

fatti
idee
dialoghi

Bimestrale del Movimento ecclesiale di impegno culturale

Coscienza

Anno 64 Numero 5-6 - Settembre-Dicembre 2012 - Una copia 8 euro - Poste Italiane S.p.A. - Spedizione in abbonamento postale -
D.L. 353/2003 (conv. in L. 27/02/2004 n.46) art. 1, comma 2 e 3, Roma 2004, DRCB Roma- pubblicità assente

5-6/2012

Gaudet Mater Ecclesia

Il grande dono del Concilio



**Religione:
che "ora" è?**

Campanini

**Il "sacro"
deformato**

Visioli

**La prospettiva
ecologica**

Caporali

**La voce tenue
del silenzio**

Chiarinelli

**Moro e
l'Europa**

Tosi

In copertina: un momento della fiaccolata in Piazza San Pietro organizzata dall'Azione Cattolica l'11 ottobre 2012, esattamente 50 anni dopo la fiaccolata che l'Ac animò la sera dell'apertura del Concilio Vaticano II

ESAME DI COSCIENZA

Pag. 1

Un congedo che è un arrivederci

Renato Balduzzi

CONCILIO

Pag. 2

Gaudet Mater Ecclesia

Aurelio Rizzacasa

SCUOLA

Pag. 12

Religione: che "ora" è?

Sandro Campanini

RELIGIONE

Pag. 17

Il "sacro" deformato

Odoardo Visioli

SCIENZA E FEDE

Pag. 22

La prospettiva ecologica

Fabio Caporali

PAROLA

Pag. 31

La voce tenue del silenzio

Lorenzo Chiarinelli

TESTIMONI

Pag. 38

Aldo Moro e l'Europa

Luciano Tosi

Pag. 49

Maritain e la democrazia tra guerra e pace

Roberto Papini

ALLA SORGENTE

Pag. 56

I primi e gli ultimi

Fernando Angelino

RECENSIONI

Pag. 58

Contributi di

Giuseppe Grasso Leanza, Tino Cobianchi e Marinella V. Sciuto

INFORMAMEIC

direttore responsabile:
Renato Balduzzi

consiglio di direzione:
Carlo Cirotto
(condirettore)
Lorenzo Caselli
Cataldo Zuccaro
Mario Signore
Luca Rolandi

coordinatore di redazione:
Simone Esposito

redazione:
Luigi Baldi
Giuseppe Busia
Sandro M. Campanini
Roberto Cipriani
Anna Civran
Doriana De Alessandris
Italo de Curtis
Anna Grazioso
Ferruccio Marzano
Costantino Mustacchio
Laura Tomatis

progetto grafico:
Diego Toma
Michele Gatta

**direzione, redazione
e amministrazione:**
Via Conciliazione 1 -
00193 ROMA
tel. 06 6861867
fax 06 6875577

**e-mail: coscienza@meic.net
www.meic.net**

abbonamenti:
Italia: 30 euro
Estero: 50 euro
una copia: 4 euro -
doppio: 8 euro
ccp n. 36017002

**Sped. abb.post. 50%
Filiale di Roma
Registrazione Tribunale
di Roma
n. 800 del 3/4/1949**

stampa:
Tipografia Città Nuova,
via S. Romano in Garfagnana,
23 - 00148 Roma
Finito di stampare il xxx
Consegnato alla posta il xxx

**Associato
all'Unione Stampa
Periodica Italiana**



“

Solo una fede pensata e pensante può aiutare tutti ad andare oltre all'inevitabile ripiegamento su di sé e su una soggettività chiusa che le nuove tecniche di comunicazione, intrecciate con la situazione politica, sociale ed economica, comportano. Di questa fede, di cui il Meic si è sempre fatto alfiere, oggi c'è più che mai bisogno

”

Un congedo che è un arrivederci

Renato Balduzzi

V

iviamo un tempo non privo di paradossi e di contraddizioni, nel quale all'enorme dilatazione delle possibilità di espressione individuale e di comunicazione (pensiamo all'aumento esponenziale delle presenze sulle reti sociali) non si accompagnano con eguale intensità né la crescita della consapevolezza diffusa e dell'informazione sullo stato dei problemi della convivenza civile, né la corrispondente diminuzione delle diffidenze interpersonali e delle difficoltà di dialogo tra culture e forze politiche e sociali.

Le difficoltà economiche, da molti anni ormai elemento coesistente anche nelle società occidentali e sviluppate, introducono forti elementi di sofferenza, di precarietà e di transitorietà (un transitorio che assume sempre più i caratteri del permanente e del definitivo). Se a tutto ciò aggiungiamo, per l'Italia in particolare, la consapevolezza della distanza crescente tra governanti e governati e l'incertezza del sistema politico-istituzionale conseguente alle elezioni nazionali dello scorso febbraio, otteniamo un quadro di sintesi abbastanza realistico dell'attuale situazione. Quale giudizio portare su di essa, soprattutto da parte dei credenti chiamati a esplorare sempre i segni di un Oltre che non nega la contingenza e la precarietà, ma che non si riduce a queste?

Il giudizio non può non essere in chiaroscuro: segni positivi che possono dare speranza e motivare un impegno convivono con abitudini e mentalità che appartengono a un passato su cui il giudizio della storia non potrà non essere impietoso. Il nucleo antropologico di fondo di un'umanità immagine di Dio e a Lui somigliante tende a divenire sempre più sfumato ed essenziale, ma rimane il paradigma cui commisurare scelte personali e collettive, sapendo, per queste ultime, quanto sia sempre imperfetta la corrispondenza tra i dettagli e i principi orientativi e quanto sia importante la sottolineatura della testimonianza («tra voi non sia così»).

Che fare, allora?

La domanda per sua natura rimanda ad un soggetto di riferimento. Per la comunità ecclesiale che è in Italia questo tempo è davvero speciale. Riuscire a fare propria, ad applicare al proprio interno e a proporre all'esterno la novità che, in poche settimane, il ministero del nuovo Vescovo di Roma (unitamente alla singolarità del passaggio da Benedetto a Francesco e alle profondità delle domande e delle riflessioni che esso ha posto) ha comunicato al mondo intero è davvero la sfida affascinante che si apre, venata da evidenti tratti di rinnovamento conciliare.

Per il Meic, poi, questo tempo significa ancora di più il tempo della fede pensata e pensante. Solo una fede con queste caratteristiche può aiutare tutti ad andare oltre all'inevitabile ripiegamento su di sé e su una soggettività chiusa che le nuove tecniche di comunicazione, intrecciate con la situazione politica, sociale ed economica, comportano. Di questa fede, di cui il Meic si è sempre fatto alfiere, oggi c'è più che mai bisogno.

E di questa fede sarà certamente segno la nostra rivista, che ha sempre cercato (e lo fa anche in questo numero) di tenere insieme il "civile" e l'"ecclesiale", l'inculturazione della fede con l'evangelizzazione delle culture.

È questo l'augurio che mi sento di fare a *Coscienza* nel momento in cui, dopo dieci anni, lascio l'incarico di direttore, a seguito della mia elezione a deputato al Parlamento e dunque all'assunzione di una responsabilità dentro una delle parti della dialettica politica.

Sono stati anni nei quali ho sempre avvertito, come presidente e dopo, l'affetto e il sostegno di tutto il Movimento.

Non spetta a me valutare se ho dato molto al Meic, so però che il Movimento (nel quale continuerò a operare, come socio del gruppo di Alessandria) ha sempre dato molto e continuerà a dare a me e alla mia famiglia, ed è quindi con un senso di gratitudine profonda al Signore per le figure laicali e sacerdotali in esso incontrate che, nel congedarmi da direttore della rivista, riaffermo la mia appartenenza al Meic, insieme con un sentimento di affetto verso tutti i soci e i lettori.

C
o
s
c
i
e
n
z
a

1

5-6

o
2
0
1
2



**50 anni fa
si apriva il
Vaticano II:
nelle prime
parole di
Giovanni XXIII
vi era già
l'apertura
di una Chiesa
piena di
speranza
e di fiducia
nel futuro**

**Aurelio
Rizzacasa,**
professore
straordinario
di Filosofia morale
all'Università
di Perugia

Gaudet Mater Ecclesia

Aurelio Rizzacasa

Questo itinerario di riflessioni prende le mosse dal principio fondamentale per cui il cristiano filosofa a partire dalla fede. Perciò il senso e il significato della condizione umana affonda le sue radici nel duplice carattere enigmatico e misterioso dell'esistenza, ma desume la sua semantica profonda dall'apertura alla trascendenza e dalla speranza, in una salvezza capace di trasvalutare ogni questione che investe i vissuti della quotidianità contingente della vita. Da questo punto di vista, la prospettiva metodologica affonda le sue radici nella premessa agostiniana dell'atteggiamento di confessione attraverso cui ogni racconto è nel contempo personale ed emblematico per l'intera situazione umana. Sul piano ecclesiale, l'esordio del Concilio ecumenico Vaticano II, nella promulgazione di tale evento compiuta da Giovanni XXIII, sottolinea la gioia della Chiesa, allorché si propone di incontrare l'uomo nei segni dei tempi che caratterizzano la problematicità insita nelle caratteristiche della base antropologica, che si esprime in ogni domanda emergente dalle condizioni esistenziali. Questo messaggio è sempre attuale e permette il recupero, nella fede, di una speranza capace di superare ogni tentazione che potrebbe far precipitare l'uomo stesso nell'abisso della disperazione. Abisso che, come è noto, viene espresso da alcune tra le più significative metafore dell'odierno pensiero negativo. Si pensi ad esempio al concetto nietzschiano della morte di Dio o di quello foucaultiano della morte dell'uomo.

Riferendoci ai testi dei documenti conciliari, in questa sede riporteremo, nel corso della trattazione, alcune citazioni significative desunte dalla costituzione *Gaudium et spes*.

In riferimento ai problemi aperti e non risolti che preoccupano l'uomo nella cultura odierna, emergono dal documento conciliare queste considerazioni: «In verità gli squilibri di cui soffre il mondo contemporaneo si collegano con quel più profondo squilibrio che è radicato nel cuore dell'uomo» (GS 10). Tuttavia, sul piano della fede, non può essere dimenticato che i testi biblici già contengono la consapevolezza dei rischi del negativo che ci può travolgere nel divenire storico, ma da questa situazione si evidenzia la trasvalutazione degli eventi, capace di convertire il male in bene; quindi la disperazione in speranza. Così il medesimo testo conciliare dichiara: «La Sacra Scrittura, però, con cui è d'accordo l'esperienza di secoli, insegna agli uomini che il progresso umano, che pure è un grande bene dell'uomo, porta con sé una grande tentazione: infatti, sconvolto l'ordine di valori e mescolando il male col bene, gli individui e i gruppi guardano solamente alle cose proprie, non a quelle degli altri; e così il mondo cessa di essere il campo di una genuina fraternità, mentre invece l'aumento della potenza umana minaccia di distruggere ormai lo stesso genere umano» (GS 37). Nella medesima prospettiva, il discorso si chiarisce ulteriormente alla luce di queste

riflessioni: «Ai nostri giorni, l'umanità scossa da ammirazione per le sue scoperte e la sua potenza, agita però spesso ansiose questioni sull'attuale evoluzione del mondo, sul punto e sul compito dell'uomo nell'universo, sul senso dei propri sforzi individuali e collettivi, ed ancora sul fine ultimo delle cose e degli uomini» (GS 3).

Queste considerazioni non si esauriscono né sul piano delle meditazioni omiletiche, né nell'orizzonte dei buoni proponimenti traducibili in esortazioni etico-educative o formative sul piano della fede religiosa; esse si fondano piuttosto su una premessa filosofica ineludibile per la cultura contemporanea, vale a dire sul concetto di *primato dell'esistenza*, che esprime la consapevolezza, vissuta kierkegaardianamente da ogni singolo, per cui la vita personale, nei suoi vissuti specifici, si traduce in versione autobiografica attraverso la quale l'uomo si apre al mondo e imposta le sue comunicazioni intersoggettive attraverso il coinvolgimento di tutto se stesso con ogni aspetto della sua persona. Tale itinerario introduce, sul piano filosofico, i cosiddetti *sentieri interrotti* che, come è noto, nel pensiero contemporaneo e soprattutto nelle filosofie esistenziali, conduce dalla coscienza della crisi alla crisi della coscienza. Ciò comporta, per dirla con Ricoeur, l'esplici-

tazione della soggettività attraverso la *fragilità del cogito spezzato*, in cui il soggetto ontologico del pensiero moderno si frantuma in un'emergenza della *dimensione analitica del pensare*, nella quale l'uomo rischia di perdere la coscienza di essere persona cadendo così nella situazione pirandelliana dell'uomo come *uno, nessuno e centomila* o, nella dispersione che dà luogo, ad esempio in Musil, alla concezione dell'*uomo senza qualità*. Queste tentazioni del negativo non vanno assunte in una posizione scettica, come è quella del *pensiero debole*, ma non possono neppure essere dimenticate, poiché rappresentano delle tentazioni latenti della nostra cultura, nella quale, per dirla con Nietzsche, è presente il *nichilismo come ospite scomodo e inquieto del nostro tempo*.

In questo quadro poliedrico e complesso, comunque altamente interrogativo, in cui rischia di perdersi o, perlomeno di disorientarsi, l'uomo della cultura del nostro tempo, emerge in primo piano la soggettività di un *pensiero narrativo di natura esistenziale*, nel quale è in primo piano la storicità come via privilegiata di accesso alla storia. Questo concetto sposta i termini delle questioni affrontate dalla cultura umanistica verso una nuova forma di interpretazione, che mette in questione la tradizione consolidata del pensiero occidentale. Così, si



compie il passaggio dalla *storia universale* alla *centralità dell'evento* nel quale si esprime, all'interno della *postmodernità*, qualificata da altri autori con l'espressione più positiva di *fine della modernità*, il principio illustrato da J.-E. Liotard, in base al quale la *delegittimazione delle grandi narrazioni* approda progressivamente alla *microstoria* intesa come frantumazione del pensiero narrativo che dissolve la *diacronia* a favore della *sincronia*. In queste pagine, verrà approfondito l'argomento di cui ci stiamo occupando alla luce del rinnovamento metodologico espresso, sia pure in modo sintetico, da queste considerazioni introduttive. Lo scopo che intendiamo perseguire è quello di fornire alcune categorie ermeneutiche, capaci di rifondare la speranza in un mondo che sembra, nella cultura odierna, essere abbandonato alla negatività del disagio e della disperazione.

LA CONSAPEVOLEZZA ESISTENZIALE

L'affermazione insita nell'opera fondamentale di Gadamer con le parole *verità* e *metodo*, pone in luce che non è la verità il momento primario di ogni ricerca, bensì la verità stessa può essere raggiunta soltanto attraverso il metodo più adeguato per poterla evidenziare. Da ciò deriva l'importanza del metodo della quale la filosofia contemporanea è consapevole nei suoi orientamenti fondamentali. Ciò, nelle filosofie esistenziali, viene espresso dal presupposto sartriano per cui *l'esistenza precede l'essenza* mentre, dal punto di vista metafisico, sembra teorizzare il rovesciamento della concezione medievale, in base alla quale invece è *l'essenza a precedere l'esistenza*. Ciò indica la scelta di una via completamente diversa di un pensiero che, in luogo di privilegiare l'ontologia e la gnoseologia, si preoccupa di riflettere sui vissuti dell'uomo attraverso i quali ci si apre al mondo e alla semantica del reale. Quanto detto implica che *l'esistere costituisce la particolare forma dell'essere dell'uomo al mondo*. Questo è il problema risolto dalla posizione espressa dal *dasein* di Heidegger che ormai indica una delle vie obbligate dell'analisi filosofica della cultura odierna. Infatti, il *singolo* di Kierkegaard e il *dasein* di Heidegger, combinati insieme, permettono di individualizzare la *soggettività del cogito*, in un superamento dell'astrattezza

universale del *concetto metafisico di persona*, inteso quale determinazione universale dell'eccedenza dell'uomo rispetto agli altri esseri viventi. Questo, nell'ambito di cui ci stiamo occupando, porta in primo piano la coscienza individuale dell'uomo, dando importanza al racconto nella sua dimensione personale ed esistenziale di un pensiero filosofico che, insieme a quello poetico, permette il completamento della via percorsa dal pensiero apofantico, mediante tentativi di particolare rilievo attraverso i quali il *simbolo*, la *metafora* e il *linguaggio allusivo* consentono, con le loro forme espressive, di avventurare il pensiero nell'orizzonte del *non-dicibile*, mediante un detto che valorizza la potenza semantica della parola associata al silenzio. Queste considerazioni fungono da premessa della situazione dell'uomo come centro esistenziale della narrazione storica. Ciò significa che *la storia si manifesta come storia per me* e che il destino, la libertà, la grazia e la provvidenza divengono, a loro volta, delle categorie la cui semantica non si esaurisce sul piano universale della teologia della storia, della teodicea e della filosofia della storia, ma valorizzano il momento unico e irripetibile di un racconto individualizzato delle vicende da cui dipende l'esistenza del singolo, in tutti i disagi, in tutte le speranze, in tutti i progetti e in tutti gli aspetti interrogativi che caratterizzano gli accadimenti, le decisioni e i pericoli della vita. Quanto detto comporta la centralità di una coscienza individuale, intenzionalmente aperta all'evento, che non è soltanto una meta da raggiungere, ma è anche, e soprattutto, una realtà che ci raggiunge, che ci invade e che ci costringe a sconvolgere le nostre certezze e i nostri proponimenti. In questo senso, la storia coinvolge la storicità e il tempo la temporalità; ciò in una situazione espressa molto bene dalla diversità qualitativa del *tempo cronos*, base delle misurazioni compiute dal calendario dell'orologio, rispetto al *tempo kairos*, inteso religiosamente come *tempo di grazia* e politicamente come *tempo opportuno*, nel quale si sottolinea l'unità irripetibile dell'occasione offerta all'uomo che, assumendola, ne diventa protagonista e, lasciandola scorrere, la perde, a volte, senza neppure accorgersene.

LA CONSAPEVOLEZZA STORICA

Dato quanto premesso nei paragrafi precedenti, la storia nel suo significato tradizionale di *historia magistra vitae* o di *historia oratorium maxime*, nonché la sua semantica di narrazione oggettivata, intesa quale scienza storica, cede il passo al momento esistenziale della coscienza storica. In essa emerge la centralità della presa di coscienza personale degli eventi che accomuna, nella sua semantica profonda, la biografia alla storia, per dare un singolare spazio fondato all'autobiografia codificata nelle pagine letterariamente uniche del diario. In questa chiave interpretativa, non può essere dimenticata la base antropologica di ogni discorso, capace di interpretare in modo approfondito le riflessioni narrative. Al riguardo, troviamo nel testo conciliare la seguente dichiarazione: «L'umanità vive oggi un periodo nuovo della sua storia, caratterizzato da profondi e rapidi mutamenti, che progressivamente si estendono all'intero universo. Provocati dall'intelligenza e dall'attività creativa dell'uomo, su di esso si ripercuotono, sui suoi giudizi e desideri individuali e collettivi, sul suo modo di pensare e agire sia nei confronti delle cose che degli uomini» (GS 4). La storia, quindi, in senso vichiano, è *storia dell'uomo e per l'uomo*, nel cui contesto la libertà creativa e la responsabilità etica giocano un ruolo di primo ordine.

La cultura contemporanea però supera la distinzione aristotelica tra *pensiero apofantico* e *pensiero semantico* per individuare, nella poesia e nella narrazione due modalità specifiche del pensare dell'uomo. Così troviamo che la narrazione costituisce una forma di pensiero in tutte le sue espressioni le quali, secondo Ricoeur, comprendono tanto la *storia propriamente detta* quanto le cosiddette *narrazioni di finzione*. In particolare, occorre sottolineare che il racconto, essendo espressione di pensiero e non semplicemente una modalità comunicativa, produce sul piano del pensare una situazione in cui *raccontare all'altro è raccontare a se stesso*. Ciò implica un riferimento complesso del pensare, che coinvolge sia la coscienza nelle sue dinamiche interiori, sia la relazione intersoggettiva come etica dialogica dell'incontro. Su quest'ultimo piano, ancora oggi, l'*historia* latina si incontra con la *paideia* greca, per realizzare una fenomenologia etico-educativa, attraverso la quale il principio classico della *historia magistra vitae* raggiunge il nostro tempo mediante la crescita

spirituale dell'umanità, che si configura nella dialettica della meditazione individuale e del confronto interpersonale.

In questo orizzonte filosofico, si colloca il superamento di confini tra la storia e le storie, le narrazioni di vicende complesse e le narrazioni di eventi nella loro singolarità specifica. Infatti, troviamo che l'autobiografia si pone come fondamento delle narrazioni storiche aperte alla concezione della storia universale. Ciò implica che la dimensione del raccontare assume varie forme e diverse varietà compositive ma esprime, in ogni caso, l'unica modalità del pensare nella sua funzione di presa di coscienza di un passato, da intendersi quale punto di riferimento e quale espressione di una memoria capace di orientare l'uomo verso un futuro possibile.

LA COSCIENZA DEL SOGGETTO FINITO E LA FENOMENOLOGIA DELL'EVENTO

La base antropologica di un discorso esistenziale sulla storia coinvolge il racconto, come dimensione significativa del pensare. In tali termini, infatti, il testo narrativo codifica il pensiero in una doppia situazione: quella intersoggettiva, in base alla quale raccontare significa comunicare ad altri la propria esperienza e i propri vissuti dei ricordi relativi ad eventi passati, quella personale, nella quale il raccontare determina una presa di coscienza individuale rivolta a noi stessi e diretta a fare il punto sulle situazioni vissute. In tale dialettica narrativa, emerge la soggettività del singolo integrata dal superamento del solipsismo, attraverso l'apertura dialogica al mondo dell'intersoggettività. Ciò si esprime nella *logica esistenziale del soggetto finito*, che apre intenzionalmente la propria coscienza di essere al mondo, in una visione ineludibilmente prospettica del reale. Infatti, al di là e al di fuori di ogni visione improntata ad un eventuale relativismo scettico, la prospettiva rende concreta l'apertura al mondo in una dimensione veritativa, nella quale l'esistenza svela ed occulta, nello stesso tempo, l'esperienza del reale, nel momento in cui la coscienza intenzionale polarizza l'attenzione della propria esperienza spostandosi dinamicamente nei diversi aspetti che fanno parte della complessità poliedrica del reale nella sua totalità. Del resto, non va dimenticato che quest'ultima si manifesta come una *totalità molteplice*.

Quanto detto non preclude alla filosofia di mantenere ferma un'ontologia antropologica,

che connota l'esistenza umana, in modo tale da porre in rilievo l'eccedenza che caratterizza la superiorità dell'uomo stesso rispetto agli altri esseri viventi. Infatti: «L'uomo, però, non sbaglia a riconoscersi superiore alle cose corporali più che soltanto una particella della natura o un elemento anonimo della città umana. Infatti, nella sua interiorità, egli trascende l'universo: a questa profonda interiorità egli torna, quando si volge al cuore, là dove lo spetta Dio, che scruta i cuori, là dove sotto lo sguardo di Dio egli decide del suo destino. Perciò, riconoscendo di avere un'anima spirituale e immortale, non si lascia illudere da fallaci finzioni che fluiscono unicamente dalle condizioni fisiche e sociali, ma invece va a toccare in profondo la verità stessa delle cose» (GS 14).

Giustamente questo testo conciliare permette di recuperare la tradizionale base antropologico-filosofica, per collocarla in una situazione fenomenologico-esistenziale ed ermeneutica, formulata alla luce degli indirizzi più recenti del pensiero filosofico contemporaneo.

Del resto, la cultura nel suo insieme e la filosofia nella sua specificità non possono ignorare la dinamicità evolutiva del proces-

so storico, nel quale si inserisce il progresso della consapevolezza ottenuta dall'uomo attraverso l'impegno della ricerca, destinato ad una perenne trasformazione immersa in una costante direzione di adeguamento alla verità, che si manifesta in sempre nuovi aspetti del reale. In questa chiave di lettura, il testo conciliare osserva: «Sia chiaro a tutti che la vita dell'uomo e il compito di trasmetterla non sono limitati a questo tempo e non si possono commisurare e capire in questo mondo soltanto, ma riguardano il destino eterno degli uomini» (GS 54).

In quest'ottica interpretativa, emerge in tutta la sua ricchezza e positività l'orizzonte prospettico del soggetto finito, al quale ci siamo riferiti all'inizio di questo paragrafo. Ciò è particolarmente importante per superare i veri rischi del relativismo filosofico, senza dimenticare la relatività nella quale l'uomo nel mondo è ineludibilmente immerso. Del resto, anche l'odierno approdo postmetafisico, allorché teorizza il filosofare, a partire dal frammento, assume la sua positività qualora il frammento stesso, sottratto dall'idea di dissoluzione e di frantumazione, venga assunto invece come fondamento di ogni riflessione del soggetto finito, il quale giunge al recupero dell'ulteriorità e



della trascendenza soltanto vedendo il frammento come un'occasione di ancoraggio al reale, nella situazione specifica di un vissuto emergente dai limiti e dai confini di parametri esistenziali, sia di quelli fisici dello spazio e del tempo, sia di quelli culturali della storia e della previsione.

Quanto detto vale specificatamente anche per il racconto storico che si realizza sempre come consapevolezza a partire dal frammento. Così, possiamo senz'altro affermare che la storia si realizza in una situazione collocata tra enigma e mistero, come via trascendente del soggetto finito. Pertanto, in tale ottica prospettica, si realizza l'importanza dei quattro parametri esistenziali nell'autocomprensione fondativa del soggetto finito.

Precedentemente, illustrando la dimensione esistenziale del processo narrativo, abbiamo determinato il passaggio dall'attenzione al processo storico nella sua universalità, alla polarizzazione della presa di coscienza sull'evento nel suo coinvolgere il soggetto finito attraverso i suoi vissuti specifici. Ciò comporta la valorizzazione del riferimento alla coscienza, ma anche di quello alla singolarità irripetibile di ogni soggetto finito. Questo colloca l'uomo nel primato sartiano, già ricordato in precedenza, *dell'esistenza rispetto all'essenza*, per cui la coscienza stessa si manifesta come un essere *per sé* che fuoriesce dall'essere *in sé*, polarizzandosi sulle diverse manifestazioni del reale come coscienza di un soggetto sempre e necessariamente relazionato con un oggetto. In questa direzione, la coscienza intenzionale, fenomenologicamente si presenta sempre come coscienza di un soggetto finto capace di rappresentarsi il mondo in un'esperienza prospettica determinata, nella quale l'esperienza della finitezza analizza il reale in fotogrammi successivi nei quali le immagini si racchiudono nei limiti e nei confini del frammento rappresentato all'interno di uno specifico vissuto esistenziale. In questo senso, l'evento viene ad assumere, nel contesto narrativo, una particolare forma di primato rispetto alla storia, per cui ogni singolo può senz'altro dichiarare che l'evento stesso sia capace di manifestare una specie di cosiddetta *storia per me*, nella quale emerge l'esistenza nel vissuto della soggettività. In questo senso, possiamo senz'altro condividere l'idea in base alla quale la coscienza è aperta alla comprensione dell'evento o, meglio, sul piano narrativo, la coscienza

stessa è aperta al reale attraverso la specificità dell'apertura all'evento. Quest'ultimo, in quanto evocato dal ricordo, viene sottratto all'oblio. In questa direzione, possiamo riconoscere che, nel racconto, si stabilisce una corrispondenza del tutto singolare tra *fenomeno* ed *evento*. Il primo, inteso come momento della manifestazione veritativa e, il secondo, come coinvolgimento della dimensione pratico-creativa dell'agire umano. In questa prospettiva fenomenologica, possiamo sostenere che ci troviamo di fronte ad una ricerca delle essenze, come ulteriorità delle oggettivazioni. Infatti, il *momento eidetico* si nasconde nell'apparenza superficiale delle oggettivazioni immerse nella contingenza del tempo che le rende transitorie e provvisorie. Così gli eventi e i vissuti finiscono per costituire delle occasioni rivelative di situazioni più profonde, insite nella consapevolezza dei singoli, quindi nel mistero e nel segreto del mondo privato di ciascuna individualità umana.

In termini sintetici, possiamo quindi dire che si realizza un'*ontologia fenomenologica dell'evento*, nello *spazio semantico di un itinerario post-metafisico*.

UN RACCONTO APERTO ALLA TRASCENDENZA

La modalità narrativa esprime, come abbiamo visto, una modalità particolare di formulazione del pensiero. Quanto detto per la filosofia contemporanea permette il superamento della distinzione aristotelica tra pensiero apofantico e pensiero semantico, nel senso che la filosofia si estende al di là della prima forma del pensare, comprendendo anche la seconda e includendo, oltre il narrare, il poetare. Se ci limitiamo alla narrazione, ci accorgiamo che quest'ultima assume il racconto quale modalità espressiva da un punto di vista formale della codificazione linguistica. Ma, da un punto di vista sostanziale, il racconto fa emergere l'elemento sostanziale che stabilisce la duplice visione dell'immanenza e della trascendenza sia attraverso le sue connessioni con il tempo sia mediante i suoi legami con il soggetto finito nella sua singolarità, nonché con l'umanità nel suo sforzo collettivo di dar luogo a forme sempre nuove di civiltà.

Tale soluzione pone, tanto nella biografia quanto nella storia, un problema di senso e di significato dell'evento che, da un lato, rende autosufficiente la narrazione storica e dall'altro, stabilisce una dipendenza della storia stessa dalla

metastoria. Quest'ultima posizione fa emergere, dalla semantica del contesto narrativo, l'istanza ulteriore della trascendenza la quale, da un punto di vista filosofico, introduce, sul piano dei valori e sul piano dei significati, un'ulteriorità destinata, in modo agostiniano, a ricondurre il tempo all'eterno e l'umano al divino. In tal caso, il mondo degli uomini si manifesta come un reale non concluso in sé medesimo, bensì aperto alla trascendenza, che si delinea come l'orizzonte specifico del mistero, nel quale l'uomo abita e colloca i suoi progetti, destinati quindi a superare la contingenza dalle *condizioni erosive e corrosive del tempo*, secondo l'interpretazione di Unamuno. Questa è la situazione alla quale alludono i testi conciliari in cui, in riferimento al pensiero cristiano, viene precisato in modo lineare che: «L'uomo inoltre, applicandosi allo studio delle varie discipline, quali la filosofia, la storia, la matematica, le scienze naturali, e occupandosi di arte, può contribuire moltissimo ad elevare la umana famiglia a più alti concetti del vero, del bene e del bello e ad un giudizio di universale valore; in tal modo questa sarà più vivamente illuminata da quella mirabile Sapienza, che dall'eternità era con Dio, disponendo con Lui ogni cosa, ricreandosi nell'orbe terrestre e trovando le sue delizie nello stare con i figli degli uomini» (GS 57). Tele testo pone in luce la questione nella struttura dell'ordine epistemologico della cultura umana, nella quale è presente una gerarchia del sapere tra le scienze umane, la filosofia e la teologia; ordine gerarchico capace di porre in evidenza una teleologia ontologica, alla quale si ispira la visione del mondo e della vita aperta appunto al mistero della trascendenza. In questa chiave di lettura, è abbastanza evidente che, tanto la biografia quanto la storia universale delinea l'apertura alla trascendenza. Infatti, in tal caso, l'apertura alla trascendenza non si limita ad essere soltanto una questione ontologica per la filosofia, o di fede per la teologia, poiché sul piano speculativo evidenzia anche una connotazione teleologica del sapere, che orienta l'etica dell'uomo attraverso l'impulso alla libertà nell'orizzonte della salvezza. Ciò comporta il recupero, nella trascendenza stessa, di una dimensione di significato, capace di fare

emergere un'ulteriorità qualitativa che dà forza al comportamento degli uomini, sia nell'apertura al bene sia nella sofferenza conseguente alla caduta nel rischio del male e della perdizione. Questa è un'ulteriore implicazione dell'eredità agostiniana della relazione tra tempo ed eternità. Ovviamente, nei termini apocalittici non negativi del pensiero ebraico-cristiano, ciò comporta che i confini del racconto determinano lo spazio conoscitivo dell'argomento affrontato ma, nel contempo, esigono un riferimento metastorico che precede l'inizio e segue la fine.

Il racconto, come è noto, nell'ermeneutica di Ricoeur, assume il valore di una vera e propria modalità specifica del pensare, in quanto, fra l'altro, come abbiamo visto, il racconto stesso assume una duplice validità semantica poiché, mentre ci si rivolge all'orizzonte dell'intersoggettività, nel contempo si favorisce la presa di coscienza soggettiva di chiarificazione dei propri vissuti personali. Ciò implica che il racconto, nelle sue diverse forme di storia e di finzione, realizza una via per illustrare il mondo del non dicibile, nel momento in cui la dimostrazione logica e la constatazione empirica non riescono a farlo. Così la narrazione indica una via del tutto particolare attraverso la quale la verità si svela, ma anche si occulta, alla consapevolezza dell'uomo come essere finito. È evidente che il racconto medesimo, in quest'ottica prospettica, riesce a fornire delle occasioni preziose, per aprire la conoscenza al mondo del mistero che, in gran parte, le rimane precluso. Si tratta di prendere coscienza dell'importanza di uno strumento persuasivo che valorizza la testimonianza personale, in luogo di una dimostrazione che, nei termini gnoseologici tradizionali, sarebbe impossibile. Quanto detto, rende evidente l'importanza del pensare narrativo nel legame tra filosofia e teologia. Ciò è abbastanza noto alla tradizione ebraico-cristiana nella quale, da un lato, i *midrash* utilizzati dai rabbini e, dall'altro, le *parabole* presenti nei vangeli, riescono ad aprire l'uomo al mistero, nella *doppia semantica dell'evocazione e dell'invocazione*. D'altra parte, come ricordano i testi conciliari, anche il libro biblico della Genesi utilizza, per descrivere la creazione del mondo e del-

l'uomo, due racconti nei quali troviamo i presupposti per questa sintesi antropologica, destinata a costituire la base del pensiero cristiano. Infatti: «La Sacra Scrittura insegna che l'uomo è stato creato ad immagine di Dio, capace di conoscere e di amare il proprio Creatore, e che fu costituito da lui sopra tutte le creature terrene quale signore di esse, per governarle e servirsene a gloria di Dio» (GS 12).

Secondo il medesimo canone ermeneutico, viene anche specificata l'origine della storia umana e la presenza del male nel mondo. Così: «Costituito da Dio in uno stato di giustizia, l'uomo però, tentato dal Maligno, fin dagli inizi della storia abusò della libertà sua, erigendosi contro Dio e bramando di conseguire il suo fine al di fuori di Dio» (GS 13).

Del resto, non possiamo dimenticare che i vangeli illustrano, attraverso parabole particolarmente significative, la compresenza del bene e del male nel mondo e nel tempo della storia, che Agostino caratterizza con l'espressione sintetica, di tipo concettuale, del *periodo appartenente al già e al non ancora* della salvezza finale, recuperata dal sacrificio di Cristo a beneficio di tutta l'umanità.

Nel medesimo orizzonte, il panorama narrativo, come ricordano ancora i testi conciliari, giunge fino a descrivere con la stessa modalità metodologica la situazione apocalittica attraverso queste parole: «Ignoriamo il tempo in cui avranno fine la terra e l'umanità, e non sappiamo il modo con cui sarà trasformato l'universo. Passa certamente l'aspetto di questo mondo, deformato dal peccato. Sappiamo, però, dalla rivelazione che Dio prepara una nuova abitazione e una terra nuova, in cui abita la giustizia, e la cui felicità sazierà sovrabbondantemente tutti i desideri di pace che salgono nel cuore degli uomini» (GS 39).

Ciò evidenzia la fedeltà della teologia biblico-evangelica nell'utilizzazione dell'ermeneutica narrativa, per comprendere i problemi chiave emblematicamente orientati a rapportare nell'origine, nello sviluppo e nella fine la storia, alla metastoria e le vicende dell'uomo, immerse nel tempo, al destino della salvezza immerso nell'eternità. Quanto detto costituisce l'elemento costante della teologia e viene recuperato, nella nostra cultura contemporanea soltanto dalla filosofia attraverso la genesi e lo sviluppo dell'ermeneutica che evidenzia, nella narrazione, un guadagno specifico del pensiero speculativo,

specie nel momento in cui la metafisica mostra il suo carattere problematico e cede il passo al post-metafisico come momento di crisi d'identità del pensiero filosofico, rispetto alla precedente tradizione del pensiero occidentale.

È evidente che, nel nostro tempo, si determinano le condizioni privilegiate per rivendicare lo spazio di una vera e propria complementarietà tra filosofia e teologia.

In questa chiave interpretativa, si manifestano i corollari speculativi del concetto di storia nei presupposti biblici dei tre monoteismi mediterranei. Tali corollari indicano, all'interno del pensiero religioso, il legame indissolubile tra tempo e storia, nonché la necessità per comprendere la semantica stessa del duplice piano della storia e della metastoria, in quanto la prima rappresenta il mondo degli uomini con le fatiche, le sofferenze, i progetti, le aspirazioni e gli errori che lo accompagnano, mentre la seconda costituisce, nell'orizzonte della fede, l'evocazione e l'invocazione di un mistero salvifico capace di dare compimento all'alleanza, che lega l'umanità a Dio come suo Creatore.

In questa linea interpretativa, si collocano le premesse per fornire una lettura esistenziale dei tre modelli rappresentati dai *Racconti della creazione* inclusi nella *Genesi*, dal *Secondo libro di Daniele* e dall'*Apocalisse* giovannea. Ciò è emblematicamente rappresentato dal concetto kierkegaardiano di approdo della storia all'eternità, sospeso tra ripresa e ripetizione, nel senso per cui la prima rappresenta il recupero dell'autenticità dell'uomo nella sua vita personale, realizzata nell'orizzonte storico biografico. La seconda, invece, indica la restituzione della gioia nella salvezza che si verifica sul piano metastorico dell'eternità (cfr. *La Ripresa* di Kierkegaard).

CONCLUSIONE

Il lungo itinerario di queste pagine ci permette di riportare, in modo particolarmente significativo per il pensiero cristiano, due tipi di narrazione che di solito vengono tenuti separati non solo sul piano metodologico, ma anche in quello semantico. Ciò significa che la storia trova, nell'autobiografia, la semantica profonda di un pensiero narrativo, che rivendica il momento genetico della storia nell'evento e del racconto personale rispetto al racconto collettivo. Così, *esistenzialmente la storia è sempre storia per me* e la riflessione sugli eventi oggettiva-

ti nel mondo sociale, nonché collocati nella successione stabilita dal tempo cronologico, trovano nell'autoconsapevolezza della biografia il momento ineludibile che appaga la consapevolezza del soggetto. Questo accade in una situazione nella quale, raccontando agli altri gli eventi accaduti, si manifestano le proprie ansie e le proprie speranze nel prendere coscienza degli accadimenti stessi. Questa presa di coscienza realizza, nell'interiorizzazione dell'evento, il difficile connubio tra il mondo privato e interiore dei vissuti personali e il mondo pubblico e collettivo connotato dal cammino dell'uomo nel corso delle civiltà. In questo quadro di riferimento, non può essere dimenticato il legame che manifesta la profonda relazione tra l'uomo e il Creato. In tal caso, si produce un itinerario nel quale la dinamica dell'azione personale, immersa nel contesto sociale, realizza un'interpretazione che esplicita la questione per cui, alla base dell'antropologia filosofica, consolidata nel pensiero dei monoteismi, trova il suo legame indissolubile proprio nell'individualità personale di ciascun uomo e nella situazione vissuta dall'intera famiglia umana nell'orizzonte della storia. Al riguardo, l'unità dell'uomo va interpretata senza trascurare le istanze che la tradizione risolve nel parallelismo tra anima e corpo, spirito e materia. Possiamo ancora riferirci ad un significativo passo dei testi conciliari in cui viene ricordato che: «Unità di anima e di corpo, l'uomo sintetizza in sé, per la stessa sua condizione corporale, gli elementi del mondo materiale, così che questi attraverso di lui toccano il loro vertice e prendono voce per lodare in libertà il creatore» (GS 14).

Del resto, il legame tra *storia* e *metastoria* e, tra *tempo* ed *eternità*, trova il suo enigma e il suo mistero nel momento inquietante della morte che, nella disperazione, *evoca la fine* e, nella speranza, *invoca il passaggio*. A tal proposito, sono particolarmente significative queste parole: «Se qualsiasi immaginazione viene meno di fronte alla morte, la Chiesa invece, istruita dalla Rivelazione divina, afferma che l'uomo è stato creato da Dio per un fine di felicità oltre i confini della miseria terrena» (GS 18).

Le questioni, nel contempo teologiche ma anche di natura ontologica ora ricordate,

trovano comunque, sul piano della responsabilità etica, il loro significato più profondo e la loro oggettivazione nel destino storico dell'uomo che, alla luce della fede religiosa, apre le premesse per la salvezza o per la perdizione. Ciò accade nella situazione di frontiera in cui la realtà prometeica dell'onnipotenza tecnologica interpella i valori etici e mette in discussione i limiti e le possibilità della libertà umana. Il testo conciliare indica, ancora una volta, una difficile via attraverso la quale la libertà responsabile dell'uomo può trovare la soluzione nell'appello della fede. Infatti: «E come accade in ogni crisi di crescita, questa trasformazione reca con sé non lievi difficoltà. Così, mentre l'uomo tanto largamente estende la sua potenza, non sempre riesce però a porla a suo servizio. Si sforza di penetrare nel più intimo del suo animo, ma spesso appare più incerto di se stesso. Scopre man mano più chiaramente le leggi della vita sociale, ma resta poi esitante sulla direzione da imprimervi» (GS 5). Su questa linea interpretativa si colloca e si riconferma il principio in base al quale ogni racconto risponde al criterio esistenziale che evidenzia la semantica di una cosiddetta *storia per me*. È qui evidente lo stretto legame tra le codificazioni delle narrazioni che approdano, sul piano universale, al discorso sulla storia. Si pensi al diario, all'autobiografia e alla biografia. In ogni caso, anche quando si trasferisce la nostra attenzione ai cosiddetti racconti di finzione, quali i testi teatrali, i racconti brevi e i romanzi, non viene mai meno il riferimento alla sfera soggettiva del narratore che, in ogni caso, sia pure molte volte a livello implicito e latente, funge da protagonista della consapevolezza esistenziale che il pensiero narrativo comporta, secondo il noto principio, al quale abbiamo fatto più volte riferimento, per cui il racconto è sempre rivolto agli altri e a noi stessi indipendentemente dalle forme letterarie che viene ad assumere. Da un punto di vista metodologico, occorre ancora ricordare questa applicazione prospettica dell'ermeneutica narrativa. Infatti, ogni racconto biografico o storico risponde al principio per cui la narrazione è suscettibile di sempre nuove formulazioni. Ciò costituisce null'altro che l'applicazione del principio per cui ogni storia si scrive sem-

pre da capo, in quanto la consapevolezza storiografica non ha una fine e si colloca dialogicamente in un contesto in cui la progressività e la provvisorietà si incontrano e si fondono nella dinamica vivente di ogni produzione culturale. Dal punto di vista religioso, questa premessa, nel contempo esistenziale e storiografica, acquista un rilievo del tutto particolare che, fra l'altro in modo emblematico, è posta in rilievo anche da Agostino, allorché nelle *Confessiones* trasvaluta il racconto della sua vita personale in modo da fornire la narrazione esemplare di una conversione destinata a coinvolgere ogni uomo che venga chiamato ad aderire al messaggio cristiano di salvezza. Ciò, in sintesi, comporta che filosofare a partire dalla fede significa, nell'orizzonte narrativo, trovare le radici del racconto nel senso dell'autocomprensione degli eventi da parte di ciascun uomo. Quanto detto, esprime una verità di fondo sempre presente in quell'esistenzialismo perenne, che accompagna a livello sapienziale tutta la storia del pensiero occidentale e che poi trova una singolare esplicitazione filosofica nei filosofi dell'esistenza, tra i quali possiamo ricordare, a titolo di esempio:

Kierkegaard, Heidegger e Jaspers. In conclusione, non va dimenticato che, nell'esperienza cristiana, la situazione dell'uomo, agostinianamente collocato nel contesto del già e del non-ancora, si fonda sullo svelamento del mistero salvifico in cui è immerso il presupposto esistenziale di ogni essere vivente al livello dell'autoconsapevolezza. È quindi evidente che, all'interno della speculazione filosofica proposta dal pensiero cristiano, il messaggio esistenziale, sotteso alla riflessione storica, costituisce un elemento importante della cultura contemporanea, alla luce del quale il Concilio ecumenico Vaticano II, già nel suo messaggio di apertura, ha inteso sottolineare, con le significative parole di Giovanni XXIII, l'apertura piena di speranza della Chiesa nei confronti di quella verità che, predisponendo alla fiducia nel futuro, attinge le sue radici nella consapevolezza storica orientata a chiarificare la fatica degli uomini nel lungo corso di sviluppo delle civiltà.



L'ora di religione, così come è praticata oggi, non funziona più. E se diventasse un'ora di "religioni"?

Guido Campanini,
dirigente scolastico

Religione: che "ora" è?

Guido Campanini

Il (poco felice) intervento del ministro Profumo sull'insegnamento della religione cattolica (IRC) nelle scuole pubbliche, pronunciato oltretutto di fronte ad un'assemblea di un partito politico da sempre contrario non solo all'ora di religione ma alla religione *tout-court*, ha se non altro avuto il merito di far riflettere la pubblica opinione su un argomento che non riguarda esclusivamente la scuola, ma tocca tematiche legate ai diritti di cittadinanza, all'accoglienza delle culture dei cittadini migranti, al principio di laicità.

La questione, come è noto, ha radici oramai molto antiche, avendo origine nel processo di unificazione politica della penisola e nel contrasto ideale e politico fra la Santa Sede e la Chiesa cattolica da un lato, e lo Stato e il governo – sabauda prima, italiano poi – dall'altro. L'esclusione dell'insegnamento religioso dalle scuole e la chiusura delle facoltà teologiche nelle università statali non sono state altro che un corollario quasi obbligato dei forti contrasti del tempo.

Sarà, come è noto, il Concordato del 1929 a riportare l'insegnamento della religione in tutti gli ordini di scuola (nella scuola elementare lo aveva già riportato Gentile nel 1923).

Con la Repubblica, la Costituzione del 1948, il processo di industrializzazione e di secolarizzazione, il Concilio Vaticano II, e non poche sentenze della Corte costituzionale (emblematica la vicenda relativa all'introduzione del divorzio civile nel 1970), il Concordato appariva sempre di più come anacronistico – tanto che, dopo anni di trattative, si arrivò, il 18 febbraio 1984, a firmare il famoso Trattato di revisione del Concordato.

Proprio in quegli anni, e prima della conclusione della trattativa, si era aperto anche nella Chiesa italiana e nella pubblica opinione (cattolica e non) un vivace dibattito sul ruolo da assegnare alla religione della scuola. La rivista *Religione e scuola*, pubblicata dalla Queriniana, si distinse nel dare spazio e voce ad una proposta, detta del "doppio binario", elaborata dal professor Luciano Pazzaglia e fatta propria, tra gli altri, dal professore e senatore Pietro Scoppola.

Il Concordato del 1929 inseriva la religione come materia ordinaria e "obbligatoria" del curriculum degli studi, seppure con caratteristiche peculiari: il docente di religione era nominato dal preside su indicazione dell'ordinario diocesano, la valutazione era espressa in un giudizio e non in un voto, non concorrevano alla valutazione complessiva – promozione o bocciatura – dello studente, la famiglia poteva chiedere l'esonero (come si può vedere, di fatto la situazione sembra la stessa di oggi, salvo il fatto che oggi occorre scegliere positivamente di aderire all'IRC). Nella scuola elementare, invece, oltre all'insegnamento religioso vero e proprio, impartito dal maestro, inter-

veniva anche il parroco del territorio, che svolgeva venti ore all'anno di "dottrina" – questa norma è stata abrogata dal "nuovo" Concordato.

Ma torniamo alla proposta detta del "doppio binario". Essa consisteva nell'inserire nel quadro delle discipline della scuola pubblica una *doppia ora di religione*: un'ora confessionale, facoltativa, di religione cattolica, con docenti scelti dalla Chiesa; ed una di religione tout-court (di fenomenologia della religione, si potrebbe dire), affidata a personale scelto dallo Stato ed obbligatoria. Come dire: tutti devono conoscere il fenomeno religioso, e chi vuole può approfondire culturalmente la religione cattolica.

La discussione (allora come oggi) verteva, e verte, su alcune questioni: il fenomeno religioso è degno di essere oggetto di specifico studio all'interno dei curricula scolastici, e non solo oggetto trasversale di altre discipline? E se è degno, non deve essere offerto a tutti, a prescindere dalla personale adesione a questo o quel credo religioso? E pertanto, come tale, non deve essere disciplinato dalle medesime normative esistenti per le altre discipline? D'altra parte, la Chiesa cattolica ha sempre difeso il diritto che, nella scuola, luogo di educazione e di formazione delle coscienze dei giovani, gli studenti incontrassero specificamente il messaggio cristiano, seppure dal punto di vista culturale; ed ha sempre sostenuto che solo la Chiesa cattolica può stabilire non solo se il contenuto di un determinato insegnamento corrisponde o meno alla fede cattolica, ma anche che il soggetto chiamato ad insegnare religione cattolica sia, culturalmente e personalmente, degno di tale insegnamento – come avviene nelle facoltà teologiche o negli istituti di scienze religiose.

La proposta del "doppio binario" cercava di conciliare due posizioni inconciliabili.

Chi sostiene infatti che l'insegnamento del fenomeno religioso (o del "fatto religioso", come alcuni amano dire) debba essere impartito a tutti gli studenti, a prescindere dalla propria adesione confessionale, sostiene di conseguenza che i programmi (o le linee-guida, come si dice oggi) siano di esclusiva competenza dello Stato e delle scuole, e che il docente chiamato ad impartire tale insegnamento deve essere di nomina statale, come il docente di filosofia o di matematica.

La Chiesa cattolica, invece, rivendicando sia il fatto che si debba trattare non di generico insegnamento religioso, ma di insegnamento della religione cristiana nella forma cattolica, sia (di conseguenza) il fatto che solo la Chiesa cattolica può stabilire i contenuti e scegliere i docenti (o porre le condizioni per la scelta dei docenti), non poteva, di conseguenza, sostenere l'obbligatorietà per tutti dell'IRC, non essendo più l'Italia uno stato "cattolico", come lo furono, ad esempio, l'Impero asburgico o il Regno di Spagna di un tempo.

Insomma, di fronte al dilemma: insegnamento obbligatorio, ma aconfessionale e sganciato dall'autorità ecclesiastica, *versus* insegnamento confessionale soggiacente all'autorità ecclesiastica, ma non obbligatorio, la proposta del "doppio binario" cercava di accontentare tutti. Si comprende benissimo, però, che tale proposta (allora) non poteva trovare spazio.

Infatti, per una parte della pubblica opinione, la religione sarebbe dovuta comunque rimanere fuori dalla scuola, essendo un fatto meramente privato: prevedere addirittura "due" ore di religione, una obbligatoria e una facoltativa, era davvero troppo.

Ma anche per la Chiesa la proposta presentava molti rischi: chi garantiva infatti che gli studenti e le famiglie, trovando già nella proposta formativa della scuola un'ora di religione, seppure non confessionale, optassero anche per una seconda ora (facoltativa) di religione cattolica – che oltretutto sarebbe stata facilmente marginalizzata, ad esempio riguardo alla sua collocazione oraria?

Si discusse anche di una soluzione intermedia: proporre contemporaneamente, nella stessa ora, un insegnamento confessionale e un insegnamento non confessionale – ma anche in questo caso varrebbero le medesime obiezioni di cui sopra (e oggi si aggiungerebbero obiezioni sui costi del personale...)

Il "nuovo Concordato" chiuse la questione: l'IRC diventava "obbligatorio" per lo Stato – che ne deve assicurare la presenza in tutte le scuole di ogni ordine e grado – e "facoltativo" per studenti e famiglie (non "opzionale": la scelta di una disciplina alternativa all'IRC è altrettanto facoltativa).

L'Intesa firmata, successivamente alla ratifica dell'Accordo e in conseguenza di questo Accordo, fra lo Stato e la Conferenza episcopale italiana il 14 dicembre 1985, stabiliva che la

nomina dei docenti di IRC spettasse sì all'autorità scolastica, ma d'intesa e su proposta dell'ordinario diocesano. Le diverse revisione di quella Intesa non hanno mai modificato questo principio, che *de facto* lascia all'autorità ecclesiastica il compito di proporre ad ogni singola scuola i docenti di IRC.

L'Intesa interviene anche sui programmi dell'IRC, sui libri di testo e sui titoli necessari per insegnarlo: l'ultima revisione dell'Intesa fra MIUR e CEI è dello scorso 28 giugno 2012.

Il clima del tempo era però notevolmente diverso da quello odierno. Si era ancora in una fase politica e culturale segnata dalla presenza di grandi e "ideologici" partiti di massa; si era al tramonto del secolo delle ideologie, ma ancora dentro di esso; una certa commistione fra religione e politica, in Italia, anche vent'anni dopo il Concilio, era ancora ben visibile.

Ma a quarant'anni e passa da quel 18 febbraio 1982, forse occorre riprendere in mano l'argomento, perché l'Italia (ed il mondo, e forse la stessa Chiesa) non sono più gli stessi.

L'art. 9, comma 2, dell'Accordo di revisione del Concordato dice solennemente che la Repubblica riconosce «il valore della cultura religiosa» e tiene conto del fatto che «i principi del cattolicesimo fanno parte del

patrimonio storico del popolo italiano»; da questo doppio riconoscimento (uno generico alla religione in quanto tale, e uno specifico al cattolicesimo: un riferimento inconsapevole proprio alla proposta del "doppio canale"?) deriva l'impegno che la Repubblica si assume nel continuare ad assicurare l'IRC nelle scuole italiane.

Ci si può chiedere, oggi, però, in quale senso, e per quanti italiani, «i principi del cattolicesimo fanno parte del patrimonio storico». Vi sono scuole o classi – sia primarie, sia secondarie – in cui oltre il 50% degli studenti proviene da famiglie immigrate, o è nato all'estero. Con situazioni diversissime dal punto di vista religioso: famiglie provenienti da paesi islamici, per le quali certamente ha un grande valore la cultura, se non la pratica, religiosa; famiglie provenienti da paesi dell'Europa orientale, per le quali il fenomeno religioso, dopo decenni di regime comunista, è spesso del tutto sconosciuto; famiglie provenienti da paesi asiatici, dove la religione ha caratteri diversissimi da quelle monoteiste; famiglie di religione cristiana non cattolica, spesso legate a "sette" nazionali; famiglie provenienti da paesi cattolici (Filippine, America latina), per i quali, forse (e speriamo!), la fede religiosa può essere di aiuto per una migliore integrazione nel nostro Paese.



Se è vero che la Repubblica riconosce «il valore della cultura religiosa», come rendere effettivo questo principio nei confronti delle famiglie e degli studenti che, non essendo di fede cattolica, o venendo da culture e tradizioni delle quali non fanno parte i principi del cattolicesimo, non scelgono di avvalersi dell'IRC nella scuola?

E se d'altra parte è vero (come è vero) che non ci può essere vera integrazione senza un autentico "scambio culturale" fra chi accoglie e chi riceve, come fare in modo che i "nuovi italiani" imparino anche a riconoscere ed apprezzare, o per lo meno a comprendere, il patrimonio culturale italiano (ed occidentale), del quale elemento fondamentale è (anche) la religione cattolica?

Quarant'anni dopo, la proposta di Luciano Pazzaglia acquista nuovamente attualità: non sarebbe opportuno, non sarebbe necessario assicurare a tutti gli studenti (figli di italiani e figli di non italiani, credenti cattolici, credenti di altre confessioni, non credenti, indifferenti...) la conoscenza del patrimonio religioso presente in Italia – e dunque, sostanzialmente, della religione cattolica – ed insieme anche del patrimonio religioso mondiale, a partire dalle tradizioni e dalle fedi religiose presenti in una determinata classe, scuola, territorio? Non sarebbe cioè opportuna e necessaria un'ora di "scienze religiose"? Un'ora settimanale (o 33 ore annue) evidentemente obbligatoria, curriculare, con valutazione autonoma a tutti gli effetti.

Anche perché non è vero, come si sostiene da molte autorevoli voci di campo "laicista", che comunque il fenomeno religioso lo si incontra nella scuola anche senza una disciplina specifica. E' vero che – ad esempio – nello studio della letteratura italiana, o della storia, o della filosofia, o dell'arte, si incontra il fenomeno religioso, e spessissimo la religione cattolica: ma intanto non la si incontra "per sé", ma "per altro" (per usare un linguaggio hegeliano); ed in secondo luogo, la si incontra soprattutto nei licei; negli istituti tecnici e professionali, per ovvie ragioni, l'incontro con il linguaggio religioso, e con il linguaggio simbolico in senso forte, è molto limitato, e sappiamo che sono proprio queste le tipologie di scuola frequentate in maggioranza da studenti stranieri (o di origine straniera).

Tuttavia, se si inserisse davvero un insegnamento della religione in senso non confessionale, rimarrebbe irrisolto il problema di cosa fare

dell'IRC vero e proprio. Per le ragioni sopra dette, la proposta di Pazzaglia, del doppio canale, cioè di un doppio insegnamento di religione, è oggi assolutamente improponibile, anche considerando la scelta fatta dagli ultimi governi di ridurre, e non di aumentare, il numero delle discipline e il numero di ore delle singole discipline.

Anche l'alternativa, peraltro mai proposta se non come mera ipotesi di scuola, di una pluralità di ore di religioni (lo studente dovrebbe cioè scegliere fra un'ora di cattolicesimo, di anglicanesimo, un'ora di islam, di induismo, ecc.), oltre probabilmente a non avere di fatto successo, (i non avvalentesi sarebbero la maggioranza) ed oltre a sollevare non pochi problemi sui titoli necessari per insegnare, avrebbe comunque la (nefasta) conseguenza di dividere gli studenti di una classe per appartenenza religiosa.

A parere di chi scrive, occorrerebbe che la Chiesa cattolica avesse il coraggio di rinunciare all'IRC così come è inteso e praticato oggi, in cambio dell'inserimento nel curriculum obbligatorio di ogni segmento della scuola di un'ora di "scienze religiose" (o come la si voglia chiamare: ma non di "storia delle religioni", perché lo storicismo gentiliano ha fatto il suo tempo nella scuola italiana...).

Una rinuncia non unilaterale: una nuova formulazione dell'art. 9, comma 2, del Concordato, o del conseguente "protocollo addizionale", nel quale fosse scritto che la Repubblica si impegna ad inserire nel quadro delle discipline scolastiche una disciplina chiamata "cultura religiosa", ovvero "scienza delle religioni"; nel quale fosse scritto che coloro che sino a oggi hanno insegnato IRC hanno titolo per insegnare la nuova disciplina, così come coloro che acquisiranno il titolo quinquennale rilasciato dagli Istituti superiori di scienze religiose riconosciuti dalla CEI avranno titolo per insegnare questa nuova disciplina – anche se non sarà più necessaria l'indoneità rilasciata dall'ordinario diocesano.

In attesa di una modifica del Concordato, che ora come ora appare lontanissima, l'autonomia scolastica (assente nel 1984) può favorire sperimentazioni didattiche interessanti, sempre nel rispetto della norma e delle scelte delle famiglie, ma anche con l'intento di proporre a tutti un'alfabetizzazione religiosa e simbolica ed un luogo di incontro e confronto fra culture.

Perché non sperimentare, come sta avvenendo

in qualche scuola professionale del nostro Paese, la possibilità per gli studenti che non si avvalgono dell'IRC di un'ora "di religione" a più voci, un'ora di conoscenza reciproca delle tradizioni e delle teologie religiose?

Perché non provare a modificare "dal basso", dalle scuole, la lettera del "nuovo" Concordato, nella fedeltà allo spirito di esso? Ricordiamolo ancora, quel comma 2 dell'art. 9: la Repubblica riconosce «il valore della cultura religiosa» e tiene conto del fatto che «i principi del cattolicesimo fanno parte del patrimonio storico del popolo italiano»; ed oggi "cultura religiosa" significa anche cultura delle diverse religioni presenti in Italia, e che di fatto fanno già parte del patrimonio storico del popolo italiano.

Dunque, non più un'ora di (una sola) reli-

gione – quella cattolica –; e nemmeno una serie di ore di religione (un'ora per ciascuna confessione religiosa, in concorrenza fra loro); ma *un'ora di religioni*, al plurale, in cui gli studenti possano affrontare, con un metodologia insieme storica e fenomenologica, il fatto religioso in tutte le diverse componenti e modalità, ma riconoscendo tuttavia, dal punto di vista della storia e della cultura del nostro Paese, alla religione cristiana cattolica il primato ed il ruolo che le spetta.



Il “sacro” deformato

Odoardo Visioli

*L*a pervasiva dominanza culturale della secolarizzazione sta confluendo in una diffusa carenza di senso e in una deprivazione spirituale attraverso cui si esprimono i paradossi della modernità e del progresso. Quest’ultimo, con la sua insaturabile fuga in avanti, coinvolge nel profondo un movimento sociale di inseguimento reattivo del “Sacro”. A questo fenomeno fanno riferimento varie denominazioni, quali “*The return of the sacred*”; “*Revanche de Dieu*”; “riemersione del rimosso”). Si assiste così ad un’enfasi incoerente e indefinita del Sacro, la quale si travasa in una spiritualità evanescente, senza contorni definiti e senza struttura istituzionale.

Le attuali anomale partecipate interpretazioni del Sacro possono essere inquadrare nell’ambito di tre tipologie fondamentali.

a) La sua errata collocazione come sorgente primaria della religiosità, mentre, al contrario, la sua corretta posizione è allo snodo fra *Numinoso originario* e *Religioni istituite* (ciò spiega come il Sacro, soffra di una vulnerabilità concettuale, venendo spesso investito di proprietà che, a stretto rigore, appartengono alle altre due suddette manifestazioni della religiosità).

b) La sua errata interpretazione monopolare a fronte della sua corretta natura costitutiva come coesistenza duo-polare di angelico e demoniaco.

c) L’influsso di forze devianti nei riguardi del Sacro, comprime ed altera la lineare evoluzione, storica e individuale, della fenomenologia religiosa.

UNA USURPANTE CONCEZIONE DEL SACRO

A partire dall’origine della specie, il Sacro non rappresenta la prima fase di sviluppo della fenomenologia religiosa. Esso infatti esprime già uno stadio di iniziale oggettivazione di quell’informe, a-razionale e congenito sentimento (coevo con la specie umana) al quale Rudolf Otto ha assegnato la denominazione di *Numinoso*.

L’oggettivazione del Sacro si esprime nei riti, nella magia e nella costruzione di miti; pervadendo la socialità, l’etica e l’estetica.

La valorizzazione del *Numinoso* operata da Rudolf Otto, pur contestata, sopravvive ai critici da più di 90 anni. La difficoltà di esposizione del *Numinoso* (neologismo che Otto ha derivato da *Numen*) è intrinseca alle sue caratteristiche di inconoscibilità e indicibilità, che rendono potenzialmente adulterante ogni tentativo di concettualizzazione (è perciò che l’esposizione di Otto si snoda su un sottile crinale, esponendosi

Il ritorno del “religioso” arriva anche sotto forma di un “sacro” deformato dall’enfasi, in balia di neo-gnosi e panteismo

C
o
s
c
i
e
n
z
a

17

5-6

o
2
0
1
2

Odoardo Visioli,
professore emerito
di Cardiologia,
collaboratore del
Dipartimento
di Studi politici
e sociali
dell’Università
di Parma

da un lato all'incoerenza, dall'altro all'incomprensione).

Fin dai primordi della nostra specie, il Numinoso, iscrivendosi in una sfera che si sottrae al pensiero astratto, si pone a radice e background di una religiosità, intesa come *intuizione* e *sentimento*, *Anschauung und Gefuehl* (in ciò Otto segue le orme di *Schleiermacher*). Il Numinoso non sorge dai sentimenti, ma li evoca, sia pure in forma ancora emotiva, nebulosa e subcosciente, dovendo comunque essere sperimentato per essere compreso.

L'origine coeva e specifica del Numinoso con la specie umana trova riscontro a livello archeologico: in particolare Ries ritiene che la spiritualità sia già espressa nelle prime tracce della capacità concettuale proprie della nostra specie. Ancor prima di tradursi in forme sociali specifiche, il Religioso sorge dalla domanda del soggetto di identificarsi intellettualmente nel mondo, per fondare una propria identità ed una propria auto-definizione nello spazio sociale.

La "nebulosa emotiva" del Numinoso fa capo a un sentimento di dipendenza creaturale, che si ritrova in tutte le espressioni di sviluppo della religiosità e che comprende il fascino di fronte al mistero del divino, ma anche il terrore e la repulsione verso il demoniaco; così come include l'attrazione reverenziale e il senso di nullità di fronte alla maestosità e immensità delle arcane potenze.

Queste sensazioni, evocate a livello individuale, tendono, per propria intrinseca natura, ad essere condivise a livello collettivo. È così che il Numinoso si trova ad essere alla sorgente non solo dello statuto collettivo del Sacro, ma, più in generale, dei processi di reciproca soggettivazione propri della società umana. Numinoso e sociale riconoscono perciò, nella nostra specie, lo stesso specifico substrato bioculturale.

LA STRUTTURA "ORIGINARIA" DEL NUMINOSO

Ai nostri fini, l'impalpabile costituzione del

Numinoso può essere meglio tipizzata come struttura categoriale dell'*Originario*, così come ce lo presenta l'incisiva esposizione di Emilio Baccarini, secondo cui «Forse il luogo più prossimo dove l'originario viene a manifestazione, è l'esperienza religiosa» nella quale «il mistero precede e segue il sapere».

L'*Originario* presenta numerosi e profondi caratteri di analogia con il Numinoso, assorbendone in particolare la natura di apriori. Seguendo il sopracitato Autore, riepiloghiamo perciò qui di seguito alcuni tratti dell'*Originario*:

- «non è qualcosa» e «non è nulla»; «non è ancora» e «non è più»;
 - si presenta nella forma dell'affezione e non della determinazione. Passando dall'affezione all'attenzione interessata, non è mai completamente appagato (ciò che tiene sveglia la coscienza intenzionale);
 - è strumento per la trascendenza, ma come questa non può essere delimitato da alcun predicato;
 - con l'intento di trovare una risposta, chiede al pensiero razionale e calcolante di essere abbandonato e domanda al pensiero esplicativo di essere sospeso, in favore di un pensiero intuitivo, evocativo e rivelativo, volto a «ciò che è dato e ascoltato»;
 - abita un «non luogo»: è perciò utopico, ma il luogo più prossimo dove viene ascoltato è, appunto, l'esperienza religiosa.
- Così concepito, l'*Originario* si connota, non tanto quale ontologia virtuale, quanto quale virtualità ontologica.

L'ERRATA INTERPRETAZIONE MONOPOLARE DEL SACRO

La posizione di snodo fra le altre due componenti principali del Religioso, ossia fra il Numinoso e le Religioni istituite, ma soprattutto il doppio volto costitutivo (angelico e demoniaco) che ricava dalla sua origine ancestrale, assegnano al Sacro i caratteri di radicale, dinamica ambivalenza e di intrinseca contrapposizione, non tanto dialettica, quanto polare.

Fra le coppie polari costitutive del Sacro, vanno citate: «vicinanza appagante ed estraneità inquietante»; «attuale e arcaico»; «individuale e collettivo»; «amorevole e violento»; «puro e impuro»; «innocenza e colpa»; «angelico e demoniaco»; «bene e male»; «salvezza e perdizione»; «speranza e angoscia»; «tempo ed eternità».

Essendo così esposto, per costituzione, a fraintendimenti definitivi e interpretativi, il Sacro è stato spesso chiamato a partecipare, in modo non pertinente, alle più varie definizioni della Religiosità. In particolare, l'interpretazione laica e monista del Sacro si esercita nell'interpretarlo come elemento di strutturazione sociale attraverso un'unica espressione violenta, rappresentata dalla figura della vittima sacrificale. La suddetta limitazione, tuttavia, non annulla, pur deformandola, la costituente e indispensabile funzione del Sacro, non solo nei riguardi

della struttura della Religiosità, ma più estesamente anche di quella (ad essa connaturata e coeva) del Sociale.

LE "PATOLOGIE" DEL SACRO

Per la sua posizione al crocevia fra la pulsione vitale indeterminata e il mondo determinato delle Religioni istituite, il Sacro si trova oggi esposto al campo di tensione espresso da due coppie polari: a) «neo-gnosticismo/agnosticismo» e b) «panteismo/ateismo». L'andamento del campo di forze quadri-polare da esse generato, si esercita sul Sacro in senso inibente, deformante e adulterante, con rilevanti riflessi sia sulla matrice numinosa, che sulle Religioni positive

a) In particolare, l'ateismo e l'agnosticismo, dando vita a forze inibitorie oblique verso il basso, tendono a privare il Sacro della sua spinta ascendente, generando quel capiente



contenitore culturale, noto come secolarizzazione. Entrambe le due suddette “patologie” del Sacro (in modo più insidioso l’agnosticismo e più aggressivo l’ateismo proclamato), tarpando e distraendo l’incomprimibile tendenza teleologica della nostra specie là dove si esprime come esperienza comune, generano fenomeni reattivi, compensatori e vicarianti. (Ad essi fanno riferimento le denominazioni, citate nella premessa). L’“asfissia” del Sacro priva di un contributo vitale le sue funzioni, mentre i suoi “rigurgiti” rendono caricaturali le sue manifestazioni.

b) Al contrario delle due sopra analizzate “patologie inibenti” del Sacro, lo gnosticismo e il panteismo (fra loro per molti aspetti affini) sono l’espressione di un comportamento ipertrofizzante della componente numinosa, che, animata da un “misticismo laico”, investe il Sacro con tendenze esoteriche o addirittura demoniache. Alla fin fine, perciò, entrambe le ideologie suddette confluiscono in una negazione militante delle Religioni strutturate.

In particolare, lo gnosticismo sembra oggi riemergere, come informe “sentimento comune”, dalle sue eretiche e polimorfe radici dottrinali paleocristiane, recentemente attualizzate da Massimo Borghese (al quale ci siamo riferiti per la presente analisi, oltre che ad Hans Jonas, ritenuto il più stimato competente sul tema della gnosi). Borghese si è ispirato ad un’incisiva affermazione di Luigi Giussani: «Non l’agnosticismo, ma lo gnosticismo, è il pericolo per la fede cristiana». Un concetto sovrapponibile era stato enunciato da Martin Buber: «La gnosi, e non l’ateismo che annulla Dio, è il vero antagonista della realtà della fede».

Nella sua ricerca di sinergie cosmiche, il concetto di gnosi ha assemblato, sbiadendoli, molti dei significati, anche contraddittori, che hanno caratterizzato il suo percorso storico. Perdendo così ogni fisionomia definita e specifica, lo gnosticismo è andato risolvendo la sua valenza polisemica in un sincretismo generico, al quale è appropria-

to attribuire l’incisiva denominazione di neo-gnosticismo, coniata da Giandomenico Mucci, per il quale «oggi la cultura dominante è impegnata a instaurare una super-religione trasversale, un umanesimo etico e spiritualistico, che non annulla le culture, i riti, le gerarchie, e aspira a incarnarsi in esse’ per imporre ‘una verità generica, una superiore saggezza. È la neo-gnosi».

Il neo-gnosticismo finisce così per realizzare una «traslocazione dei valori», investendo sé stesso in obiettivi secolarizzati, fino ad auto-negarsi (paradossalmente) quell’orizzonte religioso o addirittura metafisico, verso cui si era originariamente mosso.

In base alla suddetta analisi e con riferimento alla nostra sistematizzazione, possiamo ricondurre il neo-gnosticismo ad una ipertrofia deviata della pulsione numinosa. Nei suoi sforzi inani di realizzazione, questa pulsione, centrata sull’io profondo, opponendosi alle religioni positive, trasloca in passioni immanenti, incarnandosi in simulacri mondani del Sacro (quali la tecno-scienza; l’economia e il progresso illimitato).

c) Uno sviluppo e una serie di conseguenze, non dissimili da quelle del neo-gnosticismo, presenta il panteismo, definibile, nell’ambito del nostro contesto, come allocazione anomala del Sacro, in quanto questo trasferisce la pulsione teleologica del Numinoso dalla trascendenza al mondo, inteso come immanenza cosmica che assorbe il divino. Sulla base di questa interpretazione, si comprende come F. Schleiermacher, alfiere della componente sentimentale del Sacro, è pure incline al panteismo, sulla cui concezione come unione intima e armoniosa con l’universo, confluiscono numerosi pensatori, a partire, con vaie sfumature da Mircea Eliade, K. Jaspers e C.G. Jung (con il suo concetto di sincretismo); fino allo stesso Heidegger, non immune da inclinazioni esoteriche (vedi A. Caputo e R. Schaeffer).

Una tale concezione, immette in un giudizio di non validità delle Religioni strutturate, ma non tarpa la spinta originaria al Sacro, spinta che viene da alcuni ripresentata come

teologia del processo, ossia come un movimento “spirituale” che, negando un’arché, propone un *telos*, il quale (invertendo l’incipit giovanneo) vede il Logos come traguardo di un’evoluzione cosmica della quale i viventi condividono il destino.

È così che il panteismo e il neo-gnosticismo, trovando nella post-modernità attivi mediatori, chiedono di far parte, nel ruolo di ispiratori, della coorte di movimenti religiosi, che con un’infinita gamma di sfumature, si frappongono fra il Sacro e le Religioni istituite.

CONCLUSIONI

Le diverse prospettive sopra richiamate, esprimono una comune tensione fra la (insopprimibile) genetica matrice religiosa naturale e quella epigenetica storico-evolutiva. Apparentemente rimosso dai processi di secolarizzazione, il Religioso tende a riemergere sotto le vesti di un’insinuante soggettivazione e di una deformata enfattizzazione del Sacro. Ciò si spiega con la particolare natura della spiritualità originaria, che essendo parte intima ed enigmatica dell’umano, si presenta, non come esplicante, ma come radicalmente interrogante. Contro l’incomprimibile pulsione originaria, la ragione scientifico-illuminista (rinforzata da

corrosive interpretazioni da parte della biologia, delle scienze neuro-cognitive e della cosmologia) tende sia a confinare il Religioso nella sfera dell’anti-azionale, sia a promuovere la dissoluzione delle Religioni istituite nel pathos “sacralizzato” di un insinuante neo-gnosticismo e di un indefinito panteismo.

Occorre dunque rimarcare l’esatta connotazione e collocazione concettuali del Sacro, attribuendogli la pertinente caratteristica di anello intermedio fra la pulsione originaria della specie umana verso l’Assoluto, e le Religioni istituite. Alle quali ultime (con un progressivo sviluppo storico di completezza e sofisticazione che sfocia nelle religioni monoteiste, e fra queste in particolare in quella cristiana) compete il compito di aiutare l’uomo a riconciliarsi non tanto con le proprie carenze, ma con la propria costituzionale e insaturabile incompiutezza, fornendogli un contesto dottrinale e strutturale che lo aiuti ad avvicinarsi a Dio.



L'ecologia è scienza delle relazioni che orienta verso uno sviluppo sostenibile. In questa prospettiva fede e scienza possono gettare insieme le basi per una civiltà dell'amore

Fabio Caporali,
già docente
di Ecologia
all'Università
di Pisa
e all'Università
della Tuscia

La prospettiva ecologica

Fabio Caporali

T

ra scienza e fede c'è un'area di contatto? Per rispondere a questa domanda è necessario analizzare l'evoluzione del pensiero della Chiesa e l'evoluzione del pensiero scientifico in termini di *Weltanschauung* o rappresentazione del mondo in cui viviamo e senso della vita.

In questo contributo l'analisi viene condotta rispettivamente attraverso l'esame delle encicliche sociali della Chiesa a partire dalla *Rerum novarum* (1891) e attraverso l'esame dei concetti portanti dell'ecologia a partire dalla sua definizione come scienza delle relazioni tra gli organismi ed il loro ambiente di vita (Haeckel, 1866). La base del confronto è giustificata da una posizione epistemologica che vede scienza e fede come distinti "linguaggi" atti a rappresentare e interpretare il mondo in cui viviamo e pertanto soggetti ad una analisi comparativa mirata a ricercare eventuali convergenze di metodi, contenuti e visioni. Inoltre, in quanto la Chiesa si dichiara «esperta di umanità» (*Populorum Progressio*, 1967), la comparazione appare funzionale alle attuali esigenze degli ecologi di rappresentare il sistema mondo come sistema socioecologico (sistema di coevoluzione uomo-natura) da orientare verso la sostenibilità (Redman et al., 2004).

COMPRESIONE ECOLOGICA E ORIZZONTE SAPIENZIALE

Per quanto concerne il metodo per conoscere (epistemologia), il riduzionismo disciplinare che è attualmente alla base del nostro sapere non è ritenuto più sufficiente a rappresentare un quadro veritiero della realtà (Jantsch, 1970; Ackoff, 1999; Morin, 2000). La prospettiva ecologica è fondata su un paradigma sistemico che giustifica la comparazione e la integrazione tra i diversi campi disciplinari o "linguaggi" che concorrono a descrivere la base comune dell'esperienza umana (Pickett et al., 1994). I "paesaggi culturali" che emergono dai linguaggi disciplinari costituiscono comunque una rappresentazione della realtà il cui scopo è quello di chiarire il significato insito nell'insieme dei "segni" che la costituiscono (Figura 1).

Il paesaggio culturale è sempre una relazione che lega soggetto ed oggetto ed è quindi inevitabilmente il risultato di una esperienza nel ciclo ricorsivo di informazione-azione. In rapporto ai differenti linguaggi utilizzati per codificare la relazione (scienza e filosofia, arte e religione), e quindi ai differenti paesaggi culturali prodotti, si possono tentare tuttavia comparazioni per verificare aree di convergenza di significato. Questi tentativi di carattere ermeneutico sono certamente di aiuto nella ricerca della verità, intesa come maggiore rispondenza tra la realtà e l'immagine di essa, così come si realizza nei paesaggi culturali. Il vantaggio della comparazione consiste nel verificare se differenti linguaggi si corroborano a vicenda, producendo ipotesi e teorie ana-

loghe. In tal caso, le affermazioni formulate acquisiscono maggiore veridicità. Ulteriori approfondimenti sulla storia, definizione e significato ecologico del termine paesaggio sono riportati in fondo a questo contributo.

Nella Enciclica *Fides et ratio* (FR) del 1998, Giovanni Paolo II individua nell'«orizzonte sapienziale» il metodo epistemologico più efficace per giungere ad un «rinnovamento dell'umanità» verso «quell'etica vera e insieme planetaria di cui oggi l'umanità ha bisogno». Di fronte alla frammentarietà del sapere che porta alla perdita di senso, Giovanni Paolo II esprime «con forza la convinzione che l'uomo è capace di giungere a una visione unitaria e organica del sapere» ed afferma che la «dimensione sapienziale di ricerca del senso ultimo e globale della vita (...) si porrà anche come istanza ultima di unificazione del sapere e dell'agire umano». Pertanto si appella agli scienziati – «valorosi pionieri a cui l'umanità tanto deve del suo presente sviluppo» – per «esortarli a proseguire nei loro sforzi restando sempre in quell'orizzonte sapienziale, in cui alle acquisizioni scientifiche e tecnologiche si affiancano i valori filosofici ed etici, che sono manifestazione caratteristica e imprescindibile della persona umana». Comprensione ecologica e orizzonte sapienziale individuano nel metodo della transdisciplinarietà una comune area di indagine per rendere più efficace la ricerca di conoscenza e verità.

IL CONTRIBUTO DELLE ENCICLICHE SOCIALI PER IL «RINNOVAMENTO DELL'UMANITÀ»

La *Rerum novarum* (RN) si apre con la denuncia delle tensioni sociali prodotte dallo sviluppo del capitalismo storico, identificate da Leone XIII con il termine *questione operaia* e caratterizzate da «i portentosi progressi delle arti e i nuovi metodi dell'industria; le mutate relazioni tra padroni e operai; l'essersi in poche mani accumulata la ricchezza, e largamente estesa la povertà; il sentimento delle proprie forze divenuto nelle classi più vivo, e l'unione più intima; questo insieme di cose e i peggiorati costumi han fatto scoppiare il conflitto (...). In guisa che oggi non v'ha questione che maggiormente interessi il mondo».

Lo scopo della RN è quello della ricerca dei «principi, con cui, secondo giustizia ed equità, risolvere la questione».

Per la prospettiva ecologica è interessante rilevare i punti sui quali viene articolato il corretto

rapporto uomo-natura nel nuovo quadro dell'«economia sociale»: 1. «i beni di natura e grazia sono patrimonio del genere umano»; 2. esiste un «ordine provvidenziale che governa il mondo»; 3. «la terra per altro sebbene divisa tra i privati, resta nondimeno a servizio e beneficio di tutti»; 4. «i bisogni dell'uomo hanno (...) una vicenda di perpetui ritorni»; 5. «deve pertanto la natura aver dato all'uomo il diritto a beni stabili e perenni, proporzionati alla perennità del soccorso ond'egli abbisogna; beni che può somministrarci solamente la terra con la sua inesauribile fecondità»; 6. «l'uomo (...) è provvidenza a se stesso (...). Egli deve eleggere i mezzi che giudica più propri al mantenimento della sua vita, non solo pel momento che passa, ma pel tempo futuro». 7. «la concordia fa la bellezza e l'ordine delle cose (...) il buon effetto è il prodotto dell'armoniosa cooperazione di tutte le cause».

Una lettura di questi punti attraverso la lente dell'ecologia fa rilevare la presenza di un filo conduttore per orientare il comportamento umano che si snoda dalla interpretazione della natura – vista come sistema originario organizzato per produrre servizi a supporto della vita umana – per giungere alla responsabilità umana nella gestione della natura anche a fini intergenerazionali. La natura è un bene che precede l'uomo, complessivo, collettivo e ordinato, che richiede cura ed una strategia di mantenimento basata sulla cooperazione e sulla concordia.

Il tema della concordia quale filo conduttore per raggiungere lo scopo del bene comune richiama la grande tradizione storica medioevale italiana sull'argomento, così come risulta didascalicamente illustrata da Ambrogio Lorenzetti (1340) nei grandi affreschi della Sala dei Nove nel Palazzo Comunale di Siena, *L'Allegoria del Buon Governo* e *Gli Effetti del Buon Governo*.

Nell'enciclica *Quadragesimo anno* (QA) del 1931, Pio XI torna ad enfatizzare la precedenza della natura sugli sforzi del lavoro umano poiché «quei sommi sforzi sarebbero riusciti del tutto inutili... se Dio Creatore non avesse prima elargito, per sua bontà, le ricchezze e il capitale naturale, i sussidi e le forze della natura». Pertanto, «si osservi il retto ordine nell'applicare agli usi umani il capitale naturale». La non osservanza di questa regola, che potremmo qualificare oggi come principio ecologico fondamentale, induce Pio XI ad affermare che

«sotto la coperta difesa di una società che chiamano anonima si commettono le peggiori ingiustizie e frodi» e che esistono «sordide cupidigie dei soli interessi propri, che è l'obbrobrio e il grande peccato del nostro secolo», per cui «noi dobbiamo lottare con un mondo ricaduto in gran parte nel paganesimo». «Il retto ordine dell'economia non può essere abbandonato alla libera concorrenza... poiché l'economia ha un suo carattere sociale, non meno che morale». «Quello che ferisce gli occhi è... l'accumularsi altresì di una potenza enorme, di una dispotica padronanza dell'economia in mano di pochi, e questo sovente nemmeno proprietari, ma solo depositari e amministratori del capitale, di cui essi però dispongono a piacimento. Questo potere diviene più che mai dispotico in quelli che, tenendo in pugno il danaro, dominano il credito e padroneggiano i prestiti; onde sono in qualche modo i distributori del sangue stesso, di cui vive l'organismo economico, e hanno in mano, per così dire, l'anima dell'economia; sicché nessuno, contro la loro volontà, potrebbe nemmeno respirare». «Nell'ordine poi delle relazioni interna-

zionali da una stessa fonte sgorga una doppia corrente: da una parte, il nazionalismo o anche l'imperialismo economico dall'altra, non meno funesto ed esecrabile, l'internazionalismo bancario o imperialismo internazionale del danaro».

I teoremi del triangolo uomo-natura-economia continuano ad essere al centro della trattazione anche nelle successive encicliche sociali. Nella *Mater et Magistra* (MM) del 1961 – dal significativo sottotitolo “Gli sviluppi della questione sociale alla luce della dottrina cristiana” – Giovanni XXIII afferma che la Chiesa deve essere «sollecita delle esigenze del vivere quotidiano degli uomini, non solo quanto al sostentamento e alle condizioni di vita, ma anche quanto alla prosperità e alla civiltà nei suoi molteplici aspetti e secondo le varie epoche». Per far fronte a questa missione, occorre reimpostare l'educazione secondo questo imperativo: «l'educazione cristiana deve essere integrale, e cioè estendersi a ogni serie di doveri, anche la coscienza del dovere di svolgere cristianamente anche le attività a contenuto economico e sociale». Il metodo suggerito per perseguire il fine dell'educa-

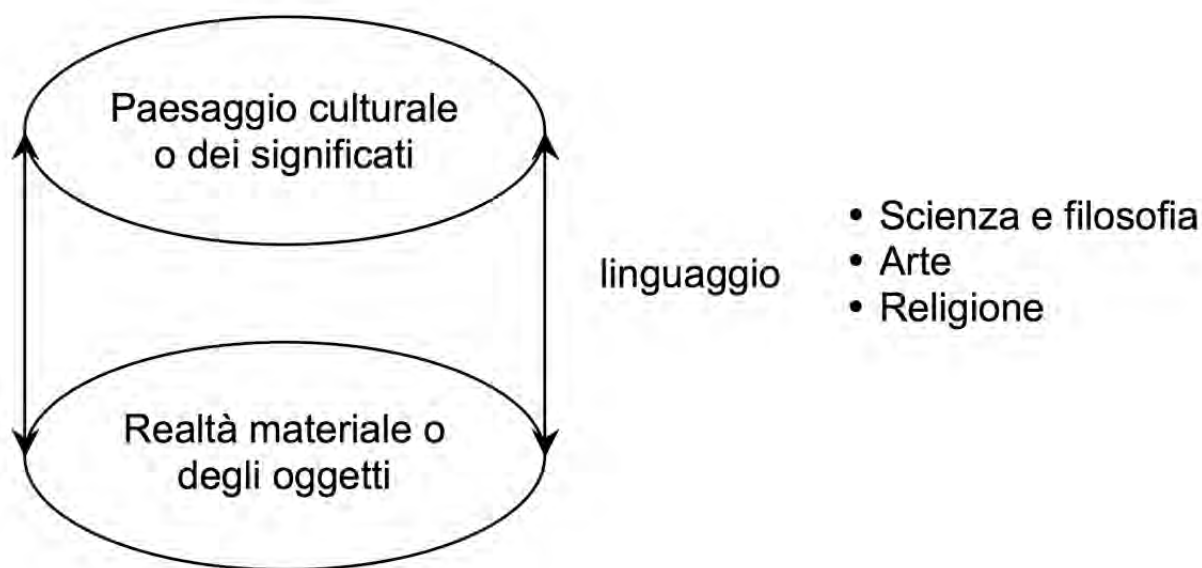


Figura 1:

Il paesaggio culturale come relazione codificata da un linguaggio (ovvero un sistema di segni portante significati)

zione integrale deve essere basato sui tre momenti del *vedere*, del *giudicare* e dell' *agire*, che richiamano la necessità di saper congiungere la teoria con la pratica.

Con le lettere encicliche di Paolo VI, *Ecclesiam Suam* (ES) del 1964 e *Populorum Progressio* (PP) del 1967, la Chiesa si propone come sistema aperto, agli uomini ed anche alla natura.

Nella ES, la parola chiave è *dialogo*. «La Chiesa deve venire a dialogo col mondo in cui si trova a vivere. La Chiesa si fa parola; la Chiesa si fa messaggio; la Chiesa si fa colloquio». «Tutto ciò che è umano ci riguarda. Noi abbiamo in comune con tutta l'umanità la natura, cioè la vita, con tutti i suoi doni, con tutti i suoi problemi. Siamo pronti a condividere questa prima universalità». Nella PP, la parola chiave è *sviluppo*, per cui si leva un «appello solenne ad una azione concertata per lo sviluppo integrale dell'uomo e lo sviluppo solidale dell'umanità». «Lo sviluppo non si riduce alla semplice crescita economica. Per essere sviluppo autentico, deve essere integrale, il che vuol dire volto alla promozione di ogni uomo e di tutto l'uomo». Lo sviluppo deve quindi tendere ad una «comunità umana veramente universale» e ad una «solidarietà universale».

Con le lettere encicliche di Giovanni Paolo II, *Sollicitudo Rei Socialis* (SRS) del 1987 e *Centesimus annus* (CA) del 1991, la visione globale dei problemi anticipata nelle ultime encicliche sociali viene ulteriormente enfatizzata e precisata in maniera più esplicita. Nella SRS, le disfunzioni della gestione socioeconomica della società globalizzata vengono identificate con: 1) la bramosia di profitto; 2) la sete di potere. Ambedue sono classificate con il termine *struttura di peccato*, essendo il loro stato ormai permanente all'interno della società dei consumi e sostenuto da *idolatrie* affermate come quella del danaro. Nella CA, il problema del consumismo viene espressamente collegato con quello della *questione ecologica* affermando che «l'uomo consuma le risorse del pianeta e la sua propria vita in modo eccessivo e disordinato». «Alle radici della distruzione insensata dell'ambiente naturale sta un *errore antropologico*: l'uomo dimentica che il mondo è sempre basato sul dono originario delle cose che sono». Da qui scaturisce «l'*alienazione*», con «la perdita di significato della vita». «L'*alienazione* si riscontra pure nel lavoro, nel quale l'uomo è considerato solo un mezzo e non un fine».

Con l'ultima enciclica sociale *Caritas in Veritate* (CV) del 2009, Benedetto XVI introduce il tema dell'*amore* come elemento unificante e orientante lo sviluppo dei popoli verso il bene comune. «Il fare è cieco senza il sapere e il sapere è sterile senza l'amore... Questo significa che le valutazioni morali e la ricerca scientifica devono crescere insieme e che la carità deve animarle in un tutto armonico interdisciplinare, fatto di unità e di distinzione... La dottrina sociale della Chiesa consente alla fede, alla teologia, alla metafisica e alle scienze di trovare il loro posto entro una collaborazione a servizio dell'uomo». L'amore è una caratteristica ontologica della realtà in quanto «la natura è espressione di un disegno di amore e di verità. Essa ci precede e ci è donata da Dio come ambiente di vita... La natura è a nostra disposizione come un dono del Creatore che ne ha disegnato gli ordinamenti intrinseci, affinché l'uomo e tragga gli orientamenti doverosi per custodirla e coltivarla». La soluzione che Benedetto XVI suggerisce è quella di «dilatare la ragione e di renderla capace di conoscere ed orientare» nella prospettiva della «civiltà dell'amore», la quale si applica anche all'economia. Infatti, «la sfera economica appartiene all'attività dell'uomo e, perché umana, deve essere strutturata ed istituzionalizzata eticamente... Non solo i tradizionali principi dell'etica sociale, quali la trasparenza, l'onestà, e la responsabilità non possono venir trascurati o attenuati, ma anche nei *rapporti mercantili* il *principio di gratuità* e la logica del dono come espressione della fraternità possono e devono *trovare posto entro la normale attività economica*».

Nelle lettere encicliche sociali è stupefacente sia la continuità dei temi esposti – come se fosse stato un unico autore a trattarli – come l'emergenza di nuovi aspetti che arricchiscono di contenuto quelli precedenti. Nel complesso, esse presentano un quadro esaustivo dell'evoluzione del pensiero della Chiesa in tema di sviluppo della comunità umana e di visione del mondo negli ultimi centoventi anni di storia.

IL CONTRIBUTO DELL'ECOLOGIA PER IL RINNOVAMENTO DELLA VISIONE DEL MONDO

Per sintetizzare l'evoluzione del pensiero ecologico è utile indicare una serie di concetti chiave

Il termine "ecologia" è stato introdotto dal biologo tedesco Ernst Haeckel (1866) per identifi-

care la *scienza delle relazioni* che riguarda i legami di ogni organismo con il proprio ambiente. Il termine *Umwelt* è stato coniato dal biologo estone Jakob von Uexkull (1909) per esprimere l'ambiente percepito e rappresentato internamente da ogni organismo. I termini biosfera e noosfera sono stati discussi in maniera approfondita tra gli anni 1920 e 1940 dal biogeochimico russo Vladimir Vernadskij (1929) (Tagliagambe, 1994), per spiegare l'evoluzione che l'intero pianeta terrestre ha subito nel passaggio da biosfera (dove le forze determinanti il paesaggio sono quelle naturali) a noosfera (dove le forze modificanti il paesaggio sono il pensiero scientifico e le sue applicazioni tecnologiche). Il termine *ecosistema* è stato coniato da Tansley (1935) per evidenziare il modello di organizzazione della struttura e del funzionamento dell'intera biosfera-noosfera, come di ogni sua parte. L'introduzione del concetto di sviluppo sostenibile risale al 1987, quando la Commissione "Bruntland" dell'ONU (WCED, 1987) lo definì per la comunità internazionale come sviluppo durevole che non compromette lo stato di salute del pianeta e l'uso delle sue risorse anche da parte delle generazioni future.

Grazie a questi concetti, l'ecologia è illuminante per definire una nuova visione del mondo e si presta ad una comparazione fruttuosa con l'evoluzione del pensiero della Chiesa.

Se l'ecologia è scienza delle relazioni è in primo luogo atta a spiegare il *fenomeno della vita* – che è l'evento più sorprendente nella realtà del pianeta Terra – come *evento interattivo*. Molta letteratura internazionale riconosce ad Alfred Lotka (1925) di aver scritto il primo libro di ecologia, grazie al suo lavoro intitolato "Elements of physical biology". In questo libro, la vita è spiegata come un fenomeno interattivo, cioè come un processo input/output in cui ciò che entra e ciò che esce entro la struttura unitaria e autopoietica che manifesta il fenomeno vitale è un flusso di materia, energia ed informazione. La struttura unitaria può essere identificata, secondo la visione gerarchica della realtà propria dell'ecologia, in tre differenti livelli di organizzazione: a) una cellula o organismo unicellulare più il suo con-

testo ambientale; b) un organismo pluricellulare (colonia di cellule) più il suo contesto ambientale; c) un ecosistema (comunità di organismi) più il suo contesto ambientale. Il contesto ambientale più prossimale del pianeta terra (biosfera-noosfera) è il sistema solare, quello intermedio è la galassia "Via lattea" e quello totale è l'intero universo. Questa visione ecologica corrisponde in definitiva ad una rappresentazione della *vita come evento cosmico*. La materia di cui sono costituiti i corpi ha origine dal metabolismo stellare che ha in definitiva fornito le specie chimiche (elementi); l'energia che muove il metabolismo ecosistemico ed origina la biodiversità (produttori, consumatori, decompositori) ha origine solare e l'informazione – «una differenza che fa la differenza», secondo Bateson (1979) – è insita nella stessa struttura spazio-temporale che origina gradienti nel macro e microcosmo. L'organizzazione della cellula e dell'organismo pluricellulare, come quella ecosistemica (fig. 2a), suggeriscono inoltre che le forze dominanti l'evoluzione non sono tanto competitive bensì sinergiche, cioè la cooperazione tra i componenti di un sistema (*coerenza interna*) e l'armonizzazione di un sistema con il suo contesto ambientale (*corrispondenza esterna e adattamento*).

L'avvento della fase di industrializzazione dell'umanità, con la crescita demografica, l'uso crescente delle limitate risorse naturali e l'inquinamento ambientale ha determinato tuttavia l'affermarsi di un'era geologica nuova denominata "Antropocene" (Crutzen, 2005), dove l'umanità, attraverso l'evoluzione delle sue appendici extrasomatiche (schivi meccanici ed informatici) ed i nuovi stili di vita, ha cambiato il paesaggio terrestre da biosferico a noosferico, erodendo cioè il capitale naturale a beneficio del capitale antropizzato e modificando negativamente il metabolismo terrestre. Di qui la conseguente riflessione, sia da parte della scienza che da parte della Chiesa, sulle cause del consumo della natura da parte della cultura, sugli squilibri sociali ed economici di una economia votata al paradosso di una crescita illimitata in un ambiente fisico limitato come quello terrestre e sulle possibili alternative all'attuale stile di vita consumistico (recupero dello sviluppo sostenibile

o bene comune, come bilancio ottimale tra capitale naturale e capitale antropizzato).

Una speculazione di carattere filosofico non antropocentrica può aggiungere un ulteriore peso di responsabilità per il comportamento dell'umanità. Infatti, poiché l'evoluzione del cosmo è un "paesaggio culturale" prodotto dal linguaggio scientifico, da un punto di vista cosmo-centrico potremmo inferire che il cosmo ha sviluppato una mente consapevole nell'umanità. L'umanità risulterebbe lo strumento attraverso il quale il cosmo acquista coscienza di se stesso. In definitiva, essendo la coscienza umana l'output culminante dell'evoluzione del complesso materia-energia-informazione – che si organizza in forme sempre più complesse e coscienti – potremmo concludere che la *coscienza umana* è *coscienza cosmica* che si presenta sotto il triplice aspetto di *conoscenza*, *azione responsabile* e *trascendenza* (capacità di pensare Dio). Riconoscendo a questi tre caratteri della coscienza umana la caratteristica dell'interdipendenza, l'idea di Dio appare essere operativa nel divenire del cosmo attraverso l'uomo. Costanza et al. (1991) affermano che «l'umanità ha un ruolo speciale nel sistema perché è responsabile per la comprensione del proprio ruolo nel sistema allargato e per la sua gestione verso la sostenibilità». Una condizione

necessaria per la sostenibilità è che processi e funzioni del capitale naturale siano supportati, piuttosto che distrutti, da retroazioni della società (Berkes e Folke, 1992).

CONCLUSIONI

Stabilire analogie tra visione ecologica e visione cristiana del mondo è un tentativo che ha senso nella visione *transdisciplinare* dell'ecologia e *sapienziale* della Chiesa.

Per quanto riguarda il fine della conoscenza e dell'azione, secondo Benedetto XVI (CV) «Il libro della natura è uno e indivisibile, sul versante dell'ambiente come sul versante della vita, della sessualità, del matrimonio, della famiglia, delle relazioni sociali, in una parola dello sviluppo umano integrale. I doveri che abbiamo verso l'ambiente si collegano con i doveri che abbiamo verso la persona considerata in se stessa e i relazioni con gli altri». L'ecologia come scienza delle relazioni che orienta verso uno sviluppo sostenibile – concetto odierno di bene comune, intra e intergenerazionale – è in pieno accordo con questa lettura sistemica della realtà e dei comportamenti che ne derivano.

Per quanto concerne il metodo (epistemologia), Giovanni Paolo II (FR) afferma che «più l'uo-



mo conosce la realtà e il mondo e più conosce se stesso nella sua unicità» e che «quanto viene a porsi come oggetto della nostra conoscenza diventa per ciò stesso parte della nostra vita». Questo «immedesimarsi» (*Einsföhlung* di Max Scheler, 1912) del soggetto nell'oggetto della conoscenza, diventa un *io* esteso che rafforza il senso di appartenenza ad un mondo unitario e cosmico, dove il senso di fratellanza è potenziato invece che represso. Sulla base di questi fondamenti ontologici ed epistemologici, fede e scienza possono trovare una comune area di contatto nella prospettiva ecologica e gettare insieme le basi per una civiltà dell'amore.

APPENDICE 1 / STORIA E DEFINIZIONE DEL TERMINE "PAESAGGIO"

L'origine del termine "paesaggio" risale al XVI secolo ed è legata all'azione di conquista del territorio da parte delle comunità locali olandesi impegnate attraverso un'opera epica di ingegneria rurale a contendere terra al mare (Sharma, 1995). L'originario termine *landschap*, come quello successivo di origine germanica *landschaft*, stanno ad indicare appunto una unità territoriale di occupazione umana; un territorio legato alla conquista.

Il senso di appartenenza che il suffisso *schaft* esprime in lingua tedesca riguarda tuttavia una relazione reciproca. Il territorio appartiene in origine all'uomo che lo conquista ma, per le successive generazioni di fruitori, è l'uomo che appartiene al territorio che lo sostiene attraverso le funzioni ecologiche del sostegno fisico, della produttività, della regolazione e dell'informazione. Le differenti civiltà umane hanno sempre riconosciuto nella terra la *madre nutrice*, la fonte primaria di sopravvivenza. Con lo sviluppo della moderna scienza dell'ecologia, il legame di inevitabile dipendenza dell'uomo – come di ogni altra creatura – dal suo ambiente di vita, locale e planetario, risulta confermato e ancor meglio compreso. Di conseguenza il termine "paesaggio", inteso secondo l'etimologia della lingua tedesca, ripropone una interessante riflessione sul significato del rapporto di relazione tra l'uomo ed il suo ambiente di vita.

Il susseguirsi delle leggi testimonia la ten-

denza umana ad "ordinare" lo sviluppo civile in rapporto a quella che è la percezione del proprio ambiente di vita, che deriva dalla coevoluzione tra natura e cultura. Nella attuale "Convenzione europea del paesaggio", che detta norme in fatto di politica del paesaggio a partire dalla *percezione* per finire alla *pianificazione*, è interessante esaminare il significato attribuito ad entrambe questi due ultimi termini.

La *percezione* del paesaggio non è definita in modo oggettuale, ma rimandata alla soggettività delle popolazioni, locali e non. Questa posizione evidenzia la criticità della "questione epistemologica", ossia del modo con cui si conosce la realtà in cui viviamo, poiché questo modo influenza il tipo di significati che vengono attribuiti alla realtà rappresentata in un modello. Importante quindi diventa lo strumento epistemologico con cui rappresentiamo la realtà, della quale i sensi solamente offrono informazioni da coordinare in un quadro logico.

Ugualmente importante risulta una riflessione sul termine *pianificazione* del paesaggio, poiché l'attività pianificatoria è una attività progettuale che riguarda direttamente la organizzazione di un processo decisionale che determina un risultato finale, appunto la modifica del paesaggio. Il cambiamento di paesaggio come output del processo decisionale è un nuovo obiettivo in campo legislativo, in quanto fino ad oggi il paesaggio è stato recepito come un effetto locale indiretto, cioè non direttamente programmato, risultante da azioni mirate e programmate ad altri livelli di organizzazione gerarchica, sottostanti o sovrastanti a quello del paesaggio.

APPENDICE 2 / IL SIGNIFICATO ECOLOGICO DEL TERMINE "PAESAGGIO"

La moderna scienza dell'ecologia, od ecologia sistemica, offre nel concetto di *ecosistema* (figura 2a) uno strumento epistemologico per l'interpretazione della realtà corroborato scientificamente e filosoficamente (Caporali et al 2008). Gli "occhiali" della ecologia, costituiti dal modello di rappresentazione della natura secondo il concetto di ecosistema, offrono una garanzia epistemologica di corretta interpretazione della realtà e di conseguenti implicazioni per la

sua gestione. Dal concetto di ecosistema si deducono i principi ecologici di eco-sviluppo o sviluppo sostenibile, che sono riassumibili come segue : a) uso integrale della radiazione solare; b) riciclo integrale della materia; c) valorizzazione integrale della biodiversità. Questi principi servono come criteri di orientamento dei sistemi di attività umana (agricoltura, industria, eccetera) secondo la direzione della *sostenibilità* ossia di una gestione conforme ad una economia di tipo ecologico improntata al mantenimento del *capitale naturale* o della *integrità ecologica* (capacità di erogare i servizi ecologici per il rinnovamento della vita e delle condizioni che la sostengono). Il modello di ecosistema, in quanto rappresentazione simbolica – dove i cerchi intersecanti indicano *interdipendenza* dei componenti e le frecce in entrata (input) ed in uscita (output) lo scambio con il contesto di appartenenza - sintetizza la natura processuale della realtà nello spazio e nel tempo, il suo ordine interno, l'adattabilità al contesto esterno, l'attitudine al cambiamento e l'attitudine a durare (sostenibilità). Uno sviluppo sostenibile delle attività umane richiede un riconoscimento ed una aderenza a questi principi di auto-organizzazione naturale. Il paesaggio risulta simbolicamente collocato come punto centrale di incrocio di componenti e processi, ossia definito come *divenire dell'ecosistema*.

In riferimento a quelli che sono stati i primi contributi informatori della ecologia del paesaggio (Zonneveld, 1989), si possono distinguere due ulteriori dimensioni della realtà paesaggistica, quella *corologica* e quella *topologica* (fig. 2b-c). La prima dimensione esprime come le forme unitarie di paesaggio (*patches* o ecotopi o forme d'uso del suolo) sono disposte lungo lo spazio orizzontale a formare un mosaico, mentre la seconda evidenzia come debba essere considerato localmente anche il profilo del paesaggio, ossia la dimensione verticale che comprende il sottosuolo (pedologia e geologia) al fine di ricostruire integralmente il funzionamento dell'intero ecosistema.

Nello scenario ecosistemico si colloca anche la componente umana (fisiologicamente, *consumatore* e, tecnologicamente, *decompositore*) che, in virtù della sua crescita demografica e tecnologica (evoluzione extra-somatica), interagisce pesantemente con gli altri componenti ecosistemici, provocando il passaggio cruciale degli ecosistemi da naturali ad antropizzati. In questa

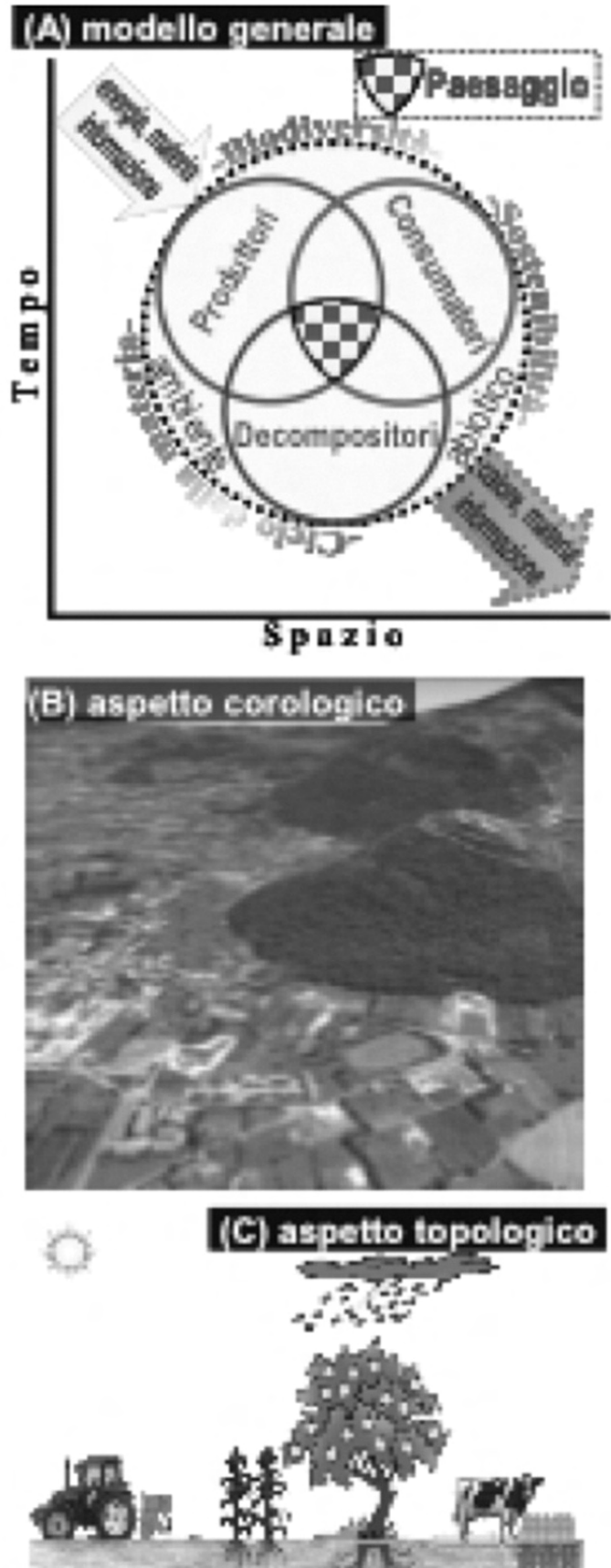


Figura 2: Differenti modi di rappresentazione del paesaggio

conversione, si deprimono certi servizi *rigenerativi*, come il rinnovamento di aria ed acqua, di biodiversità e di fertilità del suolo, o *regolativi* (ad esempio stabilità climatica ed idrogeologica), mentre si generano servizi alternativi (cibo, abitazioni, fabbriche, strade, eccetera) a quasi esclusivo beneficio umano con insediamenti agrari, urbani, industriali ed infrastrutturali. Questi nuovi sistemi socioecologici “consumano” sempre più suolo ed altre risorse naturali specialmente nelle zone a maggiore concentrazione demografica, quelle di pianura, che sono anche quelle dotate naturalmente di maggiore produttività, per maggiore fertilità di suolo e maggiore disponibilità idrica. Gli insediamenti umani, che sono a carattere trasformativo, producono inevitabilmente scorie e inquinamento ambientale (per la seconda legge della termodinamica o dell’entropia) e perciò costituiscono una minaccia soprattutto per la sostenibilità intergenerazionale. Si pone quindi urgentemente il problema della pianificazione e gestione paesaggistica a livello locale per definire, auspicabilmente a livello di bacino idrografico, un adeguato bilancio tra ecosistemi naturali ed antropizzati (Caporali et al., 2008). Indagini condotte a livello corologico e topologico del paesaggio, mediante adatte misure (*indicatori*) degli elementi paesaggistici coinvolti, possono fornire importanti chiavi di lettura per monitorare e pianificare l’uso del territorio ai fini della sostenibilità dello sviluppo (Caporali et al. 2008).

Il paesaggio può essere rappresentato in modo razionale ed oggettivante, come evidenziato con il linguaggio scientifico dell’ecologia, oppure in modo più soggettivo ed emotivo, come avviene di solito con il linguaggio dell’arte. Una mirabile storia del paesaggio agrario italiano è stata ricostruita da Emilio Sereni (1986), ricorrendo a documenti iconografici della nostra ricca tradizione artistica. Il paesaggio agrario, tramite i segni rilevabili sul territorio, è specchio dei criteri con i quali la gestione agricola è stata condotta. Da un tipo di paesaggio agrario si può risalire alle forze trainanti dell’organizzazione agricola e dell’intera società che lo hanno prodotto. Si possono così evidenziare aspetti virtuosi e sinergici del rapporto città-campagna e uomo-ambiente, come ad esempio rappresentato nell’affresco già citato *Effetti del Buon Governo del Comune* di Ambrogio Lorenzetti, situato nel Palazzo pubblico di Siena. Oppure, possono essere dedotti aspetti deleteri di gestione parassitaria, condotta con criteri di destrutturazione della organizzazione sinergica fondata sulla biodiversità in agricoltura, come avviene nel caso delle monoculture tipiche dei moderni agroecosistemi specializzati. Come rilevato dal Sereni (1986), questi aspetti «denotano una crescente subordinanza della nostra agricoltura, presa nel suo insieme, al nuovo strapotere dei monopoli industriali, commerciali e finanziari»



La voce tenue del silenzio

Lorenzo Chiarinelli



Questa “meditazione” prende avvio da tre suggestioni: dal Deuteronomio, dal Concilio Vaticano II e dall’Apocalisse.

Dal libro del Deuteronomio (34,1-4): «¹Poi Mosè salì dalle steppe di Moab sul monte Nebo, cima del Pisga, che è di fronte a Gerico. Il Signore gli mostrò tutta la terra: Gàlaad fino a Dan, ²tutto Nèftali, la terra di Èfraim e di Manasse, tutta la terra di Giuda fino al mare occidentale ³e il Negheb, il distretto della valle di Gerico, città delle palme, fino a Soar. ⁴Il Signore gli disse: «Questa è la terra per la quale io ho giurato ad Abramo, a Isacco e a Giacobbe: “lo la darò alla tua discendenza”. Te l’ho fatta vedere con i tuoi occhi, ma tu non vi entrerai!».

E Mosè chiuse la sua vicenda su quella vetta, in solitudine, guardando avanti a sé la terra della promessa.

Dal Concilio Vaticano II (Gaudium et Spes, 1): «Le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce degli uomini d’oggi, dei poveri soprattutto e di tutti coloro che soffrono, sono pure le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce dei discepoli di Cristo, e nulla Vi è di genuinamente umano che non trovi eco nel loro cuore.

La loro comunità, infatti, è composta di uomini i quali, riuniti insieme nel Cristo, sono guidati dallo Spirito Santo nel loro pellegrinaggio verso il regno del Padre, ed hanno ricevuto un messaggio di salvezza da proporre a tutti.

Perciò la comunità dei cristiani si sente realmente e intimamente solidale con il genere umano e con la sua storia».

E la medesima Costituzione (11) continua: «Il popolo di Dio, mosso dalla fede con cui crede di essere condotto dallo Spirito del Signore che riempie l’universo, cerca di discernere negli avvenimenti, nelle richieste e nelle aspirazioni, cui prende parte insieme con gli altri uomini del nostro tempo, quali siano i veri segni della presenza o del disegno di Dio. La fede infatti tutto rischiarava di una luce nuova, e svela le intenzioni di Dio sulla vocazione integrale dell’uomo, orientando così lo spirito verso soluzioni pienamente umane».

Dentro questo orizzonte cogliamo con emozione quanto ha scritto D. Bonhoeffer, il pastore luterano impiccato a Flossenbürg il 9 aprile 1945: «Noi viviamo nelle cose penultime, ma crediamo nelle ultime!».

Ed ecco, allora, l’invito dell’Apocalisse.

Dal libro dell’Apocalisse (21,9): «Sali quassù, ti voglio mostrare la sposa dell’Agnello». Noi siamo saliti quassù: all’Eremo di Camaldoli che quest’anno celebra il suo “millennio” di

“Scendiamo dal monte” e “riprendiamo il cammino”: è l’invito del Signore, a Elia e a noi, nel Primo libro dei Re

C
o
s
c
i
e
n
z
a

31

5-6

o
2
0
1
2

Lorenzo Chiarinelli,

vescovo emerito
di Viterbo

fondazione. E siamo saliti per guardare avanti, con occhi di speranza, come quelli di Mosè (cfr. Dt 34, 7); come quelli dei monaci, sperimentati nel «cercare veramente Dio» (cfr. Regola benedettina, c. 58) compito da san Romualdo (+1027) ad oggi qualifica la loro vocazione e sostiene nella fede la nostra amicizia.

Siamo saliti in questa stagione ecclesiale che si accinge a far memoria del 50° di inizio del Concilio (11 ottobre 1962): evento di grazia, nuova Pentecoste, qui a lungo invocata da chi ci ha preceduto e anche da noi in sintonia con i cari monaci.

E siamo saliti come Meic, esperienza appassionata di Chiesa che vuole vivere la umana solidarietà e cercare di discernere i segni di Dio nel cammino della storia. Esperienza felice di una "Settimana teologica" con tutta la Presidenza nazionale, con i gruppi distribuiti nel Paese con diversi compiti, compreso un Ministro della Repubblica.

Saliti quassù per ascoltare la Parola. È il fondamento della nostra speranza. È alla radice della nostra fede: «In principio la Parola».

L'universo è nato dalla Parola. Tutto era informe e vuoto e le tenebre ricoprivano l'abisso e «Dio disse» (Gn 1,3): la parola squarciò le tenebre e fu luce, e di il firmamento, e furono le fonti della luce, le sorgenti delle acque, la vita. E fu l'uomo. E ancora la Parola dette inizio alla grande avventura della fede con Abramo: il Signore «disse» e Abram partì, forte di quella Parola (Gn 12,1-6). Poi, nella pienezza del tempo, «la Parola si è fatta carne e pose la sua tenda in mezzo a noi» (Gv 1,14) e all'uomo è stato dato di sentire il racconto dell'insondabile mistero di Dio (cfr. Gv 1,18).

Noi, nel silenzio di questo luogo, ma soprattutto nel silenzio della mente e del cuore, lasciamo invadere dalla Parola le nostre vite e diventiamone ascoltatori e ascoltatrici fedeli.

DAL PRIMO LIBRO DEI RE (19,1-15)

¹Acab raccontò a Izebel tutto quello che Elia aveva fatto, e come aveva ucciso con la spada tutti i profeti.² Allora Izebel mandò un messaggero a Elia per dirgli: «Gli dèi mi trattino con tutto ciò il loro rigore, se domani a quest'ora



non farò della vita tua quel che tu hai fatto della vita di ognuno di quelli».³ Elia, vedendo questo, si alzò, e se ne andò per salvarsi la vita; giunse a Beer-Sceba, che appartiene a Giuda, e vi lasciò il suo servo;⁴ ma egli si inoltrò nel deserto una giornata di cammino, andò a mettersi seduto sotto una ginestra, ed espresse il desiderio di morire, dicendo: «Basta! Prendi la mia anima, o Signore, poiché io non valgo più dei miei padri!».⁵ Poi si coricò, e si addormentò sotto la ginestra. Allora un angelo lo toccò, e gli disse: «Alzati e mangia».⁶ Egli guardò, e vide vicino alla sua testa una focaccia cotta su pietre calde, e una brocca d'acqua. Egli mangiò e bevve, poi si coricò di nuovo.⁷ L'angelo del Signore tornò una seconda volta, lo toccò, e disse: «Alzati e mangia, perché il cammino è troppo lungo per te».⁸ Egli si alzò, mangiò e bevve; e per la forza che quel cibo gli aveva dato, camminò quaranta giorni e quaranta notti sino a Oreb, il Monte di Dio.⁹ Lassù entrò in una spelonca, e vi passò la notte. E gli fu rivolta la parola del Signore, in questi termini: «Che fai qui, Elia?».¹⁰ Egli rispose: «Io sono stato mosso da una grande gelosia per il Signore, per il Dio degli eserciti, perché i figli d'Israele hanno abbandonato il tuo patto, hanno demolito i tuoi altari, e hanno ucciso con la spada i tuoi profeti; sono rimasto io solo, e cercano di togliermi la vita».¹¹ Dio gli disse: «Va' fuori e fermati sul monte, davanti al Signore». E il Signore passò. Un vento forte, impetuoso, schiantava i monti e spezzava le rocce davanti al Signore, ma il Signore non era nel vento. E, dopo il vento, un terremoto; ma il Signore non era nel terremoto.¹² E, dopo il terremoto, un fuoco; ma il Signore non era nel fuoco. E, dopo il fuoco, un mormorio di vento leggero.¹³ Quando Elia l'udì, si coprì la faccia con il mantello, andò fuori, e si fermò all'ingresso della spelonca; e una voce giunse fino a lui, e disse: «Che fai qui, Elia?».¹⁴ Egli rispose: «Io sono stato mosso da una grande gelosia per il Signore, per il Dio degli eserciti, perché i figli d'Israele hanno abbandonato il tuo patto, hanno demolito i tuoi altari, e hanno ucciso con la spada i tuoi profeti; sono rimasto io solo, e cercano di togliermi la vita».¹⁵ Il Signore gli disse: «Va', rifa' la strada del deserto».

Questo è il testo dinanzi al quale vogliamo metterci in religioso ascolto, per esplorarne l'orizzonte storico-culturale, cogliere il messaggio e l'orientamento che da esso ci può venire per continuare una storia, quella di Dio che cammina con noi, come fece con Elia.

Il quadro è molto complesso.

Nel testo già affiorano tutti i protagonisti di questa vicenda: c'è il re Acab e Izebel sua moglie, ci sono i profeti di Baal, con i quali Elia ha già avuto un grande scontro e ne ha uccisi 450, c'è un popolo, un popolo che, ha abbandonato il suo Signore e c'è Elia e c'è il suo Dio. Noi non possiamo evidentemente fermarci ad analizzare tutti questi elementi; ci fermiamo al rapporto tra Elia e il suo Dio.

CON ELIA: DAL DESERTO ALL'HOREB

Il nome "Elia" (Eli-yahu) significa "Jaweh è il mio Dio" e sta a proclamare la fede e a definire la missione del profeta. Il "ciclo di Elia", nella Bibbia, è narrato nel Primo libro dei Re (capitoli 17-18-19-21) e nel Secondo libro dei Re (2,1-18). Di questo grande profeta non abbiamo scritti: la sua figura, però, attraverso il primo Testamento, è tra i quattro personaggi più ricordati nel nuovo Testamento, è il profeta che comparirà alla fine dei tempi. È, in sintesi, il profeta del primato di Dio, il profeta del "solo" Dio, vivo e vero.

Basti qui una breve collocazione storica.

È un profeta del regno del Nord, durante il secolo IX. La sua missione profetica si svolge durante i regni di Acab, Acasia e Joram, cioè dall'874 circa fino all'841 a.C., per quasi un trentennio. L'inizio è sotto il regno di Acab e di sua moglie Izebel. Lo scisma tra Giuda (Roboamo) e Israele (Geroboamo) era diventata frattura religiosa e morale tra il Nord (con capitale Samaria) e il Sud (con il centro a Gerusalemme). Alla introduzione di culti pagani, dal dio Baal in particolare, e alla prassi sempre più innovativa con un numero straordinario di proseliti, Elia si oppone con tutte le sue energie. Il suo motto è: «Per la vita del Signore alla cui presenza io sto».

È dentro questo orizzonte dell'assoluto di Dio che si collocano i grandi eventi del ministero profetico di Elia: la tragedia della siccità per tre anni, la sfida sul Carmelo con i profeti di Baal, la opposizione frontale con Izebel e con Acab suo marito, il passaggio del "mantello" sulla spalla di Eliseo, suo successore.

Per cogliere il significato e accogliere il messaggio del testo che vogliamo "meditare" (1Re 18,8-13) è bene richiamare in sintesi il capitolo 18. Elia, con l'irruenza del suo carisma profetico e con tutto l'ardore della sua fede in Jahweh ha sfidato, ha umiliato e ha ucciso i profeti di Baal in un epico confronto sul monte Carmelo. Ha voluto gareggiare perfino con Acab nella corsa verso Jizreel al sopraggiungere della pioggia promessa. Gli è sopra la vendetta di Gezabele e «ebbe paura» (1Re 19,3).

Sembra, allora, preso da depressione: si inoltra nel deserto e si augura la morte.

«Basta, o Signore! Prendi pure la mia anima, perché non valgo più dei miei padri» (1Re 19,4). E si addormenta sotto un ginepro.

Ma Jahweh è il suo Dio: per lui egli vive e per lui muore. Ed ecco l'angelo che lo desta dal sonno; ecco la focaccia e il vaso d'acqua vicino al suo capo frastornato; ecco il comando: «Alzati e mangia, perché un cammino lungo ti resta da fare» (1Re 19,7).

«Egli – prosegue il testo – si alzò, mangiò e bevve e in virtù di quel cibo camminò quaranta giorni e quaranta notti fino al monte di Dio, l'Oreb» (1Re 19,8).

«CHE FAI QUI, ELIA?»

È proprio sull'Horeb che Dio si rivolge direttamente al profeta con questa domanda: «Che fai qui, Elia?». E la domanda – per una ripetizione redazionale o per un procedimento inclusivo – risuona due volte; 19,9 e 19,13 (dentro la spelonca e all'ingresso della spelonca; all'arrivo e alla partenza).

Per esplorarne in qualche modo lo spessore

sarà utile sostare un momento su alcuni “nodi tematici”.

a) Le attese di Elia

Elia è il profeta della dedizione. Abbiamo sentito che questa dedizione la porta scolpita nel nome. La sua vita è tutta e solo dedicata a Jahvè. Ma ci si può leggere anche una qualche presunzione, una eccessiva autoreferenzialità che poi sfocia nella depressione. La presunzione potremmo leggerla in quella espressione ricorrente: «sono rimasto io solo». E Dio gli farà notare che ci sono settemila persone che non hanno baciato Baal e non hanno piegato le ginocchia dinanzi a lui (cfr. 19,18). La potremmo cogliere nel suo sentirsi il grande protagonista sul Carmelo a fronte dei profeti di Baal, con una sicurezza che sembra addirittura una spavalderia (cfr. 18,27) Come pure quando si mette a correre davanti ad Acab che cammina con il cocchio, con l'intento di arrivare primo per annunciare che la siccità ormai è finita in ragione della sua preghiera (cfr. 18,46).

Ma poi, questo stesso Elia, dinanzi alla minac-



cia di Izebel, si spaventa. Dice il testo che «ebbe paura» e allora si inoltrò nel deserto, andò a mettersi seduto sotto una ginestra ed espresse il desiderio di morire dicendo: «Ora basta! – una grande depressione! – Non sono migliore dei miei padri». E Dio, che lo vede all'ombra di quella ginestra manda a lui un cibo, una focaccia e dell'acqua: «Mangia». Elia mangia e si riaddormenta. L'angelo tornò una seconda volta: «Alzati e mangia perché il cammino è troppo lungo per te. Si alzò, mangiò e bevve. Con la forza di quel cibo, camminò quaranta giorni e quaranta notti fino all'Oreb, il monte di Dio» (19,1-8).

b) *Il monte di Mosè*

Elia ha attraversato questo grande momento di crisi e ora ha ripreso vigore e vuole arrivare là, dove già è stato Mosè, perché su quel monte Dio ha parlato a Mosè: monte di Dio, monte dell'Alleanza, monte di Mosè.

Ma se andiamo a leggere il libro dell'Esodo, ci accorgiamo d'un grande cambiamento. Elia sale sul monte, si ripara in una spelonca e avverte dei segni. Li abbiamo appena ascoltati: un vento impetuoso e il testo nota: «Dio non era nel vento». Il terremoto: «Dio non era nel terremoto». Il fuoco: «Dio non era nel fuoco».

Ma non erano questi i segni dati a Mosè? Mosè sull'Horeb aveva ricevuto la legge, e la prima alleanza era nata su quel monte (cfr. Es. 19,16-20). Un monte avvolto dalla tempesta, scosso da un terremoto, quasi divorato da un fuoco, tanto che il popolo si spaventa e dice: «Non ci parli Dio, altrimenti moriremo» (Es 20,19).

Anche Elia è arrivato lassù e quei segni si ripetono, ma abbiamo sentito un ritornello martellante: «Dio non era nel vento, non era nel terremoto, non era nel fuoco».

Lui, Elia, è altro da Mosè, e questa differenza la dobbiamo notare. Si tratta di "alterità": Elia non è Mosè.

La sua missione non è inferiore a quella di Mosè: è "altra". Non si tratta di scadimento dell'incontro, ma di diversità. Basti al riguardo richiamare la visione del Tabor: Gesù si trasfigura, accanto a lui c'è Mosè ed Elia che parlano della sua imminente passione, di come egli sarebbe stato tolto dal mondo. C'è Mosè e c'è Elia: la Legge e la Profezia, le due realtà qualificanti della prima Alleanza (cfr. Mt 17,18).

c) *Lo svelarsi di Dio*

Ma, allora, come si fa presente, come si rivela, Dio?

Ecco il significato della diversità. Nel testo abbiamo ascoltato questa suggestiva espressione: «Dopo il fuoco ci fu un mormorio di vento leggero». Potremmo tradurre, alla lettera: *la voce tenue del silenzio*. Questa espressione è straordinaria: la voce tenue del silenzio! «Elia si coprì il volto con il mantello e uscì fuori»: lì c'era Dio.

Al riguardo la nostra riflessione vuole farsi più attenta perché emergono dal testo acquisizioni essenziali per la fede.

Innanzitutto emerge che *Dio è Dio*. Elia ha proclamato, ha difeso, ha gridato sempre il primato di Dio: lo ha scolpito nel suo stesso nome! Ma Dio non è "sequestrabile". Dio non può essere "ridotto" perché è Dio. Rimane l'Invisibile: «Dio non l'ha mai visto nessuno» (Gv 1,18). Rimane l'Ineffabile: noi non conversiamo con Dio: come essere interlocutori con l'Infinito?

A meno che la sua invisibilità e ineffabilità non vengano a scomparire. Allora colui che era invisibile si fa visibile: «e il Verbo si è fatto carne» (Gv 1,14). Il Verbo uscendo dagli "alti silenzi" di Dio si fa voce ed entra nel dialogo dell'umano discorso e a noi è dato di ascoltare la parola, quella che «era in principio» e che ci racconta i segreti eterni e ci rende capaci di rispondere a quella parola e costruire dialogo (cfr. Gv 1,18).

Gregorio Magno, nel commento a Giobbe, afferma: «*Loqui Dei genuisse verbum*» (il parlare di Dio è generare il Verbo). Laddove noi diventiamo ascoltatori di Dio siamo resi capaci di accogliere nel cuore il Verbo di Dio.

Questo è il Dio dinanzi al quale si trova Elia e ne è interpellato con la "voce tenue del silenzio": il parlare di Dio ha modulazioni infinite.

C'è però un'altra sottolineatura: proprio questo *Dio è sempre nuovo*. Con Mosè ha stipulato l'Alleanza ed Elia è tornato proprio su quel monte. Ma l'incontro è diverso. Con Mosè l'Alleanza era scolpita sulla pietra, materiale resistente per indicare la solidità e la capacità di durata. Ma Dio va oltre la "resistenza" della pietra: infatti troverà un materiale ancora più duraturo. Prima Geremia (31,31-34) e poi Ezechiele (36,24-30) annunceranno il tempo nel quale è Dio a dire: «Vi toglierò il cuore di pietra e vi darò un cuore di carne». La "carne" è più forte della pietra. Il "cuore nuovo", opera dello Spirito sarà capace di maggiore fedeltà della roccia, perché è identico e diverso, è antico e nuovo, è vivo della vita di Dio che è eterna.

Dio è così il Dio di sempre e il Dio sempre nuovo. Per questo professiamo la fede nel Dio di Abramo, di Isacco, di Giacobbe, dei Profeti, di Mosè, di Elia,

di noi... L'incontro con Dio è sempre una scoperta.

Ma ciò comporta l'imparare una grande lezione: dobbiamo scoprire e leggere i "segni" perché Dio non si ripete. Ne fa testimonianza il Nuovo Testamento. Gesù è il dono definitivo di Dio. Ma cammina con noi nella storia. L'alleanza con Lui – piena e definitiva – accolta nel cuore credente suscita fremiti di libertà e palpiti sempre nuovi. I Vangeli, in realtà, ci parlano di un Gesù che è sempre nuova scoperta. Gli Apostoli sono stati con Gesù circa tre anni: lo hanno visto, lo hanno toccato, hanno condiviso con lui la vita. Dopo la risurrezione però non lo riconoscono (cfr. Gv 20-21). Ad essi increduli deve dire: «Guardate le mie mani». E a Tommaso: «Mettilo il tuo dito nel mio costato». Ai sette Apostoli, lungo la riva del lago dice: «Gettate le reti» e uno solo, Giovanni, esclamerà: «È il Signore». Maria di Magdala, al mattino di Pasqua, lo scambia per l'ortolano. I due discepoli di Emmaus non lo riconoscono che al termine del cammino.

L'incontro con Dio è tutto nell'orizzonte della novità: nuova è l'Alleanza, nuovo il comandamento, nuovo il cuore, anzi è tutto l'uomo che diviene una nuova creatura e inizia l'itinerario di «un cielo nuovo e una terra nuova» (Ap 21,11).

È questo, a me pare, uno dei messaggi dell'avventura di Elia. Proprio questo profeta che voleva il primato di Dio, che a Lui ha legato la sua vita, che a fronte di Acab e dei profeti di Baal lo difende strenuamente e che sull'Horeb riteneva che Dio si sarebbe ripetuto ancora con il vento, il terremoto e il fuoco, da Dio viene sorpreso mediante "la voce tenue del silenzio". E fu da quel silenzio che Elia si sentì dire: «Ora riprendi la missione», una missione nuova che attraverso la consegna del mantello ad Eliseo, continuerà in maniere inedite anche dopo di lui (cfr. 2Re 1,1-25).

“RIPRENDI IL CAMMINO”

Sull'Horeb Elia ha incontrato Dio, ma ha scoperto la novità e ha riacquisito lucidità e coraggio per continuare la sua missione.

Anche a noi, scendendo da questo monte, è chiesto di camminare ancora, recuperando il dinamismo inesaurito del Concilio e la gioia di un pellegrinaggio nel tempo verso la patria del compimento.

Ecco qualche suggestione ad accompagnarci.

a) Non cedere alla nostalgia

Il cristiano non è un nostalgico. Il Signore Gesù ci ha consegnato la invocazione perenne: «Venga il tuo Regno» (Mt 6,10; Lc 11,2). Il Regno è davanti, deve compiersi: la pienezza è oltre. La visione pagana del tempo guarda indietro e pone alle origini l'età dell'oro. La rivelazione biblica guarda in avanti e il compimento è nell'*eschaton*. Scrive l'Apocalisse: «E vidi un nuovo cielo e una nuova terra perché il cielo e la terra di prima erano scomparsi e il mare non c'era più» (Ap 21,1). È allora che troveranno realizzazione l'esodo e l'avvenuto definitivi, l'invito dello Spirito e l'invocazione della Sposa: «Vieni» (Ap 22,17). La visione cristiana del tempo e della storia non è segnata dai "ritorni" (*nostoi*), non è "circolare". La prospettiva del Regno è sempre davanti, non è sequestrabile; è cammino con il Dio che cammina innanzi a noi.

E non è il cammino di Ulisse nell'Odissea, che "ritorna": in patria, dalla moglie, dal figlio. È il cammino di Abramo che «chiamato da Dio, obbedì, partendo per un luogo che doveva ricevere in eredità e partì senza sapere dove andava» (Eb 11,8).

b) Lettura dei segni

Proprio questo cammino del quale conosciamo la meta, reclama il compito di individuare i passaggi, di discernere i tracciati, di scrutare i sentieri, anche inediti, e leggere come si sono offerti a Mosè o ad Elia o nello snodarsi della storia.

È dal Concilio in particolare che veniamo accompagnati in tale "lettura". La stessa Chiesa è definita come «*regnum praesens in mysterio*» (LG 3): è il Regno presente sì, ma come realtà sacramentale, cioè non evidente, non immediata, bensì sotto i segni. Ecco, il compito di leggere i segni.

In verità si parla di segni con due accezioni specifiche.

Ci sono i segni che esprimono *domande*, esperienze, angosce storicamente situate, fenomeni socio-culturali che svelano attese e diventano sfide (cfr. Giovanni XXIII, *Mater et Magistra*). La Chiesa, allora, chiamata a svolgere il suo compito di evangelizzazione nel cuore stesso di queste particolarità contingenti, non può non mettersi in ascolto del mondo e cercare di capirne i segni (cfr. GS 4).

I segni dei tempi, però, di cui parla il testo con-

ciliare non sono soltanto indicazioni per qualche aggiornamento metodologico dell'evangelizzazione: essi sono *situazioni pregnanti*, che nel dinamismo della storia del mondo, consentono di leggere «il disegno di Dio circa la vocazione integrale dell'uomo» (GS 11).

Da questa angolazione emerge una rinnovata visione teologica di tutta la storia umana, del rapporto natura-soprannatura, della correlazione tra rivelazione nel tempo e salvezza escatologica.

Senza dubbio in questo sforzo di interpretazione il cristiano deve riconoscere la "mondanità" del mondo e deve imparare a utilizzare gli strumenti propri per e analisi specifiche.

Ciò non è solo correttezza metodologica, ma è atteggiamento che a lui viene dalla sua stessa fede, nella visione teologica di un mondo creato da Dio e dalla sua grazia orientato al regno (cfr. GS 2).

L'intelligenza dei segni nella loro autentica pregnanza salvifica è frutto di "diagnosi soprannaturale" ed è "dono di profezia" da parte dello Spirito Santo.

c) Coltivare la speranza

Ecco un'altra feconda indicazione: Dio lo ha concesso ad Elia sull'Horeb e il profeta ha ripreso con coraggio la sua missione. Giovanni XXIII ha insegnato: «Non siamo chiamati a custodire un museo, ma a coltivare un giardino». E nel celebre discorso di apertura del Concilio – *Gaudet Mater Ecclesia* – ebbe a dire, guardando in avanti: «*Tantum aurora est*» ("E' appena l'aurora!").

Coltivare la speranza non è sognare o evadere nelle utopie: è custodire la certezza che Dio cammina con noi, che la storia ha un senso; che esercitare la libertà e assumere responsabilità è compito includibile ed esaltante.

«Il Regno di Dio è giustizia, pace, gioia» (Rm 14,17). Quale giustizia? Quale pace? Quale gioia?

Una giustizia maggiore di quella degli scribi e dei farisei (Mt 5,20). Un "di più" dell'ovvio, dello scontato: una vita, cioè, paradossale (cfr. Mt 5,47). Una pace che è lo shalom di Dio, pienezza di vita quasi invasione del "pleroma" che avvolge l'intera esistenza. E la gioia: è entrare nella logica della novità cristiana. Proprio Paolo VI, il Papa che ha fortemente colto e vissuto con acutezza il dramma del nostro tempo, ha cantato la gioia con l'enciclica *Gaudete in Domino* (1975): invitato appassionato che va da san Paolo fino a Benedetto XVI che consegna ai giovani per la prossima (2013) Giornata Mondiale della Gioventù le parole della Lettera ai Filippesi: «Siate sempre lieti nel Signore, ve lo ripe-

to: siate lieti» (4,4). Si fa esperienza così del dono di Gesù (Gv 15,11; 16,20).

CONCLUSIONE

Ora anche noi "scendiamo dal monte".

Ci lasciamo accompagnare dal profeta Elia, così come ce lo consegna Martin Buber, con la suggestione delle sue radici ebraiche e con l'attenzione alla Parola che vince con il silenzio e che a noi – nella tradizione del Meic – richiama la confessione di Camillo Rebora: «La Parola zitti chiacchiere mie!»

«Volevi piombare dall'alto come vento impetuoso / e mostrarti potente come lo è la tempesta, / volevi soffiare l'esistenza negli esistenti / e benedire anime umane, tenendo in mano il flagello, / volevi ammonire cuori stremati nel tuo vorticare rovente / e incitare quelli impietriti a prendere fuoco. / Tu mi hai cercato nei tuoi sentieri impetuosi / ma non mi hai trovato. / Volevi salire fino al cielo come lingua di fiamma / e far piazza pulita di tutti / di quanti non sapevano resistere al tuo furore, / forte come il sole, volevi aggredire mondi / con quell'improvvisa energia / capace di accendere il tuo giovane nulla. / Tu mi hai cercato nei tuoi abissi di fiamma / ma non mi hai trovato. / Poi il mio messaggero raggiunse il tuo orecchio / e lo mise a contatto del mio cuore pacato: / allora imparasti a sentire come seme dopo seme / inizia ad agitarsi, / e ogni sorta di tremolio - la crescita delle cose! - / ti avvolse come ridda di cerchi, / il sangue che sbatteva sul sangue, / e il silenzio fu la parola che ti vinse, / quel silenzio eterno, pieno, dolce e materno. / Allora ti sporgesti su te stesso / e mi trovasti nel tuo cuore».

Così Buber. E noi, allora, come a risposta, preghiamo con fiducia:

«Dio nostro, nella prima alleanza, attraverso Elia e tutti i profeti, tu hai parlato al tuo popolo, hai ammonito i potenti, hai difeso poveri e deboli e hai annunciato la venuta del Messia, concedi alla tua Chiesa, per la potenza del tuo Spirito Santo, il dono di nuovi profeti che annuncino con forza le esigenze del Regno e ricordino il giorno della venuta gloriosa di Gesù Cristo, vivente nei secoli dei secoli» (dalla Liturgia del Monastero di Bose).

(Testo integrale della Lectio divina tenuta da mons. Chiarinelli all'Eremo di Camaldoli il 28 agosto 2012 nel corso dell'ultima Settimana teologica del Meic)



**Lo statista
si impegnò
con tenacia e
lungimiranza
per un'Europa
più unita,
più umana
e più libera**

Luciano Tosi,
professore ordinario
di Storia delle rela-
zioni internazionali
all'Università di
Perugia

L'Europa di Aldo Moro

Luciano Tosi

I

Il pensiero e l'azione di Aldo Moro in tema di politica europea non sono stati ancora ricostruiti organicamente, anche se vari aspetti degli stessi sono oggetto di analisi in alcuni lavori che prendono in esame la politica estera e europea italiana o alcuni periodi e problematiche dell'azione del leader pugliese. Il presente studio non vuole essere un'analisi esaustiva del suo impegno europeistico, ma tenta di delinearne un profilo sintetico, inquadrandolo nel contesto della coeva realtà internazionale, al fine soprattutto di rintracciarne, nella trama diplomatica e nelle pubbliche dichiarazioni, le motivazioni e le ispirazioni di fondo, gli obiettivi e le prospettive; di individuare in definitiva il ruolo dell'europeismo nella politica estera di Moro.

Il pensiero del leader pugliese sulla realtà internazionale maturò gradualmente ancorato ad alcuni punti fermi della sua peculiare formazione etica e religiosa e della sua personalità, aperta al dialogo e alla mediazione, intrisa di "umanesimo ecumenico". La sua fu una concezione della politica internazionale incentrata, come quella interna, sulla dimensione umana, strumento per la piena realizzazione della dignità di tutti gli uomini. La sua visione della «pace nella sicurezza» si fondava sulla cooperazione e sull'interdipendenza e nel perseguirla mostrò sempre profonda fiducia nel diritto e fece costante riferimento ai principi di libertà, giustizia e partecipazione. L'apparente dicotomia tra il perseguimento dell'interesse nazionale e gli ideali di comunità internazionale propri della classe dirigente cattolica si componeva nella cooperazione. Il richiamo a quest'ultima da parte di Moro non era convenzionale, ma rappresentava un vero e proprio progetto politico, convinto che la cooperazione, insieme alla pace, corrispondeva «oltre che a radicati sentimenti del popolo italiano, anche ai suoi interessi più veri». E Moro pose il suo realismo a servizio di questo progetto.

Egli seguì con favore la nascita della Cee, vista come un'importante occasione per dare all'Europa maggior peso sulla scena internazionale e come una grande opportunità per lo sviluppo e la modernizzazione dell'economia italiana. Come segretario della Democrazia Cristiana notava che l'Europa, pur incompiuta, era «una realtà unitaria politica e morale che non poteva essere ignorata», a cui l'Italia doveva rimanere ancorata; si diceva inoltre sicuro che l'integrazione economica avrebbe favorito quella politica e avrebbe portato all'allargamento della Comunità. Egli guardava all'unità economica come a un momento di passaggio verso l'unità politica dell'Europa, costante obiettivo della sua politica estera, in linea in ciò con la migliore tradizione dell'europeismo italiano, e associava già allora l'unità europea alla distensione.

MORO PRESIDENTE DEL CONSIGLIO (1963-1968)

Divenuto, nel dicembre del 1963, presidente del Consiglio del primo governo di centro sinistra organico, il pensiero di Moro sull'Europa si arricchì ulteriormente ed egli perseguì un'attiva politica europea, quasi sempre in sintonia con Amintore Fanfani, a cui tra il 1963 e il 1968 fu soprattutto affidata la responsabilità della politica estera. L'Europa unita appariva allora a Moro «necessaria per ragioni di stabilità, di equilibrio, di sicurezza e

soprattutto di progresso economico, sociale e culturale»: obiettivi, questi, che trascendevano le possibilità delle singole nazioni. Tuttavia, per essere vitale, l'Europa, a suo avviso, doveva essere accompagnata da una «vera passione democratica» e non doveva tendere ad una «politica di mera forza materiale, né di contrapposizione con i grandi sistemi che garantiscono la comunità internazionale». Presentando il suo governo alle Camere sostenne che nell'unità europea vedeva coniugati gli interessi di pace della comunità internazionale e quelli dell'Italia, a cui l'Europa offriva «uno spazio e un ambiente adatti per la sua espansione economica e per una significativa partecipazione alla politica internazionale in proporzione delle sue forze, della sua tradizione e cultura, del suo peso economico e sociale», in sintonia con la «vocazione universale e le più genuine tradizioni del nostro Paese».

Sin dai suoi primi mesi, il governo Moro si caratterizzò per un notevole dinamismo sulla scena europea ponendo in essere una serie di iniziative volte a rafforzare il processo di integrazione, specie sul piano politico e sociale, ad allargare la Comunità, ad aprirla verso l'esterno e a democratizzare le istituzioni comunitarie. Moro non tardò a rendersi conto che il raggiungimento di questi obiettivi era «più difficile e lento che non si potesse pensare e sperare», ma invitava a perseverare: «Bisogna dar tempo al tempo – diceva – e fare i passi innanzi che il contesto politico fa ritenere possibili...Il tempo e l'evolvere delle cose nel mondo dimostreranno l'anacronismo delle nostre frontiere e della nostra indipendenza nazionale». Anche nella politica europea egli si mosse dunque con le note modalità del suo agire politico, tentando di coniugare con prudenza e realismo i suoi ideali e obiettivi europeistici con gli spazi di manovra concessi dalla realtà interna e internazionale, cercando di conciliare gli interessi nazionali con quelli degli altri partner europei e ponendo costante attenzione a quanto di nuovo emergeva nel Paese e nel mondo.

E' stato già rilevato che, anche per sua esplicita ammissione, Moro non guardava con interesse, anzi biasimava, un modello di Europa unita, volto unicamente al «rinviramento, su base tecnocratica, del modo di produzione capitalistico». Egli era convinto – e si impegnò a questo fine – che scopo primario dell'integrazione economica dovesse essere quello di sanare gli squilibri presenti nel continente e di migliorare la qualità della vita dei cittadini europei, specie delle fasce più deboli, di favorire, cioè, lo sviluppo delle aree depresse, salvaguardare l'occupazione, specie in occasione delle riconversioni industriali, porre in

essere la riqualificazione professionale, tutelare gli emigranti, sviluppare politiche giovanili. Vedeva con favore l'armonizzazione delle politiche economiche, accompagnata però da adeguate politiche sociali europee – non tanto da politiche di risanamento o da soluzioni tecnocratiche – con il sostegno ai livelli di occupazione e di produzione. «Una politica industriale della comunità – diceva – per essere una vera politica non può consistere soltanto nell'eliminazione degli ostacoli di carattere finanziario, fiscale, giuridico e tecnico, che rendono più difficile il naturale processo di concentrazione e di fusione delle imprese, lasciano liberamente operare la concorrenza fino alla creazione di imprese dalle dimensioni “ideali” capaci di competere con le grandi imprese multinazionali ed estere: un tale approccio rischierebbe di aggravare gli squilibri regionali, terrebbe soltanto conto dell'aspetto produttivistico e concorrenziale dello sviluppo industriale, ma ignorerebbe proprio quei problemi che sono invece i più attuali della superconcentrazione industriale, del superamento degli squilibri regionali, della localizzazione delle industrie, dello sviluppo dell'occupazione nelle aree depresse; in breve degli aspetti territoriali dello sviluppo industriale». Moro vide quindi con scarso favore nella primavera-estate del 1964 l'atteggiamento dei partner comunitari che, di fronte alle difficoltà economiche dell'Italia, la cui bilancia dei pagamenti presentava allora un forte disavanzo, tentarono di imporle misure rigoriste e deflazionistiche, che mettevano in pericolo la politica di riforme del nuovo governo di centro sinistra. L'Italia si rivolse allora per un prestito agli Stati Uniti piuttosto che sottostare alle rigide imposizioni comunitarie, rivelatrici, peraltro, di una scarsa solidarietà europea verso l'Italia stessa, impegnata allora in una fase di importanti mutamenti politici che miravano a modernizzare il Paese senza fargli pagare pesanti costi sociali. Pesarono tuttavia allora anche le resistenze di gruppi economici e politici a mettere al passo l'economia italiana con quella europea.

Nello stesso turno di tempo il governo Moro si adoperò per la revisione della politica agricola comunitaria, che danneggiava allora gli interessi italiani, e sollecitò maggior dinamismo e assertività della Comunità in materia di politica sociale, obiettivi, questi, anche in seguito costantemente perseguiti dal leader pugliese, sulla scia dei tradizionali obiettivi comunitari dell'Italia. Con un *memorandum*, presentato sempre nel 1964, mise l'accento sulle clausole sociali del Trattato di Roma e chiese che in fatto di occupazione nei Sei si accordasse la preferenza ai lavoratori comuni-

tari, nell'evidente intento di assicurare sbocchi occupazionali all'emigrazione italiana; chiese inoltre il riassetto dei compiti e delle possibilità di intervento del Fondo Sociale Europeo e un'organica politica di formazione professionale, convinto che i progressi economici compiuti dalla Comunità «sarebbero rimasti privi di un autentico significato umano», se non si fosse riusciti ad estenderli integralmente a tutte le categorie della popolazione comunitaria e ad attuare una giusta distribuzione della ricchezza. Il passo non era solo il frutto della preoccupazione per la tutela degli interessi italiani ma rispondeva anche alla peculiare visione morotea del processo di integrazione europea, strettamente connessa alla sua più generale concezione della vita internazionale, «valutabile non in termini di rapporti tra le potenze, ma di rapporti tra uomini».

Sempre al 1964 risale un'altra importante iniziativa di Moro in ambito comunitario, volta a tutelare gli interessi agricoli dell'Italia, ma anche a porre le basi di una politica mediterranea della Comunità. La Cee era allora alle prese con gli accordi di associazione con i Paesi mediterranei e l'Italia era preoccupata per la concorrenzialità delle loro produzioni agricole con quelle delle sue regioni meridionali; Moro si adoperò per conciliare le esigenze dell'Italia con quelle dei Paesi terzi mediterranei, sulla scorta di una visione della Comunità non chiusa in sé stessa. Il governo

italiano, il 21 aprile 1964, presentò al Consiglio dei Ministri della Cee un *memorandum*, preparato dall'allora ministro degli Esteri, Giuseppe Saragat, dal titolo «Principi direttivi di una politica globale della Comunità per le relazioni con i Paesi terzi», con cui si mirava a tutelare gli interessi dell'Italia, chiedendo ai partner comunitari garanzie per i prodotti dei Paesi membri che entravano in concorrenza con quelli dei Paesi associati; al tempo stesso, si proponeva l'adozione di una linea comune di politica commerciale verso singoli Paesi terzi o determinate aree o gruppi di Paesi. In particolare, sulla scia della Convenzione di Yaoundé, si suggeriva che gli accordi di associazione «con i Paesi africani (ed equiparati)» prevedessero «l'instaurazione di una zona di libero scambio. Dovrebbero inoltre assicurare in detti Paesi la parità di fatto e di diritto fra gli Stati membri e contemplare, eventualmente, anche aiuti finanziari ed assistenza tecnica». Era la prefigurazione di una politica globale mediterranea, ripresa dalla Cee nel 1973, con la quale Moro intendeva appunto salvaguardare gli interessi italiani e al tempo stesso non chiudere le porte della Comunità ai Paesi terzi, specie a quelli mediterranei, a cui il leader pugliese guardava già allora con particolare attenzione. Per il momento il passo italiano rimase senza esiti, preferendo i partner comunitari non impegnare la Cee in una politica mediterranea, stante anche l'opposizione degli Stati Uniti ai



circuiti preferenziali comunitari.

Moro dunque immaginava l'Europa «non come un'entità autarchica che si contrapponga ad altri gruppi di stati, ma come un'unione aperta alla collaborazione internazionale», una «efficace presenza... nella solidarietà e non nell'indifferenza, nel grande dialogo per l'equilibrio e la pace nel mondo». Mirò quindi a fare della Comunità un nuovo soggetto politico sul piano internazionale, non tanto per superare i blocchi, che egli riteneva allora ancora necessari per assicurare la stabilità internazionale, ma per svolgere un ruolo di pace e riequilibrare il bipolarismo Usa-Urss. Pur sottolineando spesso lo stretto legame che doveva esistere tra la Comunità e gli alleati atlantici, riteneva però che essi dovessero essere uniti in una «partnership fra eguali».

In quest'ottica Moro fu favorevole all'ammissione della Gran Bretagna alla Cee; alle ragioni politiche, come il ridimensionamento del ruolo francese nella Cee e il maggiore ruolo dell'Europa nel mondo, si accompagnavano ragioni economiche, come l'allargamento del mercato comune. Nel 1963, manifestò quindi contrarietà al veto posto dalla Francia all'allargamento, ma anche a tutta la politica europea di De Gaulle. Si adoperò tuttavia per favorire la ripresa del dialogo per non mettere in discussione il processo di integrazione. Quasi contemporaneamente il leader pugliese si mosse per ampliare il consenso alle istituzioni comunitarie, anche nel tentativo di attenuare l'impressione di una Europa tecnocratica, che proveniva soprattutto dalla Commissione di Bruxelles, oggetto degli strali di De Gaulle. Al contrario del Generale, che mirava a rafforzare la compagine europea attraverso accordi intergovernativi, come quello stipulato con la Germania nel gennaio del 1963, Moro perseguì il rafforzamento della Cee sia attraverso una maggiore integrazione e lo sviluppo della cooperazione politica, sia favorendo la democratizzazione delle istituzioni comunitarie. Nel febbraio del 1964, avanzò al Consiglio europeo una proposta per l'elezione a suffragio universale del Parlamento di Strasburgo e da allora l'impegno per la democratizzazione delle istituzioni sarebbe divenuto una costante della politica europeistica di Moro, convinto che la politica internazionale dovesse essere sempre sostenuta dalla «coscienza morale dei popoli», da una pubblica opinione che legittimava l'agire degli organismi internazionali. Ed è opportuno ricordare che fu grazie al suo impegno al Consiglio europeo di Roma del dicembre del 1975 che, vincendo le resistenze della Gran Bretagna, fu effettivamente messa in moto la procedura per l'elezione diretta del Parlamento

europeo, svoltasi poi, per la prima volta, nel 1979. L'azione di Moro al riguardo fu in piena sintonia con quella portata avanti in politica interna, costantemente volta ad ampliare le basi democratiche dello stato.

Come si è accennato, altro obiettivo precipuo della politica europea del leader pugliese fu lo sviluppo della cooperazione politica. Il suo governo, ad opera del ministro degli Esteri, Saragat, già nel novembre del 1964 presentò un progetto al riguardo che sottolineava l'esigenza per la Comunità di dare «avvio ad un processo di unificazione politica», anche per rafforzare la distensione internazionale, e individuava una serie di meccanismi per porlo in essere, con la previsione di estendere la cooperazione anche ai settori della cultura, della ricerca e della difesa e di tenerne a parte la Gran Bretagna. La proposta, come altre, analoghe, dell'Olanda e della Germania, rimase senza seguito; si scontrò allora con l'ostilità francese verso ogni forma di rafforzamento della Comunità, ostilità che si tradusse nel 1965 nella nota «crisi della sedia vuota», voluta da De Gaulle per reazione al tentativo della Commissione di attribuire poteri sovranazionali alla Comunità in materia di politica agricola. L'Italia, fortemente interessata alla revisione della Pac, era allora presidente di turno del Consiglio europeo e si impegnò con successo – specie grazie all'opera del ministro del Tesoro, Emilio Colombo – in un'opera di mediazione con la Francia, cercando al tempo stesso, di mantenere la coesione tra gli altri partner e di salvaguardare le conquiste comunitarie. Moro favorì quindi il «compromesso del Lussemburgo», mediando anche con i partner laici della maggioranza di governo, assai intransigenti verso la Francia. L'Italia accettò di spostare l'equilibrio istituzionale a favore del Consiglio a scapito della Commissione anche con l'obiettivo di non indebolire la politica commerciale della Cee, da cui l'economia italiana traeva allora notevoli vantaggi. Moro si augurò tuttavia che il cammino verso l'unità politica non si interrompesse. Tra il 1966 e il 1967 l'Italia svolse un ruolo particolarmente attivo – soprattutto ad opera di Fanfani – per l'ingresso della Gran Bretagna nella Cee, che, come si è detto, Moro riteneva essenziale per accrescere il ruolo dell'Europa nelle relazioni internazionali. Assai risentita fu quindi la sua critica al secondo veto posto da De Gaulle nel novembre del 1967 all'allargamento. Il governo italiano, tuttavia, all'inizio del 1968 si attivò ancora una volta per ricucire le divergenze tra i cinque e De Gaulle e per smussare le pretese inglesi, secondo un metodo già usato in occasione della «crisi della

sedia vuota» fatto di «fermezza congiunta alla cortesia ed alla paziente ricerca di possibili intese».

Al termine delle sue prime esperienze come Presidente del Consiglio, la politica europea di Moro appariva ormai ben definita. Egli, muovendosi sulla scia dei tradizionali obiettivi del Paese, si era impegnato per l'integrazione politica, per la democratizzazione delle istituzioni e per lo sviluppo di una politica sociale europea. Si era inoltre adoperato per l'allargamento, contrastando le strategie golliste volte a ridimensionare il processo di integrazione, e per la tutela degli interessi agricoli dell'Italia senza chiudere le porte dell'Europa ai Paesi terzi. Tali obiettivi sarebbero stati ancora alla base dell'azione del leader pugliese negli anni successivi. Già allora tuttavia era possibile intravedere i nuovi orizzonti della sua politica europeistica: il rafforzamento dell'unità quale presupposto per una migliore tutela degli interessi italiani e per un autonomo ruolo di pace e di distensione dell'Europa nel mondo.

MORO MINISTRO DEGLI ESTERI

Nell'agosto del 1969 il leader pugliese assunse la responsabilità del Ministero del Esteri nel governo Rumor II, incarico che aveva già tenuto per due brevi periodi tra il 1964 e il 1966 e che conserverà sino al 1974, con la parentesi Medici. Rimase, infatti, fuori dal governo con la nascita della compagine di centro destra guidata da Giulio Andreotti (luglio 1972-luglio 1973) e tornò alla guida della Farnesina alla metà del 1973 con il governo Rumor IV, alternandosi poi con il leader vicentino alla guida del governo tra il 1973 e il 1976.

Come responsabile della politica estera italiana Moro si trovò ad affrontare una realtà internazionale caratterizzata da notevoli mutamenti. Si accentuava allora la distensione tra est e ovest, il mondo occidentale era attraversato da una vasta ondata di contestazione giovanile, in quello orientale si acuiva il dissidio tra Urss e Cina, si delineava lo scontro nord-sud. In Europa si imponeva la *Ostpolitik* della Germania occidentale e già si coglievano i primi sintomi di una crisi economica che avrebbe attanagliato il continente per tutti gli anni Settanta a causa soprattutto della fine del regime dei cambi fissi e delle conseguenze della guerra del Kippur.

In Italia il nuovo decennio si aprì con la strage di Piazza Fontana che inaugurò un periodo

assai difficile per il Paese, in preda negli anni successivi ad una grave crisi politica, economica e sociale, che avrebbe condizionato fortemente anche la sua azione in politica estera. Come ministro degli Esteri, Moro si mosse forse sul piano internazionale con maggior disinvoltura che non durante gli anni della Presidenza del Consiglio, sulle orme di Giorgio La Pira; la sua attenzione si focalizzò in modo particolare sull'Europa, per la quale egli vedeva schiudersi un importante ruolo di rinnovamento del mondo bipolare nel quadro della distensione. La Cee avrebbe dovuto favorire il dialogo e la cooperazione tra est e ovest e tra nord e sud, nel quadro di una concezione della «pace integrale» che egli illustrò in un noto discorso all'Assemblea generale dell'Onu del 1969. Ciò presupponeva un ruolo più autonomo dell'Europa rispetto agli Stati Uniti, la cui immagine era sempre più appannata dalla guerra del Vietnam e i cui obiettivi in politica internazionale Moro mostrava di non condividere a pieno.

La Comunità affrontò allora il round conclusivo dell'allargamento alla Gran Bretagna e, successivamente, la realizzazione di un'Unione Economica e Monetaria attraverso l'adozione di un sistema di tassi di cambio fissi tra le monete europee per far fronte alla crisi del sistema monetario internazionale. I negoziati per le questioni monetarie si intrecciarono con quelle per l'allargamento.

Moro sostenne le posizioni della Gran Bretagna nel corso dei negoziati tra quest'ultima e la Cee, svoltisi tra il 1970-1971. Mirava ancora una volta a rafforzare il mercato comune e il ruolo dell'Europa sulla scena internazionale, illudendosi inoltre che l'Italia avrebbe avuto con la Gran Bretagna una consonanza maggiore di quanta non ne avesse con gli altri partner europei. Il leader pugliese continuò ad adoperarsi anche perché si facessero passi in avanti nel coordinamento delle politiche comunitarie, specie sul piano sociale, nella cooperazione politica e nell'elezione diretta del parlamento europeo. Specie tra il 1969 e il 1972, Moro sollecitò l'impegno della Comunità per fronteggiare gli effetti della crisi nei vari Paesi membri, favorendo investimenti nelle aree depresse, come il mezzogiorno, e attuando politiche sociali per sostenere gli strati della popolazione più colpiti dalla crisi, i lavoratori e i giovani.

Con questi obiettivi Moro partecipò al vertice europeo dell'Aia del 1 e 2 dicembre 1969, dove cercò di tutelare gli interessi italiani e

presentò alcune innovative proposte. Non ostacolò allora il completamento della Pac, nonostante le forti riserve presenti nel Paese a causa della connessa introduzione dell'Iva e del fatto che la stessa Pac danneggiava ancora alcune produzioni italiane, e cercò di ottenere contropartite per l'Italia sollecitando il potenziamento della politica sociale della Comunità con iniziative in materia di emigrazione, formazione professionale e occupazione, e impegnandosi anche per la riforma e il rafforzamento del Fondo Sociale Europeo e per lo sviluppo di una politica regionale.

Moro volle mantenere l'Italia agganciata all'Europa sulla scorta di una peculiare visione dell'Europa stessa come "vincolo esterno". Come si è detto, guardava alla Comunità come a uno strumento per far superare al Paese i suoi ritardi, per favorirne la modernizzazione, non solo in termini economici, ma anche culturali, tecnici, civili, senza tuttavia metterne in discussione le conquiste sociali. Il leader pugliese propose di collegare la cooperazione monetaria con il rafforzamento del processo di integrazione. Nel 1970 fu quindi favorevole all'Unione economica e monetaria (a cui allora era ostile la Banca d'Italia diretta da Guido Carli), ma cercò di fare in modo che essa fosse accompagnata sia dalle già ricordate misure di politica sociale, in modo da attenuare le conseguenze sul piano sociale della prima, sia dallo sviluppo della cooperazione politica.

Al riguardo ottenne alcuni importanti risultati. Nel 1971, grazie alle insistenze dell'Italia, pur fra notevoli resistenze da parte dei partner europei, alle prese con la crisi economica, la Comunità varò la riforma del fondo sociale europeo. Nello stesso anno il governo Colombo presentò a Bruxelles un *memorandum* su «La politica dell'impiego nella Comunità», che, incentrato sugli squilibri regionali, sugli spostamenti di manodopera intracomunitari e sull'armonizzazione dei sistemi sociali, chiedeva in particolare l'attuazione della politica regionale prevista dai Trattati di Roma e diede il via a una riflessione comunitaria al riguardo. Nell'aprile del 1972, nel corso di una riunione informale del Consiglio dei Ministri comunitari svoltasi in Lussemburgo, Moro ribadì che il sostegno italiano all'unione economica e monetaria era in funzione dell'adozione, da parte della Comunità, di una politica regionale volta a favorire le aree meno sviluppate della stessa, come il sud dell'Italia, e, soprattutto, della realizzazione di una politica dell'occupazione. Egli illustrò allora una moderna concezione dell'integrazione europea a dimensione umana, sostenendo che la politica sociale comunitaria era il fondamento dell'integrazione politica, che doveva far perno sul con-

cetto di «cittadinanza europea». La politica sociale era «indispensabile» se si voleva «dare un significato e un contenuto concreti alla nozione di «cittadinanza europea» permettendo la libera circolazione – dico libera e non più imposta o subita dagli uomini della Comunità – e il loro efficace inserimento, non soltanto nelle strutture produttive dei nostri Paesi, ma anche nelle strutture sociali, amministrative e politiche. Perché il nostro obiettivo finale deve essere la realizzazione effettiva di un "cittadino europeo" e, a questo proposito, è possibile immaginare già da adesso un'integrazione a tappe sempre più ampia, prima in ambito sociale, poi in quello amministrativo e infine politico, degli uomini della comunità, negli stati in cui risiedono sia a causa del loro lavoro o per altri motivi». Qualche mese dopo, la Comunità, durante il Vertice di Parigi dell'ottobre 1972, stabilì di istituire un fondo di sviluppo regionale e di utilizzare il Fondo europeo di orientamento e garanzia agricola (Feoga) anche per interventi sociali nelle aree arretrate e decise il lancio del primo «Programma di azione sociale» della Cee, posto in essere nel 1974.

Al vertice dell'Aia Moro ottenne anche un generico impegno per una politica europea a favore dei giovani, che egli aveva allora sollecitato nel tentativo di venire incontro all'ansia di rinnovamento delle giovani generazioni, e che continuò a perseguire nei mesi successivi. Con il cosiddetto "Memorandum Moro" presentato al Consiglio europeo dell'aprile del 1970 propose una organica e dettagliata politica comunitaria per la gioventù, che mirava a dar vita ad apposite istituzioni e a favorire politiche per la formazione professionale, l'occupazione e l'armonizzazione dei titoli di studio e dei programmi scolastici. Negli intenti di Moro tale politica mirava non solo a creare opportunità per i giovani ma anche a favorire negli stessi la crescita degli ideali comunitari; era inoltre una ulteriore manifestazione dell'esigenza, sempre fortemente avvertita dal leader pugliese, di ampliare quanto più possibile il consenso popolare alle istituzioni europee. Si scontrò però quasi subito con le resistenze e lo scetticismo al riguardo dei partner europei, specie della Francia, che, gelosi custodi delle prerogative statali, affossarono il progetto .

Stretta nella morsa della crisi economica, accentuatasi dopo il 1973, afflitta dalla instabilità politica e dilaniata dal terrorismo, l'Italia tra il 1974 e il 1976 vide ridursi il suo peso in seno alla Comunità, dove si guardò con preoccupazione al Paese non solo per le sue difficoltà economiche ma anche per il possibile ingresso del Pci nell'area di governo, circostanza, quest'ultima, che provo-

cava tensioni tra l'Italia, da una parte, e i partner europei e gli Stati Uniti, dall'altra, impegnati a trovare il modo per evitarla. Moro si rendeva conto che la crisi impediva il rafforzamento del processo di integrazione europea sia sul versante economico che su quello politico, «proprio quando l'unione è più necessaria che mai e significa la sola via di salvezza per ciascuno di noi»; ciononostante si attendeva un aiuto da parte della Comunità, che «dovrebbe per evidenti ragioni politiche, consentire una significativa presa in carico di un'Italia, consapevole a sua volta delle sue responsabilità». Era convinto – non a torto – che dalla crisi non si sarebbe usciti «se tutti, e non soltanto noi, non [avessero accettato] qualche limitazione della sovranità nazionale». Ma gli stati europei furono portati a porre in essere soluzioni tradizionali per uscire dalla crisi, mentre all'orizzonte si profilava la svolta neoliberista, che si sarebbe manifestata negli anni Ottanta. L'Italia tese a divenire oggetto e non soggetto delle decisioni comunitarie e Moro non nascose la sua delusione al ritorno dal Vertice di Portorico del giugno 1976, dove Francia, Gran Bretagna, Germania e Stati Uniti imposero al Paese condizioni economiche e politiche difficili da accettare.

I rapporti tra l'Italia e la Comunità si fecero allora difficili: il Paese, pur chiedendo aiuto all'Europa, cercò di evitare nei limiti del possibile l'imposizione di rigide regole nella gestione dell'economia e pesanti ingerenze nelle sue scelte di politica interna, e fu portato a violare i trattati comunitari in materia commerciale. La Comunità, alle prese con la crisi economica, cui si aggiunse quella di leadership, non fu sollecita nel manifestare la sua solidarietà all'Italia, a cui concesse un prestito solo dopo che ne aveva ottenuto un altro dal FMI, condizionato da severe misure di aggiustamento strutturale.

Anche per uscire da questa situazione di minorità Moro si adoperò per realizzare una effettiva politica estera comunitaria. All'Aia dovette accontentarsi di un generico impegno dei partner comunitari circa lo sviluppo della cooperazione politica, l'ampliamento dei poteri del Parlamento europeo e l'elezione diretta dello stesso. Nel 1970 vide nella nascita della Cooperazione Politica Europea una soluzione embrionale e riduttiva rispetto alle attese dell'Italia, a causa della preferenza dei partner comunitari a mettere in piedi solo una struttura di cooperazione intergovernativa basata sulla concertazione delle rispettive

politiche estere. Egli, attraverso una effettiva politica estera comune, mirava non solo a rafforzare il ruolo internazionale dell'Italia, ma era anche convinto che l'Europa unita potesse avere un suo specifico ruolo nelle relazioni internazionali: avrebbe potuto infatti rafforzare la distensione e favorire soluzioni meno antagonistiche e più cooperative per i vari problemi internazionali allora aperti, ad esempio, lo scontro nord-sud (in particolare i contrasti tra Paesi produttori e consumatori di petrolio) e la crisi mediorientale.

All'inizio degli anni Settanta Moro cercò di far decollare una politica di aiuti comunitari verso i Paesi terzi mediterranei anche per sottrarli all'influenza sovietica in forte espansione dopo la Guerra dei Sei Giorni. Era anche un modo per superare il divario tra la volontà politica dell'Italia di apertura al terzo mondo e i limiti di bilancio del Paese. Sollecitò inoltre una conferenza per la sicurezza e la cooperazione nel Mediterraneo. Dopo la guerra del Kippur, pur senza sopravvalutarla, si mostrò fiducioso in un'azione comune dei Paesi della Cee per risolvere la crisi, anche se le posizioni di questi ultimi al riguardo erano diverse. Egli, interpretando, peraltro, il favore di ampi settori dell'opinione pubblica italiana, favorevoli a più stretti rapporti con il mondo arabo, si fece promotore, insieme ad altri Paesi, della dichiarazione della Comunità Europea del 6 novembre 1973 in cui si ribadiva l'interesse alla pace e alla stabilità nel Mediterraneo e alla sicurezza nei rifornimenti petroliferi; si invitava a porre termine all'occupazione israeliana; si ribadivano i contenuti della risoluzione 242 delle Nazioni Unite; si rifiutava la gestione bipolare della crisi e si riaffermava il ruolo centrale dell'Onu nella soluzione della stessa, dichiarando tra l'altro il rispetto per il popolo palestinese. Nel 1974 Moro fu tra i fautori del cosiddetto "Dialogo euro-arabo".

Il leader pugliese, inoltre, pur portando avanti iniziative bilaterali con i Paesi produttori di petrolio per garantire all'Italia adeguati approvvigionamenti, si impegnò per raggiungere una posizione comune tra gli europei nel dialogo con i Paesi produttori e per favorire la cooperazione tra questi ultimi e i Paesi industrializzati, possibilmente nell'ambito delle istituzioni internazionali esistenti e senza trascurare i pvs non produttori di petrolio. Lo fece, ad esempio, anche se con scarso successo, nel corso della Conferenza di Washington per l'energia del 11-13 febbraio 1974, in cui gli Stati Uniti chiamarono a raccolta i Paesi occi-

dentali importatori di petrolio per elaborare una politica comune nei confronti dei Paesi produttori e dove, anche a seguito di pressioni americane, la Comunità si divise, isolando le posizioni italiane. Il leader pugliese tentò invano di mediare, specie tra la Francia – le cui autonome posizioni non apprezzò – e gli Stati Uniti, e finì per allinearsi alle posizioni americane, continuando tuttavia in seguito a sostenere una linea di cooperazione e dialogo tra Paesi consumatori e produttori e contribuendo ad attenuare le tensioni in atto.

LA CONFERENZA PER LA SICUREZZA E LA COOPERAZIONE IN EUROPA

Nel corso della prima metà degli anni Settanta, Moro tentò di fare dell'Europa il vero caposaldo della politica internazionale italiana e, più in generale, un polo di rinnovamento delle relazioni internazionali. Tra europeismo e atlantismo egli guardò allora con maggior attenzione e interesse al primo e, confidando nel rafforzamento dell'Unità europea, si mosse, a differenza del passato, con più decisione verso il superamento della logica dei blocchi. A tal fine guardò soprattutto alla Conferenza per la Sicurezza e la Cooperazione in Europa. Questa, agli occhi di Moro, che pure non se ne nascondeva le difficoltà, avrebbe rafforzato la distensione, consentendo lo sviluppo di uno scenario multipolare, avrebbe sottratto le relazioni internazionali alla logica bipolare, democratizzato la realtà interna-

zionale e rafforzato le speranze di pace.

Egli giunse a questo appuntamento internazionale con dei precedenti significativi. Come presidente del Consiglio e ministro degli Esteri aveva fino ad allora favorito una politica di apertura sul piano economico e commerciale nei confronti dell'Unione Sovietica e dei Paesi del blocco orientale, anticipando in un certo senso la Ostpolitik della Germania occidentale. Lo aveva portato a questa scelta la constatazione della complementarità tra l'economia italiana e quella del blocco sovietico, ma già nel 1967 aveva guardato all'apertura all'Est europeo anche «per le occasioni che offrirà di contatti umani, e cioè come un elemento fondamentale nello sviluppo dell'azione di pace e di distensione alla quale noi siamo dedicati».

Man mano che le possibilità di svolgimento della Conferenza si fecero più concrete, essa divenne centrale nella prospettiva della distensione di Moro. Da iniziale opportunità per migliorare la situazione della Germania e di Berlino e per favorire la riduzione delle forze armate convenzionali in Europa, sempre più divenne per lui un'occasione per superare «barriere artificiali di diffidenza e di ostilità», per migliorare le condizioni umane nel vecchio continente, per realizzare «la grande speranza di tutti i popoli d'Europa di vivere una vita più libera, più prosperosa, più aperta». In essa vide inoltre un'occasione per far fare un salto qualitativo al processo di integrazione euro-



pea. Moro infatti era convinto che sia nella fase delle consultazioni preliminari con gli Stati Uniti che in quella del negoziato vero e proprio, solo attraverso l'adozione da parte della Comunità di una linea unitaria nei confronti dell'Unione Sovietica e dei Paesi dell'Est europeo, la Comunità stessa avrebbe conseguito i suoi obiettivi e si sarebbero evitati sia la marginalizzazione dei Paesi europei sia un accordo Stati Uniti-Unione Sovietica sulla testa dell'Europa.

Moro si rendeva conto che l'obiettivo non era facilmente raggiungibile perché l'Europa «non era diventata un'alternativa concreta allo stato nazione»; era convinto però che solo un'Europa unita sul piano politico ed economico avrebbe potuto e dovuto equilibrare «dignitosamente e amichevolmente» gli Stati Uniti.

La partecipazione di questi ultimi alla Conferenza non fu mai in discussione da parte dell'Italia, anzi fu auspicata. Moro tuttavia, in occasione del vertice comunitario di Parigi dell'ottobre del 1972, in sintonia con l'allora presidente del Consiglio Andreotti, insistette molto sul ruolo autonomo dell'Europa nel negoziato. Scrisse allora: «Riconoscendo alle grandissime potenze la loro eccezionale posizione non si vede perché l'Europa debba rinunciare, in piena lealtà verso gli Stati Uniti, alla propria funzione e azione, così come non vi rinunciano gli Stati Uniti, pure in piena lealtà verso di noi». E aggiungeva: «l'essere nell'alleanza non ci esime... dal lavorare per la pace e per un più umano e stabile assetto dei rapporti tra i popoli, anzi ci impegna a fare dell'alleanza, e di noi nell'alleanza, un mezzo di comprensione e di intesa con una varia iniziativa che, senza essere mai dettata da ragioni di dispetto e di contraddizione, abbia una sua autonomia». La Csce, a suo avviso, avrebbe dato «la misura della possibile e vera autonomia» dell'Europa, che, se realmente «unita, allargata, integrata, sovranazionale», avrebbe potuto «influenzare gli equilibri mondiali e favorire la distensione, una distensione da lui intesa in senso dinamico e non statico.

Nel corso delle consultazioni con gli alleati atlantici l'Italia precisò gli obiettivi della Conferenza, soprattutto in occasione delle riunioni del Consiglio Atlantico, dove si adoperò per convincere gli alleati stessi dell'importanza della Csce ai fini della distensione, un processo, quest'ultimo, da portare avanti con tutte le garanzie possibili, ma con determinazione, sulla scia della Ostpolitik tedesca.

La Conferenza, per Moro, non avrebbe dovuto cristallizzare lo *status quo* in Europa, obiettivo cui mirava l'Urss, ma aprire le porte verso l'avvenire; inoltre avrebbe dovuto realizzare «la grande speranza di tutti i popoli d'Europa di vivere una vita più libera, più prospera, più aperta». Si doveva, cioè, evitare di sanzionare la divisione dell'Europa, e cominciare invece a camminare per una strada, che doveva portare infine ad un nuovo equilibrio, di cui la Comunità avrebbe rappresentato una delle chiavi di volta, ed «a relazioni più liberamente articolate fra tutti i popoli». Solo così, sosteneva, «noi possiamo sperare di dar vita a una Europa fondata sulla fiducia anziché sui rapporti di potenza, con riflessi positivi sul mondo intero».

Il leader pugliese, così come respingeva la tesi sovietica di una conferenza volta a sanzionare lo *status quo* nel vecchio continente e a frenare il processo di integrazione dell'Europa occidentale, era contrario alla posizione degli Stati Uniti che miravano a mantenere marginale il ruolo dell'Europa e a gestire solo con i sovietici il processo della distensione. «Una volta proclamato l'avvento di un equilibrio multipolare nel mondo, – diceva – non si può ignorare o sminuire la funzione del polo europeo» e, in neppure tanto velata polemica con le tesi sostenute dal Segretario di Stato americano, Henry Kissinger, nel noto discorso sull'«anno dell'Europa», precisava: «Si tratta di stabilire rapporti ragionevoli e costruttivi con tutti i Paesi: Ovest, Est e Terzo Mondo... Ciò esclude che l'Europa possa ridursi a fare una politica regionale. Essa, pur con mezzi limitati, fa una politica mondiale per sé stessa e così pure nell'alleanza».

Nella Csce Moro vedeva «una tappa del processo distensivo», la Conferenza doveva servire «ad abbattere gradualmente sorpassate barriere ed a stabilire un clima di fiducia alimentato da maggiori contatti umani». Ancora nel 1974 ribadì la sua visione della distensione, plurale e non bipolare, che presupponeva quella tra le superpotenze, ma non realizzava a pieno il suo significato se non era accompagnata «dal contatto assiduo e costruttivo tra tutti i Paesi»: ormai non si trattava più solo di stabilizzare la convivenza internazionale ma bisognava passare ad una fase attiva di cooperazione tra gli stati, alla ricerca di una nuova forma di condotta di tutte le relazioni internazionali e quindi non solo dei rapporti est-ovest.

Dunque, la Csce non come momento di rico-

noscimento e consolidamento dello *status quo* post bellico – obiettivo cui mirava l'Urss – quanto piuttosto come un processo di superamento della divisione in due dell'Europa nella prospettiva di allargamento della Comunità e di potenziamento del ruolo internazionale della stessa. Negoziato Csce, distensione e costruzione europea erano per Moro processi interdipendenti. Sulla scorta di queste convinzioni e col supporto della diplomazia italiana, nella Conferenza egli svolse un ruolo di primo piano, pur con la sua tradizionale prudenza, definendone le modalità procedurali, mantenendo gli obiettivi prefissati ma adeguandosi alle situazioni contingenti e ai suoi interlocutori. Nel corso dei negoziati l'Italia si mosse quindi su più piani: cercò di mantenere uniti i partner occidentali, specie quelli comunitari, tra i quali non mancarono occasioni di attrito, valorizzò le sedi multilaterali (Consiglio Atlantico, in particolare) specie per tessere i rapporti con gli Stati Uniti, e dialogò con i Paesi dell'Est, specie nella fase preparatoria, trovando con essi punti di convergenza e cercando di favorirne l'autonomia da Mosca.

Moro caldeggiò in modo particolare la proposta di porre alla base dei rapporti tra le due Europe la Carta dell'Onu e la Dichiarazione delle Nazioni Unite sui principi di diritto internazionale. L'Italia, come ricorda l'ambasciatore Luigi Vittorio Ferraris, protagonista e storico di quelle vicende, fu molto attiva nella formulazione di principi quali l'inviolabilità delle frontiere, la loro mutabilità per libero consenso e la rinuncia all'uso della forza e si impegnò per convincere i sovietici ad accettarli, andando oltre gli schemi ideologici e la rigidità del diritto internazionale, fondato sull'esclusivo principio di sovranità degli stati. Per Roma era in gioco non solo la prospettiva della riunificazione tedesca ma anche quella dell'unità politica dell'Europa occidentale, cui teneva molto, più, ad esempio, di Parigi e Londra. Moro, insieme agli altri responsabili della Comunità europea, si impegnò inoltre perché la Conferenza avesse dei Seguiti, mostrandosi tra i più convinti sostenitori del potenziale evolutivo della Csce.

Soprattutto, il leader pugliese cercò di realizzare alcuni obiettivi di fondo della sua concezione della politica estera, una politica a servizio degli uomini prima ancora che degli stati e al riguardo l'Italia seppe dare contributi originali impegnandosi per lo sviluppo dei contatti umani tra le due Europe, la circolazione delle opere culturali e la tutela dei diritti umani e delle libertà fondamentali, sulla base della dichiarazione universale del 1948, stabilendo, come ricorda sempre Ferraris, «l'interdipendenza tra sicurezza politica e tutela delle

libertà individuali», obiettivo precipuo degli occidentali nella Csce. Importante fu anche l'impegno di Moro per la collaborazione in materia economica. Sulla scorta dell'esperienza dell'Italia, egli riteneva che una ampia e stretta cooperazione sul piano economico avrebbe creato interdipendenza e favorito il superamento degli squilibri tra l'est e l'ovest del continente e la graduale evoluzione della distensione in Europa e, quindi, la pace. Analogo impegno il leader pugliese pose per affiancare alla Conferenza parallele trattative paneuropee per la riduzione mutua e bilanciata delle forze armate in Europa, obbiettivo che però venne presto accantonato e rinviato a specifico negoziato. Moro si batté inoltre per un collegamento tra la sicurezza europea e quella mediterranea, che rispondeva sia alla sua peculiare visione dello stretto legame tra l'Europa e il Mediterraneo, che a specifici interessi italiani; al riguardò incontrò però l'ostilità o lo scetticismo di molti partner occidentali.

Nel clima che accompagnò e seguì la Conferenza di Helsinki, fatto di ottimismo esagerati e di timori ingigantiti, Moro fu tra coloro che guardarono ad essa con fiducia. Il suo costante realismo non gli impedì di intravedere che con la Csce qualcosa di nuovo stava effettivamente nascendo nella realtà internazionale e di sfruttare gli esigui spazi di manovra. Nel discorso tenuto il 30 luglio 1975 nella capitale finlandese evidenziò gli obiettivi più significativi raggiunti, a suo avviso, dalla conferenza. Anche se restava ancora molto lavoro da fare, l'assise era un passo avanti nel cammino della distensione, prima caratterizzata solo da intese bilaterali e allora segnata invece da una dimensione multilaterale e paritaria per una elaborazione comune. Anche i contenuti della Conferenza rappresentavano, a parere di Moro, una novità importante: non solo intese tra i governi ma esaltazione degli ideali di libertà e di giustizia, una sempre più efficace tutela dei diritti umani, un arricchimento dei popoli in forza di una migliore reciproca conoscenza, di più liberi contatti, di una sempre più vasta circolazione delle idee e delle informazioni, la soluzione pacifica delle controversie. L'Atto Finale rappresentava per Moro «un punto di passaggio verso il futuro. Abbiamo cercato di riconoscere ma non di cristallizzare la realtà – affermò – si è lasciata aperta la strada per una evoluzione pacifica, in conformità della libera volontà dei popoli». Egli sottolineò il particolare rilievo riconosciuto all'economia, alla cultura, alle informazioni, ai contatti tra le persone e all'educazione e, come presidente in carica del Consiglio europeo, evidenziò la coesione dimostrata dai nove durante la conferenza, la loro

apertura verso l'esterno e il favore per la prosecuzione del dialogo multilaterale al fine di una politica di distensione, di pace e di cooperazione.

CONSIDERAZIONI CONCLUSIVE

La politica europea di Moro, insieme a quella societaria, incarnò forse nel modo più completo la sua visione delle relazioni internazionali, incentrata essenzialmente sulla cooperazione e sulla dimensione umana. Egli perseguì con discreto successo alcuni tradizionali obiettivi del Paese, quali l'allargamento, il miglioramento della politica agricola comunitaria, lo sviluppo delle politiche sociali e a favore delle aree depresse, impegnandosi inoltre per la democratizzazione delle istituzioni europee e per l'attuazione di politiche giovanili e di collaborazione culturale.

Non meno rilevante fu l'azione di Moro a favore dell'integrazione politica europea, che nel corso degli anni divenne il perno della politica di distensione allargata e plurale perseguita dal leader pugliese. Egli vide nella Csce un'importante occasione per superare «storici steccati» e far crescere l'integrazione dell'Europa e il suo ruolo sulla scena internazionale. La crisi economica che caratterizzò

gli anni Settanta non favorì tuttavia una maggiore integrazione della Comunità, i cui membri furono portati ad affrontare la crisi stessa adottando tradizionali soluzioni nazionali. Egualmente di ostacolo fu la politica di Nixon, Kissinger e Ford, propensa al direttorio Usa-Urss, poco favorevole all'integrazione europea e alla concertazione con la Comunità. L'Italia, colpita in modo particolare dalla crisi economica e alle prese con una forte instabilità politica e l'emergenza del terrorismo, non fu in grado di realizzare a pieno gli obiettivi della sua politica estera e anzi fu posta sotto osservazione da parte delle maggiori potenze per la sue difficoltà economiche e per la mal compresa apertura al Partito comunista. Ma, se non ci si ferma all'immediato e si considera quanto accadde nel 1989, sia pure passando attraverso una dura recrudescenza della guerra fredda, non si può non constatare che quell'Europa maggiormente unita, più umana e più libera, per cui Moro si era impegnato con tenacia e lungimiranza, ha fatto qualche passo avanti.



Maritain e la democrazia tra guerra e pace

Roberto Papini

Durante gli “anni bui” della seconda guerra mondiale, Jacques Maritain, rifugiato a New York per fuggire al nazismo, come molte migliaia di intellettuali europei, avvia una riflessione approfondita sulle origini della guerra in corso e, insieme, sulle cause generali del fenomeno. Affronta soprattutto il problema di una guerra “totale” e di una pace duratura. La guerra di quegli anni tra paesi con ideologie totalitarie (moderne “religioni politiche” come le ha definite Hans Maier) e paesi liberali è colta nella sua radicalità; non si tratta di guerre come altre che si risolvono in armistizi più o meno mascherati in pace. Questa volta la lotta non è solo per la libertà, ma anche per la sopravvivenza della civiltà occidentale. Nell’analisi di Maritain è implicita l’idea che non tutti i conflitti sono uguali e, inoltre, che una guerra “totale” (anche se non giustificata) può avere in qualche modo un aspetto positivo perché nella sua *pars destruens* può “liquidare” il cascame di una civiltà giunta al termine, a differenza di altri la cui conclusione lascia in vita, almeno in parte, regimi deboli o corrotti. La costruzione di una pace duratura poi è molto complessa, non si tratta solo di mantenere una situazione di non belligeranza dietro a cui può venirsi preparando un futuro conflitto, di una pace senza pacificazione (vedi gli accordi di Dayton) ma di uno status consolidato e, dopo un conflitto “totale”, è tutto l’edificio civile che va ricostruito dalle fondamenta, va instaurato un ordine nuovo. Maritain afferma esplicitamente in *Christianisme et démocratie* che «dopo aver vinto la guerra» è necessario «vincere la pace» perché non sorge automaticamente al termine di un conflitto: vanno rimosse le cause e poste solide condizioni di giustizia, di sicurezza e di solidarietà internazionale, per il non ripetersi degli errori¹.

Seguendo cronologicamente gli scritti elaborati tra il 1939 e il 1945, si constata come il filosofo abbia proceduto nell’interpretare il “tipo” di guerra che si viene combattendo e, poi, nel gettare le basi per la ricostruzione: *Le crépuscule de la civilisation* del 1939 e *À travers le désastre* del 1941 denunciano il disfacimento di una civiltà e le condizioni traumatiche della disfatta politico-militare; mentre già in *De la justice politique* del 1940 affronta le possibili vie per una rifondazione dell’Europa dopo la guerra. Negli scritti successivi – *Les droits de l’homme et la loi naturelle* del 1942, *Christianisme et démocratie* del 1943, *Principes d’une politique humaniste* del 1944, *Messages (1941-1944)* del 1945 e *Pour la justice* sempre del 1945 – Maritain svilupperà i termini di una filosofia politica che trova la sua completa sistemazione in *Man and the State* del 1951. Tali scritti tracciano le linee di fondo attraverso cui è possibile pensare un regime democratico, un’umanità riconciliata ed una pace duratura. Dall’analisi di questi scritti si evince come una vera pace non possa nascere da un artificio della ragione o della prassi, ma da un complesso di molti elementi, gli uni fortemente legati agli altri: la convivenza in un mondo diviso, il rispetto dei diritti umani, il superamento della sovranità statale e l’affermazione di una democrazia a livello nazionale ed internazionale, cioè un’organizzazione politica del mondo. Pur senza alcuna pretesa

**Nel pensiero
del filosofo
francese
si delinea
la speranza
che l’umanità,
pur divisa,
possa arrivare
alla pace
nonostante
l’incapacità
di rinunciare
ai conflitti**

C
o
s
c
i
e
n
z
a

49

5-6
o
2
0
1
2

Roberto Papini,
docente di Scienza
politica alla LUMSA
e segretario genera-
le dell’Istituto interna-
zionale Jacques
Maritain di Roma

politologica, si può affermare che Maritain schematizza una teoria delle relazioni internazionali dove pace, guerra e democrazia trovano una “sistemazione” originale: *si vis pacem, para pacem*.

LA CONVIVENZA IN UN MONDO DIVISO

Uno dei problemi che Maritain sviluppa negli anni dell'esilio, ma anche in scritti precedenti e successivi, è quello della convivenza pacifica di uomini con fedi diverse. Il suo intervento più importante a questo proposito è il discorso pronunciato a Città del Messico nel novembre del 1947, alla seconda Conferenza generale dell'Unesco, dal titolo *La voie de la paix*, in cui esamina come rendere possibile tale convivenza attraverso la cultura la scienza e l'educazione². L'unità culturale del mondo sul piano culturale che ricercava questa Organizzazione corrispondeva al pensiero di Maritain che l'aveva sostenuta in diverse occasioni. Il filosofo propone la sua idea pur cosciente che il dopoguerra è dominato non da orientamenti intellettuali comuni, ma da un «babelismo del pensiero», essa non si situa sul piano teorico, ma sul piano dell'azione, sulla base di «principi pratici» comuni, cioè i diritti dell'uomo, il cui riconoscimento può permettere la nascita di un'organizzazione politica sovranazionale. Il discorso riscosse un ampio consenso e, inoltre, influenzò i membri della commissione onusiana che, sotto la presidenza di Eleanor Roosevelt, era stata incaricata di redigere una Dichiarazione sui diritti dell'uomo dopo la barbarie della seconda guerra mondiale. Per sostenere il lavoro della commissione, l'Unesco si era rivolta ai più famosi filosofi, scienziati ed uomini di cultura di diversi paesi domandando loro se una tale Dichiarazione potesse essere “universale”, cioè che alcuni principi fondamentali potessero essere comuni a tutti i popoli della terra e la risposta fu affermativa nonostante le differenti culture e religioni delle personalità interrogate e le diverse concezioni sui fondamenti dei diritti dell'uomo. Anche in questa occasione la proposta di Maritain (vedi *Sur la philosophie des droits de l'homme. Réponse à l'enquête de l'Unesco*³), simile a quella esposta a Città del Messico, ebbe un tale riconoscimento che Julien Huxley, allora Direttore generale dell'Unesco, seguace di Freud e Darwin più che di San Tommaso, e quindi non condividendo le tesi di Maritain, lo incaricò di curare la pubblicazione del libro con le rispo-

ste pervenute e con una sua introduzione. Titolo del libro è appunto *Autour de la nouvelle déclaration des droits de l'homme* (1949)⁴.

René Cassin, considerato il “padre” della Dichiarazione universale approvata nel 1948, in un incontro all'Unesco il 21 aprile 1966 a Parigi sul tema *Les conditions spirituelles du progrès et de la paix*⁵, ringraziò pubblicamente Maritain per il suo contributo alla elaborazione della Dichiarazione.

Nonostante la sua teoria su di una convivenza possibile, il filosofo non si illude che i conflitti possano essere del tutto aboliti perché le divisioni ideologiche e le condizioni politiche e socio-economiche sono lontane dall'essere superate una volta per tutte; guerra e pace sembrano far parte della storia umana in un groviglio apparentemente inestricabile e, purtroppo, aggiunge Maritain «lo spirito è sempre in ritardo rispetto alla materia». Noi dobbiamo però lavorare «alle preparazioni lontane» che riguardano l'organizzazione di una società politica mondiale democratica che possa ostacolare l'esplosione della violenza e porre le condizioni per la pace. Un problema sempre in agguato è quello del «machiavellismo e della *Realpolitik*», cause prime, secondo il filosofo, del secondo conflitto mondiale. Il tema del machiavellismo è ricorrente nel pensiero politico di Maritain e riguarda soprattutto l'uso dei mezzi rispetto ai fini e l'ordine politico che non può essere indifferente all'ordine morale; l'esposizione più completa del tema la si trova in *Principes d'une politique humaniste*. Va ricordata a questo proposito la polemica con un altro grande resistente in esilio a Londra, Raymond Aron, secondo il quale in certi casi lo Stato, la cui morale non sarebbe quella dei singoli individui, poteva far eccezione in vista di un bene superiore⁶. Maritain, pur criticato per il suo “ipermoralismo”, non recedette su questo punto, anche se ammetteva che “sarebbe illusorio pensare che l'uomo di Stato abbia sempre la scelta dei mezzi”; così, in certi casi, una guerra di difesa può essere «giusta»⁷, ma non sarà mai «santa», come scriverà nel 1937 per criticare la posizione dei franchisti e della maggioranza dei vescovi spagnoli che così giustificavano la rivolta⁸.

IL RICONOSCIMENTO DEI DIRITTI DELL'UOMO

L'intesa tra i popoli che Maritain ritiene possibile passa attraverso un comune intendimento dei diritti umani basati sulla dignità

della persona aperta alla società contro lo Stato “pagano” dei totalitarismi e una volontà comune di costituire una società politica mondiale. Come affermava già il De Victoria durante il periodo della seconda Scolastica «*totus mundus est quasi una res publica*». Il primo punto è trattato lucidamente nel suo libro *Les droits de l’homme et la loi naturelle* del 1942. I diritti universali (le precedenti Carte francesi e americane non lo erano) possono riassumersi nel fare il bene ed evitare il male ed il loro fondamento per il tomista Maritain è nella natura umana, da qui la legge naturale che li interpreta. Tale legge esprime la «normalità di funzionamento» della natura umana e questa comunità di natura fonda l’eguaglianza dei diritti tra gli uomini. Essa non è comprensibile con la ragione concettuale, si tratta infatti di «*un mystère caché au cœur de l’individu et du concret dans la substance de chacun*»⁹. La legge naturale si rivela invece alla ragione pratica che, tramite la conoscenza e la prassi, individua ciò che è bene per l’uomo in base alla sua natura percepita attraverso le sue inclinazioni profonde. La sua comprensione è dovuta non solo allo sviluppo delle conoscenze, ma anche della coscienza morale. V’è dunque assieme un progresso ed una relatività in relazione alla presa di coscienza di questi diritti legata al contesto storico e sociale. E Maritain riconosce a questo proposito «il ruolo immenso del condizionamento economico e sociale» (*Sur la philosophie des droits de l’homme. Réponse à l’enquête de l’Unesco*). Si sposa così in Maritain una concezione ontologica con una concezione storica della legge naturale. Si tratta di un significativo passo avanti rispetto alla visione cattolica tradizionale che concepiva l’affermazione dei diritti umani come una ribellione contro il diritto di Dio. La vulgata teologico-politica sosteneva che la Chiesa, detentrici della Verità rivelata, era superiore allo Stato, da qui il necessario riconoscimento pubblico della religione cattolica da parte dello Stato (l’ideale rimaneva il regime franchista). Certo, v’era già stato il messaggio di Pio XII del 1944 e le encicliche *Mit Brennender Sorge* contro il nazismo, *Non abbiamo bisogno* contro il fascismo e la *Humani generis* contro il comunismo, ma bisognerà attendere la *Pacem in Terris* di Giovanni XXIII del 1963 e il Concilio per un riconoscimento pieno dei diritti umani fondamentali. Abbiamo consacrato il nostro incontro a questa enciclica non solo perché il prossimo anno ricorrerà il suo anniversario, ma soprattutto perché rappresenta un rapporto nuovo tra i diritti umani, la democrazia (nazionale e internazionale) e la Chiesa. La Chiesa riconosce come centrale alla sua dottrina

il tema della pace. Giovanni XXIII affermò chiaramente che la guerra non era più «un mezzo per difendere i diritti violati».

La teoria maritainiana, in particolare, apriva la strada al riconoscimento della libertà religiosa, ciò che avverrà con la dichiarazione conciliare *Dignitatis humanae*. Su questo punto il filosofo francese, oltre al Cardinale Journet e al P. Courtney Murray, gesuita americano (la cui posizione corrispondeva a quella dei vescovi del suo Paese in cui il cattolicesimo è in minoranza), ebbero un ruolo rilevante; Maritain agendo direttamente su Paolo VI e convincendolo alla presa d’atto della laicizzazione dello Stato moderno e del necessario pluralismo; il secondo con i suoi interventi nell’assemblea conciliare; il terzo in qualità di perito al Concilio. Maritain era convinto che l’accordo universale sui diritti umani era la via della pace e la base per una società democratica sul piano nazionale ed internazionale. Egli lo afferma esplicitamente: «Se un giorno si stabilirà uno stato di pace tra i popoli... non dipenderà unicamente da accordi politici, economici e finanziari stabiliti tra diplomatici ed uomini di Stato; non dipenderà unicamente dalla costruzione giuridica di un organismo coordinatore realmente sovranazionale provvisto di mezzi d’azione efficaci: dipenderà anche dall’adesione profonda della coscienza degli uomini, a partire dai principi pratici come quelli ricordati», i diritti umani (*La voie de la paix*).

Il problema attuale è che i diritti umani iscritti nella Dichiarazione Universale non sono accettati da tutti, da qui la redazione di altre Carte d’ispirazione islamica o confuciana o tendenze contrastanti presenti nello stesso universo culturale occidentale, come quella espressa dai *communitarians* per cui ogni valore e quindi ogni diritto è espressione di una cultura o da un anticostruttivismo etico; nelle nostre società segnate da culture individualistiche i valori sono considerati come mere costruzioni sociali. Il dibattito è aperto da tempo e le posizioni sono trasversali: già Carl Schmitt intendeva smantellare i fondamenti giusnaturalistici dei diritti umani, oggi il filosofo ed economista indù Amartya Sen riconosce invece i diritti della Dichiarazione del 1948¹⁰. Il problema è complesso e il rifiuto di riconoscere diritti naturali comuni non solo indebolisce l’unità di una società pluralista ma lascia alla mercé di ogni dittatore il rispetto o meno degli stessi. D’altra parte però si è venuta realizzando una “pratica” dei diritti umani sul piano internazionale espressa da *Covenants*, organizzazioni pubbliche e private, regimi internazionali e procedure in loro difesa,

una "protezione" come mai era esistita, che costituisce un'evoluzione importante del diritto internazionale.

LA DEMOCRAZIA ED IL SUPERAMENTO DELLA SOVRANITÀ STATUALE

Il regime che rispetta di più i diritti umani è la democrazia¹¹ tema quest'ultimo oggetto di critica e di approfondimento costante da parte del filosofo. Addirittura, come affermò Paolo VI all'Onu, «la democrazia è il nuovo nome della pace». Questa è una convinzione acquisita da Maritain soprattutto durante la guerra e nella sua riflessione sui totalitarismi. Tale tesi è espressa in particolare in *Christianisme et démocratie* del 1943. Venendo dall'esperienza francese della lunga opposizione tra Chiesa e Repubblica, il filosofo aveva tendenza a ritenere che i rapporti non potevano che essere conflittuali. Tale atteggiamento è riscontrabile già in *Humanisme intégral* dove si parla piuttosto di pluralismo come base della «cristianità profana» e meno di democrazia.

E' l'esperienza americana di una democrazia che nasce "dal basso", dal popolo (da qui il sodalizio con quel geniale organizzatore di comunità che fu Saul Alinski, cui il Presidente Obama riconoscerà tutto il suo debito) come una forma di *self-government* che amplierà la concezione del filosofo sulla democrazia, non più considerata in opposizione frontale al cristianesimo, ma anzi strettamente collegata e basata sul rispetto della persona umana. La sua idea di democrazia è «personalista e comunitaria». Secondo Maritain la democrazia mira a stabilire non solo un particolare regime politico, che garantisce meglio la soluzione non violenta dei conflitti, ma va considerata anche come una filosofia generale della vita, una forma di civiltà che aspira a realizzare una comunità di uomini liberi e una «amicizia civica» tra loro.

Molte sono le ragioni della diversa considerazione della democrazia in Europa ed in America, che già Tocqueville aveva rilevato; Maritain aggiunge un'osservazione sottile riguardante la particolare condizione storica del Nuovo Mondo dove sembra assente quello che potremmo definire il "peso della storia". In *Réflexions sur l'Amérique* del 1958 scrive: «Lors de ma première visite à New York j'ai été envahie par un espèce d'intense plaisir et d'enthousiasme en ayant tout d'un coup la sensation que là nous sommes livrés de l'histoi-

re...une sorte d'hérédité écrasante», certo aggiunge «noi non siamo mai liberati dalla storia» sia nei suoi aspetti negativi che positivi, ma l'America, sembra dire il filosofo, ne è più libera dell'Europa perché «l'America è totalmente rivolta verso l'avvenire, non verso il passato»¹². Anche la straordinaria libertà religiosa che Maritain ritiene esista negli Stati Uniti contribuisce a sviluppare nel filosofo una visione più positiva della democrazia. I rapporti tra la Chiesa e lo Stato inducono il filosofo a definire la democrazia addirittura come una «nuova cristianità», certo una «cristianità profana» perché basata sul pluralismo delle idee. E anche se il rapporto tra Stato e Chiesa è considerato paritario, Maritain non rinuncia all'idea della «superiorità» della seconda nei confronti dello Stato, non nel senso della superiorità di un potere, ma per la natura del messaggio evangelico che, affermando la dignità della persona umana e la ricerca del bene comune, agisce come «*energie historique au travail dans le monde*», come animazione cristiana della società. E questo è un compito di particolare importanza per i laici cristiani. In polemica con Kelsen, Maritain ritiene infatti che una società democratica non possa far a meno di valori (come quelli incorporati nei diritti dell'uomo) e le sole regole procedurali siano insufficienti. In una società divisa il pluralismo è necessario, ma può essere una minaccia all'unità dello Stato se non è accompagnato da una «fede secolare» condivisa ed espressa in una Carta democratica. Perché esista un regime democratico non basta la presenza di una società civile dinamica e strutturata, ma è necessario che la concezione tradizionale dello Stato sia rifondata, in particolare l'idea di Stato-nazione che tanti danni ha procurato in passato e l'idea di sovranità dello Stato perché esso non ne è detentore, non ha una personalità morale separata dal popolo, ma ne è un "organo", uno "strumento" deputato a svolgere alcune funzioni a lui delegate; i governanti non sono che i "vicari" del popolo.

Per il principio di sussidiarietà il popolo può preferire uno Stato federale, più vicino ai cittadini. Durante la guerra il federalismo era discusso soprattutto negli Stati Uniti, Maritain lo ritiene opportuno per il futuro dell'Europa e della Germania: una Germania federale parte di un'Europa federale (il pericolo del pangermanismo sarebbe minore). E' curioso però il suo silenzio in proposito dopo la guer-

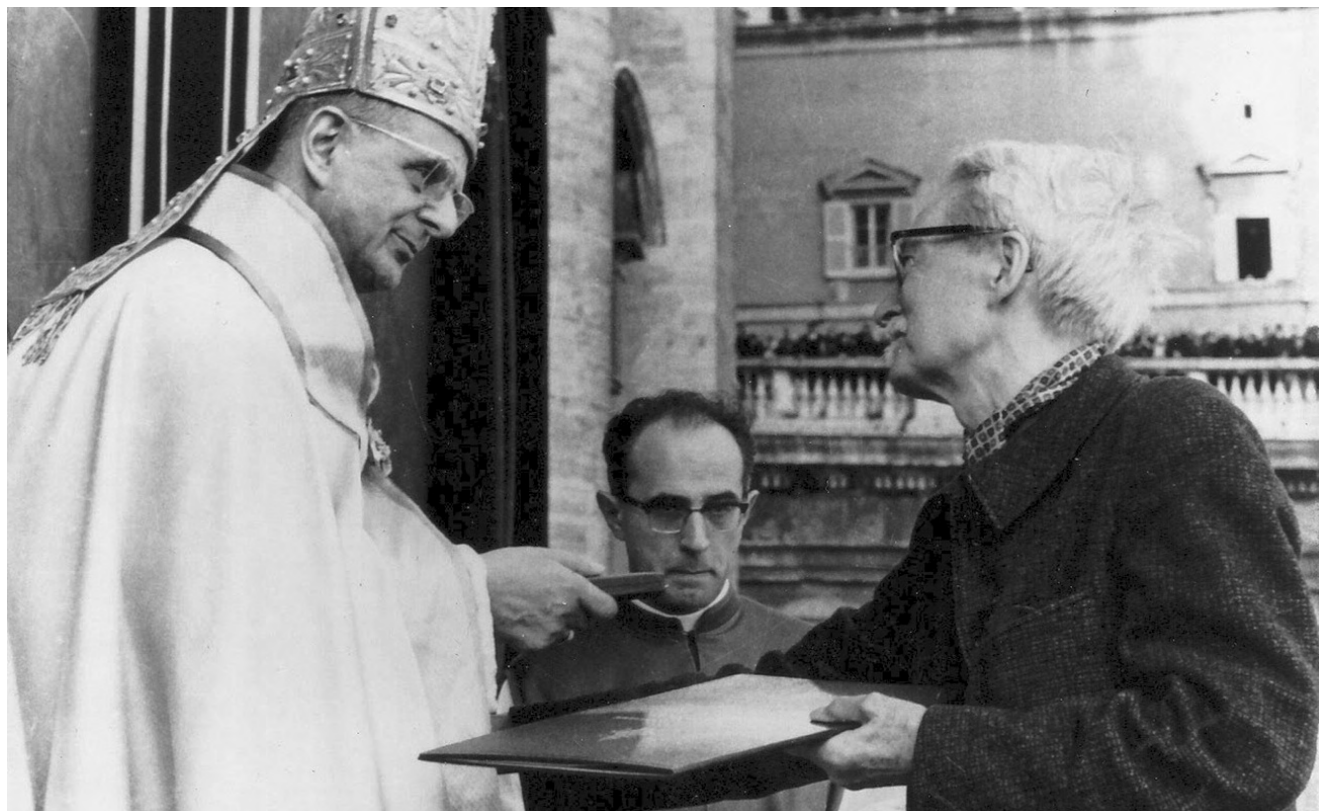
ra, allorché iniziava il processo d'integrazione europea, forse perché meno favorevole ad un'Europa atlantica e neoliberista.

L'ORGANIZZAZIONE POLITICA DEL MONDO

Il superamento dell'idea di sovranità dello Stato, non la sua dissoluzione come si propone il marxismo, faciliterebbe l'organizzazione di una società transnazionale, addirittura di un'Autorità mondiale in vista di un bene comune universale come auspica anche la *Pacem in terris*, poi la *Gaudium et spes* e la *Caritas in Veritate* dopo una serie di pensatori che hanno indagato sulle origini della pace e della guerra come A. Hamilton, E. Kant, Lord Lothian, L. Robbins, nonché coloro che in quegli anni elaboravano il "piano di Chicago". Va ricordata in particolare la posizione di Luigi Sturzo che in *La comunità internazionale e il diritto di guerra* pubblicato durante il suo esilio londinese del 1929 che, già nelle prime pagine, pone con forza il principio dell'abolizione della guerra e ritiene necessaria la limitazione dell'«assurdo dogma» della sovranità dello Stato e la formazione di un'autorità sovranazionale che vegli sulla pace. Lo *jus ad bellum* è limitato solo dall'abolizione della sovranità nazionale¹³.

Il 14 agosto 1947, in un discorso alla vigilia dell'indipendenza dell'India, il Pandit Nehru affermava che «la pace dovrà essere indivisibile e comu-

ne, così la libertà e la prosperità, o altrimenti sarà il disastro per un mondo che non può vivere in frammenti isolati». Purtroppo l'era globale che viviamo e di cui Maritain vede gli inizi e ne scrive nell'ultimo capitolo di *L'uomo e lo Stato* non corrisponde a questa speranza e trova difficoltà a superare la «anarchia» internazionale che è il dato costante delle tradizionali teorie delle relazioni internazionali. Quella odierna è soprattutto di carattere economico-finanziario e comporta minacce alla pace per la sua ipercompetitività e la libertà di movimento dei flussi finanziari. Essa non è guidata da alcuna volontà politica attenta al bene comune. Scriveva allora Maritain: «E' la natura e la materia che hanno il predominio nel processo economico, mentre è la ragione e la libertà che hanno il predominio nel processo politico, autenticamente politico». E tale società transnazionale non sarà mai sicura e benefica se creata da accordi politici (con il pericolo incombente di un super-Stato che guardi solo ai suoi interessi), e non dalla volontà dei popoli (e qui Maritain sembra collegarsi alla sua idea della cooperazione possibile anche in un mondo diviso e alla necessità della democrazia anche sul piano internazionale). Affermazione straordinaria perché dal "sistema di Westfalia" le relazioni internazionali si sono sempre concepite soprattutto come relazioni interstatuali. Solo recentemente si è svilup-



pata una letteratura politologica che mira appunto alla possibilità di una democrazia "cosmopolita". In realtà viviamo ancora una situazione di sfasamento tra una coscienza sempre più universale che percepisce le relazioni internazionali non più unicamente tra Stati, mentre le strutture internazionali non sono adeguate a governare queste relazioni. L'attuale crisi sul piano globale ripropone però una riflessione sull'utilità, per così dire, degli Stati, pur rifondati, di unioni regionali e di organismi internazionali dotati di poteri reali per frenare le derive di una globalizzazione senza regole. La globalizzazione, infatti, ha dissacrato la sovranità statale, ma senza restituire il potere ai corpi politici. D'altra parte, le grandi problematiche odierne – dai problemi politici a quelli economici ed ambientali – possono essere affrontate concretamente solo a livello sovranazionale. Osserviamo processi di varia natura verso l'unificazione del mondo ma, allo stesso tempo, la sua frammentazione e lo sviluppo di poteri forti ma privi di rappresentatività democratica. In particolare la situazione odierna in Europa è caratterizzata da Stati che hanno perduto parte della loro sovranità, specialmente in campo economico-finanziario, ma l'Unione Europea non l'ha ancora pienamente recepita.

La visione universalista di Maritain sembra contraddetta dalla nostra esperienza: l'interdipendenza economica non regolata non comporta pace o nemmeno una certa *tranquillitas ordinis*.

Il filosofo ne è cosciente e insiste sulla necessaria maturazione delle mentalità, sull'educazione per formare «cittadini del mondo» e su «un cambiamento delle strutture della moralità e della socialità dell'uomo». L'avvento di una società sovranazionale è una questione di volontà e di ragione, presuppone il desiderio generale di una vita comune vissuta nella libertà e nella giustizia e l'aspirazione ad un bene comune universale pur nel pluralismo politico ed ideologico, necessita di «profondi cambiamenti nelle strutture sociali ed economiche nella vita nazionale ed internazionale dei popoli» e vi si opporranno – com'è attuale qui Maritain – «i più interessati a fare profitto»¹⁴.

Solo una cultura civica universale, pur rispettosa delle singole culture nazionali, permetterà la nascita di una società transazionale.

UN DOPOGUERRA DIVERSO DA QUELLO SPERATO DA MARITAIN

La ricostruzione dei paesi vincitori e vinti nel dopoguerra è molto diversa da quella pensata da Maritain, come da molti altri resistenti europei. Come afferma esplicitamente Maritain in *Pour une philosophie de l'éducation* del 1959, «subito dopo la guerra e la liberazione mi sentivo più ottimista di adesso a proposito delle nostre democrazie e della nostra civiltà occidentale... le democrazie non hanno saputo approfittare della vittoria militare per operare gli indispensabili raddrizzamenti interni, sia intellettuali, che morali e sociali... ciò che è di estrema gravità è l'assenza totale presso i popoli liberi di una filosofia della vita e della società che sia loro propria e che possa fondare razionalmente la loro avversione verso il totalitarismo di destra e di sinistra e, contemporaneamente, l'assenza totale di un ideale dinamico in grado di sostenere l'azione»¹⁵.

Su un punto, in particolare, il filosofo è venuto perdendo molte illusioni come scrive in *Les conditions spirituelles du progrès et de la paix* nel 1966: «Nello stato attuale del mondo l'idea (di una società politica transnazionale) appare un'utopia. Ciò è evidente e, nel tempo, il problema non è quello di realizzare tale società, ma lavorare per prepararla nel lungo termine... È necessario salvare a qualsiasi costo la speranza degli uomini in un ideale temporale, un ideale di pace sulla terra». Il contesto in cui Maritain scrive queste cose è quello della guerra fredda e della possibilità che si trasformi in conflitto aperto, combattuto anche con le armi nucleari; mancano le condizioni per la realizzazione di una società transnazionale. In questa situazione limite giunge a dubitare dell'efficacia del suo pensiero politico, ispirato a principi cristiani. Come scrive nella prefazione al libro di Henry Bars del 1961, *La politique selon Jacques Maritain* (e più tardi in *Le paysan de la Garonne*): «La speranza nell'avvento di una politica cristiana... è stata completamente delusa». Egli ritiene però almeno di «aver salvato l'onore»¹⁶.

Maritain ha fatto più che salvare l'onore: è stato, come Mounier, un pensatore attento all'evento e all'evoluzione della storia, impegnato a difendere i diritti umani negli "anni bui" della guerra, ha munito di "armi intellettuali" le democrazie in lotta contro i sistemi totalitari, ha sottolineato il rapporto profondo che esiste tra religioni e civiltà ed in parti-

colare tra cristianesimo e democrazia ed è stato uno dei primi intellettuali a reagire all'antisemitismo crescente. Inoltre non si può ignorare la ricezione del suo pensiero al Concilio Vaticano II (in particolare nei documenti *Gaudium et spes*, *Dignitatis humanae* e *Nostra aetate*). Nel progetto conciliare Maritain vedeva il riconoscimento delle battaglie che aveva condotto dagli anni dieci del '900 per riconciliare il pensiero cattolico con la modernità. Soprattutto ha disegnato linee concrete di speranza che l'umanità, pur divisa, può perseguire in vista della pace nonostante i conflitti cui sembra purtroppo incapace di rinunciare. Non si può terminare questo *excursus* sulle idee internazionaliste di Maritain senza ricordare la sua concezione ambivalente della storia in cui bene e male si intrecciano e progrediscono assieme. Come scrive in *Le crépuscule de la civilisation*: «Nella prospettiva dell'umanesimo integrale non dobbiamo scegliere per sacrificare l'uno all'altro, fra il movimento verticale verso la vita eterna (fin d'ora presente e iniziata) e il movimento orizzontale attraverso il quale si manifestano progressivamente la sostanza e le forze creatrici dell'uomo nella storia»¹⁷.



NOTE

¹ J. Maritain, *Christianisme et démocratie*, Ed. de la Maison Française, New York, 1943; *Œuvres Complètes*, Editions Universitaires Fribourg Suisse-Ed. Saint Paul, Paris, VIII, pp. 699-762.

² J. Maritain, *La voie de la paix*, Mexico City, Librairie Française, 1947; O.C., IX, pp. 143-164.

³ Cfr. *Autour de la nouvelle déclaration des droits de l'homme*, Paris, Sagitaire, 1949; ed. inglese *Human Rights: Comments and Interpretations*, New York, Columbia University Press, 1949; tr. it. *Dei diritti dell'uomo*, Comunità, Milano 1952.

⁴ J. Maritain, *Christianisme et démocratie*, op. cit., pp. 699-762.

⁵ J. Maritain, *Les conditions du progrès et de la paix*, in *Rencontres de cultures à l'Unesco sous le signe du Concile Œcuménique Vatican II*, Paris, Mame, 1966; O.C., XIII, pp. 755-764.

⁶ Cfr. "Sur le Machiavellisme: Dialogue avec Jacques Maritain", in R. Aron, *Histoire et politiques*, "Commentaire Julliard", Commentaire, Février, 1985.

⁷ In un articolo su *la juste guerre* apparso in "Temps présent" del 29 settembre 1939 (*Œuvres complètes*, VII, pp. 295-300) Maritain afferma che la questione della «giustizia» di una guerra riguar-

da la filosofia della storia e aggiunge «ciò che fa una guerra giusta o ingiusta sono i fini e i motivi immediati che l'hanno scatenata» (p. 298) e l'aggressione tedesca contro la Polonia rende giusta la guerra contro il nazismo.

⁸ Cfr. prefazione al libro di Mendizábal, *Aux origines d'une tragédie. La politique espagnole de 1923 à 1936*, Paris, 1937. Sulla nozione di "guerra civile" cfr. G. Dumont (dir.), *La guerre civile perpétuelle. Aux origines modernes de la dissocété*, Perpignan, Artege, 2012.

⁹ J. Maritain, *Principes d'une politique humaniste*, Paris, Hartmann, 1945, p. 100

¹⁰ Inoltre, come scrive P. Valadier s.j. (*Maritain à contre-temps*, Paris, DDB, 2007, pp. 102) la concezione dei diritti umani anticipa "l'idée de J. Rawls d'un consensus par recoupement (overlapping consensus)", in *Liberalisme politique*, Paris, Puf, 1995, pp. 171-214.

¹¹ Da segnalare che, non ostante l'importanza del termine, a causa della situazione dell'epoca, nella Carta delle Nazioni Unite non ricorre mai il termine "democrazia", come pure nella Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo, dove c'è solo un accenno indiretto, quando all'art. 29 si ammettono limitazioni ai diritti umani "in una società democratica".

¹² Jacques Maritain, *Réflexions sur l'Amérique* Paris, Fayard, 1958, O.C. X, p. 779; originale inglese *Reflexions on America*, New York, Scribner's Sons, 1958.

¹³ Scrive Sturzo: "la guerra non è fatale, non è necessaria, ma è volontaria, sono gli uomini, determinati uomini, pochi o molti, i responsabili della guerra, di ogni guerra, anche quando dicono di non volerla". *La comunità internazionale e il diritto alla guerra*, Bologna, Zanichelli, 1954, pp. 154 ss.

¹⁴ Jacques Maritain, *Man and the State*, Chicago, Chicago University Press, 1951; tr.it. *L'Uomo e lo Stato*, Genova, Marietti, 2003, capitolo VII, pp. 186-213. Cfr. L. Bonanate e R. Papini (a cura di), *La democrazia internazionale. Un'introduzione al pensiero politico di Jacques Maritain*, Bologna, il Mulino, 2006.

¹⁵ Jacques Maritain *Pour une philosophie de l'éducation*, Paris, Fayard, 1959; tr. it. *Per una filosofia dell'educazione*, Brescia, La Scuola, 2001, p. 100.

¹⁶ Henri Bars, *La politique selon Maritain*, Paris, Les Éditions Ouvrières, 1961, p. 10.

¹⁷ Jacques Maritain, *Le crépuscule de la civilisation*, Paris, Ed. Les Nouvelles Lettres, 1939; trad. it. *Il crepuscolo della civiltà*, in *Scritti e manifesti politici (1933-1939)*, a cura di G. Campanini, Brescia, Morcelliana, 1978, pp. 174-175.

La parabola degli operai chiamati a lavorare nella vigna rivela il volto paterno di Dio che coniuga la giustizia con la libertà del dono da parte sua

Fernando Angelino,
direttore dell'Istituto di Scienze religiose di Aversa e assistente regionale del Meic della Campania

I primi e gli ultimi

Fernando Angelino

La chiave di lettura della parabola degli operai chiamati al lavoro nella vigna, riportata da Matteo (20,1-16), ci viene fornita dal profeta Isaia: «I miei pensieri non sono i vostri pensieri, le vostre vie non sono le mie vie» (Is 55,8). Una pagina strana quella di Matteo – come strana è sempre la parola di Dio – nel senso che non è comune ma fuori dei nostri parametri abituali e perciò nuova, inattesa, addirittura scioccante.

Non comune è l'atteggiamento del Padrone, che dall'alba fino alle cinque del pomeriggio chiama operai per la sua vigna, dando poi a tutti la stessa paga al termine della giornata. Incomprensibili, se non provocatorie, appaiono le parole finali «così gli ultimi saranno primi e i primi, ultimi».

Ciò che, purtroppo, è estremamente scontato è il comportamento dei primi lavoratori, i quali, mormorando contro il padrone, riflettono la gretta e generalizzata mentalità dell'uomo, che è convinto di stare bene solo se si trova in una condizione migliore degli altri.

La parabola è volutamente dirompente. Le parole che la chiudono, storicamente, vanno lette in riferimento agli Ebrei, come "popolo eletto". Gesù parla in un contesto ben preciso e il suo insegnamento mira a chiarire la natura del rapporto di primogenitura di questo popolo con Dio e a far luce sulla missione del Messia, che va intesa rivolta a tutti i popoli. Una verità già leggibile nei racconti della natività; alla grotta arrivano per primi i pastori, ebrei, e, solo dopo, i Re magi dal lontano Oriente, ma gli uni e gli altri incontreranno il Salvatore. L'amore di Dio è dato a tutti, il prima e il dopo restano solo categorie temporali. La salvezza segue le coordinate storiche della rivelazione senza essere però, limitata da esse.

Da questa premessa scaturisce il significato teologico della parabola. L'apparente illogicità del contenuto è soltanto la conseguenza naturale di una diversa categoria mentale: l'amore di Dio è frutto di gratuità. Il problema sta in noi che immaginiamo un Dio "ragioniere", dimenticandoci che Egli è in primo luogo carità.

La storia della salvezza poggia sulla paternità di Dio, che «ha mandato il suo unigenito Figlio nel mondo, perché noi avessimo la vita per lui» (1Gv 4,9). La morte di Gesù sulla croce non è affatto un atto dovuto. E in questa logica perfino la condizione di colpa può diventare un contesto capace di manifestare la misericordia divina, come si esprime Agostino con un paradosso sconcertante, «o felice colpa, che ci hai meritato un tale Redentore».

La parabola di Gesù rivela il volto paterno di Dio, che non cancella la giustizia,

«amico, non ti faccio torto, non hai concordato con me un denaro?», ma pone, a fondamento del rapporto tra Dio e l'uomo, il primato della comprensione e la libertà del dono da parte del Signore.

Sul piano esistenziale e personale il contenuto della parabola è, infine, per tutti motivo di consolazione e di speranza. La gioia di aver incontrato Dio non può trovare un limite nella categoria del tempo e l'amore del Padre non va misurato col prima e col dopo. Si è figli col diritto a vivere nello stesso amore, indipendentemente dalla data di nascita o da altra condizione, estranea alla volontà di bene. Né primi, né ultimi, ma tutti figli se rispondiamo alla chiamata, che resta sempre espressione dell'amore gratuito di Dio. Il

nostro mondo, retto dalla giustizia retributiva, è sconvolto dalla novità della gratuità divina, che dona con liberalità. Ma sarebbe fuorviante una lettura socio-economica della parabola, il cui perno è la grazia.

Se valutiamo noi stessi e la nostra vita facendo riferimento a diritti che ci appartengono perché acquisiti, sarà inevitabile e certamente non benevolo il confronto con gli altri. Se, invece, punto di partenza è la grazia, allora ogni cosa viene illuminata da una luce positiva.



Recensioni

PIETRO BARCELLONA

La speranza contro la paura

Marietti, 2012



Accadeva qualche decennio addietro, quando – membro laico del Consiglio superiore della magistratura, in quota Pci – Pietro Barcellona teorizzava «l'uso alternativo del diritto», dottrina sull'interpretazione della legge discussa, controversa, animata da forti contrapposizioni che però spinse un legislatore tardivo e refrattario a colmare lacune evidenti del nostro sistema normativo. Già deputato alla Camera, Barcellona è professore emerito di Filosofia del diritto presso la Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Catania.

Continua ad accadere. Quando egli scrive – da ultimo, in libreria, *La speranza contro la paura* – l'attenzione si ridesta, si ritrae l'indifferenza, si scioglie l'apatia. Le sue parole giungono a rompere il silenzio incombente nell'habitat della contemporaneità, dove la politica ha smarrito il bene comune, lo scientismo illuminista ha esaurito la sua effimera luce, l'etica è messa al margine. Le domande, con la parola di Barcellona, finalmente si accavallano di nuovo a rendere viva l'esistenza scialba. La vita ha un senso? La storia è scritta dai vincitori? I vinti sono nessuno? La realtà reale sfuma nella rappresentazione virtuale? Dio è morto? E così via.

Barcellona frantuma gli schemi della pubblicistica ossessivamente chiusa a predicare la cultura scienziata, economicista, immanentista che sarebbe il motore – il meccanismo post-umano – della vita contemporanea. Il solco ch'egli traccia – nel quale la modernità richiama la tragedia antica e questa rimanda alla ricerca del senso – è profondo e giunge a toccare un nervo scoperto della modernità, «l'oscillazione fra essere e nulla, tra buoi e sole, tra notte e giorno».

L'intellettuale marxista che si converte – com'è capitato a lui – non sfugge all'attenzione, critica o di plauso, dileggiato da alcuni – quelli che Giancarlo Bosetti chiama «i laici furiosi» – ed escluso dal grande circuito mediatico, perché “troppo convertito” secondo alcuni, oppure perché “ingenuo neofita” secondo altri. Ha scritto di lui Bruno Amoroso: «Un cammino [il suo], che non lo vede giudice estraneo e al disopra delle parti, ma parte del problema, e che pertanto non sceglie la comoda narrazione in terza persona, di distanza dalle persone e dai fatti, ma si interroga partendo da sé, dai propri interessi e dalle proprie aspirazioni, dalle forme e dai contenuti del proprio linguaggio, per svelarne i legami profondi con la realtà e le esperienze che si propone di illustrare».

Barcellona approfondisce la ricerca iniziata da tempo. La sua svolta, ad avviso di chi scrive, avvenne con «la riscoperta del mito e del mondo delle emozioni che fa tutt'uno con la denuncia di una razionalità abbandonata a se stessa», scriveva, arricchita oggi dall'attraversamento autobiografico – dall'esperienza artistica a quella analitica – che conferisce pathos al racconto. Perché questo declino dell'uomo nel tempo della modernità? Nelle sue reti critiche cadono non solo i *bastardi di Voltaire* (secondo il lessico di John Ralston Saul), coloro che hanno fatto della razionalità il nuovo dogma della Ragione, ma soprattutto coloro che hanno operato una pernicioso «scissione tra la ragione e la passione».

La speranza contro la paura. S'accavallano ancora, nelle forme eterne e nuove, i grandi temi della contemporaneità, la vita e la morte, la manipolazione dell'una e dell'altra, l'ingiustizia, il dolore. La prospettiva di senso che Barcellona offre è nuova. Non è scontata. La vita (come la storia) la si può raccontare in vari modi, attingendo ai consueti canoni – storici, filosofici, giuridici, teologici, eccetera – oppure affidandosi ad altri codici, alla prosa d'un romanzo, al verso d'una poesia, all'immagine d'una tela, al cogito del web. Oppure, combinando gli uni e gli altri in un intreccio creativo che apra le porte della coscienza a una più compiuta rappresentazione del reale. Lì dove il reale non è solo razionale. E' anche interrogativo e mistero. Dove il reale è solo una pagina bianca ancora da scrivere, come quella di cui diceva Hans Magnus Enzensberger: «Quella che hai giusto in mano è quasi bianca, ma non

del tutto, non esiste bianco totale [...], assorbe tutto, orrori, contraddizioni, sogni, angosce, trucchi, lacrime, brame, [...] finché il tutto s'ammolla nella pioggia, si sbriciola nell'immondizia».

E allora, occorre ricominciare. I grandi temi, al modo degli antichi, degli eterni – si tratti di Edipo o di Karamazov – li senti vibrare nel ritmo logico e semantico di Barcellona, il senso della vita e della morte, il rapporto genitor-ri-figli, la relazione d'amore con l'Altro – uomo e Dio – che ti si presenta nella strada. Non tutti li riconoscono, né l'uomo né Dio, non tutti siamo spesso in grado di riconoscerli, nella quotidianità che avvolge e deprime l'esistenza.

Questo libro, *La speranza contro la paura*, regge all'urto dei contrari. Più che d'una lezione ha il sapore d'una confessione. L'Autore trasmette la propria esperienza, che non è solo quella di intellettuale engagé, politico giurista filosofo. Egli racconta un itinerario spirituale, un viaggio nel futuro. La speranza è il viaggio. Egli conduce la sua narrazione attraverso la parola sofferta, ritrovata, perché scrivere, pensare per Barcellona è la ricerca del Logos/Verbo, frutto per l'appunto della fatica, non approccio approssimativo né gratuito né trionfalmente risolutivo. Il linguaggio depauperato di simbolo, mistero, infinito, trascendenza – egli dice – si chiude al Sacro, alla comprensione «della trama profonda e mitica della vicenda umana». E' depauperato della possibilità di narrare, cioè della cognizione stessa della storia e della vita.

«A lavoro ultimato – conclude – mi chiedo se ho toccato davvero il nodo». Ha denunciato «l'autoinganno della modernità» smascherandolo nell'esito di paure, angosce, depressioni che costellano – per vie e in forme diverse – l'esperienza contemporanea. Si sofferma davanti alla tela di Munch, «l'urlo disperato che mette in scena l'angoscia». Rievoca la sofferenza di Cristo sulla Croce: «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?». E tuttavia, l'esperienza dolorosa – pure esposta al rischio d'un avvistamento su se stessa – non l'abbatte. Anzi.

Essa è la chiave di volta del cammino dell'uomo che riesca a coglierne la natura profonda «nella sequenza dolore/promessa/salvezza, ovvero nel percorso della speranza». E se è vero che credere sarà sempre un punto di fede e non di ragione, è pure vero che l'ateismo professato e diffuso è spesso la forma d'una ragione sclerotizzata, dominata dalla «volontà di potenza» – economicistica o tecnologica – che ha sottratto all'uomo l'esercizio della libertà e la consapevolezza della responsabilità.

Giuseppe Grasso Leanza

C
o
s
c
i
e
n
z
a

59

5-6

o
2
0
1
2

NATALINO VALENTINI

Volti dell'anima russa

Paoline, 2012

Natalino Valentini, apprezzato conoscitore del pensiero religioso russo e uno dei massimi esperti di spiritualità dell'Oriente cristiano, ha pubblicato presso le Paoline *Volti dell'anima russa*. Nell'introduzione Valentini rileva come la conoscenza del pensiero e della cultura spirituale del cristianesimo ortodosso, «nonostante la straordinaria rilevanza della cultura russa, l'intensità e la potenza spirituale della sua antica tradizione cristiana, la sconvolgente bellezza dell'arte e della grande letteratura lungo i secoli, l'assoluta originalità e radicalità del pensiero filosofico e teologico nel XIX secolo e all'inizio del XX», resta nel nostro paese «ancora del tutto marginale e persino irrilevante». L'autore sottolinea inoltre come «neppure il crollo del totalitarismo sovietico e la fine della guerra fredda, con una diversa collocazione geopolitica e geoculturale della Russia in Europa, e la crescente presenza dell'immigrazione slava nelle nostre città, hanno generato un concreto e autentico mutamento di sguardo culturale sulla spiritualità dell'Europa orientale e il suo reale contributo alla formazione della nuova identità europea». Per tali ragioni nel libro lo studioso «si propone di offrire un umile contributo al confronto conoscitivo sull'identità culturale e spirituale dell'Ortodossia slava» con l'intento di fare conoscere l'apporto dato dalla tradizione russa



all'esperienza culturale cristiana. E lo fa andando alla ricerca «dei tratti più peculiari della cristianità russa, ancora in parte sconosciuti o mistificati; profili di volti di quella Russia eccelsa, eppure umile e sofferente, soave e appassionata, ieratica e ascetica, espressa soprattutto da quella pietà popolare che gravita attorno alle Lavre, ai monasteri, ai santuari e agli eremitaggi, ridestata dal canto vibrante delle sue Divine Liturgie». In un vero e proprio pellegrinaggio dello spirito, Valentini di volta in volta svela «alcuni dei volti più significativi e caratterizzanti della Santa Rus', scorgendone la loro nostalgia dell'eterno, lo sguardo proiettato verso gli spazi infiniti di quelle pianure; la radicalità e la dolcezza, l'ardore interiore, la tensione messianica, escatologica e apocalittica che attraversa da cima a fondo gran parte della cultura spirituale e del pensiero religioso russo».

Il percorso seguito dall'autore si dirama essenzialmente lungo tre prospettive differenti e complementari: indagare alcune delle motivazioni culturali che sono alla base dell'incomprensione e della scarsa conoscenza dell'ortodossia slava; rintracciare i tratti fondamentali e peculiari della spiritualità slavo-ortodossa; esplorare la rilevanza teoretica e spirituale di quel principio di complementarità fortemente invocato dal Concilio Vaticano II. Il tutto – sottolinea ancora Valentini – con l'intento di favorire «una rinnovata attenzione e considerazione di una visione unitaria e integrale della conoscenza conforme a questa tradizione, facendo convergere i presupposti storici dell'Ortodossia con la progressiva riscoperta dei suoi fondamenti antropologici, teologici, filosofici, etici e spirituali».

Attraverso l'approfondimento e il confronto con una dozzina di questioni cruciali dell'Ortodossia russa, l'autore cerca quindi di ripensare il complesso rapporto tra l'Europa e il suo Oriente, la Russia e l'Europa, evidenziando «la presenza di un pensiero "altro" prettamente orientale, già all'interno della stessa cultura cristiana e della Chiesa indivisa, nella prospettiva di un'autentica reciprocità e complementarità tra la cristianità d'Oriente e quella d'Occidente», nella consapevolezza che per costruire un'inedita crescita del pensiero e della vita spirituale, oggi ancora più che in passato, «le parole dell'Occidente hanno bisogno delle parole dell'Oriente, perché la parola di Dio manifesti sempre meglio le sue insondabili ricchezze», ben rimarcato da Giovanni Paolo II nella lettera apostolica *Oriente lumen*.

Il saggio si apre con *L'anima russa e l'Europa* in cui è affrontato il tema dell'identità culturale e spirituale della Slavia ortodossa per passare a *La conversione russa* alla bellezza un percorso nel quale l'autore cerca di scrutare «il senso della bellezza e dell'amore per essa (*filocalia*) all'interno del cammino ascetico proposto dalla tradizione cristiana slavo-ortodossa, in un orizzonte ecumenico di rinnovato confronto teologico tra Oriente e Occidente» e via via toccando temi come *La contemplazione della verità tra ragione e simbolo*, *Il mistero della persona e la divinizzazione*, *Filosofia e mistica del cuore* ed altro ancora.

Molto bello è l'argomento trattato nel capitolo *Il pellegrino russo e l'esicasmò*, nel quale l'autore ricorda come «nel fervore spirituale del pellegrino russo e del pellegrinaggio nel suo senso più esteso è possibile rintracciare alcuni dei tratti più tipici di quella radicalità, dolcezza e tensione messianica, escatologica, apocalittica, che attraversa da cima a fondo gran parte della cultura spirituale della Slavia ortodossa e del pensiero religioso russo», rilevando come «nella figura del pellegrino si cela l'anima più intima e profonda della Russia, della sua tradizione spirituale». Completano il volume la disanima di argomenti come *Liturgia, trasfigurazione e vita sacramentale* («il fulcro dello splendore soprannaturale, della contemplazione e della adorazione della santità divina, mediante la quale i cristiani d'oriente testimoniano l'esaltazione e la santificazione della creazione, la maestosa apparizione di Dio che li penetra, li santifica, li divinizza attraverso la luce trasfigurante della sua grazia divina»), *L'eros e la grazia nuziale*, *La metafisica concreta dell'icona*, *Il culto dei santi e delle reliquie*, *L'ethos dell'amicizia*, *La sofferenza e il dolore innocente*, *La teologia della Croce e della gioia pasquale*; capitoli tutti molto belli e interessanti che per questioni di spazio non possiamo approfondire singolarmente in questa sede, ma che nel loro insieme danno bene l'idea e fanno conoscere nel profondo l'essenza «dell'anima russa» e la sua spiritualità. Guidati (e ben istruiti) dalla sicura e sapiente competenza di Natalino Valentini si avrà così la possibilità «di un reale confronto conoscitivo e di un incontro esemplare con alcuni luoghi tipici e originali della grande tradizione cristiana dell'antica Rus' e dell'Ortodossia slava ripensati entro il più vasto orizzonte culturale dell'Ortodossia contemporanea e del suo ruolo nella nuova Europa».

LORENZO MAROTTA

Le ali del vento

Vertigo, 2012

Le ali del vento, il romanzo d'esordio di Lorenzo Marotta, già docente di filosofia e preside negli istituti superiori, con scrittura agile, vibrante e incisiva conduce il lettore dentro la storia, semplice ma avvincente, di due giovani, Antonio e Laura, lui siciliano, lei veneta, incontratisi fortuitamente in una galleria d'arte a Harvard dove i due si trovano per perfezionare i loro studi, rispettivamente di filosofia e di lingue straniere, con il desiderio recondito, da parte di Antonio, di diventare scrittore.

L'originalità del romanzo, dal titolo evocativo, si può cogliere nella capacità di coniugare la storia d'amore, tenera e appassionata, dei due giovani protagonisti con una serie di riflessioni di carattere esistenziale, accompagnate, in maniera contrappuntistica, da vari rimandi testuali, specie poetici.

Accanto ai temi "classici" della ricerca filosofica, il senso della vita e della morte, la ricerca del divino come esigenza ineludibile dell'uomo, il problema del male, spicca nel romanzo un tema che funge da chiave di volta della narrazione: il recupero del rapporto armonioso tra "pensiero emotivo" e "pensiero cogitante": «Non (...) un pensiero e una mente che dividono, separano, escludono, ma un pensiero e una mente che unificano, un pensiero e una mente che diventano carne e, per questo corpo, privazione, sofferenza, perdita, smarrimento, inadeguatezza, pesantezza, ma anche possibilità di librarsi, di farsi leggero, di volare e di cogliere, attraverso la semplicità del cuore, l'imponderabile e l'indicibile». Non a caso Antonio, divenuto docente di estetica all'Università di Venezia, «voleva che i suoi studenti amassero, oltre alla filosofia, la poesia. Perché nella poesia la parola si fa pregnante, carica di significati che solo il cuore sa svelare alla mente». Nello corso dello sviluppo della storia, narrata in terza persona, il lettore gradualmente comprende che al centro della vicenda c'è il *Bildungsroman*, umano e culturale, del protagonista, Antonio.

Uomo complesso, a tratti tormentato, continuamente tentato di farsi risucchiare dal vortice del "nulla" che tutto attrae, ma animato al tempo stesso da forti passioni, non solo verso la donna amata, ma anche verso il suo ruolo culturale di docente ed intellettuale che vive negli anni bui e tesi della stagione del terrorismo rosso della fine degli anni '70.

Anche la Sicilia – Aidone in particolare, terra del ritorno delle dee – è oggetto d'amore del protagonista tanto da eleggerla, dopo tanto peregrinare, a luogo ideale dove può finalmente maturare la scelta consapevole, insieme alla sua Laura, di costruire un mondo stabile degli affetti. Solo dopo aver ritrovato se stesso, grazie all'amore – «dono divino» al pari della poesia – Antonio trova lo slancio necessario per dare forma al suo desiderio-bisogno di diventare scrittore, ovvero di esprimere, attraverso la scrittura, la sua autentica tensione etica e culturale verso la società: «Poteva essere questo il modo – questo è l'auspicio che Antonio rivolge a se stesso – per continuare ad essere utile agli altri, per comunicare la bellezza della poesia e l'incanto del creato».

Un romanzo, in definitiva, dai molti toni, polifonico, da gustare, scritto per chi ama leggere e viaggiare con la mente e il cuore nei sentieri, a volte luminosi, altre volte oscuri e indecifrabili, dell'animo umano.



La borsa di studio promessa al Papa: il Meic aiuterà Felipe

di Carlo Cirotto
Presidente nazionale

Cari amici,
se ben ricordate, i doni che abbiamo presentato a papa Benedetto in occasione dell'udienza concessa al Meic per gli 80 anni dalla fondazione erano l'annata 2011 di *Coscienza* e la promessa di una «borsa per un aspirante al sacerdozio in terra di missione per il completamento dei suoi studi». L'annata di *Coscienza* è stata consegnata direttamente nelle mani del Santo Padre, ora sono in grado di comunicarvi l'adempimento della promessa con il nome e la foto del destinatario della borsa. Si tratta di un giovane brasiliano, appartenente all'Ordine dei Frati Minori Cappuccini, che si sta preparando al sacerdozio nel seminario di Manaus. Il suo nome è Felipe Gentil da Frota (lo vedete ritratto nella fotografia qui sotto), ha appena iniziato lo studio della teologia e prenderà i voti nel prossimo mese di aprile.

Gli ho assicurato la vicinanza affettuosa e la preghiera del Meic. Anche lui ci tiene nel suo cuore, prega per noi e ci ringrazia.

Ai suoi ringraziamenti si unisce la comunità missionaria che mi scrive: «A te e a quanti aderiscono a questa meravigliosa iniziativa, alle vostre famiglie, vanno le preghiere della comunità missionaria, affettuosamente legata da vincoli di riconoscenza».



Nell'impegno di Cortellese l'impronta del Concilio

Marinella V. Sciuto, Presidente del Meic di Acireale

Nel clima di celebrazione dei 50 anni dall'inizio del Concilio Vaticano II, ben si colloca il Convegno su "Mario Cortellese: un laico cristiano al servizio del bene comune" che si è tenuto ad Acireale il 19 e 20 ottobre scorso. Il Convegno, organizzato dall'Ufficio di pastorale della cultura della diocesi di Acireale e del Meic, ha inteso approfondire l'esemplare figura di Mario Cortellese (1913-2010), docente, direttore di periodici cattolici e dirigente di associazioni cattoliche (Fuci, Laureati Cattolici, Azione Cattolica, Acli).

Il convegno ha esplorato sia l'impegno del professore nella Chiesa, sia la missione svolta come educatore e pubblicista. Hanno preceduto le numerose comunicazioni due relazioni sul contesto ecclesiale e civile in cui si è collocata la sua testimonianza.

La prima sessione, coordinata da Carlo Cirotto, presidente nazionale del Meic, dopo l'introduzione del vescovo di Acireale mons. Antonino Raspanti, si è aperta con la relazione di don Massimo Naro (Facoltà Teologica di Sicilia), che ha presentato una aggiornata analisi della "questione" del laico nella Chiesa, soffermandosi sulla Esortazione di Giovanni Paolo II *Christifideles laici* e ricercando nel Concilio le prospettive più innovative del ruolo del laico, quale ponte tra la Chiesa e il mondo. Nella vicenda umana e cristiana di Cortellese egli ha letto una significativa esperienza del «carattere secolare» della vocazione del laico, chiamato a «cercare il Regno di Dio trattando le realtà temporali e ordinandole secondo Dio» (LG, 31).

Le successive comunicazioni hanno trattato il servizio svolto da Cortellese nella Fuci degli anni '30 (Tiziano Torresi, segretario nazionale del Meic), nel Movimento laureati di Azione cattolica e nel Meic (Giuseppe Rossi, responsabile dell'Ufficio diocesano di pastorale della cultura di Acireale), nell'attività pastorale della diocesi di Acireale (Consiglio pastorale, Consulta dell'apostolato dei laici, Scuola di politica) (Salvatore Leonardi, Osservatorio Meic su lavoro ed economia), nella Comunità parrocchiale di S. Paolo di Acireale (don Sebastiano Raciti, attuale parroco). Infine, la nipote Manuela Cortellese ha tracciato un commosso profilo del nonno, rievocandone la cura e la tenerezza nell'assistenza alla moglie malata e il grande affetto per i nipoti.

All'inizio della seconda sessione, coordinata da chi scrive, Giorgio Campanini, già docente di Storia delle Dottrine Politiche nell'Università di Parma, ha affrontato il tema "Gli intellettuali cattolici e la rinascita della democrazia in Italia". In contrasto col "luogo comune" di una subalternità del "pensiero cattolico" nei confronti del liberali-



simo e socialismo in Italia nel periodo 1945-75, egli ha ricostruito alcune tappe fondamentali dell'apporto dei cattolici sia alla definizione della fisionomia dello Stato democratico (a partire dal *Codice di Camaldoli* del 1943 alla stesura della Costituzione, attraverso personalità come La Pira, Dossetti, Moro) sia allo sviluppo di un' "economia sociale di mercato" (attraverso figure come Paronetto, Vanoni, Fanfani). Le successive comunicazioni hanno trattato l'impegno di Cortellese nella scuola negli anni '60 e '70, in particolare di fronte alla contestazione del '68 (Giovanni Vecchio, già dirigente scolastico e pubblicista), la sua idea della partecipazione nel processo educativo (Chiara Canta, Università Roma Tre), la sua lunga attività giornalistica, quale direttore di *Presenza Cristiana* (quindicinale di Catania, 1953-58), *L'Avvenire di Sicilia* (settimanale di otto diocesi della Sicilia orientale con redazione a Catania, 1961-64) e *Appunti di Comunità* (1982-1990), esplorata da Rosario Musumeci (già membro della redazione) per i temi di politica italiana e di vita della Chiesa e dal pubblicista Giuseppe Grasso Leanza per i profili di politica internazionale. L'apporto di Cortellese, con le sue lezioni sulla Divina Commedia all'Università Popolare Cristaldi di Acireale è stato ricordato dal suo presidente Alfio Mazzaglia

Nelle conclusioni Giuseppe Rossi ha applicato la parabola delle quattro stagioni, usata dal cardinal Martini, per riassumere le tappe dell'itinerario esistenziale di Cortellese: dal tempo dell'"imparare" a quello del "comunicare", dall'esperienza del "ritiro nel silenzio" alla condizione del "mendicante" e ha indicato la principale eredità che Cortellese ci lascia nell'invito all'uomo di cultura ad assumere le proprie responsabilità sociali e politiche e al credente ad esercitare il diritto/dovere di partecipazione attiva del laico alla missione di evangelizzazione e promozione umana della Chiesa.

Il Mediterraneo a Ostuni

Roberto Cipriani

Gruppo Meic di Roma "Sant'Ivo alla Sapienza"

Bisogna essere grati ancora una volta a Pierino Lacorte (presidente del Meic di Ostuni) e Mario Signore (ordinario all'Università del Salento) per aver tenuto fede ad una tradizione ormai pluriennale, che vede riuniti ad Ostuni, per un confronto scientifico-culturale ad alto livello, alcuni tra i migliori pensatori, accademici e non, italiani e stranieri, al fine di tracciare scenari relativi al presente ed al futuro della nostra area mediterranea, che interessa più di un continente del pianeta terra.

Il tema, come sempre, è stato di grande attualità, ma stavolta si potrebbe dire che è stato di una tempestività straordinaria, tale da "stare sui fatti" di questo periodo, sulla crisi globale, sulle difficoltà nazionali ed internazionali, sugli interrogativi riguardanti lo stato assistenziale (il cosiddetto *welfare state*).

Nell'accogliente Centro di Spiritualità "Madonna della Nova" si sono succeduti interventi di prim'ordine e dibattiti piuttosto vivaci, alla ricerca delle spiegazioni e delle soluzioni più pertinenti per i vari problemi posti sul tappeto. La stessa presenza del presidente nazionale del Movimento ecclesiale di impegno culturale, professor Carlo Cirotto, biologo dell'Università di Perugia, ha dato lustro all'evento, che ha visto Francesco Paolo Casavola, presidente emerito della Corte Costituzionale, parlare di "Diritto e religione nel Mediterraneo", mentre l'illustre filosofo Armando Rigobello (Roma Tor Vergata) ha ricordato le antiche radici del mondo greco-latino ed arabo-islamico, cui ha fatto quasi da contrappunto la relazione di Franco Rizzi sulla situazione del Mediterraneo dopo le rivolte di primavera nell'Africa settentrionale. Gli economisti Stefano Adamo (Lecce), Francesco Giaccari (Lecce) e Ferruccio Marzano (Sapienza Roma) si sono soffermati sulla questione della globalizzazione e delle problematiche imprenditoriali. Poi F. Totaro ha affrontato la problematica strategica dell'uguaglianza, F. Gioia la crisi dovuta agli squilibri sociali e P. Tani (Firenze) più specificamente le disuguaglianze. A. Sabatini (magistrato a Reggio Calabria) ha presentato una relazione sui diritti dei poveri ed A. Bompiani (Policlinico Gemelli) sulle condizioni del *welfare*, argomento oggetto di attenzione anche da parte di A. Favaro (Venezia). Antonio Palmisano (Trieste) ha analizzato inoltre l'antropologia del benessere. Particolarmente apprezzato è stato Christian Honold, direttore della "Hermann Gmeiner Akademie" (Villaggi SOS), il quale ha messo in campo l'esperienza internazionale dovuta ad un'iniziativa di solidarietà fattiva con i bambini a forte rischio educativo. Un finale piuttosto animato ha caratterizzato le relazioni conclusive di Luigi Fusco Girard (Napoli) sugli ambienti urbani, di Ferdinando Boero (Lecce) su quelli marini (ma non solo) e di Daniela Fumarola, segretaria generale della CISL tarantina, sulla situazione della città dei due mari fortemente inquinata dalla presenza dell'acciaieria. Ha concluso i lavori, con piglio accattivante da par suo, l'assistente nazionale del Meic, il professor don Cataldo Zuccaro, già rettore della Pontificia Università Urbaniana.

Non è facile riassumere tutti i lavori, che rifluiranno comunque negli atti dell'VIII Convegno nazionale del Meic di Ostuni su "Globalizzazione - Disuguaglianze - Welfare - Il caso del Mediterraneo". Per il momento ci si limita a dire che si è trattato di un incontro assai aperto alle diversità di istanze e prospettive sostenute dai partecipanti, così da ripagare in pieno gli sforzi fatti per la realizzazione di un evento così importante, per di più realizzato quasi in economia (i relatori hanno provveduto in proprio alle spese, straordinario esempio che molti altri dovrebbero seguire, anche per evitare sprechi ed abusi che tolgono risorse al *welfare* pubblico).

UNA PIAZZA PER INCONTRARSI UNA PIAZZA PER DISCUTERE UNA PIAZZA PER CRESCERE INSIEME



Forum Meic

IL FORUM DEL MOVIMENTO ECCLESIALE DI IMPEGNO CULTURALE

[Indice](#)

[Pannello di Controllo \(10 nuovi messaggi privati\) + 7 tuoi messaggi](#)

Oggi è lunedì 18. 2012 10:59 pm
[[Pannello di Controllo Moderatore](#)]

[Messaggi senza risposta](#) - [Messaggi non letti](#) - [Messaggi recenti](#) - [Argomenti attivi](#)

Sezioni

-  **Meic**
Questa sezione è aperta alle riflessioni interne al Movimento, ma non solo. È uno spazio per riflettere sugli attuali orientamenti della Chiesa e sul posto che oggi trova.
-  **Dai gruppi**
Questa sezione è aperta ai contributi dei gruppi affinché possano condividere quanto maturato durante i rispettivi percorsi.
-  **Concilio Vaticano II**
Questa sezione si propone, in un anno così importante, ovvero quello del cinquantenario del Concilio, di raccogliere contributi e riflessioni su quello che il Vaticano mondo cattolico a partire da alcuni dei documenti più significativi che ha prodotto.
-  **Settimana teologica di Camaldoli**
Questa sezione nasce con lo scopo di raccogliere idee e suggerimenti sull'impostazione tematica da dare alla prossima Settimana teologica, il cui tema sarà: "La 2ª Responsabilità Dell'Uomo".
-  **Osservatori**
Questa sezione si propone di stimolare il dibattito attorno al lavoro degli Osservatori secondo due direzioni. Colui che ne fanno parte potranno condividere i fr da contro coordinazione per i gruppi che desiderano occuparsi del loro ambito di riferimento. Viceversa i singoli o i gruppi potranno, con i loro contributi, aiutare gli Osservatori guidandone il percorso.
Subforum: [Scienza e fede](#), [Teologia](#), [Ambiente ed ecologia](#), [Lavoro ed economia](#), [Educazione](#)
-  **Attualità e cultura**
Questa sezione è aperta ai contributi di quanti vorrebbero condividere con gli altri argomenti e riflessioni anche se non immediatamente inerenti ai precedenti ai
-  **Archivio delle discussioni**

CHI C'È IN LINEA

In totale c'è **1** utente connesso: **1** iscritto, **0** nascosti e **0** ospiti (basato sugli utenti attivi negli ultimi 5 minuti)
Record di utenti connessi: **11** raggiunto il lun mag 21, 2012 12:04 am

Utenti connessi: [Redazione Meic.net](#)
Legenda: [Amministratori](#), [Moderatori globali](#)

STATISTICHE

Totale messaggi: **32** - Totale argomenti: **12** - Totale iscritti: **47** - Ultimo iscritto: [antonio quartucci](#)

WWW.FORUM.MEIC.NET

ENTRA ANCHE TU NELLA COMMUNITY DEL MOVIMENTO!

MOVIMENTO ECCLESIALE DI IMPEGNO CULTURALE



è online
www.meic.net

Regalati Coscienza
Per abbonarsi:
tel. 06/6861867
fax 06/6875577
e-mail: segreteria@meic.net

Alcune librerie dove puoi acquistare Coscienza

Libreria San Paolo
Via G. Paglia, 2h - 24122 Bergamo
tel. 035/248643

Buona Stampa
Via Paleocapa, 1 - 24122 Bergamo
Tel. 035/225845 - 231990

Diaframma srl
Via Provinciale Sud, 46
40050 Castel d'Argile (BO)

San Paolo
Via S. Lorenzo da Brindisi, 23
72100 Brindisi
Tel. 0831/523843

La Bottega del Libro
Corso Mazzini, 10 - 72017 Ostuni (BR)

Gaia Scienza
Via di Franco, 12 -57123 Livorno
Tel. 0586/829325
Fax 0586/897571

Libreria Guida
Via Port'Alba, 20-23 - 80134 Napoli
Tel. 081/446377

Edizioni Paoline
Via Treppo, 5 -33100 Udine
Tel. 0432/299250
Fax 0432/25622

Libreria AVE
Via della Conciliazione, 12 -00193 Roma
Tel. 06/68803162

Libreria San Paolo
Via della Conciliazione, 16 - 00193 Roma
Tel. 06/6864872 - 6865021
Fax 06/68807651

Libreria Paoline
Corso Matteotti -10100 Torino

Libreria
Via Guglielmotti, 2 - Civitavecchia (RM)
Tel. 0766/23705

Libreria Ancora
Via della Conciliazione, 63 - 00193 Roma
Tel. 06/6868820 - 6877201

Libreria Coletti
Via della Conciliazione - 00193 Roma
Tel. 06/6868490 - Fax 06/6871427

Libreria Paoline
Via del Mascherino, 94 - 00193 Roma
Tel. 06/68723534