella politica europei è considerata, in tempi e luoghi molto diversi tra loro, quale fondamento dell'organizzazione delle *gilde* medioevali e della nascita delle moderne costituzioni. A questo proposito Wieacker evidenzia come: «Il continuo dialogo fra teorie della libertà e responsabilità sia rimasto il filo conduttore di tutta la filosofia politica e del diritto europeo»¹.

Oggi, il personalismo del diritto e il suo costante tentativo di sintesi tra autodeterminazione dell'individuo e dovere verso la comunità emerge con particolare evidenza nel concetto di diritti fondamentali della persona. Il concetto di diritti umani è diventato così potente e pervasivo al punto da costituire a tutti gli effetti uno *ius commune* globale dei nostri tempi, il linguaggio comune a tutte le culture e tradizioni per esprimere i requisiti fondamentali di giustizia e di bene comune, requisiti a cui il potere politico e il diritto devono rendere conto. È sufficiente fermarsi alla lettura del primo articolo della *Dichiarazione Universale dei Diritti Umani*, il documento che sta alla base del movimento contemporaneo globale per i diritti umani, per trovare conferma della sostanziale complementarità fra libertà e responsabilità posta al centro dei diritti umani: «Tutti gli esseri umani nascono liberi ed eguali in dignità e diritti. Essi sono dotati di ragione e di coscienza e devono agire gli uni verso gli altri in spirito di fratellanza»².

È in parte per questo motivo che Benedetto, al pari del suo predecessore Giovanni Paolo II, ha caldamente sostenuto il moderno riconoscimento dei diritti umani come «un nucleo fondamentale di valori» attorno a cui l'umana famiglia si è riunita³. Nel riconoscere il valore dell'individuo e il desiderio di libertà, accettiamo e assumiamo inoltre le nostre comuni responsabilità nei confronti della dignità reciproca e dell'intera famiglia umana. Tuttavia, nell'esercizio dei diritti umani e della legge è possibile distinguere chiaramente anche i segnali di alcuni rischi e pericoli contro i quali il Papa ci mette in guardia. La frammentazione della libertà e della responsabilità annienta la coerenza e la fondamentale umanità della legge. Porre un'enfasi eccessiva sull'individuo e sull'autodeterminazione, omettendo le «dimensioni del significato [...] che si dischiudono soltanto nella comunione vissuta», porta, come ha espresso Benedetto XVI, all'"arbitrio soggettivo".

D'altro canto, senza un "vasto orizzonte" entro cui la responsabilità verso l'Altro viene valutata, il dovere non è amore e solidarietà, ma "fanatismo fondamentalista". Entrambe queste tentazioni sono evidenti in alcune delle modalità con cui i diritti umani vengono attualmente rivendicati e utilizzati.

Da un lato, diritti senza doveri, e senza il riconoscimento delle nostre responsabilità condivise verso il bene comune, tendono a dar vita a una società di individui atomizzati ed egotistici. I diritti umani, anziché stimolare una responsabilità condivisa volta a favorire la

Individuo e comunità

di Paolo Carozza



dignità della persona umana in ogni strato della società, diventano al contrario strumenti che separano l'individuo dagli altri e delegano ogni concreto impegno nella solidarietà alle pubbliche autorità (in modo che essi non si intromettano realmente nei miei personali progetti di vita). Nella sfera privata, qualunque cosa io desideri diventa un mio diritto. Ciò porta a una proliferazione di "nuovi diritti", la cui determinazione si basa essenzialmente sulle preferenze di coloro che si trovano nella posizione di controllare i poteri dell'economia, della politica, dell'educazione e della produzione di modi di pensare di massa. Per esempio, il mio desiderio di avere dei figli si trasforma nella rivendicazione del diritto umano a utilizzare metodi artificiali di procreazione umana, senza alcuno scrupolo nei confronti della mercificazione della vita umana che essi comportano, e persino senza prendere in considerazione i dati scientifici disponibili inerenti ai rischi insiti in tali tecnologie. Nel frattempo, ogni vero sacrificio che potrebbe essere richiesto a me, personalmente, al fine di aiutare altre persone che vivono situazioni di gravi violazioni della dignità umana, viene invece fatto ricadere nell'ambito delle responsabilità dello Stato. Mentre proseguono i massacri nei Balcani o in Darfur, noi celebriamo il diritto umano di uccidere i nostri bambini non ancora nati.

Libertà, responsabilità e diritti umani

Come sottolinea Benedetto XVI, il corollario dell'arbitrio è il fanatismo, poiché cosa può resistere all'ondata dell'ideologia laddove i diritti umani siano ridotti a puro soggettivi-



smo? La prova non consiste semplicemente, per esempio, nelle forme estreme di violenza religiosa, che siamo tutti capaci di rigettare fin troppo facilmente, senza sentire il bisogno di un serio e critico esame di coscienza. Si considerino, piuttosto, i modi assai più astuti e accattivanti con cui il potere viene utilizzato, perfino nel nome dei diritti umani, contro l'ideale della dignità umana e della libertà. Per esempio, una recentissima risoluzione del Parlamento europeo richiede non solo il significativo ampliamento della rigida supervisione e del controllo esercitati dall'Unione Europea su tutti gli aspetti concernenti i diritti fondamentali negli Stati membri dell'Unione, ma – ed è questo l'aspetto più inquietante – intende inoltre regolamentare ciò che il Parlamento europeo definisce “istituzioni chiuse” (per esempio, ospedali, famiglie, associazioni civiche e religiose, e altre comunità che fungono da intermediari fra l'individuo e lo Stato) per ciò che concerne la loro conformità alla Carta dei Diritti Fondamentali⁴. Ciò è paradigmatico della tentazione autoritaria latente e nell'uso politico e legislativo dei diritti umani.

La frammentazione della libertà e della responsabilità, in breve, induce ognuno a cadere con rapidità rispettivamente nel narcisismo e nell'autoritarismo. È questa la profonda intuizione che sta dietro l'avvertimento del Papa, secondo cui «mancanza di legame e arbitrio non sono la libertà, ma la sua distruzione».

Cosa è in grado di preservare quella tensione fondamentale fra individuo e comunità che Benedetto XVI riconosce e loda nella cultura monastica, quella tensione che è stata all'origine del diritto, e che conferisce una significativa unità ai valori espressi nell'idea di diritti umani? Benedetto XVI ribadisce come il movimento monastico – generatore di cultura – sia nato dalla ricerca di qualcosa che vada oltre, che vada al di là della “confusione dei tempi”, qualcosa «che vale e permane sempre, trovare la Vita stessa». Come sostiene il pontefice, i monaci «dalle cose secondarie volevano passare a quelle essenziali, a ciò che, solo, è veramente importante e affidabile. [...] Dietro le cose provvisorie cercavano il definitivo».

Anche la legge trae la propria autorità e coerenza dal “definitivo dietro le cose provvisorie”, quella realtà a cui il limitato, imperfetto ed effimero diritto positivo riesce solo ad approssimarsi e mai a cogliere. I diritti umani hanno senso e possono evitare gli eccessi dell'arbitrio e del fanatismo solo restando aperti alla ricerca di quella realtà imperitura: la realtà della persona e della “Vita stessa”. È stata questa ricerca, in primo luogo, a dare vita all'idea dei diritti umani universali: il riconoscimento dell'autenticità della nostra comune umanità, del nostro desiderio di libertà, e della comune responsabilità verso tutti i nostri fratelli e sorelle che da essa deriva. Solo nella comune ricerca del “definitivo dietro le cose provvisorie” possiamo salvare da noi stessi la legge e i diritti umani, la libertà e la responsabilità.

Note e indicazioni bibliografiche

¹ Franz Wieacker, *Foundations of European Legal Culture*, American Journal of Comparative Law 38:1,1990.

² Dichiarazione Universale dei Diritti Umani (1948), Articolo 1.

³ Discorso di Sua Santità Benedetto XVI all'Assemblea Generale dell'Organizzazione delle Nazioni Unite a New York, 18 aprile 2008.

⁴ Risoluzione del Parlamento europeo del 14 gennaio 2009 sulla situazione dei diritti fondamentali nell'Unione europea 2004-2008.



Veri maestri contro il relativismo educativo

di Giorgio Chiosso*

Che cosa è l'educazione?

L'emergenza educativa più volte richiamata da Benedetto XVI è qualcosa di più di una "emergenza congiunturale" cui fare fronte con l'invito a genitori e insegnanti a occuparsi con maggiore dedizione dei rispettivi figli e allievi. Si tratta di un fenomeno di ben più ampia rilevanza: come ha scritto il Santo Padre, si tratta di «un'atmosfera diffusa, una mentalità e una forma di cultura che portano a dubitare del valore della persona umana, del significato stesso della verità e del bene, in ultima analisi della bontà della vita. Diventa difficile, allora, trasmettere da una generazione all'altra qualcosa di valido e di certo, regole di comportamento, obiettivi credibili intorno ai quali costruire la propria vita»¹.

Esiste in chi dovrebbe, per primo, far fronte all'emergenza – e cioè nell'adulto – una profonda incertezza sulla stessa necessità o incertezza dell'azione educativa così come essa è stata praticata e pensata per secoli nella tradizione culturale e pedagogica dell'Occidente.

Siamo in sostanza di fronte al proposito – per fortuna non ancora del tutto andato a segno – di destrutturare in radice la nozione stessa di educazione. La delegittimazione del principio di autorità con la contestuale diffusione di un *pathos* libertario, la derubricazione del passato a luogo di memoria archeologica, lo sbilanciamento del rapporto tra diritti e doveri a tutto vantaggio dei primi non sono che alcuni dei segnali di una temperie educativa molto diversa da un passato anche non lontano.

L'idea a lungo condivisa che l'educazione sia l'azione gratuita esercitata dagli adulti che si prendono cura della generazione più giovane per aiutarla a stabilire un rapporto positivo e concreto con la realtà è oggi messa in discussione da due principali punti di vista.

Un esteso territorio della mappa educativa contemporanea è occupato da quanti sono giunti alla determinazione che nella società della post modernità e del pluralismo degli stili di vita l'espressione "educazione" sarebbe inadeguata a esprimere l'esigenza di preparare l'uomo contemporaneo a "farsi e rifarsi" in un cammino segnato dall'imprevedibilità, dall'incertezza, dalle continue possibilità di scelta proposte dalle differenti situazioni di vita.

La nozione di educazione sarebbe cioè fatalmente compromessa da un "dover essere" inconciliabile non solo con la piena espansione del sé individuale, ma anche con le caratteristiche di una vita sociale non più costruita sulla base di un impegno etico, ma declinato

*Giorgio Chiosso è
Docente di Storia
dell'educazione,
Università degli
Studi di Torino.



Veri maestri contro il relativismo educativo

di Giorgio Chiosso

nella prospettiva, per riprendere una celebre espressione di Lipovetsky, del “vivere meglio”. Insomma un retaggio del passato, un’idea residuale. Perché dovrebbe ancora essere necessario un “dover essere” se non si riesce più a identificare una costellazione di minime certezze? Scompare così qualsiasi nozione di senso oggettivo, si sfrangia il confronto con la realtà, e l’unica sopravvivenza resta la sovrana presenza dell’io. La dissoluzione del reale nell’intreccio senza fine delle possibili interpretazioni sposta il baricentro dell’esperienza umana dall’esercizio oggettivo-razionale (mi comporto in un certo modo perché mi confronto con la realtà attribuendole un significato) a favore della dimensione soggettivo-estetica dell’esperienza umana (mi autorealizzo attraverso ciò che mi attrae e che percepisco come appagante in quel momento).

I modelli educativi tendenti alla sublimazione, al differimento dell’esercizio del piacere, alla limitazione delle spinte pulsionali sono, di conseguenza, giudicati alienanti, mentre quelli centrati sulla riscoperta del corpo sono visti come progressivi e vincenti.

Dall’educazione alla formazione

Alla nozione di educazione viene preferita quella di “formazione”. La nozione della formazione avrebbe il doppio merito di essere più “neutra” e più dinamica e flessibile al tempo stesso. Più “neutra” perché non sarebbe compromessa con qualche “dover essere” con cui l’individuo è tenuto a fare i conti e più dinamica e flessibile in quanto dovrebbe/potrebbe aderire come un guanto alle cangianti esigenze dell’uomo. Essa si configurerebbe in sostanza come la capacità dell’uomo di orientarsi nella propria storicità, di far propri i mutevoli significati, di ridisegnarne i confini attraverso una processualità ricorrente centrata sulla capacità dell’io di autoformarsi e autodirigersi.

L’appannamento della nozione di educazione è tangibile anche a livello di opinione pubblica. Ormai essa viene sempre più spesso impiegata in funzione riparatoria e terapeutica e non in funzione propositiva. È “residuale” che si ragioni su ciò che dovrebbe venire “prima” in modo da prevenire situazioni potenzialmente negative. È come se, in altre parole, si sostenesse che l’intervento educativo in condizioni di normalità non è necessario. Una vera e propria espropriazione del senso comune dell’educazione di cui sarebbero responsabili, come ha scritto qualche anno fa Christopher Lasch, «medici, esperti del processo evolutivo infantile, portavoci dei tribunali dei minori, consulenti matrimoniali, assistenti sociali, leader dei movimenti della sanità pubblica».

Un secondo punto di attacco alla nozione classica di educazione è rappresentato da quella che Christian Laval ha definito «l’ideologia della professionalizzazione», coltivata da alcune grandi istituzioni sovranazionali che svolgono un ruolo strategico in vari campi. Nei documenti di questi centri di elaborazione e irradiazione anche di cultura pedagogica la nozione di educazione viene riduzionisticamente assorbita entro il triangolo scuola-formazione-professione. L’educazione avrebbe senso in quanto “utile” ai processi economici e produttivi e l’educazione alla condivisione di alcuni valori sarebbe semplicemente funzionale

Alla nozione di educazione viene preferita quella di “formazione” che avrebbe il doppio merito di essere più “neutra” e più dinamica e flessibile al tempo stesso.

Veri maestri contro il relativismo educativo

di Giorgio Chiosso



alla regolazione della vita sociale. Non è un caso che nei documenti internazionali si parli dell'uomo in termini di "risorse umane" o di "capitale umano" e che a proposito della scuola si ricorra alla nozione di *school effectiveness* (scuola efficace). Con questa espressione si intende un modello scolastico legittimato dalla capacità di restare al passo con i cambiamenti, di conseguenza, rispetto alla spendibilità pratica degli apprendimenti.

Essi, a loro volta, vengono definiti soprattutto dal livello di padronanza delle competenze raggiunte dagli studenti, "misurate" mediante l'adozione di particolari strumenti di rilevazione delle prestazioni. Il baricentro viene spostato dalle conoscenze alle competenze e cioè finalizzato alla capacità di risolvere problemi più che alla promozione di una cultura personale. Al cosiddetto "sapere disinteressato" (nel senso che non è associabile una finalità pratica immediata, ma volto a promuovere l'umano che è nell'uomo) viene preferito un apprendimento capace di confrontarsi con l'immediatezza di bisogni pratici. Di qui una quasi ossessiva concentrazione d'attenzione per disporre di metodi didattici efficaci, di procedure di valutazione più sofisticate, il moltiplicarsi dei rapporti tra apprendimento e tecnologie.

Si determina una convergenza oggettiva tra una ragione che rinuncia a misurarsi con la ricerca di un fondamento e una tecnologia sempre più potente e autogiustificantesi. Le tendenze soggettivistiche e tecnicistiche del nostro tempo si dimostrano crepuscolarmente rassegnate a prendere semplicemente atto che è inutile o fuorviante spendere tempo nel campo dell'educazione dell'interiorità capace di interrogarsi sulle ragioni "ultime".

Educazione e sapienza

Siamo in pieno relativismo pedagogico perché si rinuncia, esplicitamente (nel primo caso) o implicitamente (nel secondo) a riconoscere all'uomo il bisogno di senso, bisogno insopprimibile perché nasce dalle questioni imposte dalla vita e dalla morte, ed è tale da investirne radicalmente la conoscenza e i sentimenti, le relazioni pubbliche e private. All'uomo non basta vivere, lavorare e produrre: egli si interroga su cosa sia la vita e perché valga la pena di viverla. Le fondamentali domande/risposte intorno a questioni così vitali non sono prerogativa di filosofi o scienziati, ma interessano il dinamismo più spontaneo della ragione di ogni uomo e appartengono alla vita di tutti e l'educazione non può ignorarle.

Contro l'illusione pagana della conoscenza basata sui dati dell'esperienza, il messaggio biblico richiama la forza penetrante della sapienza e cioè la capacità di indagare la realtà attraverso la riflessione sul significato delle cose. All'uomo è precluso il senso della vita per via esperienziale: per questa via egli può giungere soltanto a constatare l'imperscrutabilità e indecifrabilità dell'esistenza umana e l'ineluttabilità della morte. La libertà alla quale mira l'educazione non è perciò quella propiziata da una pretesa conoscenza critica e neppure quella che consegue dal confronto di molteplici modelli di vita umana. Essa scaturisce, invece, direttamente dall'esercizio sapienziale attraverso cui l'uomo scopre la promessa iscritta nell'iniziativa proveniente da Dio, la quale ha reso possibile l'inizio del cammino della vita.

Nell'uso biblico la parola "sapienza" indica, a differenza della conoscenza analitica delle singole realtà come tali, proprio uno specifico atteggiamento morale dell'uomo, in virtù del quale conosce ogni singola cosa all'interno della totalità della realtà creata da Dio.



Veri maestri contro il relativismo educativo

di Giorgio Chiosso

Attraverso la conoscenza sapienziale si va “oltre” le cose come ci appaiono, ci misuriamo con esperienze “non misurabili” come lo stupore, il mistero, l’enigma del significato, la bellezza attraverso cui l’io non resta chiuso nella prigione del puro calcolabile o di ciò che è immediatamente desiderabile, ma si apre alla conoscenza di una dimensione infinita che ci oltrepassa.

Privare i bambini e i ragazzi del contatto con queste esperienze che danno senso alle cose e a se stessi significa non solo trasformarli in soggetti ansiosi destinati a vivere senza copione, ma anche di estraniarli da quella memoria comunitaria (le “storie” sul cui ruolo educativo ha magistralmente richiamato l’attenzione MacIntyre) di cui, consapevolmente o inconsapevolmente, essi fanno parte. Senza memoria all’uomo sfuggono quelle esigenze eterne dello spirito umano che la vita può soddisfare soltanto in minima parte. Senza l’impegno ad attualizzare ai bambini e ai ragazzi quella memoria di cui essi sono espressione si rischia di ridurre l’insegnamento in una semplice “tecnica della formazione” basata sulla trasmissioni di informazioni di volta in volta repute utili.

L’orizzonte presuntamente scientifico in cui queste vengono collocate prescindono dal loro rilievo esistenziale e finiscono per oscurare il mondo della vita.

Il superamento dell'emergenza educativa

Lavorare per superare l'emergenza educativa significa reagire contro lo svuotamento della nozione classica di educazione. Oggi come ieri la sfida si consuma nella capacità della generazione adulta di introdurre nella giussaniana “realtà totale” quella individualità vivente di cui ha parlato Romano Guardini che si esprime in un’attività la cui mira è «costruire qualcosa affinché sia, non per raggiungere uno scopo, ma per manifestare un significato».

Contro l’illusione di un’educazione che si “fa” spontaneamente o che è pragmaticamente “utile”, l’educazione è innanzi tutto affidata alla responsabilità e all’autorevolezza degli educatori-maestri che ci indicano e ci accompagnano dove andare. È dalla parola e dall’azione dei maestri che sgorga quel desiderio del bene nel quale è riposta la speranza educativa che, sulle tracce della *Spe salvi*, possiamo delineare come «la certezza che, nonostante i fallimenti, la mia vita personale e la storia nel suo insieme sono custodite dal potere indistruttibile dell’Amore e, grazie ad esso, hanno per esso un senso e un’importanza»².

Ho detto “maestri” perché i giovani hanno bisogno non di parole, ma di modelli di vita nei quali specchiarsi e dai quali mutuare il senso autentico dell’esistenza. Un vero maestro non è chi dice “fai così”, ma chi dice “fai con me”. Solo attraverso proposte significative e l’autenticità dei rapporti interpersonali, nutriti di intensità affettiva (quel “parlare al cuore” di cui è così densamente pregna la tradizione educativa cristiana), si possono interrogare e far crescere le coscienze, formare i caratteri personali e assicurare a ciascuno una libertà consapevole. Il relativismo educativo si può battere se i maestri sapranno essere veramente tali.

Note e indicazioni bibliografiche

¹ Benedetto XVI, *Lettera alla Diocesi e alla città di Roma sul compito urgente dell’educazione*, 21 gennaio 2008.

² Benedetto XVI, *Spe salvi*, 35.



Ricerca ed educazione

di Susanna Mantovani*

La situazione di un mondo globale

Siamo in un momento di “grande sconvolgimento culturale prodotto dalla migrazione dei popoli e dai nuovi ordini (o disordini?) statali” che si stanno formando così come tanti secoli fa? Io credo di sì. Le minacce di un futuro ambientale sempre più incerto, la precarietà delle prospettive per i più giovani, i contatti e gli scambi velocissimi che non si possono prevedere e modulare e che, combinandosi con esigenze e abitudini di benessere, di lusso e di immagine, fanno sembrare tutto possibile e rapidamente ottenibile senza uno sforzo costante e tenace di analisi, di comprensione, di lavoro riflessivo disciplinato, sono purtroppo familiari anche nella vita universitaria.

La rapidità inconsulta e incauta nella quale avvengono i contatti e le mescolanze di culture di vite e di lingue – e lo scrivo precisando che una delle mie convinzioni più profonde e uno degli obiettivi che hanno guidato le mie scelte di vita è stato l’incontro e il faticoso ascolto reciproco per una reciproca comprensione che passi per la ragione ispirata dalla convinzione che la vita valga la pena di essere vissuta, perché l’incontro profondo tra gli uomini è possibile – porta alla confusione dell’identità o all’arroccamento che disprezza e irride la diversità.

In questo momento di sconvolgimento culturale non sorprende dunque che la ricerca di nuove regole comuni, sulle quali tutti possiamo basarci per una vita degna tra uomini sia così difficile e sembri addirittura impossibile: trovare regole comuni è divenuta in questi ultimi decenni una preoccupazione, quasi un’ossessione che corre dalle prime esperienze sociali universali, il diventare genitori e il vivere in famiglia, la politica nazionale, la convivenza tra stati e i grandi sistemi planetari.

È necessario un “nuovo Umanesimo” che consenta agli uomini e soprattutto ai giovani non solo di entrare in contatto, ma anche di ricomporre attraverso lo studio regolato e l’impegno personale la conoscenza, cercando di coniugare in modo nuovo l’approfondimento delle discipline che ha consentito gli incredibili sviluppi delle scienze umane, della natura e delle tecnologie e di comprenderne le possibili interazioni e collaborazioni entro un orizzonte di senso, nel quale sia forte il senso di responsabilità di ciascuno nei confronti di ciascun altra persona e più in generale della condizione umana¹. E l’Umanesimo affondò le sue radici nel monachesimo, nel ritirarsi a studiare, nel conservare e nel cercare Dio e la verità.

*Susanna Mantovani è Preside della Facoltà di Scienze della formazione, Università degli Studi di Milano-Bicocca.



L'importanza del cercare

Colgo nel discorso di Benedetto XVI e nella sua evocazione del monachesimo l'importanza che ha avuto il ritirarsi in una vita regolata, concentrata e insieme comunitaria per temprarsi. All'interno del suo discorso intravedo soprattutto alcuni spunti che per me, ricercatore in educazione, sembrano oggi fondamentali.

Innanzitutto l'importanza del *quaerere*, del cercare. Non so che cosa abbiano trovato i monaci – o meglio lo so, ma non mi è dato comprenderlo, dato che riesco a coglierne la ricerca, ma non la certezza di trovare la verità manifestata e compresa nei testi sacri, – ma so che questa ricerca minuziosa, umile, paziente, nella quale la meditazione personale si intrecciava con l'incontro e la lettura comunitaria, nella quale corpo e mente insieme, attraverso la *Regola*, erano impegnati nella ricerca, è stato l'*humus*, ma anche il seme dell'Umanesimo del quale siamo figli e, guardando al quale, possiamo ancora consolarci della vergogna che il mondo nel quale viviamo e del quale siamo responsabili oggi spesso suscita in noi. Da ricercatore qual sono e, in particolare, da ricercatore nel campo dell'educazione e docente, riconosco e aspiro a questa ricerca rigorosa della conoscenza.

**Da ricercatore
qual sono e,
in particolare,
da ricercatore
nel campo
dell'educazione e
docente, riconosco e
aspiro a questa
ricerca rigorosa
della conoscenza.**

Per chi è immerso nella vita attiva, familiare, pubblica e professionale, quando le responsabilità quotidiane lasciano pochi spazi, questa meta risulta sempre più difficile e proprio per questo ricordarne l'esigenza è un appello educativo di straordinaria importanza, essenziale per i giovani che si avviano al percorso della ricerca quando la mente è fresca, le energie sono intatte ed è ancora possibile sprofondarsi, immergersi nel lavoro intellettuale; in quel lavoro, costante, sistematico che richiede tempo, impegno, fatica, delicatezza, attenzione, tenacia, che deve avere respiro e prospettive temporali ampie, perché chi fa ricerca progredisce quanto più scopre il lavoro necessario per comprendere e per conoscere: da quanti punti di vista è stato affrontato il tema della ricerca, come confrontarlo per giungere a un'interpretazione che almeno per un altro tratto di strada sia soddisfacente, finché altre menti la miglioreranno per cercare in tutti gli aspetti ciò che questo comporta? Un progetto che, passando attraverso l'entusiasmo ingenuo iniziale, si temprerà con un lavoro lungo, faticoso, paziente che porta a un senso di responsabile serenità.

Per chi crede, e crede nelle ragioni della fede, questa ricerca è fortemente orientata da una motivazione iniziale, come ricorda Benedetto XVI – quando spiega come non fosse intenzione dei monaci «di creare una cultura e nemmeno di conservare una cultura del passato. La loro motivazione era molto più elementare, il loro obiettivo era *quaerere Deum*».

Per chi ascolta, cercando e ponendo nel corso della propria vita la ricerca all'interno della dimensione e della responsabilità umana, è nondimeno un orientamento e una bussola il pensiero dei monaci che «nella confusione dei tempi in cui niente sembrava resistere [...] volevano fare la cosa essenziale: impegnarsi per trovare ciò che vale e permane sempre, trovare la vita stessa».



Ricerca significa osservare e interrogarsi

Benedetto XVI aggiunge «erano alla ricerca di Dio». Io, molto più modestamente, riprendo le sue parole pensando soprattutto ai giovani e alla grande lezione educativa contenuta già nelle prime parole di questo pensiero: «Erano alla ricerca...».

Ricerca significa innanzitutto osservare il mondo intorno a sé, interrogarsi, avere un problema, una domanda, una spinta, un interesse di ricerca – questo viene troppo spesso dimenticato dai giovani ricercatori da noi che abbiamo il compito di formarli e dalla stessa università nella corsa frenetica alla competizione, alla pubblicazione all'*impact factor* – significa poi studiare con profondità e acribia il più possibile ciò che è stato detto su un certo tema che mi appassiona, che diventa sempre più importante, indagando cosa è stato scritto, la validità della fonte, le interpretazioni del testo – qualche volta non è solo lo studio della parola come per i monaci, ma anche di altri aspetti, uno degli infiniti aspetti che la scienza e la tecnologia ci consentono di esplorare ma l'atteggiamento del vero ricercatore non cambia – le diverse interpretazioni e le diverse ipotesi vagliandone con pazienza e umiltà i possibili punti di vista, confrontandosi, discutendo, orientati da chi è più esperto, per poi scegliere una di queste ipotesi e cercare con pazienza di metterla alla prova, di trovare riflessioni, ragionamenti o osservazioni e situazioni sperimentali che permettano di avvicinarsi a una risposta, provvisoria spesso, ma fiduciosi che se si lavora con grande pazienza, rigore e serietà, qualcuno prenderà il testimone e andrà oltre. Fiduciosi che valga la pena di studiare e di cercare, per sé, per gli altri.

Per molti, per quelli a cui Benedetto XVI parla nel suo discorso, in questa ricerca c'è in primo piano la ricerca di Dio. Credo però, dalla mia posizione, di chi, cioè, non parte dalla Parola rivelata, la lezione che egli evoca sia fondamentale. Ne sono convinta come ricercatore, come intellettuale, ma anche come cittadina e persona che ritiene che l'impegno, il rigore, la capacità di meditazione, il lavoro quotidiano, le regole di vita, il confronto con altri membri della comunità, in breve, l'esempio del monachesimo come grande via al "nuovo Umanesimo" sia un'allegoria potente, un pensiero essenziale per i giovani che avviamo alla ricerca nel mondo e nell'università di oggi.

«With the growth of civilization, the gap between the original capacities of the immature and the standards and customs of the elders increases [...]. Deliberate effort and the taking of thoughtful pains are required... Education and education alone, spans the gap»².

Cito in inglese questo breve passo di un grande filosofo ed educatore che è stato molto importante per me, John Dewey, perché non ho trovato alcuna traduzione soddisfacente per «l'impegno deliberato e l'assumersi fatiche penose» che devono caratterizzare la strada di chi intraprende il percorso per sviluppare il progetto insito nella propria immaturità con l'aiuto dell'educazione.

Questo brano mi è tornato alla mente riflettendo sull'evocazione del monachesimo di Benedetto XVI, oggi. Anche allora, nel 1916, all'inizio della Seconda guerra mondiale il mondo e la civiltà erano certamente in un periodo di estrema confusione; erano tempi che potevano spingere a gettare la spugna o invece a intraprendere un lavoro paziente e difficile, faticoso e gratificante per ricostruire il sapere e contribuire alla civiltà. «Queste cose non possono essere passate fisicamente da una persona a un'altra più giovane – continua Dewey

– come dei mattoni che formano la conoscenza [...]. La comunicazione che rende possibile una comprensione comune è quella che rende partecipi alle stesse emozioni e alla stessa disposizione intellettuale [...]»³.

Ebbene, anche per chi si pone, come me, in una posizione di ricerca umana all'interno della prospettiva di vita che ci è data, è essenziale un orizzonte di fiducia negli altri, in quanto è riconoscibile un universale nell'uomo. Nei tempi della confusione e del disorientamento, quando arroccarsi nel proprio mondo, nel proprio gruppo e nelle proprie certezze escludendo gli altri e abbandonando lo sforzo di chiedersi perché, la ricerca e l'impegno deliberato e la pena, addirittura la sofferenza pensosa che implica (atteggiamenti e virtù dei monaci) sono necessarie, ma hanno senso solo se sono orientate dalla fiducia profonda che esista qualcosa di intrinsecamente umano, di universale in tutte le persone che rende possibile, almeno come orizzonte di speranza, comprendersi e condividere la disposizione intellettuale e le emozioni; di condividere, secondo le parole di Kant «il cielo stellato sopra di noi e la legge morale in noi».

C'è un altro passaggio del discorso di Benedetto XVI che mi fa riflettere, quando il Papa si sofferma a parlare del canto dei monaci, ricorda come per Bernardo di Chiaravalle un canto "brutto e stonato non era affatto un piccolo incidente, in fondo secondario". Egli qualifica la confusione di un canto mal eseguito come un precipitare nella zona della dissimilitudine: «Questo allontana da Dio ma anche dall'essere uomo».

Non sembri piccola cosa questo richiamo alla precisione, all'ordine, al tono, all'aspirazione alla perfezione nella coralità. L'educazione – e tanto più la ricerca – non sono solo fatica pensosa ma anche rigore, ordine, precisione non fini a se stesse ma orientate a un fine più ampio, la comprensione, la conoscenza e, per chi crede, Dio. È anche il rigore del metodo, la precisione degli strumenti, l'ordine appresi con fatica perché orientati da un fine e il piacere intellettuale, ma anche emotivo che deriva da qualcosa di veramente ben fatto, da un coro, da un quadro, da un testo, dalla ricerca, ma anche dal compito di un bambino.

Il valore dell'educazione

Il grande pendolo dell'educazione, che in altri tempi ha liberato da maglie che costringevano la persona senza che ne fosse più comprensibile il senso, incoraggiando il pensiero più libero e un'espressione più immediata di sé, deve forse oggi ritornare a scandire le regole che proteggono dalla confusione che ci consentono di evitare la "regione della dissimilitudine". Che è disordine ma è anche differenza. La differenza è importante, stimola la ragione, può ampliarla ma non deve essere ricercata e apprezzata in quanto tale, altrimenti è puro esercizio di esotismo.

Sono convinta che l'incontro vero tra gli uomini, orientato alla comprensione e al rispetto, non può limitarsi alla curiosità di un'osservazione antropologica superficiale, ma deve divenire rigore di metodo e di analisi, studio delle tradizioni, delle lingue e dei linguaggi, confronto rigoroso di ragionamenti e di metodi e che solo in questo modo sia possibile pensare a una cittadinanza di tutti gli uomini che consenta di conoscere e di distinguere, di rispettare ma al tempo stesso di tenere fermi i punti fondamentali, quelli che ci



rendono uomini e che abbiamo raggiunto con il duro lavoro della ricerca, e con le battaglie di civiltà, pronti a riconsiderarli e a rideclinarli alla luce di nuova cultura ma non ad abbandonarli. Il reciproco rispetto non è dato, implica impegno, studio, ascolto, cultura, dialogo paziente e rigoroso, argomentazione coraggiosa.

Mi si consenta un'ultima notazione che non emerge direttamente dal discorso di Benedetto XVI al *Collège des Bernardins*, ma che la lettura e rilettura di questo testo mi ha evocato, riportando alla memoria parole recenti e ricorrenti del Pontefice: il richiamo alla sobrietà e all'essenzialità della vita in un momento non solo di confusione culturale, ma di crisi più generale dei sistemi locali e del pianeta. Così come in tempi che precedettero il monachesimo il mondo in cui viviamo, la vita alla quale ci siamo abituati, la frenetica ricerca di quanto va ben al di là del benessere necessario per vivere, per educare i nostri figli e per pensare, è sul punto di travolgerci.

I monaci ci hanno dato una grande lezione, che ben conosciamo ma che oggi non è inutile ricordare: il lavoro paziente, la ricerca prolungata, rigorosa, minuziosa è umile ma anche entusiasmante e soprattutto rasserenante. Per essere condotta non ha bisogno di molto, anzi solo dell'essenziale: della forza del nostro carattere orientata da un orizzonte di senso, di sobrietà, di tranquillità, di quel tanto di tensione che proviene dal non avere soddisfatto tutti i desideri. La sobrietà è fondamentale non solo per il rispetto nei confronti di chi ha meno di noi, ma per il benessere intellettuale e per la ricerca.

La preoccupazione per il futuro dell'ambiente che deve rendere tutti responsabili, può portare a nuovi stili di vita, a uscire dalla confusione e dalla dissimilitudine. Anche raccogliere questi segnali è responsabilità di chi studia e di chi educa.

Note e indicazioni bibliografiche

¹ Cfr. «Cultura, scuola, persona», in *Introduzione alle indicazioni per il curricolo*, MIUR 2007.

² J. Dewey, *Democracy and Education*, 1916 p. 4: «Con il crescere della civiltà lo iato originario tra chi è ancora immaturo e gli standards degli adulti va aumentando. Lo sforzo deliberato e l'assumersi fatiche pensose è assolutamente necessario [...]. L'educazione e solo l'educazione può colmare questo iato» (trad. it.).

³ Ibid. p. 4.



Arte, dimensione indispensabile

Il Discorso del Papa al Collège des Bernardins, tra le altre cose, si è soffermato sui “tesori” della cultura e sul valore della dimensione artistica. A partire dallo stupore provocato dalla consonanza con la propria esperienza di scrittore, Luca Doninelli rilegge la sua storia, iniziata con il desiderio “istintivo” della scrittura e, nel tempo, con l’approfondimento e la scoperta del motivo di questa esigenza misteriosa. «Cominciai a sentire che c’era in me qualcosa che non riuscivo a condividere con nessuno. Io non sapevo cosa fosse, ma quando me ne accorsi mi resi conto che quella cosa c’era sempre stata».

L’arte come modalità di dono agli altri non è soliloquio; ancora una volta l’esperienza monastica diventa paradigma ed esempio, nella pratica del canto.

Giacomo Baroffio, uno dei maggiori studiosi di canto gregoriano, canto romano antico e canto ambrosiano offre il suo intervento a partire dalla frase di Benedetto XVI secondo cui: «Per pregare in base alla Parola di Dio il solo pronunciare non basta, esso richiede la musica». La vox, la Parola di Dio proclamata dalla voce umana attraverso il canto, può però precipitare nella regio dissimilitudinis, la “zona della dissimilitudine”; quando non è la Parola ad unire creato e Creatore, ne risulta un grido di chi è lontano da Dio e da se stesso. I monaci medievali, con questa consapevolezza, anche in campo musicale non erano preoccupati di conservare una cultura del passato e, in questo modo, promossero una nuova cultura.



La vita dell'artista

di Luca Doninelli*

La sorpresa suscitata in me dalla lettura del discorso di Benedetto XVI a Parigi, al *Collège des Bernardins*, non è che l'eco di uno stupore che mi prende tutte le volte che rifletto con un minimo di serietà sul mio cammino di cristiano.

Vorrei, nelle righe che seguono, dar ragione di alcune delle parole pronunciate dal Santo Padre a Parigi in rapporto con la mia esperienza, ormai abbastanza lunga, di scrittore.

... i monasteri erano i luoghi in cui
sopravvivevano i tesori della vecchia cultura
e dove, in riferimento ad essi, veniva formata
passo passo una nuova cultura.
Ma come avveniva questo?
Quale era la motivazione delle persone
che in questi luoghi si riunivano?

*Luca Doninelli è
scrittore e
giornalista.

Parafrasando le parole del Papa, mi domando se quello che mi muoveva, quando a quindici anni decisi di diventare uno scrittore, fosse la voglia di “scrivere dei libri”. Era soltanto per questo che rimanevo alzato fino alle tre di notte a riempire quaderni e quaderni di una scrittura fittissima? Era perché desideravo diventare famoso? Volevo vincere il Premio Nobel?

Non nego che un po' di ambizione ci fosse. Non poteva non esserci. Però la ragione vera di quell'inizio sta altrove. Sta in un disagio, forse in un dolore. La mia era una famiglia laica, mio padre e mia madre non andavano a messa e la mia educazione religiosa era stata affidata al mio nonno paterno. Poi era venuta la contestazione e io, richiamato dalle sirene delle mode e dagli amici che erano sempre più veloci di me nel seguirle, mi allontanai dal cristianesimo.

Restava però il disagio. Da un lato, la contestazione mi aveva tolto ogni desiderio di vivere una vita come quella dei miei genitori, che mi appariva vuota e borghese, dall'altro non me la sentivo nemmeno di abbracciare l'ideologia: né quella godereccia dei miei vecchi amici né quella super-impegnata dei miei nuovi compagni di liceo. Mi sentivo diverso dal

La vita dell'artista

di Luca Doninelli



mio passato però non volevo confondermi, con un futuro magari entusiasta ma comunque unanime. In quella circostanza mi accorsi di essere solo.

Cominciai a sentire che c'era in me qualcosa che non riuscivo a condividere con nessuno. Io non sapevo cosa fosse, ma quando me ne accorsi mi resi conto che quella cosa c'era sempre stata. Non che mi sentissi diverso dagli altri: però mi accorgevo che c'era in me qualcosa che eccedeva tutti i modelli di vita che mi circondavano: quello della musica (a quel tempo suonavo la chitarra in un piccolo gruppo rock), quello dell'ideologia di sinistra o di destra, quello della mia famiglia. La risposta a questo disagio si traduceva per me nella frase: *diventerò un artista*. Anche se, nella pratica, non sapevo da che parte cominciare.

Fu allora che incontrai di nuovo la fede, attraverso alcuni ragazzi della mia scuola. Quei ragazzi mi erano simpatici perché durante le assemblee studentesche avevano il coraggio di esprimere posizioni originali, completamente diverse da quelle sostenute dalla nuova maggioranza, facendosi sommergere da marea di fischi che però non li scoraggiavano affatto. Non sto a raccontare come avvenne questo incontro. Dico che, da quel momento, la mia vita cambiò completamente. I miei genitori, che accoglievano con sorrisi bonari le mie contestazioni da post-sessantottino tiepido, presero molto male il mio nuovo impegno. Pensavano che mi fossi affiliato a una setta esoterica. Invece, avevo solo cominciato a prendere sul serio Gesù Cristo.

Il desiderio di Dio, le *désir de Dieu*,
include *l'amour des lettres*, l'amore
per la parola, il penetrare in tutte le sue dimensioni.
Poiché nella Parola biblica Dio
è in cammino verso di noi e noi verso di Lui,
bisogna imparare a penetrare
nel segreto della lingua, a comprenderla
nella sua struttura e nel suo modo di esprimersi.

Fu allora che compresi la natura del mio disagio di un tempo. Quello che sentivo in me e che non riuscivo a condividere con nessuno era il bisogno di qualcosa di più, era una domanda che né la moda né la musica né le ragazze né l'ideologia potevano soddisfare.

L'incontro con la risposta illuminò la mia domanda. Non voglio stabilire nessi che potrebbero anche non esistere: è però un fatto che questa nuova chiarezza su me stesso moltiplicò la mia voglia di diventare un artista. C'era un cammino da fare. Prima di quell'incontro mi agitavo confusamente, e mi ponevo il problema che molti si pongono: come esprimere quello che avevo dentro?

Ma quello che abbiamo dentro è qualcosa di più di noi stessi. La profondità del mio "io" è qualcosa di più dell'"io". I miei due grandi interessi, la musica e la letteratura, si riempirono di contenuti alla luce dell'incontro con Cristo. La vita diventava degna di essere raccontata e io cominciai a voler imparare a raccontarla.

Questo punto è per me fondamentale. Se prima il mio problema era soprattutto quello di *esprimermi*, adesso si trattava innanzitutto di imparare. Diventai un lettore insaziabile,



La vita dell'artista

di Luca Doninelli

ascoltavo moltissima musica, cominciai a interessarmi di pittura: volevo penetrare il segreto, ripercorrere la strada che aveva portato i grandi artisti a realizzare le loro opere.

In particolare, mi appassionai all'opera di Igor Stravinskij. Mi colpì una frase in cui diceva che non esiste musica che non sia sacra, e che per comporre musica sacra occorre credere in Gesù Cristo, Figlio di Dio, nella verginità di Maria e nella realtà fisica e personale del diavolo.

In altre parole: non è sufficiente impossessarsi degli strumenti tecnici dell'espressione: è necessario stabilire sempre un nesso tra quello che facciamo e la totalità della nostra persona. Questo nesso è ciò che un artista deve imparare a fare, e non può impararlo una volta per tutte, ma deve ri-impararlo continuamente, perché si tratta di un nesso che si stabilisce qui e ora nel dramma della nostra libertà personale.

Quando Benedetto XVI dice che “bisogna imparare a penetrare nel segreto della lingua”, il riferimento è a questo dramma: non semplicemente “la lingua”, bensì “il *segreto* della lingua”. Noi possiamo benissimo scrivere libri di successo, scrivere canzoni che scalano le classifiche di vendita senza nemmeno cominciare a penetrare “il segreto della lingua”.

È impressionante come la cosa più necessaria per l'uomo si presenti sotto le spoglie della meno necessaria, della più fragile e insignificante. Fu un bambino in una culla, duemila anni fa, ma ancora oggi continua a essere un semplice “sì” a qualcosa che sta prima del nostro lavoro, e di cui il nostro lavoro non ha bisogno per essere svolto. Nessuno può assicurarmi che il mio lavoro sarà qualitativamente migliore se, prima, avrò recitato un'*Ave Maria*.

La parola *segreto* rinvia dunque a un dramma, a un gesto gratuito che è totalmente legato alla nostra libertà.

La Parola non conduce a una via solo individuale
di un'immersione mistica, ma introduce
nella comunione con quanti camminano nella fede.
E per questo bisogna non solo riflettere sulla Parola,
ma anche leggerla in modo giusto.

Anche questa osservazione del Santo Padre, prima che un valore etico, ha una valenza ontologica molto forte. Non indica tanto qualcosa che bisogna fare: descrive, piuttosto, una dinamica dell'umano.

L'arte è un modo di donare se stessi. Non si riduce a un soliloquio, ma attraversa l'esperienza comune: suoni, linee, colori, parole appartengono a tutti gli uomini, e questa è la materia con cui un artista ha a che fare. Per quanto astrusa o bizzarra sia la sua opera, l'artista usa in ogni caso un materiale che non è di sua proprietà. Non solo: anche le leggi mediante le quali il suo sentimento individuale diviene opera d'arte appartengono a tutti.

Il *mio* modo di scrivere un racconto non è mai del tutto *mio*. Se, ad esempio, ho in mente una donna che entra in casa tutta impaurita e voglio scrivere un racconto che parla di lei, il mio primo problema sarà quello di rendere questa immagine visibile a chiunque, immedesimarmi perciò con chi *non* ha questa immagine in testa. Perciò la mia donna deve cominciare ad avere un certo aspetto fisico, una certo modo di camminare, un certo abbi-

La vita dell'artista

di Luca Doninelli



gliamento, una certa pettinatura, insomma quanto occorre per darle una visibilità oggettiva.

In altre parole: io non posso dare forma a un racconto senza tenere conto del lettore. Se l'atto del raccontare non crea un rapporto di comunione tra chi racconta e chi legge, il suo esito sarà umanamente fallimentare.

Quanto detto non deve farci immaginare che la creazione artistica nasca nell'intimità e solo da un certo momento in avanti – il momento della realizzazione *tecnica* – diventi patrimonio di tutti. Questa sarebbe una posizione moralistica. Se l'esito dell'opera d'arte è comunione, è perché la comunionalità le pertiene fin dall'inizio, fin dal momento dell'intuizione.

Benedetto XVI cita, a questo proposito, san Gregorio Magno, quando paragona la parola di Dio a "una fitta improvvisa che squarcia la nostra anima sonnolenta". Allo stesso modo, possiamo dire che ogni intuizione artistica è paragonabile alla *fitta* di cui parla Gregorio Magno: il moto stesso dell'intuizione (*intus-eo*, vado dentro) indica che l'oggetto dell'intuizione è qualcosa di radicalmente non-nostro. All'origine c'è sempre il rapporto con qualcosa'altro, all'origine c'è sempre un'esperienza di non-solitudine. La comunionalità non è perciò un imperativo etico che l'artista deve realizzare, ma un carattere ontologico, che abbraccia l'esperienza artistica nella totalità dei suoi momenti.

Per pregare in base alla Parola di Dio
il solo pronunciare non basta,
esso richiede la musica.

Questa osservazione non costituisce un dovere in più, un'aggiunta esteriore rispetto a quanto detto finora. Il canto, la musica significano una bellezza che oltrepassa il concetto, una gratuità che si impone su qualunque sforzo di possesso. Innanzitutto, la bellezza è sempre bellezza di qualcosa che è *presente*. Solo qualcosa di presente può essere bello.

Il canto è lo strumento che rende esplicita quella comunionalità che sta all'origine dell'esperienza. È necessario infatti che l'esito finale dell'opera somigli il più possibile al mistero che ha prodotto la prima intuizione. E il primo fattore dell'intuizione artistica è la sua *gratuità*. L'intuizione è così gratuita che spesso l'artista se ne rende conto mentre già la sta realizzando. Non dobbiamo infatti intendere i diversi momenti in modo ipostatico. Spesso un musicista incontra l'espiazione muovendo le dita sulla tastiera del pianoforte, così come un poeta si può accendere per una curiosa assonanza tra due parole ascoltate quasi per caso. Ancora più spesso l'intestardirsi dell'artista su una certa idea è causa di inaridimento creativo.

Tutto il lavoro dell'artista si svolge all'ombra di un dono: dono è l'ispirazione, dono deve essere – il più possibile – la realizzazione. Comunitaria è l'ispirazione, comunitaria la realizzazione.

Questa dinamica, che l'artista serio riconosce umilmente, era anche l'oggetto della pratica di preghiera dei monasteri. L'esperienza monastica del canto esplicita e chiarifica – anche mediante il richiamo alla somiglianza tra l'uomo e Dio – quello che ogni artista cerca continuamente di fare, sia pure andando per tentativi.

Il Papa parla di questo tipo di creatività contrapponendolo all'opinione corrente,



La vita dell'artista

di Luca Doninelli

secondo la quale la creatività è sostanzialmente un'esibizione di capacità e qualità speciali, un monumento che l'individuo erige a se stesso, "prendendo come criterio essenzialmente la rappresentazione del proprio io". Io penso che per ridurre la creatività – artistica, letteraria, musicale ecc. – a una rappresentazione di sé sia necessaria una deliberata riduzione dell'intuizione (che è comunione in sé) a un *sentimento*, a una *trovata*, e quindi a un'esperienza particolare: talmente particolare da poter essere ammirata ma non comunicata.

Uno degli aspetti più affascinanti del lavoro di un artista è la quantità di conoscenza che questo lavoro dà a chi lo fa. L'arte, la letteratura, la musica, il teatro, il cinema sono forme di conoscenza. È significativo, e anche un po' triste, che di questo aspetto non si parli più, mentre si insiste – ormai da quindici anni – sul pedale dell'*emozione*. Secondo l'opinione oggi più in voga, un libro, una poesia, un quadro ci devono produrre soprattutto "emozioni". Se, infatti, l'arte si riduce a un'esibizione di sé, essa è per definizione incomunicabile: non ci *dice* più nulla, e il massimo che ci si può aspettare è che tra l'opera e lo spettatore (o tra il libro e il lettore) si realizzi una sorta di simpateticità fisica, *a pelle*.

All'*e-mozione* io contrappongo sempre la *com-mozione*, dove il movimento non è più prodotto da una causa meccanica ma da un atto libero, compiuto originariamente *con* qualcuno (con un compagno di avventure, con un amico, con una donna, ultimamente con Dio). Non esiste commozione senza libertà, e non esiste libertà senza consapevolezza. La *com-mozione* rinvia all'universalità dell'esperienza estetica, al canto, all'ordine e quindi alla conoscenza.

Il cristianesimo percepisce nelle parole la Parola,
il *Logos* stesso, che estende il suo mistero
attraverso tale molteplicità.

Questa struttura particolare della Bibbia
è una sfida sempre nuova per ogni generazione.
Secondo la sua natura essa esclude tutto ciò
che oggi viene chiamato fondamentalismo.

La molteplicità è la grande fonte di attrattiva per ogni artista. Un artista è attratto dalla diversità delle forme e ama riprodurle, farle proprie.

Su questo punto si innesta il dramma più acuto di chi cerca di dare alla propria esperienza umana una forma artistica. Si può infatti amare la molteplicità decidendo di permanere nella molteplicità, così come la si può amare cercando però anche la botola che ci permette di scendere nel sottosuolo della realtà, fino a trovare la radice unica, dalla quale tutte le cose emergono per un misterioso fiotto.

Anche qui, il dramma dipende tutto da un moto totalmente libero della persona, e non esiste alcuna garanzia che le opere realizzate secondo questa prospettiva siano migliori delle altre. Altrimenti la scelta dipenderebbe da un tornaconto. Invece essa è totalmente libera, e riguarda unicamente la decisione del soggetto riguardo alla propria consistenza. Per questo nulla è più contrario all'esperienza umana – e quindi all'esperienza cristiana, che dell'umano è la sintesi – di ogni fondamentalismo.

La vita dell'artista

di Luca Doninelli



Il passaggio dalla molteplicità all'unità implica rischi, errori, cadute. Ma la storia della letteratura, della filosofia e dell'arte dell'Occidente hanno segnato alcuni punti fermi. Il fatto che tutta l'arte occidentale, ad esempio, nasca su soggetti sacri e perlopiù evangelici ha determinato una scuola, un modo di avvicinare il proprio oggetto, che ancora oggi, nonostante tutto, fa sentire i propri effetti. Pensiamo ad esempio al colore rosso, che la pittura occidentale ha usato innanzitutto per rappresentare il sangue di Cristo. È su quel sangue che i pittori hanno imparato a usare il rosso, sia che fosse il rosso di una capigliatura, o di un abito, o di un tramonto.

Altrimenti detto: la ricerca dell'unità sotto le apparenze della molteplicità, della Parola sotto le parvenze delle tante parole, è stata educata, nella tradizione occidentale, educando l'artista a compiere, nel proprio lavoro, anche il percorso inverso: dall'uno al molteplice.

Un evento fondamentale nella storia dell'arte, di chiaro segno cristiano, fu l'introduzione della prospettiva. Esistono però diversi modi di intendere la prospettiva, diverse sfumature. C'è chi riduce la prospettiva a mero espediente tecnico, chi la usa per ridurre il mondo alle sue dimensioni terrene, e chi la usa come via per tracciare il legame tra il molteplice e l'unità, tra la realtà visibile e il Mistero che la fa, tra le parole e la Parola.

La differenza tra queste diverse opzioni è evidentissima. A casa mia c'è un quadro, opera di quello straordinario pittore che è il mio amico Giovanni Frangi, che rappresenta alcuni sassi in mezzo a un torrente. A me quest'immagine ha sempre comunicato una grande sensazione di ordine, benché nessuna simmetria appaia evidente: è un semplice gruppo di sassi, riprodotti esattamente come il pittore li ha trovati.

Perché allora questa sensazione di ordine? L'ho capito a poco a poco: ciascun sasso appare ordinato verso un punto che sta "sotto": un punto invisibile, fuori dal quadro, al quale tutti i sassi sembrano, in qualche modo, orientati. È stato l'artista a cogliere questo ordine, facendolo proprio. La direzione verso cui, per così dire, i sassi guardano si oppone alla direzione dell'acqua. Nonostante la spinta dell'acqua, quei sassi permangono ancorati a un'altra cosa, a un fondo, a un punto sottostante che, piano piano, rivela la propria esistenza a chi guarda.

«Sarebbe fatale – dice Benedetto XVI – se la cultura europea di oggi potesse comprendere la libertà ormai solo come la mancanza totale di legami e con ciò favorisse inevitabilmente il fanatismo e l'arbitrio. Mancanza di legame e arbitrio non sono la libertà, ma la sua distruzione».

Lo Spirito liberatore non è semplicemente
la propria idea, la visione personale
di chi interpreta. Lo Spirito è Cristo,
e Cristo è il Signore che ci indica la strada.

Viene un momento, nella vita di un artista o di uno scrittore, in cui si presenta una sfida decisiva. L'artista vive quasi tutta la propria vita, si può dire, nel segno del *rinvio*. Le sue parole, i suoi segni, i suoi colori sono come ponti che descrivono un arco: gli occhi e la



La vita dell'artista

di Luca Doninelli

mente di chi guarda o ascolta o legge devono dirigersi verso il paesaggio che quelle parole, che quei segni sovrastano. Il ponte esiste solo perché c'è qualcosa di più vasto del ponte – una grande valle, un fiume, un braccio di mare – che il ponte deve superare.

In altre parole: l'opera di un artista si svolge nel segno della *metafora*. La metafora è il ponte: sono segni e parole, o suoni, o colori, che esistono unicamente per indicare qualcosa che sta più in là. Un'opera letteraria non si può comprendere solo seguendo la lettera: ci sono allusioni, adombramenti. La storia particolare che racconto è sempre il tentativo di gettare un ponte sul tutto. Il particolare infatti acquista senso solo se dice qualcosa a me, a te, a noi che ne siamo estranei.

Può tuttavia arrivare un momento speciale, in cui il significato, il mistero, l'unità prospettica, cui le nostre rappresentazioni rinviano, chiede di entrare direttamente in scena. La "visione personale", fosse anche una visione cristianamente ispirata, non è più sufficiente.

È il momento in cui ogni interpretazione cede il passo a qualcosa di più semplice, a un gesto più elementare: guardare. La visione cristiana del mondo cede il passo alla testimonianza di qualcosa di eccezionale che accade e che ci libera.

Il pensiero, l'interpretazione non liberano mai del tutto, per quanto giusti e sacrosanti siano. Resta sempre un residuo, un rimpianto, una voglia di altro. Solo lo sguardo ci libera.

Le due opere maggiori della tradizione letteraria cristiana, ossia *Le Confessioni* di Agostino e *La Divina Commedia* di Dante, testimoniano ambedue il passaggio dalla "visione" (o dalle "visioni") al semplice sguardo, fino all'immedesimazione.

In un episodio delle *Confessioni*, Agostino racconta di quando, mentre si preparava per ricevere il Battesimo, fu colto da un improvviso mal di denti, così forte da impedirgli persino di parlare. Come fece l'atto di inginocchiarsi per pregare, prima che avesse potuto pronunciare una sola parola, il dolore sparì con la stessa rapidità con cui gli era venuto. Agostino prosegue il racconto dicendo di essere stato colto, in quel momento, da una grande paura. In quell'episodio di per sé piccolo rispetto a tutto il suo grande travaglio spirituale, Agostino legge un segno nuovo: Dio sta entrando nella sua vita, d'ora in avanti la vita sarà un'altra cosa, e lui non andrà più dove vorrà, ma dove un Altro gli indicherà.

La storia del singolo uomo diventa così una storia di immedesimazione con un Dio che opera nel tempo e nello spazio non per tenere le fila della Storia, ma per afferrare il nostro cuore, il cuore della persona, del mio "io". Il punto terminale dell'azione di Dio non è la Storia, ma la persona.

Un artista è come un costruttore di edifici. Un paesaggio, un romanzo, una sinfonia, un film d'avventura sono come altrettante case, palazzi, luoghi di ritrovo. Ma in tutti gli artisti permane il desiderio – che spesso è un desiderio cieco e muto, perché non trova nessuna corrispondenza nella vita – di edificare una cattedrale, ossia qualcosa che prende forma dalle nostre mani, e che recherà – esattamente come le case e i palazzi – l'impronta delle nostre mani, del nostro stile, della nostra personalità, ma al tempo stesso avrà per oggetto qualcosa che non si può possedere, la meraviglia per qualcosa che accade, che ci ha presi, afferrati, e ci porta lungo una strada nuova.

Nelle *Confessioni* così come nella *Commedia* questa strada nuova non è l'esito di un cammino di ricerca, non è la conseguenza della ricerca. Oggi questa confusione è molto forte, e influenza anche il modo di leggere questi e altri classici: si determina un'identifica-

La vita dell'artista

di Luca Doninelli



zione indebita tra la nostra ricerca e il suo esito, così che alla fine l'esito (e con esso il valore) coincide con l'azione stessa del cercare, fino a pensare – come succede oggi – che l'importante sia cercare, e che ogni soluzione, ogni termine della ricerca sia non già un compimento, ma addirittura un *tradimento* della ricerca, una sua diminuzione, una rinuncia. È come dire (parafrasando lo stesso Agostino): *Inquieto è il nostro cuore... e va bene così*.

Ma nelle grandi opere da noi citate la novità viene collocata non *a un certo punto* della strada, bensì all'inizio. Agostino lo fa mettendo in scena Dio fin dal primo istante, mentre Dante descrive la situazione dolorosa nella quale la sua ricerca umana si è arenata: e le prime parole pronunciate dal personaggio-Dante nel Canto I dell'Inferno sono parole d'invocazione non a Dio ma a una figura che passa, di cui Dante non sa nemmeno se sia *òmo od ombra* – una figura incerta, sì, ma che nel contesto di questo Canto emana una forza straordinaria: per quanto flebile, essa è infatti *altro* dai dolori, dall'incapacità a trovare un senso nella vita, dall'impasse nel cammino, dalla "selva oscura".

È un filo sottilissimo, ma è il filo di una novità, che segna l'inizio di una vita diversa: *Quindi si mosse, ed io li tenni dietro*.

Questa azione semplice segna l'inizio di un'esperienza nuova anche rispetto all'interpretazione cristiana del mondo. E rivela la natura profonda del fare arte, la sua profezia del desiderio vero del nostro cuore, che non è quello di *afferrare* la realtà, bensì quella di *essere afferrati* dalla verità finalmente presente.



Musica e canto

di Giacomo Baroffio*

L'itinerario teologico del cristiano

L'itinerario del cristiano alla ricerca di Dio pone delle priorità che la visione di Papa Benedetto XVI ha messo in particolare e inaspettata evidenza nel discorso al *Collège des Bernardins*. L'impianto teologico, pur rigoroso, fa da sfondo a una meditazione che, di fatto, condivide un'esperienza vissuta di fede. Nell'avventura dello spirito alla ricerca del Volto affiorano precise indicazioni che derivano da san Paolo e dalla teologia cristiana che con Agostino e altri Padri ha riletto le speculazioni del mondo greco. Benedetto XVI tuttavia non s'inoltra in un terreno di mere speculazioni filosofiche. Egli ha di fronte, concreta, la persona di Cristo. Si pone in un atteggiamento orante e cerca di illuminare il cammino lasciandosi guidare da due momenti particolari che hanno segnato la corsa gloriosa della Parola nella storia: il monachesimo latino e il canto.

Insistente è il riferimento allo statuto monastico. Nella tradizione benedettina si sottolinea con forza il primato della ricerca di Dio quale criterio di discernimento della vocazione battesimale: cercare Dio non con la sola capacità del pensiero intellettuale, ma *revera* (veramente), con la verità della persona globale che tutta si protende fuori di sé per scorgerne le tracce, contemplare il suo volto e sentirne la voce. È intorno al mistero del Verbo abbreviato – nell'Incarnazione e nella Parola – che si gioca l'incontro tra Dio e l'uomo. Incontro sempre inserito nel contesto della comunità ecclesiale. Dio muove i primi passi, l'uomo accoglie le sollecitazioni e si mette in movimento per dare una risposta con il silenzio attonito dell'adorazione, con le parole che Dio stesso ha posto nel cuore umano illuminandone l'intelligenza razionale. «Nella Parola biblica Dio è in cammino verso di noi e noi verso di Lui». Noi lo cerchiamo dopo che Lui ci ha amati e cercati; noi lo troviamo perché Lui per primo ci ha incontrati e riconosciuti suoi figli.

Nell'ascolto della Parola non c'è spazio per le diffuse forme di spontaneismo che spesso s'accompagnano a un superficiale pressapochismo. È necessario un cammino di formazione che riflette la serietà dell'impegno. "*Mens nostra concordet voci nostrae*" dice san Benedetto nel cogliere due poli fondamentali dell'esperienza cristiana. La *vox* – primo elemento – è la Parola di Dio proclamata dalla voce umana attraverso il canto della salmodia e delle Scritture. Parola che occorre studiare con la mente e con il cuore, fino a raggiungere

*Giacomo Baroffio è
Docente di Storia
della musica
medievale, Facoltà
di Musicologia,
Cremona.

Musica e canto

di Giacomo Baroffio



quella familiarità che qualifica l'attenzione dei bimbi mentre ascoltano attoniti la voce dei genitori e ne percepiscono più che le parole – spesso difficili e incomprensibili – il timbro unico e inconfondibile. Allora c'è la *concordia*: l'interiorità tutta (*mens*), il secondo elemento, si plasma e si adatta alla Parola, diviene lo spazio vitale dove tale Parola può lievitare, dilatarsi fino a compenetrarsi con la totalità della persona che assume una missione profetica. La parola dell'uomo si fa “teo-logia”, non tanto riflessione su Dio quanto piuttosto adorazione del Padre vissuta con il Figlio nella forza dello Spirito. Adorazione che nel silenzio diviene approfondimento coinvolgente del mistero divino e annuncio, senza parole, della buona novella.

La musica: dimensione indispensabile della preghiera

A questo punto entra in scena la musica che il teologo Ratzinger aveva già compreso quale autentica e primaria apologia della fede. Musica che nasce dal cuore appassionato, colmo di emozioni e illuminato dalla ragione. Nella visione sintetica di Papa Benedetto, «Per pregare in base alla Parola di Dio il solo pronunciare non basta, esso richiede la musica». La comprensione del canto avviene in una prospettiva mistica – d'ampiezza comunitaria ecclesiale e non limitata alla sfera solitaria individualistica – che allarga l'orizzonte e colloca l'orante nel contesto cosmico della creazione rinnovata: la liturgia vissuta nel profondo del cuore si realizza nei gesti concreti delle celebrazioni della Chiesa. Ma non è sufficiente. Occorre «pregare e cantare in maniera da potersi unire alla musica degli Spiriti sublimi», nella fusione delle lodi e delle invocazioni che salgono dalla terra ed echeggiano nei cieli. Il cuore si concentra e si dilata mentre la persona prende coscienza di se stessa e apre la propria vita in un gesto d'ospitalità fraterna.

Un mero compiacimento individuale o un momento d'esaltante aggregazione collettiva non garantiscono affatto un itinerario di luce spirituale e di armonia interiore. Il suono dello *shofar* può essere facilmente manipolato e tramutarsi nel canto ingannevole delle sirene; l'*exultet* incantevole delle schiere angeliche può essere distorto sino ad amplificare le urla stridenti della disperazione. Il canto, avverte Papa Benedetto, può infatti precipitare nella “zona della dissimilitudine”. Quando non è la Parola che unisce la creatura al Creatore, bensì la seduzione alienante che conduce la persona fuori dal cammino della liberazione. È il grido di chi è lontano da Dio e da se stesso, di chi ha infranto i canoni della comunione con se stesso, con i fratelli, con Dio.

Non si può banalizzare la musica considerandola semplicemente un fatto culturale e tecnico. All'interno della liturgia nasce «l'esigenza intrinseca del parlare con Dio e del cantarLo con le parole donate da Lui stesso» ed è così che «è nata la grande musica occidentale». Papa Benedetto propone anche un criterio per districarsi nella produzione musicale odierna. Come già in passato, anche oggi occorre «riconoscere attentamente con gli “orecchi del cuore” le leggi intrinseche della musica della stessa creazione, le forme essenziali della musica immesse dal Creatore nel suo mondo e nell'uomo, e trovare così la musi-

All'interno della liturgia nasce «l'esigenza intrinseca del parlare con Dio e del cantarLo con le parole donate da Lui stesso».



Musica e canto

di Giacomo Baroffio

ca degna di Dio, che allora al contempo è anche veramente degna dell'uomo e fa risuonare in modo puro la sua dignità». Il cielo s'inchina fino a terra e la terra s'eleva al cielo.

Chi a vario titolo (compositore, interprete, ascoltatore) partecipa alla liturgia, nel canto s'abbandona a un'onda spumeggiante di bellezza che si muove al ritmo e nell'armonia di un ordine superiore che trascende un fatto puramente estetico. Il canto depone paradossalmente la componente musicale e lascia affiorare nella sua integrità la Parola. Perché, dice ancora Papa Benedetto XVI «esistono dimensioni del significato della Parola e delle parole, che si dischiudono soltanto nella comunione vissuta di questa Parola che crea la storia».

Le parole di Papa Benedetto nella prima parte del suo intervento invitano a un'ulteriore riflessione. La ricerca di Dio in ambito monastico è vissuta nella gratuità assoluta. L'unica finalità è trovare le orme della Presenza nei sentieri della storia quotidiana, percepire il soffio del suo alito vitale, ascoltare la sua voce che s'incarna nella Parola, contemplare la sua presenza nell'Eucaristia. In questa crescente tensione, il cuore si purifica e si

ritrova libero, diviene vaso comunicante dei doni dello Spirito. La spada a doppio taglio della Parola «squarcia la nostra anima sonnolenta e ci sveglia rendendoci attenti per la realtà essenziale, per Dio. Ma così ci rende attenti anche gli uni per gli altri». Infatti, la «Parola non conduce a una via solo individuale di un'immersione mistica, ma introduce nella comunione con quanti camminano nella fede».

Senza volerlo, chi ricerca Dio solo – e, in altri termini, la giustizia del Regno in modo prioritario, senza compromessi e cedimenti – si pone in un nuovo modo d'essere e, di conseguenza, opera anche diversamente. Non era intenzione dei monaci medioevali “creare una cultura e nemmeno conservare una cultura del passato”, ma in forza della ricerca di Dio sono divenuti operatori di una nuova civiltà cristiana. Anche oggi, chi cerca Dio nella limitata ma reale verità di tutto se stesso, senza “nulla anteporre all'amore di Cristo” (*Regula Benedicti*), diviene collaboratore di

Dio: costruisce la città di Dio e, insieme, edifica e restaura in modo innovativo la città dell'uomo.

È vero, anche la storia di singoli monaci e monasteri rivela pagine oscure, scandali e violazioni del patto con Dio. Ciò, tuttavia, non offusca lo splendore della santità nascosta nei chioschi e negli eremi. La comunità monastica nella Chiesa è il luogo dove si concretizzano gli ideali, dove s'avverano i sogni. È un segno forte di speranza e di luce nella peregrinazione dai tanti deserti all'unica Terra promessa, nell'affrontare e superare la confusione che periodicamente invade e intorpidisce la società. In questo senso il monastero esercita una funzione trainante, analoga un po' a quella d'Israele per la diaspora ebraica.

Conservare i tesori, promuovere una cultura nuova

In questa prospettiva si scopre un'ulteriore valenza della musica nei monasteri e nella vita della Chiesa; si scopre pure un'alta responsabilità delle famiglie monastiche e delle comunità ecclesiali. Se il canto liturgico introduce a una più profonda e vera intelligenza

Musica e canto

di Giacomo Baroffio



della Parola, i cenobi sono in primo luogo oratori. Proprio in quanto tali sono luoghi eminenti di preghiera, dove è opportuno che si compiano azioni d'esplorazione nei linguaggi musicali della comunicazione interpersonale. Il monaco può tentare nuove vie espressive, dare voce alla fede vissuta con nuovi idiomi comunicativi che necessitano di essere strutturati, verificati, perfezionati prima di essere adeguati ad esprimere la fede della Chiesa.

Il compito che ogni generazione si trova ad affrontare, è trovare «le melodie che traducono in suoni l'adesione dell'uomo redento ai misteri che egli celebra», come ha scritto il monaco Jean Leclercq in un passo citato da Papa Ratzinger. Nel Medioevo sono stati i capitelli di Cluny a mostrare «i simboli cristologici dei singoli toni». Oggi con i monaci siamo tutti chiamati a individuare nuovi elementi nel tessuto sociale e nelle manifestazioni d'arte che siano in grado di ridestare l'interesse per Cristo fino a farlo riscoprire ed amare.

Ci sono monasteri dove «sopravvivono i tesori della vecchia cultura», come il canto gregoriano, ma dove anche «si forma passo passo una nuova cultura». Cultura che nasce nel culto di Dio e ad esso è finalizzata nel non sempre facile equilibrio tra il *conservare* e il *promuovere*. Non è sufficiente l'impiego di nuove tecniche e di inediti mezzi espressivi (formule melodiche, timbri, strumenti musicali...). È invece urgente un momento di condivisione di un'esperienza di fede che tutti coinvolge: chi scrive i testi, chi compone la musica, chi la esegue e chi l'ascolta. Tutto e sempre in preghiera.

Chi nella docilità allo Spirito percorre un itinerario di formazione musicale orientato all'esperienza liturgica, acquisisce un modo di pensare che vale anche in altri campi. S'impara ad ascoltare l'altro, a calibrare la propria voce per contribuire a dare consistenza ed equilibrio alla compagine corale, non si fugge in avanti né si rimane indietro. Ci s'immerge nella comunione di vita corale come il lievito nella farina, senza tuttavia rinunciare a essere se stessi e perdersi in un processo di anonima massificazione sempre in agguato. Alla scuola musicale dello Spirito si formano i credenti chiamati a vivere nei settori più diversi. La responsabilità delle comunità ecclesiali, comprese quelle monastiche, sta nel discernere i doni dello Spirito, il quale solo permette di trarre dal tesoro dell'esperienza orante *nova et vetera*, nell'audacia umile dei poveri in spirito e dei servi inutili additati da Gesù nel Vangelo. Nel vivere oggi i valori di ieri non con la nostalgia del passato, ma perché sono di sempre. Nel vivere nuove dimensioni della vita senza paura e senza arrogante presunzione, non perché sono una novità, ma perché in esse si concretizzano meglio gli stessi valori di sempre.

Valori ai quali non si può abdicare in nome di un superficiale confronto tra parti diverse ed opposte. Valori che occorre riscoprire nelle cittadelle dello Spirito assurte a scuole *dominici servitii*, affinché ogni Chiesa domestica e ogni comunità di credenti diventi «centro di dialogo tra la Sapienza cristiana e le correnti culturali intellettuali e artistiche dell'attuale società».



Forum

Proponiamo in questa sezione un Forum che fa incontrare e discutere tre esponenti delle grandi religioni monoteiste: Cristianesimo, Ebraismo e Islamismo. Stephen D. Long, protestante, Asfa Mahmoud, musulmano, e Michael Shevack, ebreo, si confrontano sui principali temi emersi dal Discorso di Benedetto XVI al Collège des Bernardins.

Il tema è il quaerere Deum, la ricerca propria dell'uomo religioso di ogni tempo e latitudine a partire dal "naturale desiderio" di Dio, vissuto senza cadere nel fideismo o nel positivismo. Le religioni, soprattutto quelle con una base storica costituita dalle vicende umane di un popolo, hanno ricevuto una Rivelazione da Dio stesso, scritta nei libri sacri e considerata Parola di Dio. Tale Parola non rappresenta però la meta, quanto l'inizio di un viaggio, il mezzo immediato per "parlare con Dio".

Alla luce di questi punti comuni e nello sconvolgimento attuale, qual è il vero rapporto tra fede e cultura? Quale la relazione tra il senso religioso e il modo di pensare dell'uomo d'oggi? Come si stabilisce un dialogo interreligioso?

Questi interlocutori, secondo la propria esperienza e tradizione religiosa, tentano alcune interessanti risposte, cogliendo il problema in profondità.



Uomini alla ricerca

di Stephen D. Long, Asfa Mahmoud, Michael Shevack*

Nel suo discorso, Benedetto XVI descrive la vita quotidiana dei monaci come un continuo tendere verso il “quaerere Deum”. La ricerca di Dio nasce dal desiderio del cuore dell'uomo di andare oltre se stesso e di raggiungere la propria sorgente, la propria origine. Come la fede risponde alle esigenze del cuore dell'uomo?

Stephen D. Long: La risposta che ogni cristiano deve dare a questa domanda è: “sicuramente la fede risponde ai desideri più profondi del cuore dell'uomo”. Ma gli interrogativi che dobbiamo porci rispetto a questa domanda e alla relativa risposta riguardano il come tali esigenze vengono riconosciute e perché ci sono ancora così tante persone che non riconoscono questa “esigenza del cuore” nella situazione culturale che stiamo vivendo. Innanzitutto, in che modo tali esigenze vengono riconosciute? Abbiamo un “naturale desiderio” di Dio che solo può essere colmato al di là della natura stessa? Mi sembra che questa sia stata la domanda fatta da Henri de Lubac, e che ho sentito riecheggiare nel discorso di Benedetto XVI. Essa rende possibile un umanesimo cristiano genuino che evita due tentazioni alle quali troppo frequentemente la fede cristiana nella cultura europea ha ceduto. Innanzitutto quella di un “Cristianesimo” senza “umanità”. E qui risiede il pericolo del fideismo e del positivismo. I Cristiani non riconoscono la necessità di rendere ragione (*logos*) della propria fede. Noi abbiamo la Verità, ma non siamo responsabili di renderne conto davanti alle persone di altre fedi o che non hanno la fede. E nemmeno ci aspettiamo che loro condividano questo *logos*. La tentazione che viene dal fideismo e dal positivismo è quella di intendere la fede come una pura affermazione di potere. Tale tentazione estremizzata porta al fondamentalismo che rivendica la propria “modalità” nel mondo senza ricordare che la Verità di cui siamo in possesso si scopre solo attraverso una modalità completamente diversa (Gv 14,6). Ma vi è un'altra tentazione, quella di un umanesimo senza Cristianesimo. Questa è la tentazione di un razionalismo che è talmente convinto del carattere neutrale, razionale, oggettivo della propria ragione che non ha bisogno dell'aiuto della fede. E questo naturalmente avviene secondo diverse modalità. Questa è la “meta-narrativa” del capitalismo, in cui in base alla visione messianica di Isaia, ci viene detto che se seguiamo poche regole di base – un codice razionale disponibile a tutti i ben pensanti – saremo in grado di conseguire la “ricchezza delle nazioni”. Naturalmente, ci sono altre meta-narrative di questo tipo, come uno scien-

*Stephen D. Long
è Professore di
Teologia
sistemica,
Marquette
University,
Milwaukee,
Wisconsin.

Asfa Mahmoud è
Presidente della
Casa della Cultura
Islamica, Milano.

Michael Shevack
è Rabbino della
sinagoga Bucks
County Free,
Pennsylvania.



tismo che afferma che potremmo svelare i segreti dell'esistenza se seguiamo un rigoroso metodo del dubbio. La sua versione più estrema è un'evoluzione post-umana in cui l'eternità viene promessa dalla tecnologia. Ne potremmo ricordare altre, ma queste meta-narrative diventano immagine di una fede che soddisfa le esigenze del cuore dell'uomo, che ci aiuta a capire la risposta alla seconda domanda che ho formulato in precedenza. Penso che la ragione per cui le "esigenze del cuore dell'uomo" emergono così raramente nel mondo di oggi è perché esse sono bloccate da altre "fedi" – fede nel codice che porterà la ricchezza delle nazioni o fede nel progresso e nelle soluzioni tecnologiche. Queste ci mantengono impegnati e sempre in attesa di presunte ricompense future, ma che in realtà non arrivano mai. Il compito e le aspettative di queste fedi non consentono il silenzio e la contemplazione necessari per riconoscere le vere esigenze del cuore. Noi non ci domandiamo se tutte queste fedi soddisfino o piuttosto distolgano l'attenzione dalle esigenze originali dell'uomo. La mano della Chiesa che ci guida è fondamentale per aiutarci a non cadere in entrambe le tentazioni. A quelli che solo userebbero il potere per riaffermare un tipo di fede, bisogna dire, "dateci le vostre ragioni", come ci ricorda Benedetto XVI nel suo discorso. E a coloro che sono per una ragione disponibile a tutti, senza l'ausilio della fede, bisogna domandare: diteci la vostra fede? In quali insegnamenti, dottrine, dogmi credete, nella speranza di attirarci a voi? Sono veramente ragionevoli?

Asfa Mahmoud: Islam vuol dire sottomettersi a Dio, è una ricerca continua di Dio, proprio perché l'uomo ha sempre bisogno del suo creatore e del suo aiuto. Il distacco non è auspicabile perché nel Corano troviamo la descrizione della vita prima che inizi, durante e dopo la sua fine. Il distacco da Dio conduce alla rovina di se stessi e al male per coloro che ci stanno vicino.

Michael Shevack: La fede non risponde alle esigenze del cuore dell'uomo. Solo Dio può rispondere alle esigenze del cuore dell'uomo. Eppure, vi è una sorta di resistenza materiale alla nostra umanità, una condizione di "alienazione fisica" dovuta alla finitezza del mondo. Questa resistenza materiale costituisce un ostacolo per i nostri sensi e la nostra consapevolezza spirituale. Non è ovvio che vi sia un in-finito, vale a dire qualcosa che supera la nostra percezione finita. Non è ovvio che vi sia un Ordine di Coscienza al di là del semplice uomo rudimentale, tanto meno, della sensibilità animale ben più restrittiva.

La fede – l'adesione dell'individuo – [è ciò] che spinge a ricercare oltre se stessi, che osa credere che il finito è solo un "segno" dell'infinito, e che l'infinito è direttamente accessibile a ogni individuo – che spalanca le porte al reale, alla possibilità concreta di ricevere la Risposta Divina ai nostri cuori.

La fede fa trasparire una sorta di inesorabilità che ribalta l'inerzia che ci travolge, dovuta alla nostra natura materiale. La fede offre una costante consapevolezza mentale mediante la quale noi siamo continuamente certi che la Permanenza Divina è possibile.

La fede ci conduce oltre un Dio che si nasconde, verso un Dio che si rivela. Certamente si tratta dello stesso Dio – che si nasconde perché in certi momenti di consapevolezza di Dio, noi non possiamo *sopportare* la Sua Luce – e che si rivela in altri momenti quando *siamo in grado* di accettare parte della sua luce.



Uomini alla ricerca

di Stephen D. Long, Asfa Mahmoud, Michael Shevack

Per l'ebreo, la Fede che cerca Dio non è appena una ricerca interiore, bensì una ricerca storica rivolta verso l'esterno, la ricerca di Dio non solo in qualche tipo di soggettivismo "auto-compiacente", ma che ha il suo culmine storico nella vita reale, dove la Natura di Dio trasforma la natura, la civiltà umana, e nello stesso tempo la Creazione. La fede quindi è il cammino verso la risoluzione stessa delle finitezze che ostacolano la nostra visione di Dio. La fede è la porta verso la Salvezza; non è la Salvezza in sé, ma è la strada che conduce alla Salvezza.

È reale? Questa strada è reale o immaginaria? In un certo senso, è una "sostanza"? Io penso di sì. La fede spalanca la porta a uno spiraglio della Luce di Dio, allo *schmitzik* (una parola che in yiddish significa una modesta quantità) della Sua Grazia Divina che è impressa dentro di noi. Di conseguenza, anche se non rappresenta la totalità o la pienezza della Salvezza, essa dona un bagliore di salvezza!

Molte religioni tendono a considerare la Parola, e la Parola scritta in particolare, come il pilastro della loro fede. Ma secondo questa prospettiva, qual è la relazione tra la Parola scritta e la fede proclamata?

Stephen D. Long: A questo proposito, dobbiamo riprendere l'allusione alla "via" o al "viaggio" ricordati nel discorso di Benedetto. Le Sacre Scritture in sé e per sé non costituiscono la meta. Il testo scritto non è concepito come una conclusione, ma come l'inizio di un viaggio, un viaggio verso Cristo. Poiché le Sacre Scritture sono intese come una "via" che ci comunica la presenza di Dio, non potranno mai essere fossilizzate né scoprendo il loro significato principalmente nelle spiegazioni causali fondate sugli studi del primo secolo o sui Testamenti, né in un significato moderno "letterale" come quello del fondamentalismo in cui i primi capitoli della Genesi devono rispondere a domande di astrofisica. Questa è un'altra forma di scientismo anche quando è fatta passare per fede, che riproduce soltanto un mondo disincantato dove i segni non testimoniano la profondità e il mistero. L'incarnazione apre un cammino che va oltre questo mondo disincantato. Così come i santi Padri hanno insegnato a Calcedonia, in questo caso noi abbiamo un segno che non può essere catturato da nessuna logica analitica o sintetica. Siamo di fronte a una natura completamente umana e divina, priva di confusione o cambiamento e anche priva di divisione o separazione. Naturalmente, entrambe le nature non agiscono da sé. È la singola persona di Gesù Nazareno che è la Persona che agisce in entrambe le nature. Ogni segno che Lui è, e che Lui rappresenta, partecipa in profondità del rapporto tra la natura umana e la natura divina. Questa è la ragione per cui il senso quadruplice (storico, morale, allegorico, anagogico) è fondamentale per una corretta lettura teologica delle Sacre Scritture.

Anche se la logica dell'incarnazione non è facilmente riducibile a nessuna logica finita, essa è razionale, e dovrebbe aiutarci a comprendere il nostro vivere quotidiano. Questa è la ragione per cui ritengo che i teologi non debbano temere la "svolta linguistica" in filosofia. Anche se talvolta cerca di ridurre le parole, e di conseguenza la verità, a una relazione puramente designativa (per citare Charles Taylor), tale riduzione non può trasmettere il senso del nostro uso della parola, orale o scritta, perché sempre esprime molto di più di quanto una qualsia-



si relazione designativa possa fare. Solo quando il linguaggio è controllato, può venire ridotto in questo modo. Tuttavia, il linguaggio non può essere racchiuso entro tali restrizioni come se noi potessimo definire un confine e sapere che si riferisce a questo, a questo e questo, ma non a questo. Nel momento in cui affermiamo di sapere dove si può stabilire il confine, dove si trovano i limiti del linguaggio, abbiamo senz'altro superato tale limite. Per questo motivo, la svolta linguistica non pone fine alla metafisica, come alcuni potrebbero erroneamente pensare; apre il bisogno della metafisica, di una discussione su ciò che è vero, buono e bello, senza il quale la vita quotidiana diventa una relazione puramente designativa dell'utile.

Asfa Mahmoud: La parola rivelata da Dio è molto importante perché la fede proclamata si basa su di essa. Il nostro profeta ha distinto la parola rivelata dai suoi detti; egli infatti incaricò quattro dei suoi compagni di un solo compito, quello di scrivere la parola rivelata da Dio. Quando l'uomo vuol parlare con Dio, legge le sue parole rivelate.

Michael Shevack: Si tratta di una concezione estremamente problematica, a causa della critica biblica contemporanea. Non vi è dubbio che le scritture scritte siano delle compilazioni, che hanno origine da fonti precedenti diverse. Di conseguenza, il problema teologico che si apre è se una scrittura, *una qualsiasi* scrittura, possa coincidere effettivamente con la Rivelazione.

Secondo me, gli ebrei hanno creato una sorta di “mito” attorno ai Cinque libri di Mosè. Essi ritenevano, nel loro processo spirituale, che il *canone*, oltre ad altri libri biblici, fosse per loro rivelatore, all'interno del cammino spirituale in cui erano coinvolti. Nel corso del tempo, essi iniziarono a “pensare” effettivamente che il canone fosse la rivelazione e che la rivelazione coincidesse con il canone: si tratta di un errore estremamente grave, di cui i vari fondamentalisti soffrono. È una forma di idolatria della scrittura! Questo mito è stato trasmesso al Cristianesimo e all'Islam, a diversi livelli. Il canone non è la rivelazione! Io credo che la parola scritta sia piuttosto segno, traccia delle esperienze di culture spirituali passate. Tali conoscenze possono essere registrate come “leggi generali di ciò che è giusto e sbagliato”, la cosiddetta “legge morale”. È una registrazione di esseri umani, che ha un valore, perché noi possiamo imparare da quelli che ci hanno preceduto.

Tuttavia, io non idolatro la Torah. Piuttosto ritengo che, come i grandi Rabbini della Memoria Benedetta hanno detto, la *vera Torah* è il “Modello della Creazione”, ossia, le leggi ontologiche, la ragione divina, per così dire, che è il principio (l'Archè) della Creazione. Equiparare, in maniera eccessivamente sentimentale, la scrittura a una “divinità” è un errore terribile. Per questo, io ritengo che la Torah – il documento scritto – sia solo l'ombra della Vera Legge. Quando il cristianesimo afferma che Gesù si è incarnato *come la legge*, che vi è una fusione del modello della creazione divina con il vero tessuto e le strutture naturali e organizzative della sua natura – e una trasformazione dall'aspetto “puramente materiale” a quello “spirituale elevato” – secondo me è davvero significativo, anche se io non sono cristiano e non credo nella sua divinità. Mi dice: “Sì, questa salvezza divina e umana *può* accadere. È reale. È vero. È già avvenuta”. Mi dice che l'*ideale* per la salvezza è insito nella natura dell'esistenza e che l'umanità è destinata a raggiungerlo.



Uomini alla ricerca

di Stephen D. Long, Asfa Mahmoud, Michael Shevack

Ma io non ho *bisogno* di Cristo per questo – o almeno credo di non averne bisogno. Ho solo bisogno del *principio* che l’incarnazione rappresenta – quello di una totale armonia, a tutti i livelli dell’esistenza. Solo l’affermazione di questo principio, che è completamente ebraico, mi spalanca all’esperienza della fede, al bisogno di ricercarla!

Quindi, in generale, direi che la “Parola scritta” e la “parola incarnata” o “ontologicamente inscritta” è solo un’ombra rispetto alla luce. La vera legge è inscritta nello stesso disegno della nostra natura umana. La parola scritta, dunque, non è affatto Parola in senso divino.

Quanto è attuale la relazione tra fede e cultura nel nostro mondo contemporaneo?

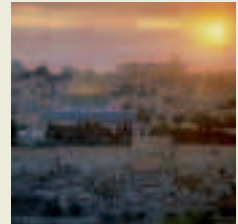
Stephen D. Long: Penso che il termine “attuale” sia poco appropriato per il discorso teologico. Se iniziamo a chiederci in che modo la fede può rivestire un ruolo significativo nella nostra cultura, allora automaticamente crediamo che la fede sia qualcosa che esula dalla cultura. Porre la domanda in questi termini potrebbe facilmente distogliere la nostra attenzione dagli aspetti più interessanti del riconoscimento del valore della cultura monastica da parte di Benedetto XVI. I suoi frutti, che usiamo tutti i giorni, erano e sono strettamente legati alla Parola che ricevevano e alle risorse necessarie per la sua mediazione. Questo concetto potrebbe essere stato dimenticato, ma dobbiamo stare attenti a non cercare una via al di fuori della via di Cristo per ricordare alla gente questa cultura.

La mediazione della cultura della Parola deve essere un atto libero, proprio come il “sì” originale di Maria è stato necessario per la sua originale diffusione nella storia.

La risposta affermativa a questa domanda sulla relazione tra fede e cultura si ritrova, ancora una volta, nella dottrina dell’incarnazione, specialmente nel ruolo di Maria. La Parola, il Verbo si è sviluppato nel suo grembo, che diventa in un certo senso l’Arca dell’alleanza che ora testimonia la gloria di Dio.

Penso che i cristiani dovrebbero astenersi dall’immischiarsi nelle cosiddette “battaglie culturali” presenti in gran parte nella cultura occidentale odierna. Dobbiamo invece essere fedeli e speranzosi, rendendo testimonianza della cultura della Parola e non cadere nella tentazione di venire meno a questo compito. Continuiamo a cantare, pregare, scrivere, parlare e usare tutti gli strumenti culturali, consapevoli che essi sono stati creati con e attraverso la Parola che li rende possibili e che li usa secondo i propri disegni. Il logos monastico era paziente. La fede, che è diventata così isolata e addirittura controllata dalla nostra stessa cultura, non deve anche riscoprire il valore di questa virtù della pazienza? Non dovremmo sforzarci di cercare con la forza ciò che abbiamo perduto, ma continuare con perseveranza a testimoniare in modo caritatevole la cultura della Parola che rende la cultura stessa possibile.

Asfa Mahmoud: Circa il legame che c’è tra Fede e cultura nel mondo contemporaneo, le “culture” (volutamente al plurale) con tutte le loro componenti devono essere nella nostra memoria (e sempre presenti), mentre la Fede alberga nei nostri cuori. Nella memoria albergano gli errori dell’Umanità (guerre, distruzioni, narcisismi di ogni genere religioso, culturale, linguistico, etnico) e nel Cuore l’amore per Dio e naturalmente per il prossimo (sia che esso sia



vicino o lontano). L'universo intero non contiene Dio, ma è il cuore del suo fedele che lo può contenere quando non è più della roccia.

Michael Shevack: Il rapporto tra fede e cultura è di cruciale importanza nel nostro mondo contemporaneo. Il problema è “in che cosa” è radicata la fede. Le persone confidano nel fatto che, grazie alla chirurgia plastica, il chirurgo plastico li cambierà in modo tale da farli apparire secondo i canoni attuali della bellezza ampiamente condivisi. Questa è una fede nei canoni mortali della bellezza.

Ogni uomo ha fede, ma non tutti hanno fede nel vero Dio.

Il nostro mondo contemporaneo è spaventosamente idolatrico e l'idolatria è mascherata come una sorta di “democrazia” che corrisponde a una idolatria di se stesso portata fino all'estremo. Nella nostra società contemporanea, quindi, vi è una lotta continua tra la responsabilità morale verso e all'interno di un gruppo, e l'espressione di sé. O l'espressione di sé è schiacciata per affermare il gruppo o il gruppo deve ritirarsi dalla gestione della morale, per liberare l'individuo.

La certezza morale dentro la fede non è valutata in modo adeguato nella società democratica odierna.

Io sono ebreo. La fede inizia non con l'amore di Dio, ma inizia con linee di condotta corrette. “Nessuno è Dio eccetto Dio, e ogni cosa o ogni altro essere non è Dio; nulla di ciò che è creato è Dio; nulla di ciò che è al mondo” – e lo dico in rispetto dei miei fratelli cristiani che pensano diversamente riguardo a Gesù.

Proprio per questo, io non ho molta considerazione per i proclami morali assoluti degli ecclesiastici, né per la virtù morale assoluta della scrittura. E certamente ho pochissima considerazione per la certezza morale assoluta di una società laica e pluralistica, guidata da degli stupidi ruffiani e funzionari ignoranti, governata da un popolo poco colto e poco istruito. Infatti, solo Dio è *assoluto*, non noi. Assoluto è un sinonimo di Dio.

Di conseguenza, tutto il resto è discussione, compromesso e negoziazione tra gli elementi diversi e svariati in gioco in ogni decisione morale che la società contemporanea deve prendere.

Se Dio è il criterio di verità, *allora*, la società contemporanea ha un criterio su cui guidare tale discussione. Ma se Dio non lo è, allora, in mancanza di questa *fede*, la società contemporanea è imperfetta ed è pericolosa; proprio come un computer mal programmato, essa metterà in pratica le proprie convinzioni, in modo logico e incantevole, ma arriverà alla conclusione sbagliata, pensando di funzionare perfettamente.

Senza la fede, la società contemporanea non può funzionare! Ma deve essere una fede chiara, intelligente e ben radicata, in cui la libertà umana, la responsabilità di gruppo, la responsabilità nei confronti della Creazione e delle generazioni future siano ben amalgamate e *concordi*. Non può essere solo una questione di “vota in un modo” e abbi la fede! Questo è devozionismo! E sfortunatamente, il devozionismo è la condizione del mondo moderno e contemporaneo.



Uomini alla ricerca

di Stephen D. Long, Asfa Mahmoud, Michael Shevack

Come si può stabilire un dialogo interreligioso nella situazione culturale odierna? Secondo questa prospettiva, qual è il ruolo rappresentato dalle esigenze originali della dimensione della sacralità che caratterizza gli uomini di ogni religione, cultura, regione o età?

Stephen D. Long: Questa è una domanda interessante e urgente. Troppe analisi contemporanee ingenuamente ritengono che quelli di noi che hanno la fede sono causa di violenza; ignoriamo il prossimo e siamo così l'origine di tutti i mali. Si parla di "violenza settaria", ma raramente di "violenza nazionalista o internazionalista", non riconoscendo che l'ultima è fonte di gran parte della violenza sorta negli ultimi due secoli piuttosto che gli uomini di fede che combattono in nome della religione. Per esempio, Slavoj Žižek ribadisce questo concetto quando afferma che non sono gli atei a ignorare il loro prossimo, ma gli uomini che presumono di conoscere la verità di Dio. Scrive: "Se Dio esiste, tutto è lecito". Vale a dire che quelli di noi che proclamano la fede in Dio sono quelli più tentati a trasgredire le leggi e a violare la civiltà umana. Non è il solo ad affermarlo, perché sia nella cultura popolare che accademica ritroviamo questa opinione. Sebbene per molti di noi questo sia il frutto di una analisi semplicistica, riconosciamo anche che la nostra storia può apparentemente confermarla. Siamo consapevoli della litania di questi fallimenti: le Crociate, la conquista, la schiavitù, l'inquisizione, ecc.

Se da una parte, attribuire tutti questi fallimenti solamente alla fede è riduttivo, dall'altra la Chiesa non dovrebbe stare sulla difensiva.

Abbiamo a disposizione gli strumenti per riconoscere i fallimenti e continuare a proclamare che solo la carità può rimettere in ordine i nostri desideri, le nostre virtù e perfino le nostre storie alla luce del loro scopo autentico. Tutto questo per dire che un impegno caritatevole e generoso nei confronti delle altre religioni è strettamente necessario come testimonianza al mondo del fatto che noi abbiamo in seno alla verità della fede le risorse per accogliere il prossimo molto più del laicismo che dilaga nelle nostre istituzioni culturali, specialmente nelle istituzioni universitarie e politiche, e che sostiene di riuscire da solo a portare la pace tra i religiosi.

Noi sappiamo che lo può fare soltanto privatizzando e relativizzando la nostra fede. Il fatto che né l'ebraismo né l'Islam possano essere così ridotti agli strumenti secolari di subordinazione della religione propri dell'Occidente dovrebbe essere visto non tanto come una minaccia, quanto piuttosto come un'opportunità per un nuovo tipo di impegno in cui la "verità" può essere la base del dialogo, e noi ci chiediamo l'un l'altro le ragioni che rendono la nostra fede qualcosa di diverso da un'affermazione di potere, che è del resto, tutto quello che il laicismo può alla fine affermare.

Asfa Mahmoud: Il dialogo non è un *optional*, ma una necessità. Deve essere paritario dove alcune convinzioni vanno relativizzate. Il dialogo deve essere interreligioso e non multi-religioso, perché il primo termine indica dinamicità, mentre il secondo staticità.

Non deve essere punto di arrivo, ma punto di partenza, dove culture e religioni (la prima è anche frutto dell'altra) messe a confronto devono arrivare a trarre delle conclusioni: gli errori e gli eccessi umani, il non rispetto del prossimo si imputano alla dimenticanza dei precetti divini e alla poca conoscenza di essi, più che a una "troppa conoscenza" di essi.



Il Corano ci dice: “O uomini, Vi abbiamo creati da un maschio e da una femmina e abbiamo fatto di Voi popoli e nazioni affinché vi conosceste a vicenda”.

Michael Shevack: Il dialogo interreligioso non è affatto una difficoltà in sé. In realtà, il dialogo è piuttosto semplice, basta ascoltare. Cercare di capire le persone per come sono e non condividere necessariamente le loro opinioni. Si può essere testimoni delle loro credenze senza per questo giudicarle. Questo è il primo passo che chiamerei “rispetto reciproco”.

La difficoltà del dialogo interreligioso non ha niente a che vedere con il dialogo, ma con le dichiarazioni unidirezionali riguardo all'affidamento dell'autorità divina ai sistemi umani, come un Concilio, o i rabbini, o i cardinali. Le affermazioni unidirezionali, quando sono usate come criterio che riflette a sua volta altre opinioni – “falso”, o “in decadenza” o “pagano” – e sono brutalmente prive di compassione, generano una situazione in cui si crea un'ostilità tra una religione e l'altra. Tuttavia, per religioni quali il giudaismo o il cristianesimo, che sostengono di possedere il privilegio esclusivo dell'alleanza, sembra che un individuo non possa affermare la sua esclusiva relazione con Dio, e debba venire meno al proprio proposito per “andare d'accordo” con gli altri.

Non è vero. L'unica cosa importante è un'esclusività basata su Dio, non su noi stessi. Esclusività vuol dire che la nostra identità è radicata solamente in Dio, non in noi stessi, e quindi, anche se possiamo avere un giudizio chiaro nei confronti degli altri, non possiamo giudicarli, perché in qualche modo questo va contro la misericordia e l'amore di Dio stesso. Quando lo facciamo, ci comportiamo non come strumenti di Dio, ma solo di noi stessi. Anche se sembriamo religiosi, siamo devoti e idolatri di noi stessi.

Credo che l'approccio migliore al dialogo interreligioso sia affermare la *sacralità* che esiste in ciascuno di noi, in ogni religione, cultura e regione.

C'è un'autentica spiritualità in ciascuno di noi, che *coincide* con l'essenza della persona. Questa spiritualità esiste e non può essere rimossa, perché è la percezione originale, il senso di venerazione dell'individuo dinnanzi al mondo. Questa è l'esperienza iniziale, la più elementare, di Dio.

Se fondiamo il dialogo interreligioso su questo punto, allora avremo tutti un fondamento profondo, condiviso e quindi Santo. Inoltre, non è solo una questione di “ascoltare in modo corretto” o di sapere controllare bene le nostre emozioni, a scapito di una nostra “esclusività” a favore di altri individui.

Noi fondiamo le nostre convinzioni sulla percezione di noi stessi, proprio come gli altri. Prima iniziamo come esseri umani, e poi come esseri alleati (seppur in forme diverse). In questo senso, citiamo il primo capitolo della Genesi, che dichiara che tutti gli esseri umani sono unici!

Muoversi in direzione di questa concezione intrinseca come fondamento del dialogo, ci consente di *percepire* l'unità già esistente.

Su questa percezione, ci possiamo veramente aprire al dialogo che non è un dualismo, che ha un “logos”, che non è “separazione”, che è esattamente quello che il dialogo deve evitare.



Uomini alla ricerca

di Stephen D. Long, Asfa Mahmoud, Michael Shevack

Qual è la sua opinione in merito alla seguente affermazione pronunciata dal Papa nel suo discorso al Collège des Bernardins: “quaerere Deum, ricercare Dio e lasciarsi trovare da Lui: questo è oggi non meno necessario che in tempi passati?”

Stephen D. Long: Trovo molto interessante il fatto che lui faccia riferimento alla ricerca di Dio nel contesto della tradizione del monachesimo occidentale. Quante persone lo interpreterebbero come un ritirarsi dalla società, come una tentazione settaria? Lungi dall'essere al cuore della cultura europea, è spesso presentato come una fuga.

Quello che ha fatto Benedetto qui è affascinante. Il monachesimo diventa la base per la salvaguardia della cultura. Ci sta invitando a riconoscere che questo potrebbe essere il compito richiesto alla Chiesa al momento attuale – di imparare di nuovo la ricerca monastica di Dio in un tempo in cui la cultura in generale sembra piuttosto “barbarica”? Forse Benedetto ci guiderà in questi tempi proprio come l'altro Benedetto che il filosofo cattolico Alasdair MacIntyre ci ha invitato ad attendere. Non lo so. Ma è evidente che ciò che importa qui è che la nostra ricerca non produce di propria iniziativa dei risultati soddisfacenti. Noi lo cerchiamo, ma è Lui che ci trova.

Certamente questo è non meno necessario nel momento che stiamo vivendo oggi, quando Dio così spesso ci sembra essere assente e lontano dal nostro vivere quotidiano. È forse questo un invito a cercare in luoghi dove non ci aspetteremmo che Lui ci venga incontro? Qualche volta siamo chiamati al “deserto”, che pensavamo fosse arido, sola via per scoprire il volto di Dio.

Asfa Mahmoud: Per i credenti (uso questo termine senza precisare l'area di appartenenza religiosa) è Luce della terra e del Cielo, nel buio uno non solo barcolla ma cade e si disorienta. L'albero che cresce nella caverna non dà frutti. Oggi la ricerca di Dio è una esigenza perché purtroppo la nostra società si fonda sulle famose tre “S”: “sesso, soldi e successo,” ma dalla parte dei credenti purtroppo una “S” maiuscola “SILENZIO”. Il pensiero umano è passato da diversi stadi : idolatria , politeismo , ateismo, religione fai da te... oggi più che mai è necessario il ritorno alla ricerca di Dio perché le distanze fra i paesi si sono accorciate ma le distanze con Dio (e con le sue creature) sono aumentate. Vale di più una carezza fatta a un orfano di dieci anni chiusi in un tempio ad adorare Dio. Dio, nel santo hadith, dice: “se il mio servo si avvicina verso di me un passo, mi avvicinerò verso di lui un dhiraa (un braccio), se si avvicina verso di me un dhiraa, mi avvicinerò il doppio, e se si avvicina verso di me camminando, mi avvicinerò verso di lui correndo”. E questo hadith valeva nei tempi passati, come vale ancora oggi, e domani.

Michael Shevack: Oggi il bisogno di ricercare Dio e che Dio venga incontro all'uomo è *più* urgente che ai tempi antichi. Nell'antichità, gli avvenimenti erano molto più semplici. C'era l'individuo, c'erano la famiglia e la comunità. C'era la natura. L'industria era meno sofisticata e i bisogni più elementari.

Oggi, invece, c'è così tanta distrazione, così tanto intrattenimento e così tanto divertimento (non c'è nulla di male nel divertimento) che vi è un rischio maggiore che la soddisfazione dell'uomo, creata tecnologicamente, sia considerata come lo scopo finale. Le abi-

Uomini alla ricerca

di Stephen D. Long, Asfa Mahmoud, Michael Shevack



lità umane sono diventate veramente simili a quelle di Dio – *Ye are gods* “voi siete Dei” – eppure ci scordiamo che nonostante le nostre abilità divine, non siamo Dio.

Uno potrebbe trovare diversi stimoli in internet, ottenendo informazioni e gratificazioni immediate, o potrebbe sintonizzarsi su uno show televisivo o un film come mai prima, digitando alcuni tasti sul computer.

Cosa succede, se alla fine creiamo dei computer olografici e concentriamo le simulazioni olografiche che sembrano così reali come la vita e creiamo un “bordello di Internet”, capite cosa intendo dire?

Ma, Dov'è Dio? Dov'è il significato? Dov'è la gioia che va al di là delle semplici soddisfazioni triviali, superficiali e fugaci? Difatti, dov'è la Soddisfazione?

“I can't get no satisfaction”, “Non riesco ad avere nessuna soddisfazione”, come canta e lamenta Mick Jagger.

Quella canzone ha 41 anni e quello che esprime rimane un problema, che credo si sia amplificato.

Amare Dio e ricercare Dio è l'*unica* risposta. “Tu *puoi* avere soddisfazione!”



La verità è un fatto nella storia

Egli si è mostrato

INCONTRO CON IL MONDO DELLA CULTURA AL COLLÈGE DES BERNARDINS
DISCORSO DEL SANTO PADRE BENEDETTO XVI, PARIGI, 12 SETTEMBRE 2008

Signor Cardinale,
Signora Ministro della Cultura,
Signor Sindaco,
Signor Cancelliere dell'Institut de France,
cari amici!

Grazie, Signor Cardinale, per le Sue parole gentili. Ci troviamo in un luogo storico, edificato dai figli di san Bernardo di Clairvaux e che il Suo grande predecessore, il compianto Cardinale Jean-Marie Lustiger, ha voluto come centro di dialogo tra la Sapienza cristiana e le correnti culturali intellettuali e artistiche dell'attuale società. Saluto in modo particolare la Signora Ministro della Cultura che rappresenta il Governo, così come il Signor Giscard d'Estaing e il Signor Chirac. Rivolgo ugualmente il mio saluto ai Ministri presenti, ai rappresentanti dell'Unesco, al Signor Sindaco di Parigi e a tutte le altre Autorità. Non voglio dimenticare i miei colleghi dell'Institut de France, i quali conoscono la considerazione che nutro nei loro confronti. Ringrazio il Principe de Broglie per le sue cordiali parole. Ci rivedremo domani mattina. Ringrazio i delegati della comunità musulmana francese per aver accettato di partecipare a questo incontro: rivolgo loro i miei migliori auguri per il ramadan in corso. Il mio caloroso saluto va ora naturalmente all'insieme del multiforme mondo della cultura, che voi, cari invitati, rappresentate così degnamente.

Vorrei parlarvi stasera delle origini della teologia occidentale e delle radici della cultura europea. Ho ricordato all'inizio che il luogo in cui ci troviamo è in qualche modo emblematico. È infatti legato alla cultura monastica, giacché qui hanno vissuto giovani monaci, impegnati ad introdursi in una comprensione più profonda della loro chiamata e a vivere meglio la loro missione. È questa un'esperienza che interessa ancora noi oggi, o vi incon-



triamo soltanto un mondo ormai passato? Per rispondere, dobbiamo riflettere un momento sulla natura dello stesso monachesimo occidentale. Di che cosa si trattava allora? In base alla storia degli effetti del monachesimo possiamo dire che, nel grande sconvolgimento culturale prodotto dalla migrazione di popoli e dai nuovi ordini statali che stavano formandosi, i monasteri erano i luoghi in cui sopravvivevano i tesori della vecchia cultura e dove, in riferimento ad essi, veniva formata passo passo una nuova cultura. Ma come avveniva questo? Quale era la motivazione delle persone che in questi luoghi si riunivano? Che intenzioni avevano? Come hanno vissuto?

Innanzitutto e per prima cosa si deve dire, con molto realismo, che non era loro intenzione di creare una cultura e nemmeno di conservare una cultura del passato. La loro motivazione era molto più elementare. Il loro obiettivo era: *quaerere Deum*, cercare Dio. Nella confusione dei tempi in cui niente sembrava resistere, essi volevano fare la cosa essenziale: impegnarsi per trovare ciò che vale e permane sempre, trovare la Vita stessa. Erano alla ricerca di Dio. Dalle cose secondarie volevano passare a quelle essenziali, a ciò che, solo, è veramente importante e affidabile. Si dice che erano orientati in modo “escatologico”. Ma ciò non è da intendere in senso cronologico, come se guardassero verso la fine del mondo o verso la propria morte, ma in un senso esistenziale: dietro le cose provvisorie cercavano il definitivo. *Quaerere Deum*: poiché erano cristiani, questa non era una spedizione in un deserto senza strade, una ricerca verso il buio assoluto. Dio stesso aveva piantato delle segnalazioni di percorso, anzi, aveva spianato una via, e il compito consisteva nel trovarla e seguirla. Questa via era la sua Parola che, nei libri delle Sacre Scritture, era aperta davanti agli uomini. La ricerca di Dio richiede quindi per intrinseca esigenza una cultura della parola o, come si esprime Jean Leclercq: nel monachesimo occidentale, escatologia e grammatica sono interiormente connesse l’una con l’altra (cfr. *L’amour des lettres et le désir de Dieu*, p. 14). Il desiderio di Dio, *le désir de Dieu*, include *l’amour des lettres*, l’amore per la parola, il penetrare in tutte le sue dimensioni. Poiché nella Parola biblica Dio è in cammino verso di noi e noi verso di Lui, bisogna imparare a penetrare nel segreto della lingua, a comprenderla nella sua struttura e nel suo modo di esprimersi. Così, proprio a causa della ricerca di Dio, diventano importanti le scienze profane che ci indicano le vie verso la lingua. Poiché la ricerca di Dio esige la cultura della parola, fa parte del monastero la biblioteca che indica le vie verso la parola. Per lo stesso motivo ne fa parte anche la scuola, nella quale le vie vengono aperte concretamente. Benedetto chiama il monastero una *dominici servitii schola*. Il monastero serve alla *eruditio*, alla formazione e all’erudizione dell’uomo – una formazione con l’obiettivo ultimo che l’uomo impari a servire Dio. Ma questo comporta proprio anche la formazione della ragione, l’erudizione, in base alla quale l’uomo impara a percepire, in mezzo alle parole, la Parola.

Per avere la piena visione della cultura della parola, che appartiene all’essenza della ricerca di Dio, dobbiamo fare un altro passo. La Parola che apre la via della ricerca di Dio ed è essa stessa questa via, è una Parola che riguarda la comunità. Certo, essa trafigge il cuore di ciascun singolo (cfr. At 2,37). Gregorio Magno descrive questo come una fitta improvvisa che squarcia la nostra anima sonnolenta e ci sveglia rendendoci attenti per la realtà essenziale, per Dio (cfr. Leclercq, *ibid.*, p. 35). Ma così ci rende attenti anche gli uni per gli altri. La Parola non conduce a una via solo individuale di un’immersione mistica, ma



introduce nella comunione con quanti camminano nella fede. E per questo bisogna non solo riflettere sulla Parola, ma anche leggerla in modo giusto. Come nella scuola rabbinica, così anche tra i monaci il leggere stesso compiuto dal singolo è al contempo un atto corporeo. “Se, tuttavia, *legere* e *lectio* vengono usati senza un attributo esplicativo, indicano per lo più un’attività che, come il cantare e lo scrivere, comprende l’intero corpo e l’intero spirito”, dice al riguardo Jean Leclercq (*ibid.*, p. 21).

E ancora c’è da fare un altro passo. La Parola di Dio introduce noi stessi nel colloquio con Dio. Il Dio che parla nella Bibbia ci insegna come noi possiamo parlare con Lui. Specialmente nel *Libro dei Salmi* Egli ci dà le parole con cui possiamo rivolgerci a Lui, portare la nostra vita con i suoi alti e bassi nel colloquio davanti a Lui, trasformando così la vita stessa in un movimento verso di Lui. *I salmi* contengono ripetutamente delle istruzioni anche sul come devono essere cantati e accompagnati con strumenti musicali. Per pregare in base alla Parola di Dio il solo pronunciare non basta, esso richiede la musica. Due canti della liturgia cristiana derivano da testi biblici che li pongono sulle labbra degli Angeli: il *Gloria*, che è cantato dagli Angeli alla nascita di Gesù, e il *Sanctus*, che secondo *Isaia 6* è l’acclamazione dei Serafini che stanno nell’ immediata vicinanza di Dio. Alla luce di ciò la Liturgia cristiana è invito a cantare insieme agli Angeli e a portare così la parola alla sua destinazione più alta. Sentiamo in questo contesto ancora una volta Jean Leclercq: “I monaci dovevano trovare delle melodie che traducevano in suoni l’adesione dell’uomo redento ai misteri che egli celebra. I pochi capitelli di Cluny, che si sono conservati fino ai nostri giorni, mostrano così i simboli cristologici dei singoli toni” (cfr. *ibid.* p. 229).

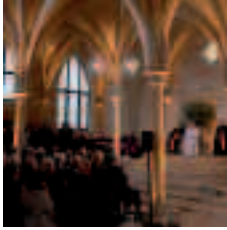
In Benedetto, per la preghiera e per il canto dei monaci vale come regola determinante la parola del *Salmo: Coram angelis psallam Tibi, Domine* – davanti agli angeli voglio cantare a Te, Signore (cfr. 138,1). Qui si esprime la consapevolezza di cantare nella preghiera comunitaria in presenza di tutta la corte celeste e di essere quindi esposti al criterio supremo: di pregare e di cantare in maniera da potersi unire alla musica degli Spiriti sublimi, che erano considerati gli autori dell’armonia del cosmo, della musica delle sfere. Partendo da ciò, si può capire la serietà di una meditazione di san Bernardo di Chiaravalle, che usa una parola di tradizione platonica trasmessa da Agostino per giudicare il canto brutto dei monaci, che ovviamente per lui non era affatto un piccolo incidente, in fondo secondario. Egli qualifica la confusione di un canto mal eseguito come un precipitare nella “zona della dissimilitudine” – nella *regio dissimilitudinis*. Agostino aveva preso questa parola dalla filosofia platonica per caratterizzare il suo stato interiore prima della conversione (cfr. *Confess.* VII, 10.16): l’uomo, che è creato a somiglianza di Dio, precipita in conseguenza del suo abbandono di Dio nella “zona della dissimilitudine” – in una lontananza da Dio nella quale non Lo rispecchia più e così diventa dissimile non solo da Dio, ma anche da se stesso, dal vero essere uomo. È certamente drastico se Bernardo, per qualificare i canti mal eseguiti dei monaci, usa questa parola, che indica la caduta dell’uomo lontano da se stesso. Ma dimostra anche come egli prenda la cosa sul serio. Dimostra che la cultura del canto è anche cultura dell’essere e che i monaci con il loro pregare e cantare devono corrispondere alla grandezza della Parola loro affidata, alla sua esigenza di vera bellezza. Da questa esigenza intrinseca del parlare con Dio e del cantarLo con le parole donate da Lui stesso è nata la grande musica occidentale. Non si trattava di una “creatività” privata, in cui l’individuo erige



un monumento a se stesso, prendendo come criterio essenzialmente la rappresentazione del proprio io. Si trattava piuttosto di riconoscere attentamente con gli “orecchi del cuore” le leggi intrinseche della musica della stessa creazione, le forme essenziali della musica immesse dal Creatore nel suo mondo e nell’uomo, e trovare così la musica degna di Dio, che allora al contempo è anche veramente degna dell’uomo e fa risuonare in modo puro la sua dignità.

Per capire in qualche modo la cultura della parola, che nel monachesimo occidentale si è sviluppata dalla ricerca di Dio, partendo dall’interno, occorre finalmente fare almeno un breve cenno alla particolarità del Libro o dei Libri in cui questa Parola è venuta incontro ai monaci. La Bibbia, vista sotto l’aspetto puramente storico o letterario, non è semplicemente un libro, ma una raccolta di testi letterari, la cui stesura si estende lungo più di un millennio e i cui singoli libri non sono facilmente riconoscibili come appartenenti ad un’unità interiore; esistono invece tensioni visibili tra di essi. Ciò vale già all’interno della Bibbia di Israele, che noi cristiani chiamiamo l’Antico Testamento. Vale tanto più quando noi, come cristiani, colleghiamo il Nuovo Testamento e i suoi scritti, quasi come chiave ermeneutica, con la Bibbia di Israele, interpretandola così come via verso Cristo. Nel Nuovo Testamento, con buona ragione, la Bibbia normalmente non viene qualificata come “la Scrittura”, ma come “le Scritture” che, tuttavia, nel loro insieme vengono poi considerate come l’unica Parola di Dio rivolta a noi. Ma già questo plurale rende evidente che qui la Parola di Dio ci raggiunge soltanto attraverso la parola umana, attraverso le parole umane, che cioè Dio parla a noi solo attraverso gli uomini, mediante le loro parole e la loro storia. Questo, a sua volta, significa che l’aspetto divino della Parola e delle parole non è semplicemente ovvio. Detto in espressioni moderne: l’unità dei libri biblici e il carattere divino delle loro parole non sono, da un punto di vista puramente storico, afferrabili. L’elemento storico è la molteplicità e l’umanità. Da qui si comprende la formulazione di un distico medioevale che, a prima vista, sembra sconcertante: “*Littera gesta docet – quid credas allegoria...*” (cfr. Augustinus de Dacia, *Rotulus pugillaris*, I). La lettera mostra i fatti; ciò che devi credere lo dice l’allegoria, cioè l’interpretazione cristologica e pneumatologica.

Possiamo esprimere tutto ciò anche in modo più semplice: la Scrittura ha bisogno dell’interpretazione, e ha bisogno della comunità in cui si è formata e in cui viene vissuta. In essa ha la sua unità e in essa si dischiude il senso che tiene unito il tutto. Detto ancora in un altro modo: esistono dimensioni del significato della Parola e delle parole, che si dischiudono soltanto nella comunione vissuta di questa Parola che crea la storia. Mediante la crescente percezione delle diverse dimensioni del senso, la Parola non viene svalutata, ma appare, anzi, in tutta la sua grandezza e dignità. Per questo il “*Catechismo della Chiesa Cattolica*” con buona ragione può dire che il cristianesimo non è semplicemente una religione del libro nel senso classico (cfr. n. 108). Il cristianesimo percepisce nelle parole la Parola, il *Logos* stesso, che estende il suo mistero attraverso tale molteplicità e la realtà di una storia umana. Questa struttura particolare della Bibbia è una sfida sempre nuova per ogni generazione. Secondo la sua natura essa esclude tutto ciò che oggi viene chiamato fondamentalismo. La Parola di Dio stesso, infatti, non è mai presente già nella semplice letteralità del testo. Per raggiungerla occorre un trascendimento e un processo di comprensione, che si lascia guidare dal movimento interiore dell’insieme e perciò deve diventare anche un



processo di vita. Sempre e solo nell'unità dinamica dell'insieme i molti libri formano *un* Libro, si rivelano nella parola e nella storia umane la Parola di Dio e l'agire di Dio nel mondo.

Tutta la drammaticità di questo tema viene illuminata negli scritti di san Paolo. Che cosa significhi il trascendimento della lettera e la sua comprensione unicamente a partire dall'insieme, egli l'ha espresso in modo drastico nella frase: "La lettera uccide, lo Spirito dà vita" (2 Cor 3,6). E ancora: "Dove c'è lo Spirito ... c'è libertà" (2 Cor 3,17). La grandezza e la vastità di tale visione della Parola biblica, tuttavia, si può comprendere solo se si ascolta Paolo fino in fondo e si apprende allora che questo Spirito liberatore ha un nome e che la libertà ha quindi una misura interiore: "Il Signore è lo Spirito, e dove c'è lo Spirito del Signore c'è libertà" (2 Cor 3,17). Lo Spirito liberatore non è semplicemente la propria idea, la visione personale di chi interpreta. Lo Spirito è Cristo, e Cristo è il Signore che ci indica la strada. Con la parola sullo Spirito e sulla libertà si schiude un vasto orizzonte, ma allo stesso tempo si pone un chiaro limite all'arbitrio e alla soggettività, un limite che obbliga in maniera inequivocabile il singolo come la comunità e crea un legame superiore a quello della lettera: il legame dell'intelletto e dell'amore. Questa tensione tra legame e libertà, che va ben oltre il problema letterario dell'interpretazione della Scrittura, ha determinato anche il pensiero e l'operare del monachesimo e ha profondamente plasmato la cultura occidentale. Essa si pone nuovamente anche alla nostra generazione come sfida di fronte ai poli dell'arbitrio soggettivo, da una parte, e del fanatismo fondamentalista, dall'altra. Sarebbe fatale, se la cultura europea di oggi potesse comprendere la libertà ormai solo come la mancanza totale di legami e con ciò favorisse inevitabilmente il fanatismo e l'arbitrio. Mancanza di legame e arbitrio non sono la libertà, ma la sua distruzione.

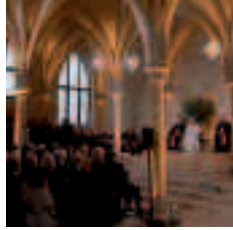
Nella considerazione sulla "scuola del servizio divino" – come Benedetto chiamava il monachesimo – abbiamo fino a questo punto rivolto la nostra attenzione solo al suo orientamento verso la parola, verso l'"ora". E di fatto è a partire da ciò che viene determinata la direzione dell'insieme della vita monastica. Ma la nostra riflessione rimarrebbe incompleta, se non fissassimo il nostro sguardo almeno brevemente anche sulla seconda componente del monachesimo, quella descritta col "*labora*". Nel mondo greco il lavoro fisico era considerato l'impegno dei servi. Il saggio, l'uomo veramente libero si dedicava unicamente alle cose spirituali; lasciava il lavoro fisico come qualcosa di inferiore a quegli uomini che non sono capaci di questa esistenza superiore nel mondo dello spirito. Assolutamente diversa era la tradizione giudaica: tutti i grandi rabbi esercitavano allo stesso tempo anche una professione artigianale. Paolo che, come rabbi e poi come annunciatore del Vangelo ai gentili, era anche tessitore di tende e si guadagnava la vita con il lavoro delle proprie mani, non costituisce un'eccezione, ma sta nella comune tradizione del rabinismo. Il monachesimo ha accolto questa tradizione; il lavoro manuale è parte costitutiva del monachesimo cristiano. San Benedetto parla nella sua *Regola* non propriamente della scuola, anche se l'insegnamento e l'apprendimento – come abbiamo visto – in essa erano cose praticamente scontate. Parla però esplicitamente, in un capitolo della sua *Regola*, del lavoro (cfr. cap. 48). Altrettanto fa Agostino che al lavoro dei monaci ha dedicato un libro particolare. I cristiani, che con ciò continuavano nella tradizione da tempo praticata dal giudaismo, dovevano inoltre sentirsi chiamati in causa dalla parola di Gesù nel *Vangelo di Giovanni*, con la quale Egli difendeva il suo operare in giorno di Sabato: "Il Padre mio opera sempre e anch'io opero"



Egli si è mostrato / DISCORSO DI BENEDETTO XVI AL MONDO DELLA CULTURA

(5,17). Il mondo greco-romano non conosceva alcun Dio Creatore; la divinità suprema, secondo la loro visione, non poteva, per così dire, sporcarsi le mani con la creazione della materia. Il “costruire” il mondo era riservato al demiurgo, una deità subordinata. Ben diverso il Dio cristiano: Egli, l’Uno, il vero e unico Dio, è anche il Creatore. Dio lavora; continua a lavorare nella e sulla storia degli uomini. In Cristo Egli entra come Persona nel lavoro faticoso della storia. “Il Padre mio opera sempre e anch’io opero”. Dio stesso è il Creatore del mondo, e la creazione non è ancora finita. Dio lavora, *ergázetai*. Così il lavorare degli uomini doveva apparire come un’espressione particolare della loro somiglianza con Dio e l’uomo, in questo modo, ha facoltà e può partecipare all’operare di Dio nella creazione del mondo. Del monachesimo fa parte, insieme con la cultura della parola, una cultura del lavoro, senza la quale lo sviluppo dell’Europa, il suo ethos e la sua formazione del mondo sono impensabili. Questo ethos dovrebbe però includere la volontà di far sì che il lavoro e la determinazione della storia da parte dell’uomo siano un collaborare con il Creatore, prendendo da Lui la misura. Dove questa misura viene a mancare e l’uomo eleva se stesso a creatore deiforme, la formazione del mondo può facilmente trasformarsi nella sua distruzione.

Siamo partiti dall’osservazione che, nel crollo di vecchi ordini e sicurezze, l’atteggiamento di fondo dei monaci era il *quaerere Deum* – mettersi alla ricerca di Dio. Potremmo dire che questo è l’atteggiamento veramente filosofico: guardare oltre le cose penultime e mettersi in ricerca di quelle ultime, vere. Chi si faceva monaco, s’incamminava su una via lunga e alta, aveva tuttavia già trovato la direzione: la Parola della Bibbia nella quale sentiva parlare Dio stesso. Ora doveva cercare di comprenderLo, per poter andare verso di Lui. Così il cammino dei monaci, pur rimanendo non misurabile nella lunghezza, si svolge ormai all’interno della Parola accolta. Il cercare dei monaci, sotto certi aspetti, porta in se stesso già un trovare. Occorre dunque, affinché questo cercare sia reso possibile, che in precedenza esista già un primo movimento che non solo susciti la volontà di cercare, ma renda anche credibile che in questa Parola sia nascosta la via – o meglio: che in questa Parola Dio stesso si faccia incontro agli uomini e perciò gli uomini attraverso di essa possano raggiungere Dio. Con altre parole: deve esserci l’annuncio che si rivolge all’uomo creando così in lui una convinzione che può trasformarsi in vita. Affinché si apra una via verso il cuore della Parola biblica quale Parola di Dio, questa stessa Parola deve prima essere annunciata verso l’esterno. L’espressione classica di questa necessità della fede cristiana di rendersi comunicabile agli altri è una frase della *Prima Lettera di Pietro*, che nella teologia medievale era considerata la ragione biblica per il lavoro dei teologi: “Siate sempre pronti a rispondere a chiunque vi domandi ragione (*logos*) della speranza che è in voi” (3,15) (Il *Logos*, la ragione della speranza, deve diventare *apo-logia*, deve diventare risposta). Di fatto, i cristiani della Chiesa nascente non hanno considerato il loro annuncio missionario come una propaganda, che doveva servire ad aumentare il proprio gruppo, ma come una necessità intrinseca che derivava dalla natura della loro fede: il Dio nel quale credevano era il Dio di tutti, il Dio uno e vero che si era mostrato nella storia d’Israele e infine nel suo Figlio, dando con ciò la risposta che riguardava tutti e che, nel loro intimo, tutti gli uomini attendono. L’universalità di Dio e l’universalità della ragione aperta verso di Lui costituivano per loro la motivazione e insieme il dovere dell’annuncio. Per loro la fede non apparteneva alla consuetudine culturale, che a seconda dei popoli è diversa, ma all’ambito della verità che riguarda ugualmente tutti.



Lo schema fondamentale dell'annuncio cristiano "verso l'esterno" – agli uomini che, con le loro domande, sono in ricerca – si trova nel discorso di san Paolo all'Areopago. Teniamo presente, in questo contesto, che l'Areopago non era una specie di accademia, dove gli ingegni più illustri s'incontravano per la discussione sulle cose sublimi, ma un tribunale che aveva la competenza in materia di religione e doveva opporsi all'importazione di religioni straniere. È proprio questa l'accusa contro Paolo: "Sembra essere un annunziatore di divinità straniere" (At 17,18). A ciò Paolo replica: "Ho trovato presso di voi un'ara con l'iscrizione: Al Dio ignoto. Quello che voi adorare senza conoscere, io ve lo annunzio" (cfr. 17,23). Paolo non annuncia dei ignoti. Egli annuncia Colui che gli uomini ignorano, eppure conoscono: l'Ignoto-Conosciuto; Colui che cercano, di cui, in fondo, hanno conoscenza e che, tuttavia, è l'Ignoto e l'Inconoscibile. Il più profondo del pensiero e del sentimento umani sa in qualche modo che Egli deve esistere. Che all'origine di tutte le cose deve esserci non l'irrazionalità, ma la Ragione creativa; non il cieco caso, ma la libertà. Tuttavia, malgrado che tutti gli uomini in qualche modo sappiano questo – come Paolo sottolinea nella *Lettera ai Romani* (1,21) – questo sapere rimane incompiuto: un Dio soltanto pensato e inventato non è un Dio. Se Egli non si mostra, noi comunque non giungiamo fino a Lui. La cosa nuova dell'annuncio cristiano è la possibilità di dire ora a tutti i popoli: Egli si è mostrato. Egli personalmente. E adesso è aperta la via verso di Lui. La novità dell'annuncio cristiano non consiste in un pensiero ma in un fatto: Egli si è mostrato. Ma questo non è un fatto cieco, ma un fatto che, esso stesso, è *Logos* – presenza della Ragione eterna nella nostra carne. *Verbum caro factum est* (Gv 1,14): proprio così nel fatto ora c'è il *Logos*, il *Logos* presente in mezzo a noi. Il fatto è ragionevole. Certamente occorre sempre l'umiltà della ragione per poter accoglierlo; occorre l'umiltà dell'uomo che risponde all'umiltà di Dio.

La nostra situazione di oggi, sotto molti aspetti, è diversa da quella che Paolo incontrò ad Atene, ma, pur nella differenza, tuttavia, in molte cose anche assai analoga. Le nostre città non sono più piene di are ed immagini di molteplici divinità. Per molti, Dio è diventato veramente il grande Sconosciuto. Ma come allora dietro le numerose immagini degli dèi era nascosta e presente la domanda circa il Dio ignoto, così anche l'attuale assenza di Dio è tacitamente assillata dalla domanda che riguarda Lui. *Quaerere Deum* – cercare Dio e lasciarsi trovare da Lui: questo oggi non è meno necessario che in tempi passati. Una cultura meramente positivista che rimuovesse nel campo soggettivo come non scientifica la domanda circa Dio, sarebbe la capitolazione della ragione, la rinuncia alle sue possibilità più alte e quindi un tracollo dell'umanesimo, le cui conseguenze non potrebbero essere che gravi. Ciò che ha fondato la cultura dell'Europa, la ricerca di Dio e la disponibilità ad ascoltarLo, rimane anche oggi il fondamento di ogni vera cultura.



Oltre la **crisi**

La crisi economica e finanziaria che il mondo sta attraversando è il tema al primo posto tra le preoccupazioni non solo dei governi, ma della società, delle famiglie e degli individui. Lewis Alexander prova a individuare quale sia il giusto ruolo dei governi nell'ambito del settore finanziario in un quadro complicato a causa della velocità dei cambiamenti del contesto. Alcuni settori dell'economia hanno dimostrato di dipendere infatti più dalle tecnologie dell'informazione che dal settore finanziario. L'innovazione in questo campo obbliga alla capacità delle autorità di controllo di rispondere a sfide sempre nuove. L'incapacità di adattamento e di risposta ha infatti reso il sistema evidentemente più vulnerabile.

Seth Freeman analizza la situazione attuale e alcune delle fondamentali cause che hanno portato il sistema a crollare, individuando però ragioni di speranza e relazioni con alcune fasi del passato più o meno recente.

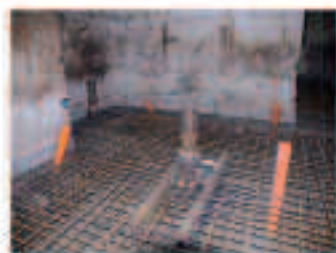
La fiducia e i meccanismi per affrontarla sono al centro di questo ragionamento. I Trust Support sono a questo proposito «meccanismi che ci assicurano che l'altra persona manterrà la propria parola o che ciò che dice è la verità. Il Trust Support è rappresentato da qualsiasi tipo di accordo che ti rende sicuro di poter contare su ciò che l'altra persona ti sta dicendo». Quando i meccanismi di protezione più indispensabili, il buon senso, la cautela saltano ad ogni stadio a causa di negligenza, errori e corruzione, le conseguenze non possono che essere nefaste.



Venezia.



Progetto Rialto.



Intervento dimostrativo del Progetto Rialto.
Nel cerchio rosso si evidenzia l'entità del sollevamento ancora in progress

Progetto Rialto.
**Solleverare dall'acqua, risanare e recuperare
il valore immobiliare della tua casa.**

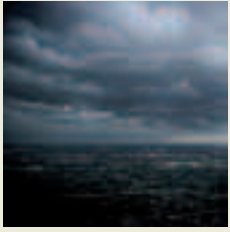
Alzare le case a Venezia è un tema che ha percorso l'immaginario dei suoi abitanti fin dalla prima volta che le acque della laguna lambirono i piani terra delle abitazioni.

Il Progetto Rialto **solleva gli edifici** oltre il limite dell'acqua alta.

Soles e Mattioli hanno ottenuto questo risultato studiando e brevettando un metodo che impiega procedure collaudate e particolari sistemi idraulici.

Il Progetto Rialto, recuperando i piani terra e preservandoli definitivamente dall'aggressione delle acque, ottiene un deciso incremento del loro valore immobiliare.





Istituzioni e **Trust Support**

di Seth Freeman*

Una crisi già vista

Cosa fate quando la vostra società sembra collassare proprio davanti ai vostri occhi? In passato ci siamo già trovati in questa situazione. Abbiamo motivi di speranza che derivano dalla nostra storia e a cui possiamo ritornare per far fronte alla crisi e superarla. E tale speranza sta appunto in un'idea piuttosto semplice e potente che voglio condividere con voi.

Per iniziare lasciatemi condividere due misteri. È qualcosa di cui parla Michael Lewis, giornalista statunitense autore di numerosi volumi di finanza. Forse lo avete già sentito, è abbastanza scioccante. Lewis racconta la storia di un gentiluomo emigrato dal Messico nel Sud della California un paio di anni fa. Questo signore che non parlava l'inglese, di lavoro raccoglieva le fragole guadagnando 14.000 dollari l'anno. Ciononostante, ottenne un finanziamento del 100% per comprare una casa del valore di 720.000 dollari nel Sud della California.

Il primo mistero è legato alla domanda: come si può permettere che una cosa del genere accada? Cosa permette che una decisione così, davanti alla quale anche un bambino di dieci anni direbbe che non è una buona idea, venga presa? E legato a questo c'è l'altra parte della storia che riguarda un *hedge fund*. Com'è possibile che un *hedge fund* fosse disposto a scommettere non solo sul mutuo concesso al raccoglitore di fragole, ma su trenta volte l'ammontare del mutuo, prendendo a prestito trenta volte o anche più l'ammontare di soldi del mutuo, al punto di dire: "È una buona decisione, è un investimento che ci renderà bene". Come può un sistema arrivare a tale risultato? Vorrei sottolineare che normalmente questo tipo di cose non avvengono. Normalmente abbiamo una salutare cautela e questo è parte integrante del processo di investimento e provvigione del credito.

Le domande che occorre farsi sono: "Funzionerà questo prestito? Come faccio a sapere se è un buon prestito? Sarà un investimento ragionevolmente prudente? Da cosa lo saprò?".

Negli anni scorsi abbiamo agito come se ci fosse poco bisogno di cautela.

Conosco qualcuno che mi piacerebbe presentarvi che è invece ragionevolmente prudente: Jason, il mio nipote di sei anni. Ero con lui l'estate scorsa. Stavamo giocando sulla spiaggia quando a un certo punto gli chiesi se potevo lanciarlo in acqua. Mi rispose di no.

*Seth Freeman, è
Docente di
Management e
organizzazione,
New York
University Stern
School of
Business.

Lo tranquillizzai sul fatto che non l'avrei lanciato in acqua, ma smise di giocare con me. Anche se ci conosciamo dal giorno in cui è nato e ci vogliamo molto bene non ero riuscito a convincerlo e mi trovavo davanti a un problema di fiducia. Il problema della fiducia è tanto semplice quanto cruciale e si pone in questi termini: come faccio a sapere che quello che dici è vero? Come faccio a sapere che farai quel che hai promesso?

Si capisce che il problema della fiducia è un problema universale e che è parte della condizione umana. E mossa da questa necessità la specie umana ha sviluppato attraverso il corso dei secoli centinaia e migliaia di modi per far fronte a questo problema. Uno dei modi che abbiamo per affrontare il problema della fiducia è qualcosa che chiamerò *Trust Support* o sostegno alla fiducia.

Sto parlando di un meccanismo che ci assicura che l'altra persona manterrà la propria parola o che ciò che dice è la verità. Il *Trust Support* è rappresentato da qualsiasi tipo di accordo che ti rende sicuro di poter contare su ciò che l'altra persona ti sta dicendo. Avere o non avere un buon *Trust Support* può fare una profonda differenza. Al punto da promettere a mio nipote che non l'avrei lanciato in acqua e che nel caso l'avessi fatto gli avrei dovuto dieci dollari. Immediatamente mio nipote rispose che l'accordo gli interessava. Tornammo di nuovo a giocare insieme in riva al mare. Non avendolo lanciato in acqua, non dovetti mai pagare neanche un centesimo. Qualcuno potrebbe dirmi: ma hai corrotto tuo nipote? No, non l'ho corrotto, gli ho semplicemente offerto un *Trust Support*. Gli avrei potuto offrire diversi tipi di *Trust Support*. Ad esempio avrei potuto dirgli: «Jason, ti prometto di non buttarti in acqua e per convincerti, andiamo anche a parlarne con tua madre che ti dirà che non mento, del resto è mia sorella», questo avrebbe potuto convincerlo. Oppure: «Guarda Jason, ti prometto che non ti butto in acqua e per convincerti andiamo a parlare con il bagnino e gli chiediamo che mi guardi attentamente».

Questo è un altro esempio di *Trust Support* che avrebbe potuto convincerlo. In questo caso ho dato a Jason un incentivo e a me stesso una penalità, e questo si è rivelato sufficiente. Quello che ho appena descritto è il *Trust Support* che ha convinto mio nipote e ci ha permesso di ritornare a giocare come prima.

Un sostegno alla fiducia in finanza

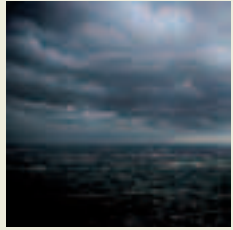
In pratica i *Trust Support* non funzionano solo con i bambini di sei anni ma anche nel mondo. I *Trust Support* sono cruciali per le nostre istituzioni. Nel nostro mercato immobiliare, nel nostro sistema finanziario abbiamo bisogno continuamente di trovare modi per evitare le cattive promesse, per rinforzare le promesse e le assicurazioni e per far fronte ai rischi. Nel momento in cui possiamo fare affidamento su un buon *Trust Support* abbiamo una sensazione di sicurezza anche se non una garanzia del fatto che il nostro sistema sta funzionando piuttosto bene.

Ricapitolando: Che cosa è andato storto nel nostro sistema e che cosa ha determinato la crisi in cui ci troviamo?

Attraverso errori, negligenza, euforia, espansione del credito, e corruzione i normali meccanismi di *Trust Support* sono semplicemente venuti a mancare nel mercato finanziario

Istituzioni e Trust Support

di Seth Freeman



e in quello immobiliare. Questo fallimento ci ha condotto a cattive promesse e cattivi investimenti e gran parte del sistema economico e finanziario è collassato come conseguenza di questo.

Vi mostrerò come questi *Trust Support* hanno sistematicamente fallito ad ogni stadio.

Per primo, consideriamo il creditore che ha concesso un mutuo per 720.000 dollari al raccoglitore di fragole il cui reddito è di 14.000 dollari annui. Normalmente abbiamo una varietà di meccanismi di *Trust Support* che dovrebbero impedire che tale prestito venga concesso. Innanzitutto avremmo chiesto al protagonista della nostra storia di documentare che ha un reddito, un lavoro, dei beni che mostrano la sua capacità di ripagare il prestito. Come sapete negli ultimi anni l'industria della finanza ha sviluppato qualcosa soprannominato "*NINJA loans*", ossia prestiti concessi a persone "senza reddito, senza lavoro e senza beni". Tali prestiti sono diventati famosi anche con il termine *liar loans*, (prestiti bugiardi) perché invogliano i debitori a mentire dicendo che guadagnano 50mila dollari all'anno quando invece non ne guadagnano neppure la metà. Il *Trust Support* basilare che avrebbe dovuto impedire al creditore di concedere questi prestiti basati su false promesse è venuto a mancare.

Normalmente ci sono anche meccanismi di *Trust Support* che richiedono che prima di stipulare il prestito venga versata una somma iniziale tanto per essere sicuri che anche il debitore si assuma parte del rischio legato al prestito. Ma anche in questo caso, si è permesso che il meccanismo chiave di *Trust Support* venisse meno.

Tipicamente le banche pongono dei limiti di prestito, così che non è possibile contrarre prestiti per un valore superiore a due volte e mezzo il proprio reddito annuale. L'implicazione per il nostro raccoglitore di fragole è ovvia: con un reddito annuale di 14.000 dollari si sarebbe potuto permettere al massimo un mutuo da 35.000 dollari, molto inferiore a quello di 720.000 che gli è stato concesso. Anche il *Trust Support* rappresentato dai limiti sui mutui è fallito e con esso anche il requisito tradizionale delle banche di mantenere una partecipazione in almeno una parte dei mutui che stipulavano.

Questo requisito è venuto meno, permettendo alle banche e alle altre istituzioni finanziarie di rivendere i prestiti che concedevano senza mantenere nessuna partecipazione nel prestito e quindi disinteressandosi della qualità dei prestiti concessi.

Ancora una volta dobbiamo ammettere che i meccanismi di *Trust Support* sono falliti.

Il ruolo delle istituzioni

Dove sono le istituzioni che regolano le banche in tutto questo? Erano compiacenti in parte per ragioni ideologiche. Non è stato semplicemente un errore dell'amministrazione di Bush anche se la mancanza di regolamentazione si è intensificata notevolmente in quegli anni permettendo di offrire *teaser rates* e *option loans*.

Ad esempio è probabile che chi ha concesso il prestito al nostro raccoglitore di fragole, gli abbia proposto un *option loan* dicendogli "ti offriamo un tasso di interesse iniziale veramente basso e lo cambieremo in futuro (non specificando le condizioni) e se non sarai soddisfatto del tasso d'interesse che applicheremo al tuo prestito, potrai pagare ciò che vuoi": Posso scegliere il mio tasso d'interesse? È incredibile, c'è solo un problema: se il debi-



Istituzioni e Trust Support

di Seth Freeman

tore paga una frazione troppo piccola del proprio prestito, il suo obbligo verso la banca cresce. In pratica il debitore diventa schiavo del proprio debito e potrebbe non essere in grado di ripagare il proprio prestito.

Normalmente non avremmo mai permesso una simile situazione ma ancora una volta il *Trust Support* è fallito e noi abbiamo permesso un tale fallimento. Gli organismi regolatori delle banche erano semplicemente contenti nel dire: “È così che funziona, è ciò che comporta essere proprietario di società”.

Cosa dire delle agenzie di *rating*? Anche queste erano corrotte, sono state sostanzialmente comprate dalle banche di investimento che hanno impacchettato e rivenduto i mutui di cui abbiamo parlato in strumenti finanziari chiamati *mortgage backed securities*. Gli investitori in questi strumenti finanziari, desiderosi di ottenere qualche assicurazione sul fatto che si trattasse di un investimento sicuro, si sono rivolti alle agenzie di *rating* in cerca di guida. Come faccio a sapere che si tratta di un investimento ragionevole? E la risposta da parte delle banche di investimento è stata: “Non prendere sul serio quello che diciamo, ascolta le agenzie di *rating*”. E come abbiamo appena detto le agenzie di *rating* erano tutte molto generose nel dare un *rating* di AAA a questi prodotti finanziari, come dire che quegli investimenti erano sicuri come l'oro o come titoli di stato, senza alcun rischio. In realtà sappiamo molto bene cosa c'era dietro questi prodotti finanziari: il mutuo concesso al raccogli-tore di fragole e migliaia di prestiti dello stesso tipo.

Perché le agenzie di *rating* davano *rating* elevati a prodotti finanziari di basso valore? Perché avevano degli incentivi perversi, essendo pagate dalle banche di investimento che creavano quei prodotti finanziari. Ma non è sempre stato così: inizialmente le agenzie di *rating* erano pagate dagli investitori. Anche in questo caso abbiamo permesso che i *Trust Support* diventassero corrotti. Il governo e gli investitori lo hanno permesso e Wall Street non era altro che contenta di lasciare le cose come erano.

E veniamo adesso al nostro *hedge fund*. Gli *hedge funds* fornivano assicurazione su questi prodotti finanziari chiamati *mortgaged backed securities* attraverso altri strumenti finanziari chiamati *credit default swaps*. Questi ultimi sono prodotti incredibilmente complicati ma che di fatto funzionano come polizze assicurative e apparentemente sembrano proprio un *Trust Support*.

Dico apparentemente perché molti degli *hedge funds* che stavano creando queste polizze assicurative erano molto poco capitalizzati.

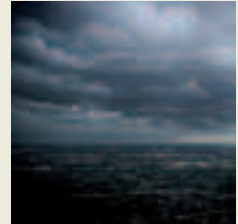
Quello che intendo dire che un'azienda che adesso è fallita stava assicurando mutui per un valore di 30 miliardi di dollari, disponendo solo di 30 milioni di dollari nella banca. In pratica per ogni 100 dollari di mutui assicurati avevano un solo dollaro. Questo è un esempio di un corrotto e fallimentare meccanismo di *Trust Support*. Ora sappiamo che AIG ha fatto lo stesso, assicurando prodotti finanziari per un valore di 1,5 trillioni di dollari avendo a disposizione 100 miliardi di dollari.

E così avevamo un sistema corrotto con una serie di *Trust Support* artificiali che non erano per niente tali e che non saputo fare neppure ciò che anche mio nipote di 6 anni ha saputo esigere. Non c'era nulla che in pratica proteggesse le persone da false promesse.

E dov'era la SEC (*Security Exchange Commission*) che era stata creata inizialmente per proteggerci contro queste false promesse di investimento? Anche loro, in parte per ragio-

Istituzioni e Trust Support

di Seth Freeman



ni ideologiche stavano sostanzialmente dormendo e, dovrei aggiungere, c'è stato anche un certo effetto di porta girevole alla SEC. Infatti dopo aver lavorato per un certo periodo di tempo alla SEC era possibile fare carriera e ottenere un lavoro ben pagato a Wall Street. In pratica questa situazione ha creato un incentivo più o meno subconscio per allentare il meccanismo di vigilanza su coloro che avrebbero potuto offrire una futura possibilità di lavoro.

I problemi elencati suggeriscono un fallimento sistemico e diffuso dei meccanismi di *Trust Support* davanti al quale si potrebbe dire “Bene è una storia abbastanza deprimente”. Purtroppo è vero e abbiamo buone ragioni per essere frustrati e sinceramente anche di essere arrabbiati. Ma abbiamo anche ragioni per provare a cercare una soluzione a tutto ciò. Invece di guardare alla crisi e chiederci se val la pena o meno di devolvere tutti questi soldi per il salvataggio del sistema finanziario, voglio analizzare come sia possibile rinforzare i meccanismi di *Trust Support*.

Quello che vorrei fare è sottolineare il lato della storia in cui emerge più speranza, e cioè che abbiamo grande esperienza con le crisi economiche e che ci siamo ritrovati nella stessa situazione molte altre volte.

C'è motivo per sperare

Nel 1933, il sistema bancario stava collassando e la gente nel paese guardava alla banche dicendo esattamente cosa avrebbe detto mio nipote Jason: “No! Come faccio adesso a sapere che hai ancora i soldi che mi hai promesso di restituire?”

La gente correva in banca per riprendersi i propri risparmi e le banche chiudevano. E così abbiamo dovuto trovare una serie di *Trust Support* per sostenere il sistema finanziario.

E sappiamo già che uno dei modi usati è stato quello di dichiarare “*a bank holiday*” inviare revisori nelle banche, chiudere le banche che non potevano essere salvate, e ricapitalizzare quelle rimanenti. Successivamente abbiamo aggiunto dei *Trust Support* come una legge bancaria più severa e la garanzia dei depositi fornita dalla FDIC che ha contribuito a ristabilire la fiducia nel sistema bancario.

Una cosa simile è successa con il caso Enron. Come abbiamo visto la legge Sarbanes-Oxley ha ristabilito la fiducia tra gli investitori. È un buon esempio di come un *Trust Support*, creato al momento giusto e ben progettato, può salvare la fiducia degli investitori trasformando una crisi economica.

Il crollo della borsa del 1929 è stato causato senza dubbio da ragioni economiche, ma c'erano anche altre ragioni. Subito dopo il grande crollo, è stata istituita una commissione del Congresso che ha esaminato che cosa fosse successo. È stata chiamata Commissione Pecora (dal nome di Ferdinand Pecora, che guidò l'inchiesta sulle cause della crisi del 1929) e ha scoperto frodi e corruzione diffusa causate dal fallimento dei meccanismi di *Trust Support* che ho appena descritto. È sull'esempio della Commissione Pecora che sono nate la SEC (Securities and Exchange Commission) e una varietà di istituzioni di supervisione finanziaria in cui ho effettivamente lavorato in qualità di avvocato. Queste istituzioni che hanno contribuito, fino a non molto tempo fa, a rendere gli Stati Uniti un'economia stimata e rispettata adesso hanno bisogno di un notevole rinnovamento.

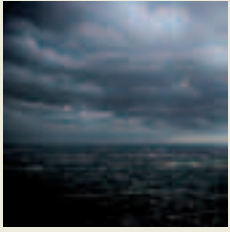
Ma ciò che voglio enfatizzare, in conclusione, è che tutto ciò è in un certo senso parte del nostro DNA come nazione. La ragione per cui sono particolarmente speranzoso, è che l'esistenza stessa oggi del nostro Paese è il frutto di una crisi che sotto certi aspetti può essere paragonata a quella che ci troviamo ad affrontare in questo periodo. La nostra storia ci insegna che abbiamo la capacità, come nazione, di superare il collasso degli strumenti *Trust Support*.

Lasciate che vi porti indietro fino al 1786. All'epoca avevamo una crisi che stava letteralmente minacciando di distruggere il nostro governo. C'era una rivoluzione, una ribellione in corso nella parte occidentale del Massachusetts. Veterani di guerra furiosi che erano colpiti dalle durezza di una recessione, stavano combattendo contro il pignoramento delle loro fattorie, imbracciando le armi. E quando gli agenti del pignoramento arrivarono per portar via le loro fattorie, si misero a sparare e insorsero. Si ribellarono nelle strade dei villaggi locali, e la cosa cominciò a espandersi come un incendio e cresceva il terrore in tutto il paese. È una vicenda che divenne celebre come *Shay's Rebellion*.

Le voci su quello che stava accadendo raggiunsero velocemente Filadelfia, dove era riunito il governo nazionale. Il Congresso si riunì e dissero: "Dobbiamo far qualcosa. Questa cosa va fermata". Erano tutti unanimi, tutti affermavano: "Dobbiamo fermare la *Shay's Rebellion*". E ciascuno dei rappresentanti si impegnò a contrastare la ribellione usando i soldi dei propri stati. Tutti acconsentirono, ma quando tornarono a casa nessuno Stato versò un soldo. Nessuno di loro fu in grado di mantenere la promessa. Fu un clamoroso fiasco del governo nazionale. Un classico esempio di come il problema della fiducia ci schiacci. E alla fine solo grazie al fatto che i mercanti di Boston furono in grado di raccogliere abbastanza soldi da mettere in piedi un esercito e mandarlo a combattere la *Shay's Rebellion*, fummo in grado di fermare la ribellione. Ma in seguito, lo stesso James Madison scrisse una lettera a un certo numero di suoi amici affermando: «Siamo finiti. Questo paese, la rivoluzione, sono tutti morti. La nostra società sta crollando intorno a noi, a meno che non troviamo un modo di ripristinare la fiducia, e di aiutarci a superare il problema della fiducia proprio quando i nostri stessi stati hanno perso credibilità perchè non mantengono la parola». Persone sulla stessa lunghezza d'onda si riunirono a Filadelfia quell'estate per parlarne, e svilupparono un sistema di sostegni alla fiducia per risolvere il problema, e il nome della soluzione che trovarono fu Costituzione degli Stati Uniti.

La Costituzione è un insieme di *Trust Support* pensati per prevenire un gigantesco collasso di fiducia come quello che era emerso e che per poco non ci aveva distrutto. Ad eccezione della Guerra Civile, la Costituzione degli Stati Uniti è stata uno dei più grandi successi nella storia del mondo.

Per questo noi abbiamo le doti per creare un sistema di *Trust Support*. Con l'aiuto di bravi esperti economici, possiamo arrivare a una serie di soluzioni, per risolvere problemi anche più incalzanti di quelli che affrontiamo oggi. Ed è la mia speranza e la mia preghiera, che *Trust Support* ben concepiti, ideati e dibattuti, ci aiutino a riportare la fiducia là dove ce n'è disperato bisogno.



Crisi finanziaria e politica economica

di Lewis Alexander*

Istituzioni finanziarie e governi

I progressi finanziari degli ultimi mesi sono stati piuttosto eclatanti. Essi hanno prodotto dei grandi cambiamenti all'interno delle istituzioni e dei mercati finanziari e nel ruolo dei governi nel settore finanziario. Ci tengo a sottolineare che ci troviamo nel bel mezzo di questo processo e non alla fine e ne avremo ancora per molto.

Vorrei concentrare le brevi riflessioni sul ruolo del governo statunitense nel settore finanziario e su come è probabile che esso evolva.

Il settore finanziario riveste tutta una serie di funzioni importanti per l'economia. La più ovvia e basilare è quella di fornire dei servizi di pagamento che facilitino quasi tutti gli aspetti dell'attività economica.

L'altra funzione principale di questo settore è quella di controllare la trasformazione dei risparmi in investimento. Questi sono compiti fondamentali per un'economia di mercato. È giusto dire che gli sconvolgimenti nel settore finanziario sono la causa principale delle fluttuazioni cicliche e che sono probabilmente anche la fonte principale delle fluttuazioni cicliche nelle economie di mercato.

Ora, alla luce di queste considerazioni, è chiaro che i governi dispongono di forti incentivi per seguire delle politiche finalizzate alla promozione della stabilità finanziaria. Inoltre, i governi sono incentivati a promuovere la stabilità macroeconomica in senso più ampio. Sfortunatamente, esiste una versione finanziaria del principio di indeterminazione di Heisenberg. Cosa intendo dire? In caso di maggiore stabilità economica e macroeconomica, gli investitori tendono a correre rischi maggiori; il che significa che quando il governo non è più in grado di garantire una certa stabilità, essi possono creare dei problemi destinati a emergere in futuro. Un periodo di stabilità può portare a un aumento di squilibri finanziari che possono scatenare la crisi finanziaria successiva. Di conseguenza, gli interventi governativi concepiti per promuovere la stabilità finanziaria macroeconomica si devono integrare con altre politiche volte a contenere il rischio stesso, legato a tali politiche. Per esempio, l'assicurazione federale sui depositi bancari è una delle più grandi innovazioni introdotte dopo la Grande Depressione. Le crisi bancarie iniziate nel 1930 e che si sono protratte fino al 1933 sono state il fattore scatenante della Grande Depressione. Infatti, quando Franklin

*Lewis Alexander è
Global Chief
Economist, City
Group.

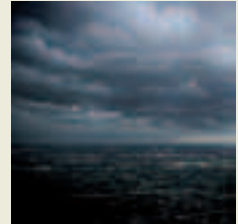
D. Roosevelt divenne presidente nella primavera del 1933, le banche erano state chiuse in più della metà del paese dalle autorità statali di controllo, e una delle prime iniziative che Roosevelt prese fu quella di proclamare un giorno festivo (*bank holiday*) a livello nazionale.

L'assicurazione federale di deposito (*Federal Deposit Insurance*) fu adottata in parte come forma di protezione dal panico che stava investendo le istituzioni finanziarie e che contribuì all'inizio della Grande Depressione. Tuttavia, l'assicurazione sui depositi ha anche un effetto collaterale indesiderato: tende a ridurre la tendenza dei dirigenti delle banche ad avere un atteggiamento prudente nei confronti dei rischi assunti. Praticamente tutto il nostro sistema di regolamentazione e di vigilanza bancaria è concepito per contenere il rischio eccessivo intrapreso e legato all'assicurazione di deposito. La struttura alla base della regolamentazione e della vigilanza bancaria odierna è in gran parte un'eredità degli anni Trenta e della risposta all'applicazione dell'assicurazione sui depositi. Ora, se il mondo fosse statico e immutabile, il problema di determinare il giusto ruolo del governo nell'ambito del settore finanziario sarebbe relativamente semplice. È chiaro che il mondo non è statico e questo è un problema fondamentale. Negli ultimi decenni, le nostre capacità di creare, conservare e manipolare dati sono cresciute enormemente. La rivoluzione del computer iniziata negli anni Quaranta ha fatto sì che nel 1998 un solo computer poteva fare in un centesimo di secondo quello che avrebbe richiesto un anno di lavoro di cento impiegati esperti nel XIX secolo. E tutto ciò avvenne appena nel 1998. Ho scelto quest'anno perché è stato l'anno della crisi del *Long Term Capital Management*, l'ultima crisi finanziaria più importante della storia prima di quella attuale. Dal 1998, le capacità fondamentali dei computer sono aumentate di cinquanta volte. Questi progressi tecnologici hanno stimolato tutta una serie di innovazioni in generale all'interno del settore finanziario. Ci sono alcuni settori della nostra economia che dipendono più dalle tecnologie dell'informazione che dal settore finanziario. Tali innovazioni hanno migliorato in modo più o meno considerevole le nostre vite nel corso degli anni. Tuttavia, l'innovazione finanziaria comporta tutta una serie di sfide particolari per gli operatori dei mercati finanziari, le autorità di controllo e di vigilanza. Dato che le istituzioni finanziarie traggono vantaggio dal potere sempre in espansione delle tecnologie dell'informazione, vengono sviluppati nuovi prodotti e il modo in cui il sistema finanziario funziona è in continua evoluzione. In modi diversi, la gravità della crisi attuale riflette il fatto che gli operatori di mercato e il nostro sistema di regolamentazione non hanno compreso pienamente o non si sono adattati ai cambiamenti del sistema finanziario determinati dai progressi delle tecnologie dell'informazione. Per esempio, uno dei più grandi errori commessi negli ultimi anni dalle maggiori istituzioni finanziarie è stata la valutazione dei nuovi titoli garantiti dai prestiti ipotecari. È poco probabile che questi titoli sarebbero stati creati in mancanza dei progressi delle tecnologie dell'informazione.

Le radici della crisi

Con il senno di poi, è chiaro a tutti che negli ultimi anni il nostro sistema finanziario è diventato molto più fragile e vulnerabile di quanto si pensasse.

Ci sono tre ordini di cause all'origine di questo fenomeno. In primo luogo, negli anni



precedenti la crisi, l'ambiente macroeconomico in generale incoraggiava l'assunzione del rischio. In secondo luogo, una combinazione di diversi fattori ha provocato il *boom* del settore immobiliare statunitense. In terzo luogo, i cambiamenti a lungo termine nei modelli dell'intermediazione finanziaria hanno reso il sistema più vulnerabile alle fluttuazioni della liquidità del mercato finanziario. Per quanto riguarda il primo punto, ossia l'ambiente macroeconomico, ci sono diversi aspetti da considerare. Innanzitutto, la macroeconomia è semplicemente diventata più stabile. Da quando l'inflazione è stata abbassata in seguito alle crisi petrolifere degli anni Sessanta e Settanta, la macroeconomia è diventata più stabile, specialmente nei paesi industrializzati. Tutto ciò si può vedere considerando la variazione del PIL e di altri indicatori economici, fenomeno noto in economia anche come *great moderation*.

Un altro fattore di questo ambiente macroeconomico era il fatto che la politica economica in generale, e la politica monetaria negli Stati Uniti in particolare, è stata in generale piuttosto accomodante. I tassi di interesse erano mantenuti a livelli relativamente bassi nel periodo precedente la crisi per tutta una serie di buone e cattive ragioni. Infine, i tassi piuttosto alti sui risparmi in tutto il mondo hanno generato una nuova domanda di attività finanziarie. Tutti questi fattori hanno spinto verso un incremento ulteriore dell'assunzione del rischio.

L'altra causa che ha contribuito alla crisi attuale è stata un insieme di fattori che hanno scatenato il *boom* immobiliare negli Stati Uniti. Si tratta di fattori fondamentali che hanno condizionato la domanda e l'offerta insieme a importanti innovazioni finanziarie, portando così al *boom* immobiliare statunitense. Fondamentalmente, la demografia, ossia, un'accelerazione nella formazione di nuclei familiari, ha portato a una ripresa di una nuova domanda immobiliare, mentre intanto sono emerse nuove restrizioni rispetto all'offerta. Dall'interazione di questi fattori fondamentali, ci sono stati due tipi di innovazioni finanziarie che hanno prodotto un'accelerazione dei fattori fondamentali in gioco nel settore immobiliare. La prima di tali innovazioni è stata un'espansione dei mutui ipotecari verso un'altra direzione prima sconosciuta, il cosiddetto mercato ipotecario *subprime*. Grazie all'incremento dei mutui ipotecari, la proprietà delle abitazioni è passata dal 64% circa dei nuclei familiari statunitensi della metà degli anni Novanta al 69% circa, all'apice del *boom*. Tale espansione dei mutui ipotecari ha interagito con il rapido incremento di una serie di prodotti finanziari relativamente complessi che hanno ridistribuito il rischio ipotecario di fondo in modi non del tutto chiari.

La combinazione di queste due innovazioni, in concomitanza con le variazioni della domanda e dell'offerta, è stata alla base del *boom* immobiliare. Sfortunatamente, questa situazione ha esposto i bilanci delle maggiori istituzioni finanziarie al settore dell'edilizia abitativa. L'ultima serie di fattori scatenanti la crisi sono i cambiamenti a lungo termine nel modello dell'intermediazione finanziaria, che hanno reso il sistema ancor più vulnerabile alle fluttuazioni della liquidità di mercato. La rapida espansione di modelli di intermediazione finanziaria ha reso il sistema finanziario più vulnerabile di quanto ci si potesse aspettare alle perturbazioni in tali mercati. Le fluttuazioni dei mercati finanziari hanno avuto un impatto maggiore che durante le crisi precedenti. Il capitale di molte istituzioni finanziarie era inde-

La rapida espansione di modelli di intermediazione finanziaria ha reso il sistema finanziario più vulnerabile.



Crisi finanziaria e politica economica

di Lewis Alexander

bolito e hanno avvertito il bisogno di fare marcia indietro. Hanno venduto i loro titoli e hanno ridotto la disponibilità del credito che fornivano al sistema, il che, a sua volta, ha portato a un ulteriore ribasso dei titoli. Tutto ciò ha avviato un circolo vizioso significativo iniziato nell'estate del 2007. Questo processo è stato sufficientemente intenso da compromettere la sopravvivenza di un certo numero delle maggiori istituzioni finanziarie. Da settembre, l'impatto negativo di tale processo sull'economia mondiale è diventato molto più importante. La contrazione dell'economia globale, inoltre, provoca più perdite per le istituzioni finanziarie e quindi una maggiore pressione sui prezzi nel settore immobiliare e così via.

La strada su cui muoverci

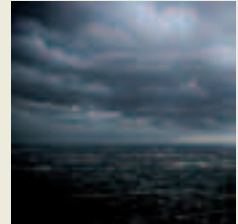
Ci sono due ordini di obiettivi politici da perseguire. In primo luogo, è necessario salvare il sistema finanziario e ritornare a un punto che possa favorire la ripresa economica. In secondo luogo, bisogna riorganizzare le regolamentazioni così come altri aspetti della struttura finanziaria per correggere le debolezze che sono emerse in questa crisi. Il problema immediato è che le istituzioni finanziarie si trovano di fronte a tutta una serie di pressioni che le obbligano a ridurre i loro patrimoni finanziari piuttosto che a incrementarli. Le banche operano in un clima finanziario instabile. I mercati stanno richiedendo dei rapporti capitale-impieghi più alti, non più bassi e data la varietà del clima di incertezza che stiamo vivendo, è molto difficile attrarre il capitale privato verso queste istituzioni. Senza un intervento del governo, le istituzioni finanziarie continueranno a diminuire e tale processo avrà un considerevole impatto negativo sull'economia. C'è bisogno di una risposta politica che interrompa questo circolo. Probabilmente la risposta politica adeguata sarà il risultato della combinazione di una varietà di iniziative su diversi fronti, tra cui: incentivi finanziari temporanei da parte dei fondi pubblici; programmi capaci di rimuovere i titoli in ribasso dai portafogli delle maggiori istituzioni finanziarie e che forniscano assicurazioni per fare in modo che alcuni dei titoli rimangano nei portafogli delle istituzioni finanziarie. L'obiettivo di tutti questi interventi dev'essere quello di riportare il settore finanziario a un punto in cui i prestiti possano aumentare e il settore finanziario possa favorire la ripresa economica. La sfida a lungo termine è riformare la struttura delle regolamentazioni, così come altri aspetti dell'infrastruttura, per rafforzare il nostro sistema finanziario moderno. Io ritengo che questi cambiamenti debbano focalizzarsi su diverse aree di intervento. Primo, è necessario espandere sistematicamente la regolamentazione e la vigilanza bancaria a tutte le istituzioni più importanti. Secondo, occorre aumentare il capitale e i requisiti di liquidità. Terzo, bisogna cambiare il modo in cui i mercati, soprattutto per i nuovi titoli finanziari, funzionano perché tali mercati si rafforzino. Infine, dato che oggi i singoli hanno accesso a tutta una serie sofisticata di opzioni finanziarie, è necessario impegnarsi di più per garantire la tutela del consumatore nel settore finanziario.

Credo che l'innovazione finanziaria e il rafforzarsi del settore finanziario abbiano con-

**È necessario salvare
il sistema
finanziario e
ritornare a
un punto che possa
favorire la ripresa
economica.**

Crisi finanziaria e politica economica

di Lewis Alexander



tribuito allo sviluppo economico. Diversi studi economici sostengono questa tesi e penso che sarebbe un errore trarre dalla crisi attuale spunto per dire che dovremmo vivere con un sistema finanziario sostanzialmente più circoscritto e meno sofisticato. In secondo luogo, penso sia importante ricordare che anche i mercati finanziari imparano, e che riescono a evitare abbastanza bene gli stessi errori commessi in passato. Per esempio, oggi non ci sono più i mutui *subprime* o le emissioni di prodotti creditizi strutturati. Per il dibattito politico, è di importanza fondamentale saper guardare in avanti ed evitare di focalizzarsi troppo sugli stessi errori del passato. In terzo luogo, un'efficace regolamentazione non è facile da attuare. Dobbiamo pensare in termini realistici al tipo di regolamentazione che possiamo realizzare e alle risorse necessarie per poterlo fare. Infine, penso sia fondamentale ricordare che il vantaggio più importante di un sistema economico orientato al mercato, in realtà, non ha niente a che fare con l'economia. Dal 1989 al 1992, in qualità di economista sono stato responsabile per il Comitato della *Federal Reserve* a Washington dell'economia della Germania. In quel periodo ho dovuto imparare molto su ciò che accadde in Germania alla fine della Seconda guerra mondiale. Una delle decisioni più delicate che i fondatori della Repubblica Federale, la Germania Ovest, hanno dovuto prendere è stata sul tipo di sistema economico da costruire. La decisione dei tedeschi di adottare un sistema economico liberale orientato al mercato riflette il loro giudizio di allora, in base a cui un sistema economico così concepito sarebbe stato probabilmente una garanzia di una democrazia di successo e di un sistema politico a tutela della libertà dell'individuo e dei diritti umani, più di qualsiasi altra alternativa. Secondo la prospettiva della fine degli anni Quaranta, che la trasformazione politica o economica della Germania dell'Ovest sia stata più miracolosa, rimane ancora una domanda aperta.



La speranza

In un periodo di crisi globale, in cui ciascuno prova a spiegarne le cause e le possibili soluzioni, la parola speranza non viene usata spesso.

In questa sezione proponiamo gli interventi di John Allen, Vaticanista della CNN e del National Catholic Reporter, e di Edward Nelson, Docente di Scienze matematiche all'Università di Princeton, che hanno approfondito proprio il tema della speranza, prendendo le mosse dalla presentazione al centro culturale Crossroads di New York dell'edizione in lingua inglese del libro "Si può vivere così?" di don Luigi Giussani (Is it possible to live this way? - II, Hope).

Nelson approfondisce gli equivoci di un approccio eccessivamente fiducioso nei riguardi della scienza e delle sue certezze, l'insidia di uno "scientismo" in realtà sempre più diffuso, per il quale "tutto ciò che è razionale è scienza" e viceversa. Una riflessione sulla speranza e la certezza tra fede e scienza.

Gli Stati Uniti e il loro momento di straordinaria crisi economica e altrettanto straordinaria euforia politica sono invece al centro del contributo di Allen. Disperazione e speranza sembrano convivere in un Paese nel quale i cattolici devono ritrovare il loro ruolo propositivo, uscendo dall'impasse.

Un compito che è da assegnare alla responsabilità di ciascuno.



La certezza, tra fede e scienza

di Edward Nelson*

Riflettere sulla ragione, sulla certezza e la speranza nella scienza e in particolare nella matematica può sembrare strano. La scienza deve seguire la ragione:

Tutto ciò che è scienza è razionale.

Purtroppo molte persone ritengono che quindi:

Tutto ciò che è razionale è scienza.

Questa violazione elementare della logica e della ragione, nota come “scientismo”, sarebbe bizzarra se non fosse così diffusa tra persone intelligenti, e così insidiosa. Uno scienziato un giorno mi disse: «Sei la persona più razionale che io conosca e mi sembra incredibile che tu creda in Dio».

Quando ero ragazzo, mentre vivevo a Roma, lessi due libri che mi hanno aiutato a non cadere nel rischio dello scientismo. Il primo è stato *La libertà e lo spirito* del filosofo russo ortodosso Nikolaj Berdjaev, e il secondo *La scienza e il mondo invisibile* dell'astrofisico inglese e quacchero Arthur Stanley Eddington, scritto negli anni Venti. Trovare un famoso scienziato che parlava della sua fede religiosa è stata un'esperienza molto significativa per me, in quel periodo formativo della mia vita.

Ma la cosa più curiosa è accaduta quando ho riletto il libro di Eddington molti anni dopo: mi sono reso conto che gran parte della scienza era sbagliata! Solo per citare un esempio, Eddington attribuisce l'origine del sistema solare all'avvicinamento di un'altra stella, che ha provocato la fuoriuscita di gas dal nostro sole, gas che poi si è condensato nei pianeti. Tale avvenimento sarebbe estremamente raro e implicherebbe che pochissime stelle possiedano dei pianeti. Invece accade che nuovi pianeti extrasolari vengano scoperti quasi ogni settimana e abbiamo addirittura le immagini di alcuni di essi.

Attualmente, chi si dedica a scrivere di scienza deve prepararsi alla stessa sorte: la maggior parte di ciò che è scritto risulterà sbagliato e più la scienza è fondamentale, più è probabile che non superi la prova del tempo. La scienza è razionale, la scienza compie dei progressi, ma nella scienza non vi è certezza. Ciò che è considerato vero nella scienza è (o dovrebbe essere) sempre sostenuto in via sperimentale, è suscettibile di perfezionamento, di profonda revisione o persino di abbandono in favore di un tentativo migliore. La verità scientifica ha un'emivita molto più breve rispetto alla verità spirituale.

Eppure, in matematica, molte persone ritengono, in virtù della sua disciplina di rigo-

*Edward Nelson è
Docente di Scienze
matematiche,
Princeton
University.

La certezza, tra fede e scienza

di Edward Nelson



rosa deduzione, che noi abbiamo l'assoluta certezza della verità delle nostre scoperte: che il quadrato dell'ipotenusa è equivalente alla somma dei quadrati dei cateti è vero oggi come lo era nell'antica Grecia (Vedi p. 47 della straordinaria edizione online degli *Euclid's Elements* a cura di Richard Fitzpatrick). Ma non dovremmo esserne così sicuri! La lunga storia millenaria della matematica può essere letta come un continuo discostarsi rispetto alla certezza.

La matematica, così come la conosciamo, con le dimostrazioni, ebbe inizio con i greci e raggiunse la maturità con gli *Elementi* di Euclide. A questo proposito è necessario fare due considerazioni. In primo luogo, Euclide fissò i canoni del rigore scientifico ma non soddisfò i suoi propri canoni: la dimostrazione della prima proposizione è falsa se ci si basa su un presupposto intuitivo dalla figura (*Ibidem* p. 8). Viene richiesto di costruire un triangolo equilatero a partire dal lato AB, di tracciare una circonferenza con centro in A e raggio AB; poi di tracciare una circonferenza con centro in B avente lo stesso raggio, e chiamare C uno dei due punti di intersezione delle circonferenze. Risulta che $AB = AC$ dato che sono i raggi della circonferenza di sinistra e $AB = BC$ dato che sono i raggi della circonferenza di destra. Elementi uguali a uno stesso elemento sono uguali tra di loro, quindi il triangolo è equilatero, *quod erat faciendum*. Tuttavia, Euclide commise un errore: nessuno dei suoi assiomi ci permette di dedurre che le due circonferenze si intersecano.

La geometria euclidea è stata corretta solo alla fine del XIX secolo, dal grande matematico tedesco David Hilbert e, contemporaneamente e in forma indipendente, dal matematico texano R.L. Moore all'età di diciannove anni. È troppo bello per essere un matematico, non è vero? Era un eccellente matematico, ma anche un noto razzista. Hilbert, d'altra parte, era femminista e un aperto critico dell'antisemitismo perfino sotto il regime nazista, un'ulteriore nota d'onore per lui.

Il secondo commento è che fino a tempi recenti la geometria euclidea era considerata la verità riguardo allo spazio fisico. Uno dei primi a opporsi a tale nozione fu George Berkeley nei suoi attacchi allo scientismo già molto diffuso nel XVIII secolo. Oggi è una posizione insostenibile su due fronti: la geometria su grande scala del tempo e dello spazio non è euclidea, e quella su scala ridotta del mondo fisico è quantica.

La matematica moderna ebbe i suoi inizi in Italia, nel XVI secolo. Tutti abbiamo imparato a scuola come risolvere le equazioni quadratiche attraverso una formula algebrica:

se

$$ax^2 + bx + c = 0 \quad a \neq 0$$

allora

$$x = \frac{-b \pm \sqrt{b^2 - 4ac}}{2a}$$

Ma i matematici erano sicuri che le equazioni cubiche (di terzo grado) non potevano essere risolte algebricamente, anche se erano state risolte mediante costruzioni geometriche nell'XI secolo dal persiano Omar Khayyam. Mi fa piacere pensare che nessun faraone, nessun imperatore abbia avuto una tomba paragonabile per splendore a quella di questo matematico. In occidente, Omar Khayyam è conosciuto principalmente come poeta, per la sua *Rubaiyat*, o collezione di quartine. La sua quartina più famosa dice più o meno così:



La certezza, tra fede e scienza

di Edward Nelson

*A book of verses under the bough,
A jug of wine, a loaf of bread – and thou,
Sarah, singing in the wilderness –
O, wilderness were paradise enow!*

*(Un libro di versi sotto il ramoscello,
Una brocca di vino, un filone di pane – e te,
Sara, mentre canti nel deserto –
O, il deserto era quasi un paradiso!)*

Ma sto divagando dalla matematica. Era “noto” che le equazioni cubiche non potevano essere risolte algebricamente. Incredibilmente, i matematici del Rinascimento italiano hanno trovato tale formula, e perfino una per le equazioni di quarto grado! È una scandalosa storia di passioni, intrighi, tradimenti, e una brillante intuizione. Potrebbe dare vita a un’opera commovente: *La soluzione delle cubiche*, con la partecipazione del drammatico duetto della vittoria di Ferrari su Tartaglia nella loro disfida. Il protagonista è Girolamo Cardano, la cui *Ars Magna* costituisce il primo trattato della matematica moderna. In un altro libro, sul gioco dei dadi, inventò la teoria della probabilità molto prima di Pascal e Fermat. In esso, afferma correttamente che il numero di probabilità che si verifichi un determinato evento, sottoposto alle sole leggi del caso, è dato dal quoziente della divisione del numero dei casi favorevoli per il numero dei casi possibili. Egli aggiunge letteralmente “e che non vi è nient’altro che condizioni il risultato”. Nello stesso libro, sostiene che quando si gioca a carte, avere la luna che splende sul braccio sinistro è un grande vantaggio. Egli non pubblicò questo lavoro perché a un certo punto della sua vita l’Inquisizione gli proibì di pubblicare le sue opere. Quando ciò avvenne, Cardano partì immediatamente da Milano per recarsi a Roma, dove con una sfacciataggine rinascimentale chiese e ottenne un appuntamento con il Papa.

Il secolo successivo vide l’invenzione del calcolo da parte di Leibniz e Newton. I fondamenti logici erano lungi dall’essere chiari, e fu George Berkeley in *The Analyst* a evidenziarlo con profondità e acume. Ci sono voluti due secoli per stabilire cosa i matematici ritenevano essere i solidi fondamenti del calcolo.

L’inizio del XX secolo è stato un periodo di indagine accurata e intenso dibattito sui fondamenti della matematica. L’argomento della matematica è astratto, e di conseguenza il concetto di verità *in matematica* è astratto. Sottolineo che non sto affermando che la verità storica, per esempio, sia astratta, ma solo che il concetto tecnico di verità in matematica è astratto. Non a caso, i matematici e i filosofi continuano a discutere su tali questioni.

Ma la linfa vitale dei matematici non è la verità, ma la dimostrazione, ed è sempre stato così sin dai tempi di Pitagora ed Euclide. Ciò che ha impedito alla matematica di frantumarsi in diverse scuole in concorrenza tra loro è dovuto al fatto che le dimostrazioni sono concrete, e i matematici, a seguito di adeguati studi, concordano sempre sulla correttezza di una dimostrazione e sul suo essere in accordo con le regole concrete e sintattiche della deduzione. Questa è una grande benedizione! La posizione, l’autorità, l’età e l’influenza non giocano nessun ruolo nella valutazione del lavoro matematico, e quindi spesso accade che

La certezza, tra fede e scienza

di Edward Nelson



una persona giovane e sconosciuta può vedere – e ciò accade frequentemente – riconosciuto il suo lavoro piuttosto velocemente.

Nelle controversie dell'inizio del XX secolo, David Hilbert ebbe una splendida intuizione. Egli propose di mettere da parte il concetto dibattuto di verità in matematica per dimostrare invece che la matematica è *consistente*. Questo è un concetto concreto: consistenza significa che non è possibile dimostrare come vera un'affermazione che sia falsa allo stesso tempo. Il suo programma portò a delle scoperte importanti nella logica matematica, finché arrivò il devastante teorema di Kurt Gödel: è impossibile dimostrare la consistenza della matematica attraverso i metodi della matematica, se la matematica è consistente.

Ma la matematica contemporanea è consistente? Ho fatto un sondaggio informale tra studenti di fondamenti, e ho trovato che in linea di massima le probabilità attuali erano di cento a uno. Quanti di noi salirebbero a bordo di un aeroplano se sapessero che su un centinaio di voli uno si conclude con un incidente? Questo difatti è tutt'altro che la certezza che generalmente è attribuita alla matematica.

Quindi i matematici vanno avanti senza certezza, nella speranza che i fondamenti siano consistenti.

E tutto ciò mi riporta al punto iniziale. Il senso di questa riflessione è stato dove non cercare il tipo di certezza, il tipo di speranza, che trasforma la vita. Permettetemi di essere un po' presuntuoso e di concludere con un consiglio: Non date credito allo scientismo.

Non andate alla ricerca dell'intuizione spirituale nell'*argomento* della scienza e della matematica. Quanti di voi si dedicano a esse si sforzano di apportare nel vivere quotidiano qualcosa di nuovo e di prezioso all'esistenza, alla luce di profonde e misteriose risorse, più profonde della ragione, spinti da una passione per la bellezza e da uno spiraglio, seppur parziale, della verità. Tutte queste sono vocazioni nobili, ma non sono il cammino verso la realtà definitiva.

William Blake comprese chiaramente le relative posizioni della scienza e della fede:

*The atoms of Democritus
And Newton's particles of light
And sands upon the Red Sea shore
Where Israel's tents do shine so bright.*

*Gli atomi di Democrito
E le particelle della luce di Newton
E la sabbia sulla sponda del Mar Rosso
Dove le tende di Israele risplendono così intensamente.*

Io onoro lo spirito che è in te.



La speranza di un mondo nuovo?

di John Allen*

La speranza e la realtà americana

Probabilmente tutti conoscono quella vecchia battuta per cui risposarsi dopo avere divorziato rappresenta il trionfo della speranza sull'esperienza. Credo che essa abbia una certa attinenza con la politica statunitense. Non importa quanto ci abbiano deluso le Presidenze precedenti, o quanto ci siamo sentiti traditi o disillusi; in qualche modo riusciamo sempre a convincerci che questa volta sarà diverso, e penso sarete d'accordo nel ritenere che, indipendentemente da qualsiasi giudizio e dal consueto periodo di luna di miele che accompagna qualsiasi insediamento, il fenomeno Obama sia indubbiamente degno di particolare considerazione, e credo che tale eccezionalità si debba a un motivo specifico: in tutta la nostra vita non abbiamo mai visto incrociarsi come oggi un tale pessimismo economico e un tale ottimismo politico. Del resto non è un segreto per nessuno: viviamo una delle più gravi crisi economiche che abbiano afflitto il nostro Paese dai tempi della Grande Depressione. Se dal lato economico siamo persuasi di sprofondare nel baratro, dal lato politico ci troviamo esattamente sul versante opposto.

Se davvero nella nostra cultura il metro di valutazione del fascino esercitato da una persona è legato all'abilità di sfruttare economicamente la propria immagine, sotto questo profilo Obama sta ottenendo un enorme successo.

Si riscontra una singolare giustapposizione tra la percezione di un grave declino economico e una grande possibilità politica, tra disperazione e speranza. Ovviamente i due aspetti sono correlati. Più percepiamo terribili gli eventi che ci circondano, più disperatamente desideriamo che qualcosa o qualcuno ci infonda speranza.

Desidero, tuttavia, concentrarmi su un aspetto molto più importante per noi cattolici. Alludo al sentimento di ambivalenza che molti di noi provano: la nostra incapacità di condividere pienamente l'ottimismo che circonda l'amministrazione entrante a causa del timore che essa non rappresenti una nuova speranza per i segmenti più vulnerabili della nostra società, vale a dire i non nati e la vita umana embrionale.

La realtà politica che ci troviamo ad affrontare fa sì che al *Yes, we can* della campagna di Obama, molti cattolici e, senza dubbio, anche numerose persone di coscienza si sentano tuttora costrette a rispondere con estrema riluttanza: "No, non possiamo o, almeno, non

*John Allen è
Vaticanista per la
CNN e per il
National Catholic
Reporter.

La speranza di un mondo nuovo?

di John Allen



senza gravi riserve”. E, come risultato, ci ritroviamo a essere, per così dire, spettatori mentre l’America celebra l’inizio dell’era di Obama. Ciò che rende tutto questo particolarmente lacerante è che, per un cattolico, i motivi per celebrare questa vittoria sarebbero numerosi, tanta è la speranza che pervade la nostra vita politica. Ovviamente comprendiamo la portata storica dell’elezione di un afroamericano in un Paese che, in epoche passate, ha conservato gelosamente la schiavitù razziale come parte integrante del proprio ordine costituzionale. Come membri della Chiesa universale, comprendiamo altresì l’enorme valore che questo avvenimento riveste per gran parte del mondo, in particolare per i Paesi in via di sviluppo. Non possiamo fare a meno di rimanere colpiti e pieni di ammirazione per l’idealismo mostrato da così tanti giovani americani, entrati nell’agone politico per la prima volta, e che hanno accolto la campagna di Obama come il rifiuto di un mondo cinico, dominato dall’egoismo individuale. Nella misura in cui il nostro Presidente sarà in grado di condurci su un nuovo sentiero, che prediliga la compassione in luogo dello scontro, che collochi la ricerca di una soluzione per combattere la povertà al centro della propria politica – ricerca che è il fulcro della nostra confessione cristologica, come ha ribadito il Santo Padre nel suo viaggio in Brasile –, nella misura in cui egli sarà in grado di fare tutto ciò, saremo ampiamente desiderosi di offrirgli il nostro supporto.

Cattolici democratici e repubblicani

Fino a oggi, il solo organo religioso americano che abbia lanciato il guanto di sfida alla nuova amministrazione è stato la Conferenza episcopale degli Stati Uniti. Durante un incontro a Baltimora, i vescovi hanno dichiarato che, qualora la nuova amministrazione dovesse procedere con una politica aggressiva sull’aborto e, in particolare, sostenendo il *Freedom of Choice Act*, che rovescerebbe tutti i limiti e le restrizioni statali e federali esistenti in materia (impegno che il candidato Obama ha promesso di assumersi durante la campagna elettorale), il risultato sfocerebbe inevitabilmente in una guerra culturale. Un serio avvertimento che in certi ambienti ha evocato l’immagine del *Grinch* che allunga le sue grinfie sul Natale, ma che riflette una serie di preoccupazioni non certo infondate.

Ci troviamo dinanzi a un grande paradosso. Come cattolici, come cristiani, siamo chiamati a essere uomini di speranza. Questo, dopotutto, era il motto che ha accompagnato la visita del Santo Padre negli Stati Uniti: “Cristo nostra speranza”. Avvertiamo grande bontà e nobiltà nel sentimento di speranza che attornia Barack Obama. Sia la nostra fede sia il nostro interesse per il bene comune generano un ardente desiderio di condividere tale speranza; ma, al contempo, quella stessa fede e quello stesso interesse per il bene comune paiono altresì sospingerci verso le barricate di un’opposizione politica. È una situazione dolorosa e non sorprende che i cattolici non abbiano elaborato una strategia di risposta univoca.

Per i cattolici vi saranno naturali possibilità di lavorare con l’amministrazione Obama su molti fronti. I *leader* cattolici, per esempio, possono e devono svolgere un ruolo di primo piano prestando il loro aiuto affinché qualunque piano di ripresa economica si sviluppi a beneficio di tutti, e specialmente a favore dei poveri. La riforma delle politiche di immigrazione pare inoltre destinata a essere una delle principali priorità del nuovo Congresso e della



La speranza di un mondo nuovo?

di John Allen

nuova amministrazione. Sotto il profilo internazionale, per il 2009, la Santa Sede ha riservato particolare attenzione a due aree geografiche che rientrano anche nell'agenda dell'amministrazione neo-eletta. Mi riferisco all'Africa e al Medio Oriente. Con tre grandi eventi programmati, si può affermare che per la Chiesa cattolica il 2009 sarà l'anno dell'Africa. Obama, intanto, ha l'eccezionale duplice opportunità storica di esercitare la propria *leadership* per smuovere la comunità internazionale, e insieme di cambiare le cose nel continente africano. È, di fatto, il re senza corona del continente. L'insieme di questi fattori offre a Stato e Chiesa l'opportunità di collaborare.

Senza volere in alcun modo mettere in discussione o smorzare la testimonianza della Chiesa in difesa della vita dei non nati, le aree sopra citate rappresentano potenziali piattaforme comuni tra la Chiesa e la Casa Bianca di Obama, aree in cui possiamo realmente sostenere le speranze generate dalla nuova amministrazione, nella piena fiducia di operare in totale accordo con gli insegnamenti della Chiesa. Credo valga la pena notare come quanto appena detto sembri essere chiaramente l'atteggiamento che il Vaticano stesso intende assumere.

La preoccupazione principale di qualsiasi amministrazione neo-eletta all'atto dell'investitura è quella di fare di tutto per garantirsi un secondo mandato al termine delle elezioni successive. È così che funziona, inevitabilmente. Una cosa però abbiamo imparato degli uomini di Obama nel corso delle elezioni del 2008, cioè che si rendono conto delle forze storiche che hanno sospinto il loro candidato alla vittoria in questo particolare momento. Non mi sto riferendo alla Obama-mania, ma a tre essenziali realtà politiche: 1. Un presidente in carica con la più bassa percentuale di gradimento nella storia della repubblica; 2. Un'economia in grave crisi; 3. Un'impopolare guerra all'estero. Tre realtà che nei prossimi quattro anni renderanno più arduo il compito del neo Presidente, e che lo obbligheranno inevitabilmente a cercarsi dei nuovi amici.

All'interno del mondo cattolico, ovviamente, vi sono diversi orientamenti. Ma il punto rimane dove trovare un centro di gravità definito. Il modo in cui risponderemo a questa domanda, credo, si ripercuoterà sull'effettiva influenza che potremo esercitare sull'amministrazione neo-eletta, inclusa la questione della difesa del diritto alla vita. Si potrebbe obiettare che sfruttare le aree di collaborazione che ho menzionato poco fa non può coesistere con le preoccupazioni della Chiesa in materia di aborto e, senza dubbio, non può sostituirsi a esse. Tuttavia, tale collaborazione potrebbe rivelarsi utile anche in materia di aborto, poiché consentirebbe di acquisire una certa influenza politica sulle questioni concernenti la difesa del diritto alla vita. In altre parole, ciò che sto tentando di suggerire è che non penso dovremmo sentirci costretti a scegliere tra il sentimento di speranza che suscita la nuova amministrazione e il sentimento di lealtà nei confronti del diritto alla vita. Di fatto, costruire sul primo può permetterci di potenziare la nostra capacità di realizzare il secondo.

Sia la nostra fede sia il nostro interesse per il bene comune generano un ardente desiderio di condividere tale speranza; ma, al contempo, paiono altresì sospingerci verso le barricate di un'opposizione politica.

La speranza di un mondo nuovo?

di John Allen



La Chiesa Cattolica negli USA

Vorrei riflettere anche sulla condizione in cui versa la Chiesa cattolica in America. Non è un segreto che la Chiesa in America sia spesso divisa al suo interno; e ancora una volta, nel corso delle elezioni del 2008, tali divisioni sono emerse in modo fin troppo evidente: tra cattolici democratici e cattolici repubblicani, tra le alte gerarchie e la gente comune, e persino all'interno della stessa Conferenza episcopale. Credo che la spaccatura del voto cattolico di novembre rappresenti un'ottima cartina di tornasole delle profonde divisioni all'interno della nostra Chiesa. Se vogliamo essere uomini di speranza suggerirei ai cattolici di questo Paese di affrontare sfide di gran lunga più importanti di come reagire all'amministrazione Obama, sfide che riguardano il rapporto che abbiamo gli uni con gli altri.

Troppo spesso non siamo davvero interessati a cercare con pazienza di trovare un'intesa con i cattolici che la pensano in maniera diversa da noi, che praticano la propria fede in maniera diversa da noi e che, sì, votano in maniera diversa da noi. Troppo spesso ciò che realmente tentiamo di fare è segnare punti a colpi di bassa retorica contro coloro che percepiamo come nemici ideologici. Ora, in condizioni normali un tale atteggiamento creerebbe problemi e difficoltà. A maggior ragione un approccio del genere è semplicemente insostenibile oggi, con le difficoltà che noi cattolici dobbiamo affrontare per tentare di trovare la nostra strada attraverso un'attenta riflessione, attraverso la speranza e a dispetto del sentimento di ambivalenza e della sofferenza che proviamo per l'indirizzo politico di questo Paese. Uscire da questa *impasse*, da questo vicolo cieco fatto di conflitti ideologici e tribalismo ecclesiastico, è un compito che richiederà energie, immaginazione e capacità di guida da parte di tutti noi. In prima istanza non è un compito da assegnare alle gerarchie, a una corporazione teologica o a una determinata classe di specialisti. È anzitutto un compito che spetta a ciascuno di noi.



Costruire per tradizione dal 1908



Montagna Costruzioni

Montagna Costruzioni si caratterizza per l'articolazione e la completezza del suo raggio d'azione, comprendendo interamente il campo dell'edilizia in genere: dalla progettazione all'impresa, al controllo di gestione fino al settore immobiliare. Ognuno di questi comparti è ben individuato nelle sue funzioni e responsabilità. L'impresa mette a frutto l'esperienza tecnica di tre generazioni in numerosi settori: strade, ponti, acquedotti, urbanizzazioni, costruzioni civili generiche e tecnologicamente avanzate, complessi industriali, strutture sanitarie e sportive.

PUBBLICAZIONI CONSIGLIATE

Sussidiarietà e...

Rapporto annuale sulla Sussidiarietà della Fondazione per la Sussidiarietà, pubblicato da Mondadori Università.

- *Sussidiarietà ed Educazione*
Rapporto sulla Sussidiarietà 2006
- *Sussidiarietà e Riforme Istituzionali*
Rapporto sulla Sussidiarietà 2007
- *Sussidiarietà e piccole e medie imprese*
Rapporto sulla Sussidiarietà 2008



Punto di fuga

Collana della Fondazione per la Sussidiarietà pubblicata da Guerini e Associati.

- *All'origine della diversità. Le sfide del multiculturalismo*
a cura di Javier Prades - prefazione di Angelo Scola
- *Lo sviluppo ha un volto. Riflessioni su un'esperienza*
a cura di Roberto Fontolan - introduzione di Alberto Piatti



I libri del Meeting

Collana curata da Fondazione per la Sussidiarietà per l'Associazione Meeting per l'amicizia fra i popoli, edita da Mondadori Università.

- *La ragione esigenza di infinito (2007)*
- *La verità, il nostro destino (2008)*
- *0 protagonisti o nessuno (2009)*



PER ACQUISTO PUBBLICAZIONI E ABBONAMENTI

Alessandro Rizzo

Responsabile Commerciale

Tel +39.02.86467235 • Cell +39.335.5624485

rizzo@sussidiarieta.net

www.ilsussidiario.net 

IL QUOTIDIANO APPROFONDITO

Pianifica una campagna pubblicitaria sul primo quotidiano on-line di approfondimento.

Per informazioni contatta Alessandro Rizzo, cell. 335.56.244.85 • rizzo@sussidiarieta.net

Occasioni per partecipare, strumenti per approfondire.

ABBONAMENTO AD ATLANTIDE

ABBONAMENTO STANDARD: € 45,00 (sconto 25%)
ESTERO: € 65,00 • SOSTENITORE: € 120,00 • BENEMERITO: € 500,00

Abbonarsi costituisce il modo più semplice e pratico per partecipare all'avventura di Atlantide. Dal momento della sottoscrizione riceverà ogni nuovo numero in anteprima direttamente a casa Sua; se lo desidera potrà ricevere via email tutte le notizie sugli eventi culturali, i dibattiti, gli articoli più interessanti e le novità in libreria legate alla Fondazione per la Sussidiarietà. L'abbonamento comprende 4 numeri di Atlantide.

Abbonarsi o rinnovare è semplice:

CARTA DI CREDITO (MODALITÀ ON-LINE)

Collegarsi al sito specializzato www.miabbono.com, area "cultura e società" (accesso protetto)



BONIFICO BANCARIO

Effettuare il bonifico sul C/C n. 4181 intestato a: Mondo Atlantide Srl a Socio Unico
Banca Popolare di Milano, Agenzia n. 2, Via Melchiorre Gioia, 47
IBAN IT 47 B 05584 01602 000000004181 • **BIC** BPMIITM1002

CONTO CORRENTE

In alternativa, effettuare il versamento su CCP n. 61295598
Intestato a: Mondo Atlantide Srl a Socio Unico, Via Torino, 68 - 20123 Milano
Inviare i propri dati unitamente alla ricevuta di pagamento al fax: 02.89093228



NOVITÀ IN LIBRERIA

O PROTAGONISTI O NESSUNO

a cura di Alberto Savorana
introduzione di Giorgio Vittadini
Ed. MONDADORI UNIVERSITÀ, 2009
€ 14,00 - 170 pagine
www.mondadoriuniversita.it
www.itacalibri.it



SUSSIDIARIETÀ E... PICCOLE E MEDIE IMPRESE

Rapporto sulla sussidiarietà 2008

AA.VV.
Ed. MONDADORI UNIVERSITÀ, 2009
€ 16,00 - 224 pagine
www.mondadoriuniversita.it
www.itacalibri.it

