

Il MEIC è il Movimento Ecclesiale d'Impegno Culturale, nato nel 1980 per proseguire l'impegno laicale del Movimento dei Laureati cattolici (1932-1980) nel porre in dialogo fede e cultura, Chiesa e mondo, vita cristiana e vita civile.

Ora il MEIC è presente anche nella nostra Università!

È una proposta per laureati, specializzandi, dottorandi, ricercatori, docenti, personale tecnico-amministrativo e non solo...

**GRUPPO MEIC
DELL'UNIVERSITÀ CATTOLICA DI MILANO**

Contatti
Gruppo MEIC in Università Cattolica
c/o Centro Pastorale - Università Cattolica
Largo A. Gemelli, 1 - 20123 Milano
tel. (Centro Pastorale): 02.7234.2238
e-mail: meic.unicatt@gmail.com

www.meic-unicatt.tk



l'uso di derivati dalla cannabis e di oppiacei per la cura delle malattie oncologiche e non solo. È un mutamento di prospettiva importante, se non viene strumentalizzato politicamente: a cambiare è, qui, il concetto stesso di cura. Si tratta, cioè, di non pensare al paziente come ad una persona, che ha bisogno certamente della morfina per alleviare o non prolungare inutilmente la sofferenza, ma anche di una struttura adatta e di un personale preparato – ci riferiamo in particolare alle lunghe degenze – che ne rispetti la dignità e lo aiuti a sentirsi compreso e amato. La cura a domicilio è un aspetto importante, e non ancora molto diffuso, di questo nuovo modo di guardare al malato terminale. Tutto questo nel segno dell'accettazione della morte, e non di una volontà di morte, che è da respingere.

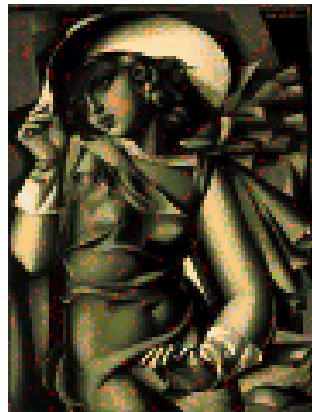
La morte, invece, viene spesso occultata, sia con l'accanimento terapeutico, sia con il suo rovescio, e cioè con la pratica dell'eutanasia. La strada da percorrere è, a nostro avviso, un'altra, più complessa e

sicuramente dispendiosa, per i mezzi e per le persone. Su di essa, il dibattito è aperto e molto è ancora da fare, ma qualcosa è già stato fatto: già da tempo, soprattutto nel nord Italia, esistono medici, unità specializzate, hospice e associazioni che realizzano mirati interventi terapeutici e assistenziali, allo scopo di migliorare la qualità della vita per quei malati che non hanno più possibilità di guarigione. Occorre, perciò, fare di tutto perché la sofferenza venga riconosciuta, e con essa il diritto dei malati di essere curati e liberati, con ogni terapia, dal dolore, prima ancora di arrivare a chiederci se sia legittimo o meno domandare la morte come ultimo atto di esercizio di un potere, la volontà di scelta, che ci è stato sottratto. Nella consapevolezza che la decisione sulla propria o sull'altrui morte, il voler morire, non è mai un esercizio di libertà, ma, piuttosto, la sua negazione.

Emanuela Sabatini [emanuela.sabatini@unicatt.it]
Miriam Mercuri [miriam.mercuri@fastwebnet.it]

TAMARA DE LEMPICKA A PALAZZO REALE

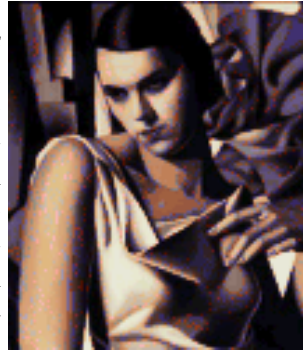
È impresa ardua definire in poche righe l'arte di Tamara De Lempicka, pittrice polacca in auge nell'Europa degli anni '20 e '30, denominata "la regina del bizzarro". Si tratta di un'artista diventata icona dell'Art Déco, che ha saputo però anche raccogliere le provocazioni del Cubismo. La retrospettiva, in mostra a Palazzo Reale fino al 14 gennaio 2007, è divisa in 12 sezioni e si compone soprattutto di ritratti. Su sfondi generalmente urbani, distribuiti su una scomposizione di piani come nei quadri cubisti, la figura umana domina tutto lo spazio dei dipinti della Lempicka. Ciò che colpisce nei suoi ritratti è la nettezza del segno, dei volumi e dei colori:



le spalle sono triangoli, le braccia coni, i capelli matasse di trucioli di metallo. I panneggi sono di una pesantezza scultorea o attaccati alla pelle dei personaggi ritratti, come stoffe bagnate. La tecnica della pittura su tavola, utilizzata da Tamara, permette una resa cromatica nitida e

brillante: i colori dei suoi quadri colpiscono anche a distanza, in particolare le macchie blu, fuxia e arancione degli abiti rappresentati.

Tamara De Lempicka sintetizza nei soggetti dei suoi dipinti la Parigi dei folli anni '20, periodo contraddistinto dalla fioritura di teatri e *music hall*, eventi sportivi ed esibizione di nuove tendenze. Modernità, euforia, opulenza e bellezza si ritrovano in particolare nei suoi ritratti femminili, con donne dai capelli corti che guidano auto sportive, dai



visi vistosamente truccati di rosso e avvolti in sciarpe svolazzanti come veli botticelliani. Accanto a queste *mannequins* dai gesti studiati, con cappellini à la cloche e fili di perle, si trovano anche modelli femminili ispirati alle Madonne della pittura veneta del 1400: in questo caso abbiamo visi cinematograficamente ritratti da sotto in su, con gli occhi rivolti al cielo e la testa coperta da un velo colorato. L'artista riesce così a combinare l'antichità del modello all'attualità dell'abbigliamento, creando esseri che sembrano meccanizzati.

Una curiosità: la prima mostra personale di Tamara De Lempicka era avvenuta proprio a Milano, in via Montenapoleone, nell'ormai lontano 1925.

Elisa Verrecchia [fioredicristallo@freemail.it]

TILLANDSIA

a cura del gruppo MEIC dell'Università Cattolica di Milano
c/o Centro Pastorale dell'U.C., Largo Gemelli 1, 20123 Milano; e-mail: meic.unicatt@gmail.com

www.meic-unicatt.tk



Editoriale

La vita come riposo

Esperienza misteriosa, il tempo. Tanto misteriosa che difficilmente si potrebbe giungere a una definizione. Lo osservava già sant'Agostino nelle sue *Confessioni*: «cos'è dunque il tempo? Se nessuno me lo chiede lo so; se volessi spiegarlo a chi me lo chiede, non lo so» (XI, 14).

Si nasce, si vive, si muore: questa vetta dell'ovvietà non è però affatto banale. Qui si incontra infatti molto da vicino la meditazione di Qohelet, secondo il quale c'è un tempo per ogni cosa, per nascere e per morire, per gioire e per piangere. Un tempo per levarsi al mattino e un tempo per addormentarsi alla sera, un tempo per progettare e per faticare e uno per abbandonarsi con fiducia all'incoscienza del sonno, mollando la presa sulle cose e sulla realtà.

La vita moderna ci ha forse privati di un'esperienza fondamentale, che doveva invece costituire il presupposto implicito nella vita arcaica legata alla terra: vita dura e di grande fatica, ma anche vita nella quale i frutti del lavoro arrivano quasi come per miracolo. Il contadino lavora e lavora, ma non è lui a produrre il germoglio. Può favorire al meglio le condizioni del suo germinare, ma questo accadrà sempre in modo assolutamente sorprendente. Nella vita del contadino c'è il tempo della fatica, ma anche il tempo dell'abbandono fiducioso alla vitalità della terra e alle piogge del cielo. Meglio ancora: il senso della sua faticosa operosità sta proprio nell'abbandono previo e fiducioso alla bontà della terra e del cielo. Senza questo presupposto implicito, senza questa fiducia previa, il suo levarsi di buon mattino per fecondare la terra col sudore della fronte non avrebbe senso.

Il presupposto della vita moderna sembra invece diverso, se non del tutto opposto. Oggi ci si distrugge di lavoro quanto e più del contadino perché si ritiene di non aver nulla di buono da aspettarsi, gratuitamente, dalla vita. Tutto va conquistato perché non esiste possibilità di ricevere alcunché in dono. Se il contadino lavorava perché sapeva di poter contare su

una offerta di beni e di vita ben più grande della sua opera, l'uomo delle nostre città lavora perché ritiene di non aver nulla da attendersi dalla vita. Col risultato che noi lavoriamo con rabbia e, spesso, con invidia. Se tutto dipende da noi, più si lavora più si ottiene e il tempo del riposo non è che lo spazio funzionale a ricaricare le energie per nuove e sempre più impegnative fatiche.

La lezione di Qohelet diventa, così, misteriosa: c'è un tempo per nascere e uno per morire. Una lezione che tuttavia è iscritta nella nostra stessa biologia e nella scansione quotidiana di una vita fatta di risvegli mattutini per progettare e lavorare e di fiduciosi abbandoni serali alla pace del sonno. C'è un tempo per fare e uno per *lasciar fare* e per *ricevere*.

Qui sta il senso della vita come lavoro: nella vita come riposo. Possiamo lavorare con fiducia perché molto più grande è ciò che la vita può darci rispetto a quanto mai potremo conquistarci con le nostre forze. Ma se al fondamento sta il tempo del riposo – se in questo tempo sta la possibilità di un senso anche per il tempo del lavoro – l'assetto della nostra vita moderna va necessariamente ripensato. E questo perlomeno a partire dall'equazione sempre più stretta tra domenica e centri commerciali e dall'incapacità di ritagliarci lo spazio minimo per una preghiera quotidiana, magari in famiglia. Se l'eucaristia domenicale e la preghiera del mattino e della sera diventano un dovere che si aggiunge a mille altri, meglio lasciar perdere. Ma riscoperti come tempo in cui sperimentare l'abbondante Gratuità che precede ogni nostra possibile fatica (e che ci libera così da ogni opprimente dovere), cioè come tempi che danno senso al tempo operandone davvero la *santificazione*, allora vale forse la pena di restituire loro la cura che forse con troppa leggerezza gli abbiamo negato. Solo così potremo riscoprire che vale la pena affaticarsi e penare. Perché da Altri sono garantiti i frutti.

IL LESSICO DEL CRISTIANO: IL LAVORO INTELLETTUALE

«Il lavoro intellettuale esige due qualità contrarie: la lotta contro la dissipazione, che si ottiene soltanto concentrando e, per l'opposto, un certo distacco in rapporto al proprio lavoro, poiché lo spirito deve giungere alla propria altezza, "essere tenuto – come diceva Etienne Pascal – al di sopra della sua opera". Presso i nostri *sapienti*, siano laici che ecclesiastici, spesso questa seconda virtù viene considerata pigrizia; gli istitutori, come i preti, sono tanto accaniti quando vogliono imparare, che sovente sono posseduti da ciò che sanno più di quanto lo possedano e lo padroneggino».

Jean Guittou, *Le travail intellectuel*, Aubier – Editions Montaigne, Paris; tr. it. di M. Meschiari, *Il lavoro intellettuale. Consigli a coloro che studiano e lavorano*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1991¹², p. 14.

IDEE PER IL DIALOGO ISLAMICO-CRISTIANO

Ma il disegno di salvezza abbraccia anche coloro che riconoscono il Creatore, e tra questi in primo luogo i Musulmani, i quali, professando di tenere la fede di Abramo, adorano con noi il Dio unico misericordioso, che giudicherà gli uomini nel giorno finale.

(Costituzione dogmatica Lumen gentium)

La prospettiva dentro cui prende avvio questo breve contributo è quella "antropologica", intendendo però l'antropologia come luogo di inevitabili contaminazioni interdisciplinari. Essa è qui intesa quale prospettiva e non come ambito esclusivo d'indagine. Si dà per assodato, cioè, il carattere olistico della realtà e, quindi, del sapere.

Inoltre, poiché "oggetti" della questione sono dei "soggetti" storici, culturali e religiosi, l'analisi non potrà essere condotta all'insegna dell'osservazione scientifica, distaccata e asettica, bensì come se ci si trovasse all'interno di un contesto relazionale umano e intersoggettivo. Il solo criterio in base al quale è possibile pensare un'analisi oggettiva e obiettiva di fenomeni religiosi e culturali non è il criterio tipico dell'osservazione degli oggetti, ma quello della conoscenza intersoggettiva e interpersonale.

Antropologico, dunque, deve essere l'orizzonte dentro cui si guarda e antropologico deve essere lo sguardo: solo così quelle entità viventi, che sono le culture e le religioni, potranno essere comprese, evitando il rischio di deturpare.

Dall'opposizione identità/non-identità alla giusta "mediazione"

Dall'esterno e "a distanza" sono due le possibilità che si mostrano nel confronto tra due religioni: considerare o gli aspetti che le accomunano, o gli aspetti che le oppongono. Questa opposizione genera da subito la tensione fra un'identità da difendere e una non-identità da respingere. Tuttavia, ogni religione e ogni cultura non è una mera somma di aspetti, ma un "organismo" vivente di aspetti.

Così, quando si vuole fare dialogo tra due religioni è necessario, certo, discernere tra identità e differenze, ma subito ci si rende conto questo che non basta. Occorre "mediare", perché la realtà offre gradazioni di identità e di differenze, cui bisogna prestare attenzione per discernere veramente e non snaturare nulla. La mediazione è dunque la strada. Ma di quale mediazione si tratta?

a. La mediazione "razionalistica"

Attualmente sembra essere questo l'approccio più in uso presso molti intellettuali e sembra essere diventato anche un modello culturale molto diffuso: mediare sembra consista nel trovare un punto mediano eclettico tra le due religioni. Cioè, si pensa che sia possibile trovare per "astrazione" dalle due religioni gli aspetti universali comuni e concludere

così alla loro identità, o in caso contrario alla loro non-identità, assoluta.

I "concetti", ammettono solo due possibilità: identità e non-identità. Viene da sé che, se questo principio venisse applicato al confronto delle religioni, non si potrebbe approdare ad un vero dialogo, ma solo ad un secco «sì» o «no». Si penserebbero, cioè, le religioni o essenzialmente uguali o radicalmente diverse per definizione. Ma una religione, come qualsiasi altra cosa abbia a che fare con la concretezza, con la storia, con l'umanità non può essere spogliata dei suoi aspetti determinati per cogliere una sua pretesa essenzialità, da usare, poi, in vario modo.

Questo modello porta a delle contraddizioni difficilmente risolvibili. Per esempio, qual è il criterio per riconoscere similitudini o differenze? Macroscopicamente Islām e Cristianesimo hanno lati comuni, se non identici: sono entrambe religioni monoteistiche, hanno radici nell'Ebraismo ecc. Ma, se ci si volge ai particolari, le differenze che emergono appaiono, in quanto tali, escludentisi tra loro. Così la mediazione è giocata sulla distanza del punto d'osservazione che è variabile e, talvolta, arbitraria. Se, poi, per onestà intellettuale si tenesse pur conto di tutte le variabili, si otterrebbe, al massimo, una tavola delle presenze e delle assenze di aspetti, ma non si avrebbe una conoscenza, un confronto e un dialogo veri tra i credenti delle diverse religioni.

In realtà, la mediazione razionalistica è un confronto superficiale che non è in grado di cogliersi in un rapporto già dato "esistenzialmente". Occorre pertanto, adoperarsi – come direbbe P. Florenskij – «con l'umiltà dell'accettazione e non con la superbia della costruzione», per il riconoscimento di un fondamento comune, che già c'è, e non per la costituzione (razionale, culturale, politica, sociale ecc.) di un fondamento per il dialogo.

Tra identità o non-identità è possibile, e quindi è doveroso, operare un'altra mediazione.

b. La mediazione "partecipativa"

La mediazione che qui si propone è una mediazione che parta da una seria considerazione del dato esistenziale e concreto. Ciò non vuol dire porsi su un piano a-razionale, ma far sì che la razionalità eviti il rischio dell'autoreferenzialità e possa abbracciare la complessità dei fenomeni che è chiamata a comprendere. Così in merito alla questione del dialogo interreligioso, uscire dal razionalismo non vuol dire negare la necessità di una chiarificazione concettuale, ma evitare quel razionalismo che vorrebbe ridurre tutto, compresa l'esperienza religiosa, a "concetto".

Pertanto è necessario uscire dal sistema binario di identità/non-identità tipico di un confronto sempli-

cemente razionalistico, abbracciando una prospettiva "analogica" e "partecipativa", che permetta di non ridurre ad alcunché la complessità degli eventi, pur mantenendo un fermo fondamento vertitativo. L'analogia dice di un'identità comune, partecipata e diffusa che però riesce a differenziarsi, a dare vita a molteplici manifestazioni e rapporti interni ed esterni.

La mediazione ottimale che qui si ricerca è inoltre una mediazione tra metodi. Tra una mediazione

che vorrebbe terminare nella soluzione dei poli all'identità, o viceversa alle differenze assolute, la mediazione ottimale è volgere lo sguardo alle identità nelle differenze, cercare cioè quelle "compatibilità" che riescono a far dialogare i poli, permettendo che tra questi fluisca energia senza tuttavia generare cortocircuiti. [continua...]

Girolamo Pugliesi [girolamo.pugliesi@poste.it]

LA FINE DELLA VITA

In questi giorni si è tornati a discutere di fine della vita. La cronaca italiana ed estera è un rimbalzo continuo di notizie sull'argomento. Partiamo dall'intervista di Gian Guido Vecchi a don Luigi Verzé, pubblicata sul *Corriere della Sera* del 13 ottobre scorso. Parlare di fine della vita significa parlare di una zona grigia: non è possibile darne una definizione univoca. Per questo, affrontando il problema, la scienza non può prescindere da una visione antropologica di riferimento. In gioco è la persona, con le sue relazioni, la sua sofferenza, la sua richiesta di senso. Le parole del sacerdote, fondatore dell'ospedale San Raffaele di Milano, ci ricordano la situazione di quei pazienti la cui sopravvivenza è legata ad una macchina e che non hanno la minima speranza di guarire. Se la volontà del paziente fosse quella di morire, egli sostiene, "staccare la spina" sarebbe un atto d'amore e di rispetto nei confronti della dignità e della libertà della persona morente, e non una forma di eutanasia, perché "tenere in vita una persona a tutti i costi è ostinazione, non conservazione della vita".

Si discute spesso della differenza tra "far morire" – eutanasia attiva – e "lasciar morire", sospendendo ogni forma di supporto vitale finalizzato unicamente a procrastinare la morte, spesso a prezzo di laceranti dolori: in casi come quello presentato dall'intervista, il confine tra naturale ed artificiale, tra cura ed "accanimento terapeutico", appare labile. Quale criterio può determinare questo confine? A chi spetta il diritto di stabilirlo? Al malato, che, "lucidamente", sceglie di morire? Ai suoi familiari? Al medico, che è vincolato dal giuramento di Ippocrate a "non compiere mai atti idonei a provocare deliberatamente la morte di un paziente"? Trovare una risposta a queste domande è uno dei compiti più scottanti del dibattito della bioetica. Il nucleo del problema può, a nostro avviso, essere individuato in due aspetti: da un lato, il radicale rifiuto della morte, che può condurre a procedure di accanimento terapeutico; dall'altro lato, le motivazioni che spingono il malato a chiedere di poter morire.

Don Verzé affronta il primo problema, affermando che una delle carenze della società di oggi riguarda

«un'educazione al senso della sofferenza e della morte. Parliamone in maniera laica: morire con dignità è una dimostrazione di come si è vissuti. Ma tutto questo è frutto di una educazione. Una resa alla propria morte può essere anche un abbandonarsi alla volontà e all'amore di Dio.» L'accettazione della morte diverrebbe, quindi, un atteggiamento cristiano consapevole ed un riconoscimento dei limiti propri e della scienza medica.

Accettare un evento, però, è molto diverso dal *volverlo*. Perché il paziente può desiderare di morire? Perché le sofferenze sono acute, a dispetto di ogni terapia analgesica. Perché ogni speranza è stata cancellata. Perché, e questo ci appare il movente fondamentale, la malattia incurabile e prolungata sembra minare alla base il senso della nostra vita. Il dolore continuato, e senza prospettiva alcuna, diventa sofferenza anche psichica, senza via d'uscita. Il malato grave non è autosufficiente; in un mondo in cui l'autonomia ed il benessere vengono spesso tacitamente identificati con il valore dell'uomo, può accadere che il paziente inguaribile viva la coscienza della propria dipendenza da altri, e della propria debolezza, come uno scacco alla propria dignità di persona.

Possiamo, forse, imparare a riconoscere questa debolezza, ad accettare che la nostra sofferenza venga condivisa e portata da chi ci sta vicino. L'esperienza della cura amorevole delle persone che ci sono vicine – i nostri familiari innanzitutto, poi il personale medico, gli infermieri, i volontari – può e deve essere aiutata e sostenuta. Ma nonostante il disagio, e la fatica, nonostante la routine della prassi ospedaliera. Dobbiamo educarci non soltanto al senso della morte, ma anche a quello della malattia, del dolore, della sofferenza: al senso, dunque, di quei momenti in cui è possibile solo lo stare accanto. Quando l'impotenza diventa il dolore più grande.

Detto questo, il dolore e la sofferenza sono un male: devono, perciò, essere alleviati e combattuti con ogni mezzo. Esistono, per questo, le terapie del dolore e le cure palliative, che una proposta di legge (finalmente) riporta in primo piano, per consentire

«L'intera vita dei fedeli, infatti, attraverso le singole ore del giorno e della notte, è quasi una «leitourgia», mediante la quale essi si dedicano in servizio di amore a Dio e agli uomini, aderendo all'azione di Cristo che con la sua dimora tra noi e con l'offerta di se stesso, ha santificato la vita di tutti gli uomini. Questa sublime verità del tutto inerente alla vita cristiana, la Liturgia delle Ore la esprime con evidenza e la conferma in maniera efficace. È per questa ragione che le preghiere delle Ore vengono proposte a tutti i fedeli».

(Paolo VI, Costituzione apostolica con la quale si promulga l'Ufficio divino rinnovato a norma del Concilio Vaticano II, §)

Informazioni utili

Saremo ospitati presso l'abbazia di Viboldone (MI), per informazioni generali sull'abbazia e sui come raggiungerla si può consultare il sito www.viboldone.it

Costo* Il prezzo complessivo (viaggi compresi) è di 60 €.

*Eventuali difficoltà economiche non devono scoraggiare: in un clima di autentica fraternità sono problemi facilmente risolvibili.

Iscrizioni e informazioni

§ In Università Cattolica, L.go Gemelli 1: presso la sede del Gruppo F.U. C.I. "G. Lazzati", scala F, piano terra (tel. 02.7234.2238).

§ tramite e-mail all'indirizzo: meic.unicatt@gmail.com

§ informazioni anche al sito www.meic-unicatt.it

Il termine per le iscrizioni è il 27 novembre, i posti disponibili sono limitati: affrettatevi!