



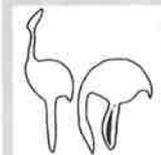
ESODO

Della virtù



Quaderni trimestrali
N. 1 gennaio - marzo 1996 Anno XVIII - nuova serie
Sped. in abb. postale gruppo IV
Pubbl. inferiore al 20%

SOMMARIO



Della virtù

Editoriale

PARTE PRIMA: Della virtù

La regina delle virtù		pag. 5
I grandi sistemi di filosofia morale	<i>I. Adinolfi</i>	pag. 6
Tra grazia e virtù	<i>A. Rizzi</i>	pag. 8
Dalla signoria al servizio	<i>C. Vigna (invece a cura di C. Bolpin e L. Scrivanti)</i>	pag. 11
Il liberalismo dimentica il peccato originale?	<i>G. Goisis</i>	pag. 14
La virtù nella testimonianza biblica	<i>G. Barbaglio</i>	pag. 17
Dal merito alla grazia e ritorno	<i>M. Cantilena</i>	pag. 20
Perché la ricerca continui	<i>R. Berton</i>	pag. 23
Prova di dizionaretto	<i>G. Benzoni</i>	pag. 24

PARTE SECONDA: Echi di Esodo

Osservatorio

Di nuovo la DC?	<i>C. Rubini</i>	pag. 27
Il Consiglio Nazionale delle Chiese Cristiane: una nuova prospettiva?	<i>F. Macchi</i>	pag. 29
"La democrazia comincia a due"	<i>N. Lucchesi</i>	pag. 33
Imprenditori nel Veneto	<i>F. Borga</i>	pag. 35
Perché nelle università italiane non si insegnano discipline teologiche?	<i>G. Vian</i>	pag. 37
La tolleranza e l'idiozia. Ricordando Pasolini	<i>C. Beraldo</i>	pag. 39
Un futuro per la cooperazione (2)	<i>E. Melegari</i>	pag. 41

Libri e riviste

Introduzione all'ebraismo	<i>T. Salzano</i>	pag. 45
---------------------------	-------------------	---------

Lettere

pag. 46

Le immagini sono tratte da Adolfo Wildt 1868-1931 (ed. Mondadori)



Editoriale

Persone potenti, belle, colte, argute, forse intelligenti, vengono presentate come modelli dai mass media, mentre la categoria 'persona virtuosa' sembra non appartenere al loro vocabolario e, ancor meno, al loro interesse. Lo stesso termine 'virtù' è ormai desueto e l'espressione dantesca "Nati non foste a viver come bruti, ma per seguir virtute e conoscenza", pur ricorrente nel linguaggio corrente, rimane testimonianza letteraria, non certo una possibile prospettiva di vita. Così può apparire come pura e semplice operazione archeologica il tentativo di riflettere sulla virtù.

1. Obiettivo del progetto iniziale di questo numero era la riflessione sulle singole virtù, come si pongono oggi. Volevamo capire quali caratteristiche esse assumono nell'attuale società, di quali si è persa memoria, su quali oggi fondare la convivenza civile e la vita quotidiana, per una vita veramente umana e non barbara, per relazioni 'virtuose' e non distruttive.

Intendevamo approfondire come concretamente, attraverso quali fattori e soggetti sociali, si poteva consolidare un 'bagaglio' comune di virtù che, vissute coerentemente nella vita privata come in quella pubblica, potessero contribuire a ricomporre una comune identità e responsabilità civile, superando le diversità ideologiche e le contrapposizioni disgreganti e deresponsabilizzanti di interessi. Non basta infatti il richiamo a 'valori' e a sacrifici passati, ormai astratti, né bastano nuove 'regole' e assetti istituzionali per fondare la Repubblica, occorre ritrovare nella concretezza della responsabilità personale la base per un nuovo 'patto sociale'. In questo bagaglio comune di virtù, in cui ciascuno deve riconoscersi, che deve diventare costume di vita quotidiana, può fondarsi il superamento della crisi di credibilità dello Stato e della vita pubblica, il superamento del 'far da sé' come unica possibilità di soluzione dei pro-

pri problemi.

Che di questo percorso ci sia bisogno crediamo sia evidente, purché si rifletta seriamente su 'tangentopoli', sulle cause e sui rimedi, sullo sfascio a cui ha portato un certo modo di far politica e di occupare e usare la cosa pubblica da parte di pezzi forti di società (non solo i partiti): modo che ha cause strutturali e storiche, ma che è penetrato in profondità deformando comportamenti e mentalità in circuiti viziosi.

Se su queste considerazioni tutti o quasi possiamo trovarci d'accordo, sono sempre meno le intelligenze che riflettono in positivo sul come attivare un circuito virtuoso. Noi vogliamo citare citare, a proposito, la lezione di Alexander Langer, che ha lavorato proprio sugli 'stili di vita', rimanendo schiacciato, in solitudine, da questa stessa grande speranza: alla società che si era modellata per essere più veloce, più alta, più forte (*citius, altius, fortius*) in una corsa folle e autodistruttiva, Alexander contrapponeva il modello alternativo '*lentius, profundius, suavius*', più lento, più profondo, più dolce. "Ci vorrà - scriveva in una **Lettera a San Cristoforo** - una spinta positiva, più simile a quella che ti fece cercare una vita e un senso diverso e più alto da quello della tua precedente esistenza di forza e di gloria: la tua rinuncia alla forza e la decisione di metterti al servizio del bambino ci offre una bella parabola della 'conversione ecologica' oggi necessaria".

Sembrano prevalere, invece, ancora e sempre più i meccanismi della politica spettacolo che deve conquistare il pubblico, la gente; del partito azienda, con una nuova subordinazione delle funzioni statali; dell'affermazione del mercato e del successo individuale, come unici criteri regolativi dei rapporti sociali, economici e politici.

In ogni singola situazione si vuole perseguire una specifica 'virtù', tutta interna alla propria logica, utile al raggiungimento del proprio obiettivo, al di fuori di ogni visione 'etica' civile complessiva: per il politico l'obiettivo è il con-



senso, per l'imprenditore il profitto, per il commercialista non far pagare le tasse... Ciascuno usa le 'virtù adeguate al raggiungimento dell'obiettivo' caratterizzante. E' la totale laicizzazione dell'etica.

A questi meccanismi dominanti non sembrano contrapporsi efficaci anticorpi da parte dei grandi soggetti collettivi, a partire dalla Chiesa cattolica stessa, capaci di dare sintesi e consistenza ai movimenti collettivi, che in modo esplicito o diffuso e latente percorrono la società, e che esprimono nuove domande di eticità. Occorrerebbe ragionare in grande, in modo aperto, ma i diversi soggetti collettivi tendono a giustificare se stessi, il proprio ruolo, in modo autoreferenziale.

La Chiesa sembra accontentarsi, soddisfatta della sconfitta della laicità moderna, che si era illusa di fondare la società sulla bontà della coscienza individuale, sull'autonomia dell'uomo che liberamente si autoregola, capace di creare progresso come libero sviluppo di uomini liberi e perciò virtuosi (ciascuno secondo la propria specifica virtù caratteristica del proprio ruolo autonomo). La Chiesa vede la sua rivincita nella crisi di questa concezione, continuando ad affermare il peccato nella libertà dell'uomo, il male intrinseco nell'agire umano e quindi il bisogno di autorità, di eterodirezione, per rendere l'uomo capace di fare il bene, di riconoscere il proprio bene, di darsi le regole.

Si può uscire fuori da questa polarità: tra il peccato di orgoglio dell'uomo che vuole trovare nella propria autonomia la propria 'virtù', e quello opposto, ma con uguale radice, che pretende di sostituirsi a Dio per rendere l'uomo virtuoso, dargli la Legge? In ambedue i casi si separa il percorso verso le Virtù dalla ricerca della Verità, ridotta da una parte alla volontà della coscienza soggettiva, sempre più sradicata nel nulla, e dall'altra alla volontà di potenza che si giustifica alla fine solo in se stessa.

Il pensiero greco collega questi due percorsi con la democrazia, il dialogo filosofico con il coraggio di dire la verità e con il confronto delle opinioni dei cittadini nell'*agorà*.

Umberto Galimberti, in una presentazione dell'ultimo libro di Michel Foucault, afferma che la democrazia ateniese garantiva esplicita-

mente la '*parresia*', il diritto-dovere di dire la verità, senza differenza tra ciò che uno pensa e ciò che dice, il '*parlar franco*': "*Si concentrano così in una parola semplice una serie di virtù morali e civili a cui dovrebbero attenersi gli abitanti della città e soprattutto chi li governa. Chi pratica la parresia dimostra infatti di avere uno specifico rapporto con la verità attraverso la franchezza, una certa relazione con la vita attraverso il rischio e il pericolo, una comunicazione autentica con gli altri e con se stessi attraverso la libertà e il dovere di dire la verità. Nasce allora quel cittadino che è libero, perché sceglie di parlar franco invece di irretire l'interlocutore con gli inganni della persuasione, sceglie la verità invece della falsità o del silenzio, il rischio della vita invece della sicurezza, la critica invece dell'adulazione, il dovere morale invece del proprio tornaconto o dell'apatia morale*".

Nella nostra società abbiamo perso questi legami e vediamo prevalere la virtù di Ulisse, l'astuzia, il fare i furbi.

Nel preparare questo numero, da queste riflessioni è scattato il nostro vecchio vizio: andare alla radice, cercare di ritrovare gli itinerari in cui si è persa e ricomposta la 'virtù' stessa, al di là delle singole virtù, i perché e i modi in cui questa parola si è intrecciata con altre parole forti, come verità, grazia, e perché e come sono ora ricordi letterari più che realtà vissute, e come forse potremmo ritrovarne il gusto e la voglia.

2. Varie sono le interpretazioni della virtù nella storia. La virtù viene colta dalla corrente platonico-aristotelica come il seguire la buona ragione pratica, dai sofisti, invece, come l'eccellere in un rapporto competitivo con l'altro, comportando così il trionfo unilaterale della singolarità. Il mondo cristiano trasforma questa concezione nell'eccellere, ma nel servizio. Poiché è l'ultimo che diventa il primo.

Riconosciamo, a grandi linee, due sistemi di analisi dell'agire virtuoso: il primo si rifa' alla filosofia greca, per la quale la virtù e l'agire etico conseguente consistono nell'adeguamento a realtà extramentali (per cui l'uomo esercita l'attività razionale per cogliere il fine); il secondo è il sistema idealista, nel quale la ragione è la sola regola della condotta degli uomini e l'agire umano diventa virtuoso nella misura in cui



soddisfa l'esigenza di universalità della ragione. I due sistemi dovrebbero trovare un punto di convergenza perché l'etica idealistica, identificando il bene con il dovere e sfuggendo in tal modo all'utilitarismo, è tuttavia in debito con la figura greca di trovare una giustificazione all'azione umana.

Le scritture ebraico-cristiane poco affrontano la categoria 'virtù' perché l'etica biblica non è 'autonoma' ma 'eteronoma', in quanto non trova in se stessa i criteri di giudizio sulla bontà o meno dei comportamenti, ma è lo stesso Dio, in particolare nella persona di Gesù Cristo, che suggerisce le leggi del vivere la vita in pienezza. Tuttavia la ricerca umana è valorizzata e in nessun modo può trovare giustificazione una sorta di autosufficienza dei credenti, che sono anzi invitati ad un confronto con tutti i valori universali: la voce di Dio e la voce dell'uomo risultano quasi come le due facce di una stessa medaglia, e la docilità al dinamismo dello Spirito (Gal 5,8) porta a vivere nella verità, nobiltà, giustizia, purezza, amabilità.

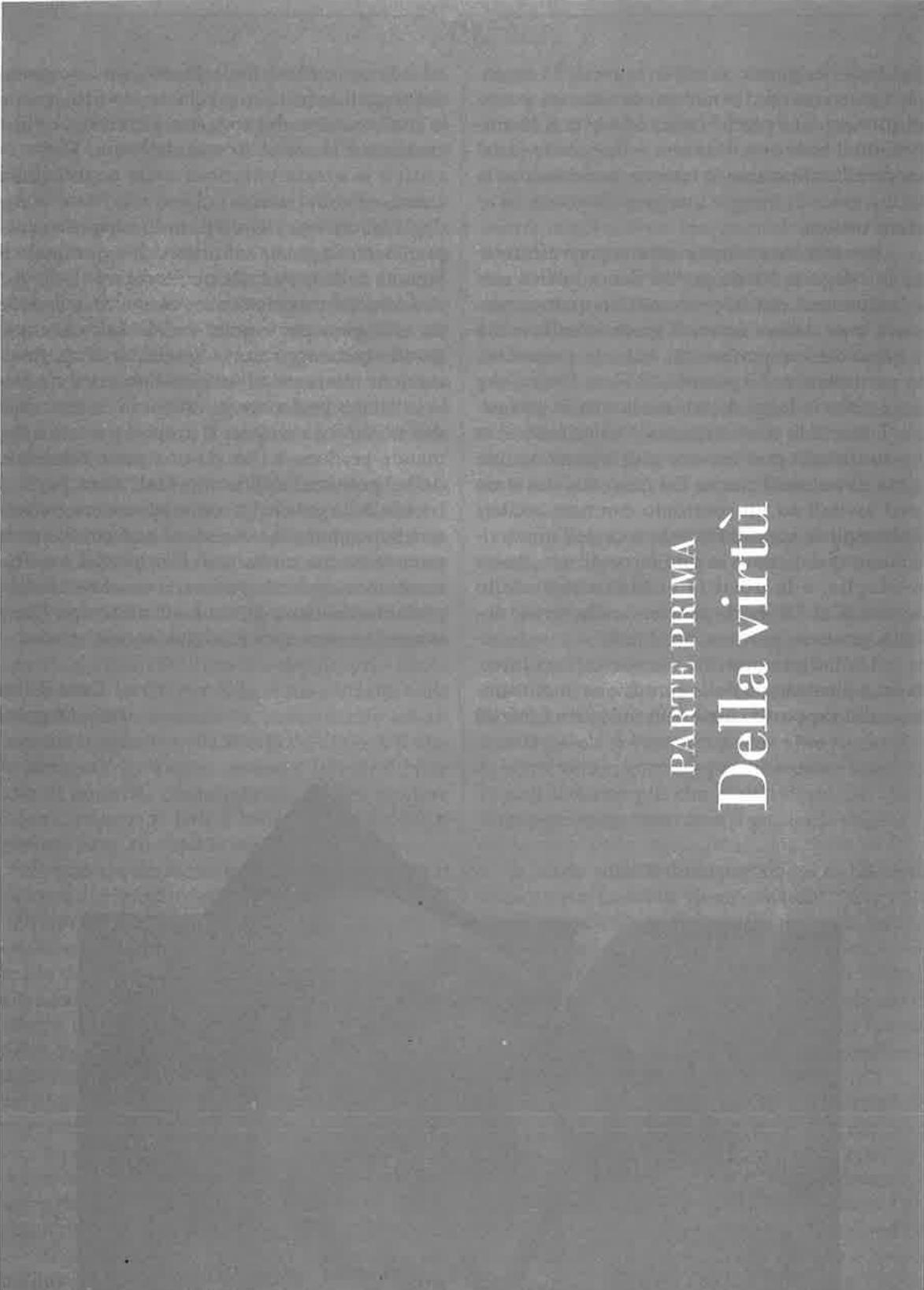
Un'indicazione che attraversa vari interventi è il passaggio dalla concezione 'meritocratica' del rapporto causa/effetto (virtù/grazia)

ad una concezione della grazia come sorgente del soggetto virtuoso, perché se la virtù greca è la realizzazione del soggetto virtuoso, la virtù cristiana è la realizzazione dell'*altro*. Ma se la virtù è la grazia vittoriosa nelle pagine della storia, esistono uomini che si ritrovano come degli 'aborti' di virtù; allora la virtù mancata può essere la grazia vittoriosa, di cui soltanto il Signore delle nostre vite può redigere i verbali.

L'aspetto propriamente evangelico della fede sta nella gioia per la gratuità della salvezza. Se il mondo greco apprezzava l'esercizio di approssimazione crescente ad un ideale eroico, il modello cristiano preferisce la categoria 'santo', cioè dell'uomo che riconosce il proprio peccato e domanda perdono a Dio: da una parte l'esercizio della 'potenza' dell'uomo, dall'altra parte il trionfo della grazia. La contrapposizione può essere superata nella concezione non strettamente monoteista ma trinitaria di Dio, perché con l'incarnazione anche il cristiano è un altro Cristo e pertanto ciascuno di noi è ad un tempo Dio e uomo. Il nostro agire è la lotta-'agonia' divina.

Carlo Bolpin
Luigi Meggiato





PARTE PRIMA
Della virtù

La regina delle virtù

Fu durante questa convalescenza (Simone aveva tre anni e mezzo) che sua madre, per distrarla, le raccontò la storia **Maria d'oro e Maria di catrame**. L'eroina, mandata dalla matrigna nel bosco, giunge a una casa dove le si chiede se vuole entrare dalla porta d'oro o da quella di catrame. E lei risponde: "Per me il catrame va benissimo". Era la risposta giusta e le cade addosso una pioggia d'oro. Quando la matrigna la vede tornare indietro con l'oro, manda nel bosco anche sua figlia. Ma questa, quando le vien fatta la domanda, sceglie la porta d'oro e le piove addosso del catrame. Simone dirà più tardi che questa storia influenzò tutta la sua vita.

(S. Pétrement, **Vita di S. Weil**, Adelphi, pag. 17)

Dio mi ha dato l'essere perché io glielo renda. E' come una di quelle prove che somigliano a trappole, quali si trovano nelle fiabe o nelle storie d'iniziazione. Se accetto questo dono, è cattivo e fatale. La sua virtù appare nel rifiuto. Dio mi permette di esistere come altro da lui. Sta a me rifiutare questa autorizzazione.

Fiaba **Maria d'oro e Maria di catrame**, e altre simili.

L'umiltà è il rifiuto di esistere. Regina delle virtù.

(S. Weil, **Quaderni**, vol. III, Adelphi, pag. 180)



L'autrice, ricercatrice presso il Dipartimento Filosofia di Ca' Foscari a Venezia, esamina i due grandi sistemi etici che si fronteggiano nella storia della filosofia morale: l'etica tradizionale (che giudica la rettitudine dei comportamenti umani in base al fine che essi si pongono) e quella kantiana, che identifica il bene con il dovere, in quanto soddisfa l'esigenza di universalità della ragione.

I grandi sistemi di filosofia morale

Nella storia della filosofia morale si fronteggiano due grandi sistemi, che gli studiosi designano con nomi diversi, distinguendo ora, come fa Ricoeur, tra un'etica del fine e un'etica del dovere, ora, come fa Maritain, tra un'etica cosmico-realistica e un'etica acosmico-idealistica. Nelle note che seguono cercheremo di chiarire il senso di queste distinzioni tenendo come punto di riferimento le osservazioni, concise ma illuminanti, delle **Lezioni di morale**, di J. Maritain.

Cominciamo dall'etica *cosmico-realistica*. Maritain definisce in tal modo la filosofia morale sviluppata, dopo Socrate, da Platone e Aristotele, in quanto fondata su una determinata visione della collocazione dell'uomo nel cosmo e su delle realtà extra-mentali (cioè realtà esterne e indipendenti dal pensiero), che sono oggetto di una metafisica e di una filosofia della natura.

Il pensatore francese individua in questo sistema di morale sei stadi: Dio, la natura, la legge, la ragione, la bontà morale dell'oggetto e la bontà morale dell'azione. I primi tre stadi comprendono e indicano le diverse realtà extra-mentali con cui l'uomo, nel suo agire morale, è posto a confronto. Per legge, infatti, si deve intendere qui la legge naturale, immanente all'essere delle cose, che è espressione della sapienza e della bontà divine. Il quarto stadio è occupato dalla ragione, che è regola e misura degli atti umani, misurata e regolata, a sua volta, dalla legge naturale e dai fini essenziali dell'essere umano. Infine, per quanto riguarda gli ultimi due stadi, la bontà morale dell'oggetto dipende dalla sua conformità o non-conformità alla ragione, mentre la rettitudine dell'azione dalla bontà dell'oggetto che essa realizza ovvero dalla bontà del fine a cui essa tende.

In questo sistema, osserva Maritain, il bene morale è fondato nelle realtà extra-mentali: Dio, la natura delle cose - e specialmente la natura umana -, la legge naturale.

Per chiarire l'impostazione di tale etica cosmico-realistica può, forse, essere utile l'esempio che segue.

Poniamo il caso di un uomo che consideri la ricchezza il fine della vita e chiediamoci: quest'uomo agisce rettamente? Ora, abbiamo detto che, nel sistema considerato, un'azione è retta se il suo oggetto, il fine a cui essa tende, è buono, e che tale oggetto, tale fine è buono quando è conforme a ragione. Quindi possiamo riformulare la domanda nel modo seguente: è conforme a ragione che un uomo passi la propria vita ad accumulare denaro? Platone e Aristotele risponderebbero facendo riferimento all'ordine delle cose, a quella legge naturale che è espressione dell'intelligenza e della bontà divine e che l'uomo può attingere mediante l'uso della ragione. Ebbene, in questa natura determinata secondo la finalità, ogni ente ha un proprio fine, un suo proprio compito, e il bene, la felicità per ogni ente consiste nell'attendere al compito che gli è proprio, nella realizzazione perfetta del proprio fine. Il compito, il fine di un essere è poi determinato dalla sua stessa natura, dalla sua essenza, quindi da ciò che lo caratterizza, differenziandolo da tutti gli altri enti. Per Aristotele, ad esempio, l'essenza dell'uomo, ciò che lo caratterizza e distingue da tutti gli altri esseri, è la sua razionalità, per cui il suo fine, il suo compito precipuo è l'attività razionale; il suo bene, l'esercitarla secondo virtù.

A questo punto abbiamo trovato la risposta che cercavamo: secondo l'etica tradizionale non è



morale che un uomo faccia della ricchezza il fine della propria vita.

Con Kant, osserva Maritain, il sistema fin qui tratteggiato, tutto quanto si è fin qui detto, viene cambiato, anzi: rivoluzionato. Se l'etica tradizionale poggia su realtà extra-mentali (Dio, natura, legge) e perciò può essere definita cosmico-realistica, l'etica kantiana, invece, in quanto si fonda unicamente sulla ragione umana, decentrata e separata da tutto il resto del reale, può essere qualificata come *acosmico-idealistica*.

Ma cerchiamo di chiarire questa differenza, che sta alla base della distinzione dei due sistemi.

Abbiamo visto che nell'etica tradizionale il giudizio morale, in ultima analisi, dipende da considerazioni di carattere generale sull'uomo, sul posto che egli occupa in seno alla natura, sui suoi fini essenziali. Tale dipendenza è una diretta conseguenza della stretta connessione, presente in tutta la filosofia classica, tra metafisica, filosofia della natura ed etica.

Nella filosofia critica di Kant, invece, l'universo morale è completamente separato dall'universo della natura. Nella dialettica trascendentale il filosofo tedesco era giunto alla conclusione che, rispetto alle idee di Dio, mondo e anima, l'uomo non può pervenire ad un sapere stabile, sicuro. Coerentemente a questi esiti, la sua morale non poteva poggiare su considerazioni del tipo: il bene è ciò cui ogni cosa tende...; ogni ente ha un proprio fine, una propria funzione, eccetera; ovvero su considerazioni che presuppongono un'ontologia e una metafisica. Dio, mondo, legge di natura, i primi tre stadi della tavola precedente, sono esclusi dall'etica kantiana. In essa la ragione umana, anzi la ragion pura *pratica*, ossia tale facoltà considerata dal punto di vista formale, diviene l'unica misura, la sola regola della condotta degli uomini. Per questo nella morale kantiana un'azione è giusta, è buona, quando soddisfa l'esigenza di universalità della ragione, quando la massima che l'ispira può valere come principio di una legislazione universale.

Il giudizio morale, in tal modo, viene dedotto da considerazioni del tutto diverse dalle precedenti.

Vediamo concretamente come esso si articoli in relazione all'esempio precedentemente adottato di colui che fa delle ricchezze il contenuto della

propria vita.

Un uomo che consideri la ricchezza il valore più alto ragiona pressappoco in questi termini: il denaro è potere; incrementando la mia ricchezza accresce la mia influenza sulla società. Che m'importa se per arricchirmi dovrò sfruttare, impoverire altri uomini!

Ora, è evidente che quest'uomo, benché desideri ardentemente arricchirsi; benché sia disposto a sfruttare i suoi simili pur di raggiungere il proprio obiettivo, tuttavia non vorrà che tale principio sia adottato da tutti. Infatti, se la sua condotta divenisse universale, sarebbe impossibile per lui arricchirsi facilmente, giacché ogni uomo lotterebbe con la sua stessa durezza per incrementare le proprie ricchezze. Inoltre quest'uomo, anche se non ama i suoi simili; anche se è pronto a sfruttarli, non vuole che si riservi a lui il medesimo trattamento. Egli ha bisogno del rispetto, della simpatia, anche dell'amore altrui. Dunque la sua volontà è contraddittoria e, poiché per tale motivo la massima cui si ispira la sua azione non è universalizzabile, la sua condotta non può essere considerata moralmente retta. Agendo in tal modo, infatti, egli trasgredisce il *dovere* di amare i suoi simili, il *dovere* del disinteresse, doveri che per Kant sono infallibilmente riconoscibili dalla ragione, sulla base della loro universalizzabilità.

È evidente, da quanto abbiamo esposto e dall'esempio utilizzato, che la differenza tra l'etica tradizionale e quella kantiana è fondamentale, è sostanziale. Tuttavia, pur nella loro diversità, i due sistemi non sono tra loro in tutto decisamente alternativi.

Nel recente dibattito di filosofia morale, anzi, si è proposta da più parti una loro integrazione, sulla base del convincimento che entrambi presentano, nelle loro forme pure, pregi e insufficienze. Infatti, se l'etica normativa di Kant, identificando il bene con il dovere, offre l'indubbio vantaggio di non consentire, in modo chiaro e netto, alcuna declinazione utilitaristica della morale, pure la sua insistenza sulla mera ragione, sottraendo qualsiasi attenzione al contenuto dell'atto morale nella sua funzionalità alle attese, ai fini, alle situazioni dell'uomo, rischia di degenerare in un formalismo rigido e invivibile.



Ciò che i frutti dello Spirito esibiscono non è la bravura dell'individuo, è la presenza della grazia in lui, della bontà divina che vi si manifesta. Ma se la virtù è la grazia vittoriosa nelle pagine della storia umana, la virtù mancata - secondo l'avvincente espressione dell'autore, biblista - può essere la grazia vittoriosa nei sotterranei della storia.

Tra grazia e virtù

Grazia e virtù hanno tra loro un rapporto che non può essere ricondotto a una sola figura; non c'è un solo modo "giusto" per collegarle, anche se ci sono modi certamente sbagliati. Provo a disegnare alcune possibili forme di relazione, rifacendomi insieme alla storia delle idee teologiche e, in parte, alla mia storia personale.

L'educazione cattolica mi ha abituato, in gioventù, a considerare le virtù come del "meriti" da acquisire per aumentare la grazia e, in ultima analisi, guadagnarmi il paradiso. Il rapporto era dunque di causa (la virtù) ed effetto (la grazia). Che, più a fondo, la grazia fosse alla radice di ogni possibile merito, non veniva negato ma sottinteso: come quelle certezze che, a furia di essere ovvie, vengono dimenticate o quasi. L'accento, in ogni caso, cadeva su due caratteri delle virtù: lo sforzo, lotta, e poi, di conseguenza, l'accumulo di diritti per il premio.

Questo atteggiamento è entrato nel cristianesimo, forse, dal giudaismo, in quella sua versione farisaica che una facile caricatura ha trasformato in esibizionismo borioso, ma che nella sua più profonda sostanza era la tensione verso l'osservanza perfetta della Legge, per "ereditare la vita eterna".

E' facile criticare la virtù come ricerca di meriti: vi si può riscontrare una certa dose di presunzione o, viceversa, il rischio dello scoraggiamento fino alla disperazione (è stato il caso di Lutero nel suo tentativo fallito di diventare un frate senza difetti). Ma non si deve dimenticare che il rapporto tra dovere e felicità fa parte dell'*abc* dell'esperienza etica; che la stessa religione biblica non solo lo mantiene ma lo raffor-

za, e Gesù e il Nuovo Testamento - non escluso Paolo - non lo rinnegano ma lo reinterpretano.

Ma Paolo conosce anche un secondo modo di relazione tra grazia e virtù. In una delle sue lettere egli scrive: "Tutto quello che è vero, nobile, giusto, puro, amabile, onorato, quello che è virtù e merita lode, tutto questo sia oggetto dei vostri pensieri" (Fil 4,8). Questa immagine dell'uomo virtuoso non proviene più dal giudaismo; proviene dall'altra grande radice della tradizione occidentale: la cultura greca.

L'ideale etico dei greci era detto egregiamente dalla formula che essi usavano per indicare l'uomo virtuoso: *kalos kai agathos*, cioè "bello e buono". Dove "bello" voleva dire certamente sano, forte, prestante; ma voleva anche ribadire e confermare il "buono": la bellezza più vera degli uomini era la virtù in quanto armonia delle passioni, in quanto misura e proporzione. L'etica, potremmo dire, era il piano più nobile dell'estetica.

Paolo fa sua questa visione. Lui, così geloso nel rifiutare il "darsi gloria" davanti a Dio (di qui la sua polemica con il fariseismo), non condanna il cercare la gloria umana, intesa come buon nome, quasi come l'aroma sociale della virtù. Resta inteso che questa virtù non può che scaturire, per lui, dalla grazia, cioè dall'iniziativa amorosa del Dio di Gesù Cristo; si potrebbe dire che anch'essa, come la predicazione, diffonde il "buon profumo di Cristo", e che la bellezza che si irradia dall'uomo virtuoso è una partecipazione della bellezza di Dio. In fondo, lo stesso termine "grazia" (dal greco *charis* al latino *gratia* a diverse lingue moderne) non ha



questa stupenda ambivalenza, di dire insieme gratuità e bellezza?

Ma se il profumo ci fa pensare ai fiori, quando Paolo parla della virtù il suo vocabolario preferisce i frutti. Sono diversi i passi in cui egli parla dell'agire cristiano come di un "portare frutto"; il più esteso e intenso è Gal 5,22, dove l'apostolo parla del "frutto dello Spirito", che presenta, per così dire, a grappolo: "Il frutto dello Spirito è amore, gioia, pace, pazienza, benevolenza, bontà, fedeltà, mitezza, dominio di sé". Il frutto, come il fiore, porta in sé e comunica la ricchezza di vita della pianta; ma con una differenza. Il fiore con la sua bellezza e il suo profumo attira attenzione e ammirazione, il frutto offre nutrimento. La virtù come fiore dice una ricchezza di umanità che si espande e suscita attorno a sé approvazione; la virtù come frutto dice un altro tipo di ricchezza umana, che si effonde per donare, per edificare, per far crescere. Qui non è più l'ideale dell'umanesimo greco che Paolo incorpora alla vita del credente; è il profilo dell'*agape* cristiana, dell'amore di Dio manifestatosi in Gesù e, attraverso lo Spirito, diventato principio e figura dell'"uomo nuovo".

La virtù del greco è la realizzazione del soggetto virtuoso, la virtù dell'uomo spirituale è la realizzazione dell'"altro"; quella vuol disegnare la vita come forma perfetta, compiuta, come quell'opera d'arte che è formazione di sé, dove il soggetto umano è insieme materiale e artista; questa si china sulla vita altrui nella sua debolezza, nella sua richiesta di aiuto e comprensione, di protezione e promozione. Certo, anche i frutti dello Spirito hanno una dolcezza di irradiazione che può suscitare consenso e lode: hanno una forza testimoniante, che parla della propria radice e sorgente. Ma, appunto, ciò che essi esibiscono non è la bravura dell'individuo; è la presenza della grazia in lui, della bontà divina che vi si manifesta.

Nelle tre concezioni della virtù brevemente abbozzate si ritrova un rapporto differenziato, ma sempre positivo, con la grazia. La virtù come merito che accresce la grazia; la virtù come autocompimento del soggetto, che la grazia

fonda e insieme assume; la virtù come frutto della grazia. Ma non ho mai dimenticato una lettura fatta ormai molti anni fa, in cui la positività del rapporto grazia/virtù veniva, non certo respinta ma problematizzata, aprendo la strada a un tipo di relazione tesa e conflittuale, fino alla contraddizione. Voglio citarne un brano:

"Vi sono i santi dallo psichismo sgraziato e difficile, la folla degli angosciati, degli aggressivi e dei carnali, tutti coloro che portano il peso insopportabile dei determinismi: i falliti il cui cuore sarà sempre un "nodo di vipere", i disgraziati perché sono nati con un "brutto ceffo" o non hanno mai potuto identificarsi con il padre. Vi sono coloro che non incanteranno mai gli uccelli e non accarezzeranno mai il lupo di Gubbio; coloro che cadono e cadranno ancora; coloro che piangeranno sino alla fine, non perché avranno sbattuto una porta ma perché commettono ancora quella colpa sordida, inconfessabile. C'è l'immensa folla di coloro la cui santità non splenderà mai quaggiù nel loro psichismo, e soltanto l'ultimo giorno si leverà per splendere finalmente *in perpetuas aeternitates*. Sono i santi senza nome" (L. BEIRNAERT, *Expérience Chrétienne et psychologie*, Paris 1964, 140s.).

L'autore ricorda i pubblicani e le prostitute del vangelo; ricorda gli alcoolizzati, i nevrotici, tutti coloro che, pur non rinunciando a dare espressione coerente alla grazia che li inabita, si ritrovano come degli aborti di virtù, sopraffatti dalla difficoltà del loro carattere, della loro storia passata, delle circostanze. Per costoro "la fedeltà alle ispirazioni dello Spirito non si tradurrà, al limite, che nella lotta incessantemente ingaggiata e incessantemente perduta" (ib.); una grazia che, invece di fiorire e fruttificare nelle virtù, matura nell'accettazione della sconfitta, sulla linea di una singolare *theologia crucis*. Se la virtù è la grazia vittoriosa nelle pagine della storia umana, la virtù mancata può essere la grazia vittoriosa nei sotterranei di questa storia, di cui soltanto il Signore delle nostre vite può redigere i verbali.

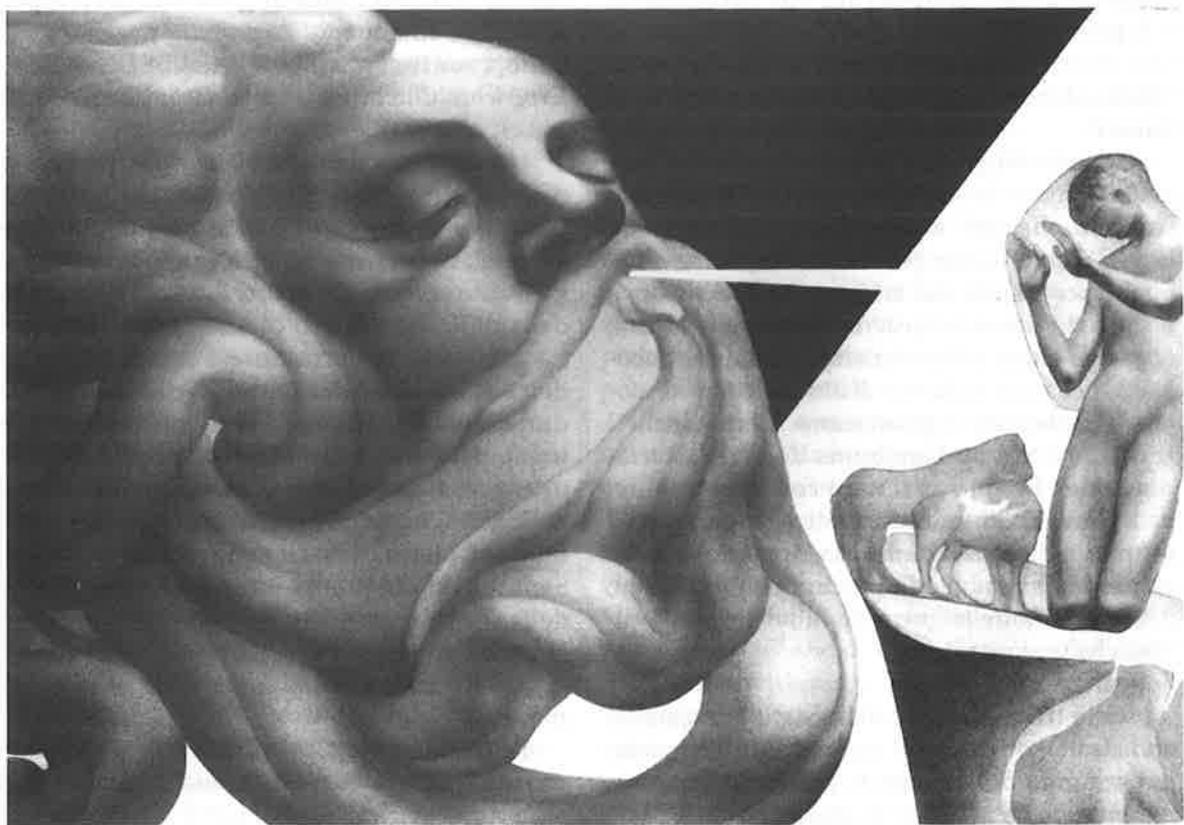
Penso che questa possibilità non sia esclusiva di alcuni, ma costituisca una dimensione di ogni storia spirituale. Così come il rapporto positivo di grazia e virtù non può essere identifi-



cato con una sola delle figure sopra presentate, il loro rapporto negativo non può essere considerato come pura alternativa ad esse, ma va letto come loro goffo controcanto. Che ci obbliga a non dimenticare che, sul registro cristiano, la

grazia come munifica gratuità e come bellezza è sempre sottesa dalla *gratia Christi* come perdono al peccatore.

Armido Rizzi





Carmelo Vigna è docente di Filosofia Morale all'Università di Venezia. Carlo Bolpin e Lucia Scrivanti, della redazione della rivista, lo hanno incontrato e gli hanno posto alcune domande intorno all'evoluzione del concetto di virtù in occidente, dai volti della virtù greca al volto della virtù cristiana. Il testo qui riportato costituisce un'ampia sintesi di ciò che il prof. Vigna ha detto loro.

Dalla signoria al servizio

I due volti della virtù greca

La virtù greca aveva due facce: una, quella più nota, è stata tramandata da Platone ed Aristotele, l'altra - meno nota - è stata coltivata dagli antagonisti di Socrate e di Platone, i sofisti.

La prima, quella tramandata da Platone ed Aristotele era, in certo modo, nobilitata dal fatto che la figura generale della virtù - che importa l'eccellere, l'essere il migliore - veniva lasciata coincidere con la forma della ragione e la ragione, a sua volta, con la forma della verità. La sequela della buona ragione pratica era dunque il senso della virtù.

L'altra faccia, quella proposta dai sofisti e poi riproposta da Nietzsche, trattava l'eccellere come rapporto competitivo con l'altro, in cui dimostrare la potenza (intellettuale o fisica) superiore, rispetto ad una potenza inferiore. Questo senso dell'eccellere, legato alla competitività (si pensi alla figura di Achille o di Odisseo), implica un certo rifiuto della ragione, perché non si persegue più ciò che è universale - che vale per me e per te - ma il trionfo unilaterale della singolarità.

Nella sua forma competitiva la virtù è il luogo dove si decide chi è il signore e chi è il servo; si decide, in fondo, che uno solo è colui che eredita la soggettività e la signoria; l'altro è condannato ad essere una strumentalità oggettiva. Esempio tipico, lo schiavo che era spesso colui che aveva perso in battaglia, che era stato cioè il meno forte, il meno potente...

Ebbene, solo il primo senso della virtù viene ereditato, e poi trasfigurato, dalla tradizione cristiana che, invece, condanna duramente il se-

condo.

Il volto della virtù cristiana

La virtù come luogo del convenire nella tradizione cristiana viene trasfigurata nel senso d'essere identificata, per un verso, con Dio e, per l'altro verso, con la forma storica dell'essere Dio che è Gesù di Nazareth. In altri termini, l'epicentro del senso della forma virtuosa, che per il greco era l'universale quasi astratto della ragione, diventa per il cristiano quel concreto che si manifesta nel Dio della storia, nel Dio che si incarna in Gesù di Nazareth.

La trasfigurazione, poi, ha implicazioni potenti rispetto all'esercizio della virtù. In effetti, l'aver a che fare con una regola come l'universale o la verità pratica significava seguire ciò che ognuno riusciva a percepire di tale universale. Aristotele esplicitamente insegnava che la virtù è il "medio" della ragione (tra gli estremi della passione) che ognuno, a seconda della propria storia e della propria individualità, è in grado di stabilire (si tratta di un "medio" che non ha niente a che vedere con il medio matematico).

L'eccellenza nel servizio cristiano

Nel caso cristiano la determinazione del "medio" non è più una determinazione dalla singolarità. C'è "un singolo" - Gesù di Nazareth - che vale da "medio". E questo strano uomo allude a criteri che non hanno nessuna evidente parentela con quelli dei greci. Il senso della virtù come eccellere resta, ma viene tradotto



nell'eccellere come servizio. Viene, cioè, rovesciata la figura del "primo" o del vincitore: il "primo" è l'ultimo, cioè colui che serve.

Si può anche dire così. L'unica forma per cui la virtù, pure presso i greci, aveva un senso, è restituita dalla possibilità di rapportarsi al bene e quindi di rapportarsi bene tra gli uomini. La tradizione sofistica poi riteneva che l'unico modo per rapportarsi bene tra gli uomini fosse rapportarsi come servi e padroni; la tradizione metafisica, invece, poneva come riferimento il rapportarsi in alcunché di universale o comune. Ebbene, la tradizione cristiana sosterrà che l'unico modo buono di rapportarsi tra gli uomini è quello secondo cui ognuno si rapporta all'altro nella forma della disponibilità, mettendosi cioè incondizionatamente in gioco e riconoscendo l'altro come signore.

Così facendo, se l'altro fa lo stesso nei confronti del primo, accade che ognuno per l'altro è signore e, insieme, servo: un chiasma perfetto. Solo questo chiasma compone la soggettività e tutte le soggettività, producendo signoria, mentre l'altro chiasma, quello del sofista, tende alla distruzione della soggettività perché produce servitù.

La carità

Quando viene realizzato il chiasma cristiano, tutte le forme della virtù vengono unificate in una sola virtù, che è la suprema delle virtù teologali, e cioè la carità. Essa è luogo di senso di tutta l'etica cristiana.

Domanda: Dal suo ragionamento emerge una unitarietà tra le virtù, anche greche, assorbite poi, pur con un rovesciamento di senso, dal cristianesimo ma sempre in modo unitario.

Risposta: Tutto ciò che nell'uomo è "uno", si manifesta secondo molti lati. Come la loquela, che è fatta di tanti discorsi, come il corpo che è fatto di tante membra, così anche la virtù cristiana che nella sua forma generale è la carità, si realizza in molti modi, a seconda delle modalità di relazione al mondo da parte del singolo. Ciascuno deve creativamente coltivare la molteplicità delle virtù, lasciandosi un po' dettare dalla vita interiore, improntata alla carità, ciò che nei singoli casi è conveniente operare.

Domanda: In molti pensano che l'aver assorbito le categorie greche sia stato un tradimento; non a caso si ragiona di "impotenza di Dio".

Risposta: La parola "impotenza" o "debolezza" può essere equivoca: Dio è sì "impotente", ma solo nel senso che rifiuta, per ognuno di noi, la relazione secondo la forma del dominio. In questa accezione Egli è assolutamente "impotente". Ma questa è anche la sua suprema potenza.

Domanda: L'educazione cattolica ha messo fra parentesi il ruolo del servizio...

Risposta: L'educazione cattolica purtroppo è, a volte, autoritaria, cioè improntata alla forma del dominio. La forma del dominio è una terribile tentazione che attraversa il cristianesimo storico, il quale, invece, dovrebbe essere il testimone della forma dell'"impotenza", della "debolezza", del servizio di Gesù di Nazareth.

Domanda: In una situazione come quella, ad esempio, della ex Jugoslavia, dove appare la forza del dominio che fa sparire la logica del servizio e del riconoscimento, sembrerebbe impossibile l'esercizio della virtù.

Risposta: Se noi siamo convinti della verità delle indicazioni cristiane, una difficoltà storica non può valere come smentita. Non dobbiamo chiederci come trasformare il comandamento cristiano, perché esso è ciò che non deve essere trasformato, a nessun patto, ma trasformare gli accadimenti storici. Gesù di Nazareth quando si trovò a gestire il fraintendimento dei motivi della sua venuta, continuò a dire ciò che aveva da dire; non fece concessioni al dominio, anche se questo comportamento lo portò alla morte.

La creatività della vita interiore

Non bisogna tuttavia essere pessimisti. La morte è per la resurrezione e la virtù cristiana risorge sempre. Essa è, in fondo, una specie di dialettica fra l'ispirazione fondamentale, che è la carità, e la molteplicità delle forme di vita che



da essa sono unificate. Ognuno qui deve lavorare di suo: non esistono ricette.

Domanda: Il discorso finora fatto dovrebbe valere anche per la vita collettiva: la politica, oggi, sembra configurarsi come dominio, anche se assistiamo alla retorica del servizio.

Risposta: In politica, bisogna sempre andare a vedere come uno agisce, al di là di quello che egli dichiara. In politica, la tentazione di mentire è incontenibile. Credo che raramente esista un politico che non menta o che non abbia a volte mentito. Eppure anche le relazioni pubbliche e l'esercizio della cosa pubblica potrebbero e dovrebbero essere improntati alla logica della virtù. Potrebbero e dovrebbero, ma poche volte lo sono.

Il cristianesimo viene spesso onorato a parole; al dunque, viene da molti disatteso. Costa troppo caro.

Ma non bisogna far troppe concessioni al pessimismo. Meglio vivere una rigorosa testi-

monianza della carità. Il resto, per così dire, non è affar nostro. Certo, non siamo messi bene.

Cosa accadrà alla vecchia Europa? Difficile rispondere. Non è detto che il cristianesimo vi rimanga per sempre. Potremmo anche perdere presto l'eredità cristiana per il piatto di lenticchie del benessere.

Domanda: La chiesa preferisce temi di etica formale piuttosto che parlare di servizio e di riconoscimento.

Risposta: In effetti, dal punto di vista pastorale la cosa più semplice è dare delle direttive. E molti cristiani, purtroppo, chiedono soprattutto direttive. Ciò non educa certo alla crescita personale. Il credente laico rischia di restare immaturo e la Chiesa tutta ne soffre, inevitabilmente.

Intervista a C. Vigna
a cura di Carlo Bolpin
e Lucia Scrivanti





Della virtù

L'autore, docente di Filosofia della Politica (Ca' Foscari a Venezia), ripercorre il dibattito, ancor oggi attuale, sulla natura 'politica' dell'uomo - a partire dal primo ottocento - dalla visione ottimistica del liberalismo, che fonda la società sul patto tra 'cittadini' capaci di esercitare le libertà e le virtù civili, alla visione pessimistica dell'antiliberalismo (De Maistre, Schmitt), che ritiene necessaria la 'collaborazione sociale coatta' perché, a causa della Caduta originaria, l'uomo sarebbe 'politicamente inaffidabile'. Ma è possibile andare oltre...

Il liberalismo dimentica il peccato originale?

1. La tradizione antiliberale e l'oblio del peccato

J. De Maistre, con grande efficacia, sostiene che il maggior torto del liberalismo (1) consiste nell'ignorare, nella dimensione politica e sociale, la natura ferita dell'uomo. La crisi non sopravviene all'uomo dall'esterno, secondo De Maistre, ma è l'uomo stesso ad essere destabilizzato al suo interno, a cagione di una condizione umana paradossale, incompiuta e protesa a soddisfare desideri che lasciano l'uomo sempre più amareggiato...

La visione dell'uomo propria del liberalismo sarebbe carente, soprattutto, per un'indebita esaltazione della ragione umana, tale da dissociare ogni persona umana dalla sua natura profonda, che sarebbe, per De Maistre e per la tradizione antiliberale, una natura prettamente sociale. Un individuo estraneo all'influenza della società sarebbe un'illusione, e soprattutto un'illusione pericolosa! Da ciò la critica ad ogni concezione che si fonda su di un contratto circa l'origine dell'autorità: infatti, come ipotesi scientifica o come racconto, tutte le concezioni contrattualistiche presuppongono un uomo isolato, precedente alla genesi storica delle società.

In verità, tale critica all'uomo solitario (in latino "individuo", in greco "atomo") coglie con una certa precisione nel segno, e tuttavia quel che è discutibile è il corollario che gli antiliberali, da De Maistre a Schmitt, ritengono di dover trarre dalla socialità costitutiva dell'uomo: per essi l'uomo, essendo un animale storico-sociale,

deve abbandonarsi in maniera confidente al flusso storico, senza problematizzare quelle tradizioni e quei costumi che rappresentano il retaggio della storia medesima.

La religione, tutte le religioni, costituisce il collante più consistente della società, frenando, con la paura e con l'esaltazione del sacrificio, le passioni più egoistiche dell'uomo che, lasciate al loro rigoglio, condurrebbero a decomposizione ogni più compatto organismo sociale.

Alla radice di un potere che è concepito come autoritario, ma anche come protettivo, sta il ridimensionamento del primato della soggettività, l'affermazione della quale aveva contrassegnato i primordi del pensiero moderno. La socialità dell'uomo serve piuttosto a negare la soggettività che a dilatarla, almeno nella prospettiva antiliberale. Agisce, in profondità, l'influsso di una certa tradizione, che a volte si richiama a S. Agostino, tutta concentrata sul grande tema della debolezza originaria dell'uomo, debolezza bisognosa del correttivo di un'autorità vigorosa. Di fronte a Dio, l'uomo è infermo e spregevole, rischiando, in ogni momento, di essere ghermito dal nulla. Rifluire nella comunità è una forma necessaria di sostegno che, con Pascal, distrae gli individui dalla necessità di contemplare, con angoscia, il proprio nulla interiore... Le grandi figure di condottieri e di capi di governo che credono di condurre la storia sono, in realtà, trascinate da una Provvidenza che si serve degli stessi errori degli uomini per trasformarli in opportunità positive.

Dunque, la visione centrata su di un'infer-



mità originaria dell'uomo inchioda l'uomo stesso ad un'immagine di slealtà e inaffidabilità politica; la collaborazione tra gli uomini, esigita dalla natura socievole dell'uomo, sembra compromessa dalla ferita del peccato: così si impone **necessariamente** una collaborazione coatta, istituita dall'esterno da un'autorità dal volto terribile, capace di ispirare paura e spirito di sottomissione negli uomini. **Con De Maistre nasce una tradizione antiliberale centrata sulla catastrofica diffusività della Caduta originaria**; il liberalismo, con la sua pretesa di trasformare i sudditi in cittadini, sarebbe debitore di una visione dell'uomo, a sfondo razionalistico, superficialmente ottimistica, ignorando quella specie di forza di gravità che affatica la storia umana; violenza e guerra, massime espressioni di una politica realistica, non sarebbero comprese dal liberalismo, per via di una precomprensione della storia e della politica troppo rosea, incapace pertanto di guardare in faccia il male e di fronteggiarlo adeguatamente.

2. Critica al perfettismo politico

Per A. Rosmini, nel cuore della Rivoluzione francese si vede già all'opera quell'impostazione che si può chiamare del "perfettismo politico", cioè la prospettiva di una soluzione ottimale, e in qualche modo definitiva, delle questioni sociopolitiche; l'idea, dunque, che si possa pervenire ad una società che realizzi determinati ideali in modo adeguato ed esaustivo. Si manifesterebbe, nell'impostazione perfettista, l'idea di una società chiusa, non ulteriormente oltrepassabile. Ora, e questo è il punto, il perfettismo si svilupperebbe laddove viene meno la memoria del peccato originale, e della ricorrenza del peccato lungo la trama della vita quotidiana. Il perfettismo reca con sé l'idea di una definitività non ulteriormente migliorabile. Penso che coloro che hanno interpretato la critica rosminiana al perfettismo come mero pessimismo sociale e politico, non abbiano visto che una possibile fecondità teorico/pratica della critica al perfettismo consiste nel demolire lo strapotere di una politica onnipervadente, tale da confiscare l'autonomia del giuridico e divorare la società civile. La mia considerazione diventa più chiara se si ri-

ferisce al "perfettismo dello Stato", e delle istituzioni in genere: allora la tendenza al perfettismo si tramuta in un rischio manifesto.

Non accontentandosi degli esiti, ma cercando di risalire alle radici, Rosmini mette l'accento su due aspetti non secondari della cultura filosofica del Settecento: il materialismo prima di tutto, sfociante nell'idea dell'uomo-macchina, dominato da meccanismi inesorabili; poi una prospettiva caratterizzata non tanto dall'uso legittimo (e necessario!) dell'astrazione, ma dall'**abuso dell'astrazione** medesima. Da questo punto di vista, pur in contesti assai diversi, si possono accostare le riflessioni di Rosmini a quelle di Popper, che hanno visto nell'abuso dell'astrazione, a partire dal pensiero del Settecento, i rischi più forti del pensiero politico moderno. **La questione consiste nel domandarsi in che misura la tradizione facente perno sul senso religioso del peccato d'origine possa esser riconvertita in una valorizzazione, immanente e mondana, del limite inerente ad ogni politica, fondamento, in definitiva, di ogni realismo politico possibile.**

Rosmini ci avvia semplicemente ad una risposta; se il materialismo comporta una perdita secca sul piano dei principi e dei valori, l'abuso dell'astrazione comporta la sovrapposizione degli apparati categoriali alla realtà, culminando in una definitiva artificializzazione della filosofia politica, e dunque in un'irrimediabile derealizzazione dell'uomo. Tutto viene sottomesso ad un progetto rigido, e se la politica come strategia concreta non entra in codesto **schematismo inflessibile**, allora tanto peggio per la politica stessa, allora possono aprirsi le porte agli esiti della coercizione e della violenza più estreme. Sono molte le correnti odierne che interpretano il Terrore come conseguenza ineluttabile dell'abuso dell'astrazione: i dispositivi di una visione schematica, a maglie rigide, della politica e della realtà trionfano, e l'umano, se non si inchina a tale progettualità, dev'essere piegato a forza, per corrispondere a tale disegno.

3. Ceno conclusivo sulla complessità della tradizione liberale

In conclusione, ci possiamo domandare se



nella tradizione antiliberale centrata sulla considerazione dell'**infirmitas** (debolezza) abissale dell'uomo reale (tradizione che abbiamo saggiato frettolosamente in De Maistre e Rosmini), vi siano impostazioni ed orientamenti ancor oggi fruttuosi, magari da riprendere e da realizzare anche lungo linee interpretative assai differenti. Le recenti polemiche, anche giornalistiche, tra Rocco Buttiglione ed Eugenio Scalfari ... ruotano, mi pare, anche attorno alla problematica attualità della tradizione evocata sopra.

A me pare che il nocciolo della tradizione antiliberale ruotante attorno al peccato consista in una **vocazione realistica**, mantenuta e promossa con una lucidità implacabile, esemplare anche per chi mediti la lotta politica nell'ambito della postmodernità.

Certo, un realismo singolare ed incompleto, pronto ad abbandonarsi ad ogni illusione mitologica e ad ogni superstizione pseudoreligiosa. Un giudizio di verità, e non solo di efficacia, ci costringerebbe a purificare in modo straordinariamente profondo tale tradizione, per poterla dissociare dalla deriva reazionaria, e dunque poterne trarre qualche frutto non avvelenato: alcuni spunti, nella direzione evocata sopra, mi paiono offrire certe pagine di Mounier.

Infine, ci si potrebbe domandare se il liberalismo nel suo complesso sia così superficiale ed imbello quale l'antiliberalismo del peccato lo rappresenta. Bisogna sottolineare, io penso, la natura composita e complessa della tradizione liberale; come ha evidenziato Furio Diaz nell'importante opuscolo **L'utopia liberale** (Laterza, Bari 1995), esiste un liberalismo rivoluzionario, o quantomeno eversivo, delle origini, ed esiste un liberalismo moderato, e perfino

conservatore, dei secoli successivi. Come dimostra Gabriele Turi nella sua recente biografia del filosofo Gentile, non è mancato un liberalismo con accenti di vibrante reazionarismo. Le critiche degli antiliberali, ricordate sopra, si riferiscono in particolare a quella visione edonista, utilitarista ed economicista che fu caratteristica del liberalismo settecentesco. Ma in Croce, e nei più grandi maestri del liberalismo novecentesco, si manifesta una concezione lucida e virile dell'esistenza: la vita è interpretata come ricerca assidua di libertà, senza illusioni né consolazioni; l'economia è lotta per autoaffermarsi, la politica è campo di combattimento quotidiano...

E allora? Si potrebbe sostenere, in definitiva, che il liberalismo attinga, a sua volta, e magari per sentieri nascosti, alle stesse sorgenti del cristianesimo, recuperandone non solo il senso della dignità umana, ma anche un certo nocciolo di considerazione pessimistica. Comunque, una figura di cristianesimo molto diversa da quel cristianesimo che anima le pagine degli antiliberali, che vedono nel peccato l'arma, ed il fondamento ad un tempo, della loro prospettiva: una fede da nonconformisti, da **dissenters** religiosi, innamorati, soprattutto, della loro libera ricerca. Ma il compito di comparare questi due diversi stili di cristianesimo appartiene davvero ad un altro discorso.

Giuseppe Goisis

Note:

1) Per il significato di liberalismo e antiliberalismo, rinvio a S. Holmes, **Anatomia dell'antiliberalismo**, Comunità, Milano 1995.



Pur dovendo constatare la quasi totale assenza della categoria di virtù nel mondo biblico, all'interno del quale le qualità morali dell'uomo sono sganciate da ogni sostanziale rapporto con Dio, l'autore, biblista, ripercorre a proposito l'evoluzione del pensiero biblico, dalle attestazioni veterotestamentarie delle quattro virtù cardinali platoniche, fino a S. Paolo.

La virtù nella testimonianza biblica

1. Costatazioni e valutazioni generali

Nel *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento* leggiamo: "Il raro uso del concetto di *aretè*, e soprattutto le diverse motivazioni e i diversi sviluppi degli elenchi delle virtù, stanno a indicare che nel Nuovo Testamento si può parlare solo in modo improprio di 'virtù'" (p. 2005). E O. Bauernfeind osserva "che i LXX si sono accontentati di semplici rudimenti e che nella traduzione dell'Antico Testamento ebraico non c'è posto per la *aretè* intesa come *virtù*" (*Grande Lessico del Nuovo Testamento*, I, c. 1226) (1). Di fronte a questi dati inoppugnabili appare sorprendente come invece nella tradizione patristica e soprattutto nella Scolastica - ma anche nella precettistica morale più divulgata dell'insegnamento ecclesiastico - si sia fatto ampio ricorso a questa categoria morale. In realtà la filosofia morale greca ha fatto qui da maestra (2).

Non è ora il caso di valutare uno sviluppo successivo alla testimonianza biblica e sostanzialmente estraneo alla sua sensibilità. Si può tuttavia indicare la ragione della suddetta estraneità quasi totale della categoria di virtù al mondo biblico: questa indica le qualità morali dell'uomo, la sua eccellenza in campo etico. Il punto di vista è strettamente antropologico, essendo in primo piano l'uomo nelle sue realizzazioni spirituali ed etiche, sganciato in questo da ogni sostanziale rapporto con Dio. In una parola, il discorso morale incentrato nella virtù s'inquadra in un'etica *autonoma*, nel senso letterale del termine. Invece proprio il riferimento religioso qualifica la morale biblica, per questo ete-

ronoma, nel senso che la determinazione del bene e del male affonda le sue radici nel volere di Dio, in particolare nella volontà esigiva del Dio del patto conseguente logicamente alla sua azione salvifica a favore del popolo. In termini più generali, validi anche per la testimonianza delle Scritture cristiane, si può affermare che la morale biblica fa essenziale riferimento alla rivelazione divina profetica culminante nella parola di Gesù e nella parola che è Gesù.

Comunque non sembra privo di rilevanza che nelle Scritture ebraico-cristiane di lingua greca non manchi del tutto tale categoria morale. Vuol dire che gli uomini della Bibbia non si sono arroccati nel castello della parola rivelata del loro Dio rifiutando ogni parola umana proveniente *ex partibus infidelium* (dalla cultura dei non-credenti). Pochi testi degli scritti più recenti della Scrittura veterotestamentaria, Sapienza e 2 Maccabei, e due passi della Bibbia cristiana attestano in proposito un'apertura significativa. Si tratta, è vero, di affermazioni del tutto quantitativamente minoritarie, come si è rilevato sopra, ma non per questo meno significative. In breve, anche i valori etici del gran mondo valgono per gli uditori della parola rivelata di Dio. E' un inizio, questo, che nella storia delle chiese cristiane ha avuto persecuzioni imponenti, come sta a dire appunto lo straordinario sviluppo della categoria virtù segnalata sopra.

2. Le attestazioni veterotestamentarie

Sono poche di numero e tutte solo in scritti vergati originariamente in greco (3). In 2Mac 15,12 il sommo sacerdote Onia viene esaltato



per le sue qualità morali: "uomo onesto e buono (*kalon kai agathon*), modesto nel portamento, mite nel contegno, dignitoso nel proferire parole, occupato fin dalla giovinezza in tutto ciò che riguarda la virtù (*panta ta tes aretès oikeia*)" (4).

In Sap 4,1 leggiamo: "E' meglio essere senza figli ma con la virtù (*meta aretès*), perché nel ricordo di questa c'è l'immortalità". Il sapiente valuta positivamente una situazione di gravissima privazione quando sull'altro piatto della bilancia pesa la virtù. E come argomento adduce la forza del ricordo che porta all'uomo virtuoso una immortalità psicologica nell'animo di quanti l'hanno conosciuto e apprezzato.

Sap 5,13 presenta la 'confessione' *post mortem* degli empi che riconoscono la caducità dell'esistenza umana, ma soprattutto la mancanza nella loro vita di comportamenti virtuosi da far valere nel giudizio: "così anche noi, appena nati, siamo scomparsi, non abbiamo avuto alcun segno di virtù (*aretès men sèmeion ouden*) da mostrare; siamo stati consumati nella nostra malvagità (*kakia-i hèmòn*)". Il manifesto parallelismo del testo dimostra che virtù è intesa come il contrario della malvagità, dunque in senso morale.

Sap 8,7, infine, enumera le 4 virtù cardinali platoniche, che costituiscono le espressioni più importanti degli atteggiamenti virtuosi: "Se uno ama la giustizia, le virtù sono il frutto delle sue fatiche. Essa insegna infatti la temperanza e la prudenza, la giustizia e la forza (*sophrosinè, phronèsis, dikasiòsynè, andreia*), delle quali nulla è più utile agli uomini nella vita". L'elenco del filosofo greco ha la variante della *sophia* (sapienza) al posto dell'analogia *phronèsis* (Resp. 433).

3. Il passo paolino di Fil 4,8

Nel Nuovo Testamento anche 2Pt 1,5-7 si riferisce a positivi comportamenti morali e spirituali. Di fatto l'autore esorta a curarsi di aggiungere "alla fede la virtù, alla virtù la conoscenza, alla conoscenza l'astinenza, all'astinenza la costanza, alla costanza la pietà, alla pietà l'amore fraterno, all'amore fraterno la carità". Ci basti la citazione.

Invece merita speciale attenzione il passo paolino, che appartiene alla conclusione dello scritto, diremmo che fa parte della *peroratio* fi-

nale: "Per il resto, fratelli, tutto ciò che è vero, nobile, giusto, puro, amabile, degno di buona fama (*alethè, semna, dikaià, agna, prosphilè, euphema*), se c'è una qualche virtù (*tis aretè*), una qualche lode (*tis epainos*), di questo tenete conto (*logizesthe*)". Volendo condensare le sue esortazioni morali alla comunità filippese, Paolo intende indirizzarne la mente verso i valori etici presenti nell'ambiente e apprezzati da tutti gli uomini. L'elenco, come in tutti i cataloghi delle 'virtù' presenti nel Nuovo Testamento e influenzati da analoghi cataloghi della classicità e della tradizione ebraica, è esemplificativo: indica tutto ciò che la coscienza umana ritiene positivo per un comportamento eticamente eccellente, diremmo per un'esistenza virtuosa.

L'appello dell'apostolo è volto in ultima istanza al giudizio morale (verbo *logizesthai*) dei destinatari, collimante con quello degli uomini in generale, diremmo con il sentimento etico della cultura del tempo e del luogo. Credenti e non-credenti sono così accomunati sotto il segno di una soggettiva e universale valutazione etica che s'impone agli uni e parimenti agli altri. Se il termine non fosse ambiguo, potremmo parlare di morale 'laica' e, se ci sintonizzassimo sulla lunghezza d'onda del pensiero stoico, 'naturale'. Resta l'obbligatorietà, come indica l'imperativo del verbo, di tale morale per i credenti che, certo, hanno anche altre ispirazioni, per loro assai più importanti, come la docilità al dinamismo dello Spirito - lasciatevi condurre (*agesthai*) dallo Spirito (Gal 5,18; Rom 8,14), siate dei 'peripatetici' secondo la dinamica dello Spirito (*peripatein*: Gal 5,16; Rom 8,4) -, ma non devono trascurare questo riferimento.

Sono valori etici umani che Paolo, usando un termine tipico della filosofia morale greca e romana, soprattutto di segno stoico, etichetta come virtuosi. In proposito abbiamo un testo di Cicerone tanto vicino da far concludere non a una dipendenza letteraria di Paolo, ma a un diffuso e comune clima culturale: "*bonum autem mentis est virtus... hinc omnia pulchra, honesta, praeclara sunt... plena gaudiorum sunt*" (Tusc 5,23,67), che significa: "la virtù è il bene della mente perché tutto ciò che essa origina è bello, onesto, degno di menzione, pieno di soddisfazioni".



Per una lettura completa del passo lo si deve comparare con il v. seguente, che gli è parallelo: "Quello che avete imparato, ricevuto, ascoltato e veduto in me, questo fate (*tauta prassete*)". L'attenzione doverosa ai valori elaborati dalla filosofia morale greca appare pertanto abbinata alla fedeltà verso quanto i filippesi hanno avuto da Paolo. La voce della ragione umana fa il doppio con la parola dell'apostolo. L'insegnamento universale della 'natura' umana fa il paio con quello particolare di origine cristiana. Non l'uno senza l'altro: nessun esclusivismo, nessuna autosufficienza nei credenti. Ma l'uno e l'altro: piena integrazione di due diverse ma complementari fonti di morale.

Non si dica, infine, che l'attenzione verso i valori etico-umani più universali consista in un atteggiamento teorico, interpretando così il verbo *logizesthai* e contrapponendogli un comportamento 'prassistico' per ciò che Paolo ha trasmesso ai filippesi, come indica l'imperativo *prassete* del v. 9. Infatti, il tener conto delle virtù etico-umane della filosofia morale greca comprende per se stesso un perseguire nella prassi ciò che la mente ha colto come degno di valutazione: il giudizio morale per sua natura introduce alla prassi. Né sembra probabile che l'accostamento dei due periodi imperativi stia a indicare necessariamente una diversità oggettiva: ciò che Paolo ha insegnato non differisce in sostanza dai valori di verità, nobiltà, giustizia, purezza, amabilità, onore, presenti nell'ambiente. Solo provengono da un'autorità diversa da quella del giudizio morale di ogni uomo e fanno perno sulla parola autorevole dell'apostolo, che ha aperto alla mente e al cuore dei credenti di Filippi orizzonti ampi, in concreto ha disvelato la presenza operante dello Spirito, che non

solo fa conoscere ma soprattutto è dinamica che spinge a operare virtuosamente. Non per nulla il 'frutto' dello Spirito, come dice espressamente Paolo in Gal 5,22, contrapposto alle 'opere della carne', dinamismo questo contrario e alternativo, appare concretizzato in un elenco di virtù che solo una visione grettamente confessionale può dire cristiane, mentre esprimono valori umani diffusi. "Il frutto dello Spirito è amore, gioia, pace, magnanimità, benevolenza, bontà, fedeltà, mitezza, dominio di sé" (Gal 5,22-23a).

Giuseppe Barbaglio

Note:

1) Il termine greco ha in realtà una vasta gamma di significati. Riassumendo la polisemia di *aretè*, il Grande Lessico del Nuovo Testamento elenca le seguenti valenze: - eccellenza, propria di persone, animali e cose; - coraggio, valore militare (**virtus**); - merito; - virtù in senso etico, eccellenza di una persona in ambito morale (in questo senso il termine è divenuto uno dei termini principali della filosofia morale greca); - l'atto con cui Dio si dà a conoscere; - gloria. Naturalmente qui ci si occupa della virtù in senso morale.

2) L'importanza della virtù nella morale storica appare anche dall'affermato parallelismo tra "vivere secondo virtù" (*kat'aretèn zèn*) e "vivere secondo natura" (*kata physin zèn*), centrale, come si sa, nella Stoà.

3) Anche i LXX, la traduzione greca dell'Antico Testamento, hanno il vocabolo *aretè*, ma mai in senso morale.

4) Più numerose sono le attestazioni nell'apocrifo 4 Maccabei.



Della virtù

L'educazione cattolica, squilibrata verso il 'merito', rende più difficile accettare il primato della 'grazia'; e non c'è dubbio che il riequilibrio in questa direzione sia un compito urgente della catechesi. Tanto più che il modello di comportamento, che emerge chiaramente dal Vangelo, non è quello del virtuoso ma quello del santo.

Dal merito alla grazia e ritorno

1. *"La fede si ritiene per l'istituzione dei rozzi popoli che denno essere governati"*. Anche se questa formulazione di Giordano Bruno si collegava, com'è noto, al recupero della dottrina averroista della doppia verità, è indubbio che, nella sua brutalità, essa rifletteva un atteggiamento antico e pressoché universale. Praticamente ovunque, infatti, le implicazioni morali dell'*institutio* religiosa le hanno assicurato, da parte dei governanti e di molti teorici della politica, una particolare protezione. E anche prescindendo dall'uso più direttamente politico che s'è ripetutamente fatto delle citazioni neotestamentarie relative all'autorità, resta il fatto che a tutt'oggi il tratto che meglio caratterizza, agli occhi della maggior parte della gente, l'educazione cristiana, è semplicemente la formulazione di una coscienza etica. Questa è, ad esempio, una delle ragioni per cui molte famiglie non credenti mandano i bambini al catechismo.

Anch'io, che ho avuto una formazione cattolica tradizionale, posso ricordare quanto decisiva e insostituibile essa sia stata nell'informare il mio sviluppo a concetti come "dovere", "merito", "colpa", "responsabilità", "coscienza" e via dicendo. La formula che ricordo con precisione era "Dio mi vede". L'avevo accolta con naturalezza, senza le implicazioni ansiogene o addirittura terroristiche che spesso vi si vogliono associare. Riconosco che in qualcuno essa possa aver causato autentiche sindromi ossessive, di cui, nei casi migliori, ci si è liberati liberandosi insieme della fede, e nei peggiori se ne è restati vittima, attraverso manifestazioni patologiche fino alla psicosi. Ma, benché il rischio sussistesse, io penso che certi eccessi non siano stati par-

ticolarmemente frequenti in Italia, paese che, nel bene e nel male, sembra totalmente impermeabile ad ogni suggestione rigorista. In ogni caso, io sono molto grato all'educazione che ho ricevuto; e osservo, benché ciò esuli dal tema proposto da **Esodo**, che se non avessi avuto questa, nessun'altra formazione ai doveri morali e civili avrei mai ricevuto in una qualunque sede dell'istruzione pubblica. Il che potrebbe far riflettere i laicisti di professione.

Ora però, quali che siano i meriti oggettivi di questa educazione nei confronti del vivere sociale, si dovrà riconoscere che è piuttosto sconcertante che l'educazione al cristianesimo coincida quasi esclusivamente con la formazione di una coscienza etica, mettendo in ombra l'aspetto più propriamente evangelico della fede, la gioia per la gratuità della salvezza. Tanto più che, crescendo nella consapevolezza credente, ci si rende conto di quanto centrale sul piano dottrinale, e fatale su quello storico, sia stato il tema della grazia.

2. L'importanza assunta dalla controversia antipelagiana nel V e VI secolo sembra mostrare che, subito dopo aver definito gli articoli essenziali della propria impalcatura dogmatica, il più grande problema che la Chiesa dovesse fronteggiare fosse quello della libertà e della grazia. La grande battaglia di Agostino, contro le tesi del monaco britannico per cui l'uomo può salvarsi in virtù della propria libertà, e solo di questa, fu recepita nel Concilio di Cartagine e nei canoni del secondo Concilio di Orange (529), confermato poi da papa Bonifacio II. Entrava così ufficialmente nel patrimonio dot-



trinario della Chiesa quella verità che ne caratterizzerà in ogni tempo la coscienza profonda, e che si potrebbe compendiare, benché certo anacronisticamente, con la formulazione di Santa Teresina: "tutto è grazia". Da allora ogni cristiano sa, o dovrebbe sapere, che ogni atto di amore, ogni espressione di carità, ogni buona azione, e la sua stessa fede, sono ultimamente operati da Dio e frutto della sua grazia. Da qualche esperienza che ho fatto come catechista degli adulti, ho dovuto constatare come questo articolo di fede sia uno dei più difficilmente accettabili dalla coscienza comune. Il che non stupisce, considerando non solo l'aspra controversia su questo terreno scatenatasi ai tempi di Lutero o quelli di Pascal, ma anche la diffidenza verso la dottrina agostiniana già mostrata dagli ambienti monastici e dallo stesso Cassiano. L'uno e gli altri si chiedevano che senso conservasse il duro combattimento spirituale contemplato nel loro severo programma ascetico, se ciò che conta alla fine è un atto della grazia divina. E la stessa domanda, *mutatis mutandis*, si fa ogni pio frequentatore delle parrocchie a cui si parli del primato della grazia. Se tutto è grazia, che fine fa il merito?

La domanda sorge spontanea, come si suol dire, e naturalmente me la sono posta anch'io. E ricordo che le risposte che ricevevo, dagli esperti interpellati, erano suggestive e convincenti, ma non esaurivano la questione. Chi mi rimandava alla formula agostiniana, per cui Dio trasforma in nostro merito la sua grazia. Chi scriveva che la crescita dell'azione di Dio sull'uomo e quella della libertà dell'uomo non sono inversamente ma direttamente proporzionali. Chi, come don Pattaro, la questione la riassume così: "La Bibbia ci dice che tutto dipende da Dio e che tutto dipende dall'uomo. Come tenere insieme le due cose, è mestiere di Dio, non mestiere dell'uomo". Non credo che molto di più si potesse aggiungere, in termini di risposte spicciole: si tratta ovviamente di una questione inesauribile, anzi probabilmente del mistero centrale del rapporto fra Dio e l'uomo, e prima o poi in questa consapevolezza è necessario acquietarsi. L'educazione cattolica, squilibrata verso il merito ben oltre quanto stabiliscano i canoni tridentini, rende più difficile accettare il

primato della grazia; non c'è dubbio che il riequilibrio in questa direzione sia un compito urgente della catechesi. Tanto più che il modello di comportamento che emerge chiaramente dal Vangelo, per usare ancora le parole di don Germano, non è quello del virtuoso, ma quello del santo. Il modello del virtuoso, comune al paganesimo e a tutte le culture, prevede un esercizio diuturno di perfezionamento, in un'approssimazione crescente della vita ad un ideale "eroico", i cui connotati poi variano secondo le culture (il sapiente, il soldato, l'atleta, etc.). Secondo questo modello, ciò che è da imitare, e che fa acquistare il merito, è l'esercizio di approssimazione. Esercizio, appunto, greicamente "asceti" (*askesis*), spesso associato, secondo un efficace fraintendimento etimologico, all'idea di un faticoso cammino in salita. Il modello del santo, invece, è quello dell'uomo che riconosce il proprio peccato e ne domanda perdono a Dio: come il pubblicano, il figliol prodigo, il ladrone di cui parla il Vangelo. L'unico ma decisivo merito riconoscibile in questi personaggi, è costituito dall'umiltà. Stante questa opposizione, è chiaro che, almeno apparentemente, nel primo modello è determinante l'azione della libertà, e nel secondo l'azione della grazia.

3. Detto questo, però, anche chi non sia ossessionato dall'idea di merito, deve riconoscere che quest'opposizione è troppo schematica. In primo luogo, perché anche l'umiltà, in fondo, è una virtù, che si può imparare con l'esercizio, e che procura il merito. In secondo luogo, da San Paolo in poi, la questione "libertà o grazia?" è restata aperta sui tavoli della controversia; e le formulazioni tridentine, riconoscendo l'esistenza di tutti e due i fattori, tuttavia non ne spiegano il rapporto. In terzo luogo, e ciò che più conta, c'è la nostra esperienza quotidiana e il disagio della coscienza ordinaria. E' indubbiamente giusto dire, in quei rari casi in cui pure riusciamo ad essere buoni, che è la grazia di Dio che opera. Ma come negare, o come mettere in parentesi, quanta fatica, quanta passione, a volte quanto martirio costa in noi e a noi questo operare della grazia? E' possibile, è comunque giusto minimizzare questo aspetto della questione,



in nome della pur corretta, pur ortodossa impostazione antipelagiana? In fondo, l'immagine del giudizio finale di Matteo 25 è pur sempre un'immagine di premio e di castigo, e il concetto di merito non è soppresso. E non è possibile sopprimerlo, perché sopprimeremmo la libertà.

Sarebbe ingenuo, soprattutto per chi non è teologo, tentare di dissolvere il mistero con qualche ragionamento più o meno brillante. Ma forse non è inutile porre il mistero nei suoi termini più generali. E, a questo scopo, a me pare necessario ricondurlo al senso più generale dell'incarnazione.

L'incarnazione del Verbo non si esaurisce nella Sua assunzione della persona di Gesù di Nazareth. Se così fosse, non si capisce come il fatto ci potrebbe riguardare direttamente e personalmente. Ma dicendo che il Verbo si fece carne, noi intendiamo dire non solo che Dio si è fatto uomo, ma che Dio si è fatto **uomini**, che si è fatto umanità. Anche se di ciò solitamente nelle chiese non si parla, il senso reale dell'incarnazione è che Dio vive in noi, in ciascuno di noi, realmente, non metaforicamente, nello stesso modo in cui è vissuto nella persona di Gesù di Nazareth. Questo vengono a dire i sacramenti, che scandendo i vari momenti della vita umana significano che, appunto, ogni suo attimo partecipa della vita divina. Questo dice Paolo, quando afferma che il nostro corpo è tempio dello Spirito Santo. Null'altro viene a dire, sostanzialmente, la Chiesa, quando dice, di un bambino battezzato, che diviene figlio di Dio.

Se è così, ed è così, a perdere di senso non è tanto l'alternativa fra libertà e grazia, ma l'alternativa di soggetti fra Dio e uomo. Essa ha senso esclusivamente in una concezione monoteista di Dio, non nella concezione trinitaria, per cui, attraverso lo Spirito, il Verbo si fa carne di ogni uomo, e ogni uomo è chiamato a tornare al Padre nella persona del Verbo.

Chi agisce e patisce, insomma, ossia ciascuno di noi, è ad un tempo Dio e uomo, due nature in una sola persona, in un solo soggetto. Quando l'uomo ama e soffre, è Dio che ama e soffre nella nostra carne, che è la Sua carne. Il Dio che ama e che soffre, siamo noi: *unum et*

idem sumus (siamo la stessa, unica realtà). Ciascuno di noi, sentendo la tentazione come Gesù di Nazareth, amando come Gesù di Nazareth, patendo e disperando come Gesù di Nazareth, è il Cristo di Dio. Come ha compendiato Agostino, *Christianus alter Christus* (il cristiano è un altro Cristo): il che equivale a dire, data la presenza della Chiesa nel mondo come sacramento dell'unità del genere umano: *homo alter Christus* (l'uomo è un altro Cristo). E' Dio in noi, attraverso noi, che opera il bene. Ma lo fa con il nostro corpo e con la nostra vita, soffrendo come noi i limiti della carne e i limiti della morte. Ciò che noi sentiamo, vivendo e patendo, è ciò che sente Dio nello stesso momento, perché non per natura, non per merito, ma per grazia, noi siamo Dio. Ecco dunque che il nostro sforzo e la nostra pena sono, nello stesso tempo, opera e sofferenza di Dio, del Dio che cammina sulle strade della storia, e che porta il nostro nome e il nostro cognome. Sono *l'agonia* divina, nel senso greco della parola, che è appunto quello di "lotta": lo sforzo della grazia, incarnata in noi, che si fa strada attraverso il nostro corpo di morte. Questo è appunto ciò che noi aggiungiamo, per esprimerci biblicamente, ai meriti della passione di Cristo.

Proprio perché fatto simile a Dio, come recita il racconto della creazione, anzi reso Dio, come vuole il senso dell'incarnazione, l'uomo ha un potere in più di Dio, quello di negare la Sua grazia al mondo, e non comunicare ai fratelli l'amore da cui è fatto vivere. Quello della grazia e della libertà è un mistero tragico proprio per questa ragione, perché la libertà dell'uomo può rivoltarsi contro se stessa, e negare la propria identità divina. L'uomo può disincarnare la grazia, e rivendicare la propria solitudine. E' questo il peccato. Ma se l'uomo può peccare senza Dio, non può amare senza Dio, poiché l'amore e la comunione che porta al mondo sono Dio stesso incarnato in lui. Questo vincolo, l'uomo può scioglierlo infinite volte, e Dio tenterà infinite volte di riannodarlo. Chi avrà l'ultima parola?



Perché la ricerca continui

Certamente gli amici che hanno scritto in questo numero di **Esodo** sulle virtù avranno già tolto dalle parole "temperanza", "prudenza", "fede", ecc., non tanto l'aria di antico perché l'antico (per esempio le **Lettere di Seneca a Lucilio**, BUR) è, per certi aspetti, futuro per noi, quanto una certa polverosità da catechismi o da statue delle allegorie della virtù, nelle chiese barocche.

Qui indichiamo delle letture per vedere ancora di più come quelle parole mordano la realtà che siamo e che viviamo.

1. F. Nietzsche, **Così parlò Zarathustra**, ed. Adelphi; "*Della virtù che dona*", pag. 88; "*Dei virtuosì*", pag. 111.

2. P. Flores d'Arcais, **Etica senza fede**, ed. Einaudi, da leggere accanto a S. Natoli, **I nuovi pagani**, Il Saggiatore.

3. M. Porete, **Lo specchio delle anime semplici**, ed. Paoline e S. Weil, **Quaderni**, vol. III, ed. Adelphi.

4. M. Eckart, **Prediche**, Oscar Mondadori.

5. Giornali economici. Testi di geografia economica.

Parliamo di letture ma, essendo i loro autori allenatori esigenti, chiedono, contro l'industria della consolazione che ci assedia, il lavoro di attenzione, di sottolineature, di quaderni personali di appunti per non trovare subito nuovi santini da adorare.

Il primo è il solito Nietzsche, beffardo, acido, che porta all'aperto. Solo Matteo 6 (sui cristiani attenti solo alla "roba" cristiana, ai meriti), oppure 23 o 25 (sulla vanità dell'agire da cristiani "sentendosi" cristiani) lo supera, se non fosse oscurato dal cristianesimo reale.

Al n. 2, contro l'intasamento delle religioni sull'etica e sulla politica, lavora Flores d'Arcais. E' rabbioso, ma visto il servilismo italiano per il Vaticano e la pericolosità delle religioni politi-

che, che sono o superficiali (Ruanda) o complici della guerra (Bosnia) o di vaga socialità e intrattenimento (Italia), la rabbia non è eccessiva.

S. Natoli ricorda la verità amara del Vangelo ("se il granello di frumento ...") e dei mistici: dobbiamo essere mortali in Dio, non immortali come Dio.

Al n. 3 ci sono le grandi sorelle. Siamo grati a Romana Guarnieri e alle donne del pensiero della differenza di averci portato lo scritto di Margherita, uccisa dall'inquisizione nel 1310. Grande testo sul rapporto tra amore e virtù, da leggere e rileggere per mesi in quattro o cinque persone, più e oltre che da essere discusso in convegni. Poi c'è Simone Weil. Su diritti e doveri (**La prima radice**) chi, come lei, fa pensare? Il terzo **Quaderno** è essenziale su mille cose che toccano dentro: l'assenza di Dio, la sventura, l'orientamento al Bene, il potere e la forza, il desiderio, l'amore, la fede. Anche qui necessita che quattro/cinque persone assieme la leggano negli anni.

Eckart, al n. 4, è importante per capire che non è fede portare in giro reliquie di santi e che Dio non è il Padrone del mondo.

Il n. 5 è vuoto, non a caso. Il nigeriano che pulisce i vetri e sua sorella che si prostituisce sono per noi, di destra o di sinistra, degli extracomunitari, degli immigrati. Sono necessari testi e carte geografiche che ci facciano capire di chi è il petrolio nigeriano, chi sono i padroni delle economie del terzo mondo. Queste cifre e queste carte geografiche sconosciute sono essenziali per poter pensare a come orientarsi almeno, seriamente, verso nuovi rapporti tra le virtù della carità e della giustizia, ora sconvolti: un cane del nord del mondo ha beni a disposizione diciassette volte quelli di cui dispone un bambino del sud del mondo.



Prova di un dizionarietto

A chi non capisce (ed ha il buon senso di riconoscerlo), di solito si danno risposte sbrigative e (spesso) cretine: "Ma guarda un dizionario!"; "Prendi una enciclopedia in mano!"; "Consulta il tuo vecchio sommario di filosofia!".

Consiglio abituale, quello di usare i ferri del mestiere più elementari per risolvere dubbi (e acquisire certezze, spesso indebite) che rischia di essere inadeguato perché gli strumenti del mestiere più usuali non è detto lo siano per chi dice di non capire.

Altri due dati di fatto: solo le persone più intelligenti scoprono di non capire (non in modo generico, ma in modo puntuale); crescente - forse in modo esponenziale - è il numero delle persone che credono di capire, ma di fatto capiscono a modo loro, per dirla benevolmente. E qui il lettore mi consenta una grande parentesi: non è una leggenda metropolitana, ma un episodio successo ad Architettura a Venezia: uno studente, cacciato da un esame perché non sapeva e contestava il programma, con un solenne e rabbioso "Ma si informi, che anche dalla bacheca è chiaro il programma!", si ripresenta dopo qualche giorno dichiarando al professore che lui per tre giorni aveva cercato, ma non aveva trovato nessuna signorina Bacheca. Parentesi chiusa.

Se teniamo conto di tutto ciò, possiamo capire come l'esigenza di specifici dizionarietti si imponga come possibile soluzione di un problema centrale anche per i selezionatissimi lettori di una rivista come la nostra. Tant'è che sono troppi (anche per l'amministrazione di **Esodo**) gli affezionati abbonati che hanno perso negli ultimi anni la forza dell'affezione, in nome di un candidato: "Non vi capisco"; "Siete troppo difficili".

Certo a **Esodo** c'è anche chi si è fatto e si fa scudo del suo linguaggio e vorrebbe dai lettori la medesima deferenza che si tributa agli oracoli, ma in tempi come i nostri, in cui tutti dovremmo fare un immane sforzo per capire e capirci di più, vale la pena di sfruttare quel bisogno salutare di chiarezza e di comprensione che anima chi dichiara: "Non vi capisco!", anche per superare

inutili fraintendimenti e migliorare la qualità della comunicazione.

Motivi sufficienti per sperimentare da questo numero un dizionarietto costruito sulla parte monografica della rivista e pensato "dalla parte delle lettrici e dei lettori". Per redigerlo ho letto con attenzione due volte gli articoli, segnandomi le "cose" (intendo con questa generica parola non il senso generale dei singoli contributi, ma i termini, le singole frasi, i riferimenti...) che non capivo, quelle che penso non capirà il lettore medio come me, ed anche quelle nuove, sempre per me.

Alcune parole, se non si conoscono, è bene guardarle in un normale dizionario, anche perché non mi sembrano usate in modo gergale - vizio che talora è sin troppo curato e vezzeggiato - come: *precettistica* e *polisemia* (Barbaglio); *epicentro*, *sequela*, *chiasma*, e *loquela* (Vigna): si risolvono dubbi e si guadagna in precisione. *Derealizzazione* (Goisis) è un neologismo che non ho trovato nel dizionario, ma il cui significato mi pare intuibile come "processo di non realizzazione". Altre parole, come *figura*, *edonismo*, *immanenza* (particolarmente care e giustificate a Rizzi e presenti in Vigna e in Goisis), vogliono avere un senso più ampio di quello che pure si registra nelle 12 accezioni segnalate dallo **Zingarelli**: sono termini chiave, non da oggi, per un certo linguaggio sia filosofico sia teologico, e poterne cogliere lo spessore fa sempre piacere.

Maggiori difficoltà si incontrano con altri termini come: *ente*, *ontologia*, *metafisica*, *dialettica trascendentale* (Adinolfi), *estetica* (Rizzi); e riferimenti come: *morale stoica* (Barbaglio), *dottrina averroistica della doppia verità*, *controversia antipelagiana*, *canoni tridentini*, *concezione trinitaria* (Cantilena), perché li intendiamo all'ingrosso, come spesso all'ingrosso sono usati per brevità di riferimento in testi che certo non possono sempre cominciare da Adamo ed Eva. Ma in questo nostro capire al volo è bene essere un po' guardinghi, perché spesso non facciamo che incrementare quella sommarietà che è tipica della cultura coltivata a scuola e che poco riesce a dire



rispetto alla vivezza e corposità dei problemi, quasi in misura proporzionale alla sua (presunta, eppure necessaria) capacità classificatoria.

Il mio consiglio è quello di essere mossi da curiosità, per almeno uno dei termini richiamati, e provare così il piacere della conoscenza diretta (un testo che argomenti sulla Trinità; qualcosa di Marco Aurelio; la lettura di qualche canone del Concilio di Trento, e via dicendo): quasi nulla ne viene per la comprensione dell'articolo, ma molto alla nostra personale capacità di 'connettere'.

Ci sono poi le parole chiave - 'tecniche' - di questo numero di **Esodo**, e cioè: *morale*, con i problemi della *morale autonoma* e di quella *eteronoma, etica, virtù* (con anche il riferimento alle virtù *cardinali e teologali*), *merito* e *grazia*, che non sempre sono usate in modo uniforme nei singoli contributi. Segnalo quella diversità (feconda) che appare evidente nel confronto dell'orizzonte di Adinolfi e di Barboglio, a proposito del termine *virtù*. Sempre in riferimento all'argomento centrale c'è un uso disinvolto del termine *formale*, negativamente colto da Adinolfi con l'appropriato *degenerare in un formalismo*, mentre nelle domande a Vigna si parla (con intenzionalità negativa) di *etica formale*, ma in realtà l'uso del termine non vuole assolutamente significare quello che intendono i due redattori di **Esodo**. Tuttavia Vigna risponde a tono: segno che queste sono solo fisime mie. Del resto, per apprezzare un approfondimento sull'*etica* rinvio all'articolo di Lucio Cortella sul n. 4/95 di **Esodo**: "**L'ordine perduto e la sfida della complessità**".

C'è poi un dato tipico di cui vado fiero ed è la dimostrazione della differenza tra *ascesi* e *mistica* (nell'ambito cristiano), attraverso il chiasma dell'ascesa (dell'uomo verso Dio) e della discesa-irruzione (di Dio verso l'uomo). In Cantilena trovo che tutto l'impianto della mia dimostrazione non ha fondamento filologico, perché *ascesi* non significa ascensione, ma solo lotta. La cosa, ancorché nuova - e sono lieto ora di saperlo - non mi farà rinunciare ad una collaudata ed efficace spiegazione; sarò solo un attimo meno imprudente e premetterò: "Secondo una etimologia popolare ...".

Caro lettore, a questo punto non penserai che un dizionarietto sia del tutto inutile?

Per darti tempo di rispondere con scienza e

coscienza alla domanda, ecco altre due caratteristiche del tipo di dizionarietto che dovrebbe accompagnare la parte monografica in tutti i prossimi numeri di **Esodo**:

1) La segnalazione di alcune delle parole che ci si aspetta di trovare e invece ... niente: male e peccato a parte, ma desiderio, impulso, bisogno, piacere, passione e istinto non hanno a che fare con un discorso sulla virtù?

2) E, per finire davvero, il dizionarietto vero e proprio che qui, dopo tanti arzigogoli, viene presentato in formato micro, una super pillola.

Il nucleo di ragionamento riguarda, come abbiamo visto, la virtù (propensione a fare il bene), che è parte della morale che, a sua volta, può rimandare alla metafisica ed all'ontologia. Il gioco dei rimandi può essere rovesciato e iniziato a partire da ciò che fonda (nel senso che fornisce le fondamenta al resto dell'edificio). Allora si parte dalla metafisica - la filosofia prima, secondo Aristotele - perché ricerca l'essere, l'essere assoluto, e non si cura dei dati sensibili. Poi si fa una immersione nell'ontologia, che studia 'ciò che è', l'ente per l'appunto. Ma questo schema è stato messo seriamente in questione, nel nostro secolo, da Heidegger, per il quale non è più possibile alcuna metafisica, mentre rimane rafforzata la domanda ontologica (che cosa è l'essere?). La morale - che si riferisce a tutto ciò che è il risultato della libera scelta dell'uomo e quindi ai valori come agli usi e costumi - può essere connessa con la metafisica e/o l'ontologia: se lo è - come nel caso in cui pretenda di essere universale e/o categorica - è opportuno parlare di sistema morale. Questo schema ha altri rimandi: al trascendente (ciò che è al di là di ogni possibile conoscenza) e all'immanente (ciò che è all'interno della realtà sperimentabile), come pure all'autonomia (capacità di orientare la vita, individuale o collettiva, con proprie leggi) e all'eteronomia (il venire 'determinati e guidati' dall'esterno) dell'azione morale. Infine, il modo con cui viene vista la verità di fede (cristiana) - ed il rapporto di questa con la verità di ragione - consente di dare risposte diverse alla domanda - fino a qualche tempo fa assai di moda - se esista o meno una morale cristiana.

PARTE SECONDA
Echi di Esodo



Polis e civiltà

Di nuovo la DC?

Nei contenuti e negli obiettivi delle iniziative pubbliche contano le sfumature. La lettera dei monaci di Bose, che ha avviato il dibattito in questo Osservatorio negli ultimi cinque numeri di **Esodo**, non è stata condivisa nello stesso modo dagli intervenuti. Tuttavia tutti erano d'accordo su un punto: i monaci si sono posti su un piano decisamente pre-politico, in cui, a partire dai valori di fondo, i credenti autonomamente elaborano, se lo ritengono, progetti politici da condividere con i laici e i non credenti, e che possono avere forme ed espressioni diversificate.

Altra cosa sembra essere la recente iniziativa dell'incontro - in qualche modo 'autoconvocato' - di uomini politici cattolici, esponenti dei diversi partiti nati dalla frantumazione della DC. L'incontro, tenutosi a Roma nel gennaio scorso, cui hanno partecipato personalità di spicco come Carniti e Buttiglione, è stato ispirato dai vertici della CEI (Conferenza Episcopale Italiana) anche sull'onda del convegno ecclesiale di Palermo.

Gli obiettivi in questo caso - ecco la sfumatura non da poco - sono, al contrario, **politici** e riguardano accordi trasversali da portare avanti su temi ritenuti 'cattolici', come la famiglia, l'aborto, la scuola cattolica, l'eutanasia, eccetera. Si verrebbe così a ricostituire una DC trasversale, che trova la sua ragion d'essere su progetti politici manifestamente vincolati alla posizione del magistero della chiesa su questi argomenti.

Ma Roma è Roma, mentre il paese reale è un'altra cosa. Ed allora abbiamo provato a chiedere un'opinione a due esponenti del mondo cattolico, che militano in formazioni politiche diverse, per capire quanto il senso e la portata dell'iniziativa nata a Roma sia proponibile anche a Venezia e nel Veneto.

Si tratta di Giuseppe Marton, coordinatore dei cristiano-sociali del Veneto, e di Paola Miatello Petrovich, della dirigenza veneziana del Partito Popolare. Dall'intervento di entram-

bi, che pubblichiamo, emerge, pur con diverse sfumature, il superamento dell'unità politica dei cattolici e la consapevolezza che non esistono temi specifici 'cristiani' o 'cattolici'; in entrambi viene sottolineata l'importanza di una presenza profetica dei credenti nella complessità sociale della realtà mondiale.

Il dibattito, dunque, si riapre.

1. Paola Miatello Petrovic:

Se ci dovesse essere una consulta delle forze politiche che si ispirano alla dottrina sociale della Chiesa sotto l'egida dei vescovi, vi parteciperei senz'altro. **Ma sono nettamente contraria alla costituzione di tale consulta.** Essa è un palliativo che non risolve nulla ed anzi tende ad ingigantire un problema formale che tutti tenderebbero a strumentalizzare impossessandosene.

I cattolici veri, quelli sinceri, quelli che si fanno carico della catechesi, della evangelizzazione del mondo, dei poveri, hanno già i luoghi deputati per interrogarsi sulla loro coerenza nel costruire la città di Dio e degli uomini: i consigli pastorali parrocchiali, vicariali, diocesani. La fede si fa nella storia e si incarna nella figura del Cristo, e l'uomo di fede si interroga insieme alla sua comunità sui valori del cristianesimo e della loro incarnazione attraverso i cristiani.

Creerà questo unità o divisione? E' una sfida di autenticità e amore e comunque la questione non può essere risolta esorcizzandola o ignorandola da vigliacchi come in questi anni, in cui si è accuratamente evitato di parlarne come tanti struzzi in nome di una unanimità delegata ad altri 'cristiani'. Questo non è servito ad altro che a coprire situazioni paradossali che andavano denunciate.

La divisione oggi deriva anche da questo, dalla consapevolezza di molti che 'lo stare assieme dei cristiani' in politica non è stato garanzia di moralità, coraggio, coerenza, ma soltanto copertura per molti.

Non ritengo inoltre che aborto, bioetica, famiglia, scuola cattolica siano i punti che qualificano i cattolici in politica. Questa è una visione monca che si considera soltanto se inseriti in un



sistema dittatoriale, dove la Chiesa e i cattolici cercano una nicchia di sopravvivenza. Rivendico proprio come cittadino cattolico laico una mia complessa interpretazione e proposta rispetto a **tutti** i problemi della società che mi circonda, cosciente di presentarmi con un complesso valoriale decisamente minoritario rispetto alla cultura emergente nel paese e nel mondo, ma non per questo meno significativo ed esigente.

2. Giuseppe Marton:

Le iniziative di dialogo tra cattolici impegnati in posizioni politiche diverse, che nascono un po' ovunque dopo il convegno ecclesiale di Palermo, non possono che trovare positivo accoglimento sempre che siano preliminarmente chiariti i punti seguenti:

1. "La Chiesa non deve e non intende coinvolgersi con alcuna scelta di schieramento politico o di partito..." (S. Padre, Palermo).

2. L'unità politica dei cattolici è improponibile ed irripetibile ("sogni di forme di presenza obsolete", Cardinal Martini, S. Ambrogio).

Per quanto mi riguarda ed anche come cristiano-sociale credo utile favorire un dialogo sui contenuti tra cattolici (e non solo tra partiti o movimenti di ispirazione cristiana) impegnati

in posizioni politiche diverse. Tale dialogo deve tener conto:

- che oggi sono prevalenti rispetto ai temi 'cattolici' i temi istituzionali e di salvaguardia e completamento della democrazia (Ruini, 24/11/95: "... portare a positivo compimento i cambiamenti istituzionali..."; Martini, 8/12/95: "Non è in gioco il futuro della Chiesa, è in gioco il futuro della democrazia.").

- che i temi 'cattolici' (bioetica, solidarietà, scuola, ecc.) riguardano in realtà tutti i cittadini ed il confronto deve avvenire fra tutte le componenti culturali del Paese.

- che il mondo cattolico deve inoltre chiarire bene al suo interno che cosa significa unità 'culturale'; che cosa sono i 'valori' (di fede?) e quale sia la dottrina sociale cristiana. Abbiamo visto infatti che da un'unica fede possono discendere culture diverse (Maritain e Del Noce) ed oggi le interpretazioni neo-capitaliste della dottrina sociale cristiana (Novak ed altri) pongono questioni affatto secondarie sulla vera natura della 'solidarietà'.

Tutto questo è quanto mai necessario ed urgente per quel 'discernimento comunitario' che non può più essere lasciato solo alla gerarchia.

Carlo Rubini





Dialoghi ecumenici e inter-religiosi

Il Consiglio Nazionale delle Chiese Cristiane: una nuova prospettiva?

Sul numero di novembre della rivista **Confronti** è uscita una intervista al pastore valdese Paolo Ricca, Decano della Facoltà valdese di Teologia, che negli ambienti delle chiese cristiane, e in particolare in quelli più interessati al problema dell'ecumenismo, ha avuto un certo rilievo ed ha suscitato un discreto dibattito.

Alla domanda dell'intervistatore: *"Da tempo si ipotizza la costituzione, anche in Italia, di un Consiglio ecumenico delle Chiese. L'accelerazione ecumenica di cui abbiamo parlato rende questa ipotesi più realistica?"*, Paolo Ricca risponde: *"Sì, sicuramente è più realistica e vicina. L'idea fu lanciata da alcuni vescovi cattolici come monsignor Riva che si rifaceva al modello del Consiglio recentemente creato in Francia; poi ci sono state delle frenate, anche da parte protestante, ma oggi i tempi appaiono maturi. Sarebbe un segno, soprattutto in Italia, che non si può continuare a vivere uno accanto all'altro senza creare luoghi comuni e condivisi di discussione, dialogo e confronto. In questo senso mi auguro che anche la Federazione delle chiese evangeliche avanzi delle proposte"*.

Questa dichiarazione ha provocato prese di posizione di vario genere. C'è chi si dice entusiasta dell'idea, chi manifesta forti perplessità, chi invita alla prudenza, chi dichiara apertamente un totale scetticismo ed una avversione radicale alla prospettiva stessa di un Consiglio in cui i rappresentanti delle varie chiese siedano gli uni accanto agli altri su un piano di parità.

Che cosa può insegnare l'esperienza del Consiglio delle Chiese Cristiane di Venezia?

In molti interventi sull'argomento si fa riferimento all'esperienza *pilota* di Venezia, dove, per ora unica città in Italia, come sanno bene i lettori di **Esodo**, da due anni è in piedi un Consiglio, di cui fanno parte ben sette chiese cristiane - anglicana, battista, cattolica, luterana, metodista, ortodossa e valdese (CLCCV).

Il Consiglio Locale delle Chiese Cristiane di Venezia (CLCCV) viene citato con una certa frequenza, ma senza mai preoccuparsi di verificare ciò che veramente ha fatto, ciò che veramente fa, senza che da nessuna parte ci sia stata la volontà di verificarne con rigore la validità, i pregi o i difetti che la pratica applicazione del suo statuto ha fatto emergere nei suoi due anni di vita. La mia impressione è che non ci sia stata finora la consapevolezza dell'importanza che ben presto la questione avrebbe potuto assumere anche a livello nazionale. Uno come lo scrivente, che fin dall'inizio ha vissuto l'esperienza di questo organismo veneziano, che cosa può dire di fronte alla nuova prospettiva lanciata ufficialmente da Paolo Ricca?

In teoria dovrebbe esultare, dovrebbe essere contento perché indirettamente una tale idea costituisce il riconoscimento della validità dell'esperienza del CLCCV. Eppure, confesso, l'idea non riesce ad esaltarmi. Fin dall'inizio della mia partecipazione a questa esperienza ho infatti avvertito sempre un senso di profondo disagio, che diventa ancora più insistente di fronte alla prospettiva di un Consiglio Nazionale delle Chiese.

Sostanzialmente il disagio nasceva e nasce da una profonda contraddizione. Un Consiglio delle Chiese Cristiane dovrebbe rappresentare un segno forte, a livello istituzionale, della fondamentale unità vitale di fondo che lega i cristiani. Questa è certamente l'impressione che dovrebbe avere chi legge l'articolo 1 dello statuto del CLCCV, che è così formulato: **"Il Consiglio Locale delle Chiese Cristiane di Venezia è una comunione di Chiese che confessano il Signore Gesù Cristo come Dio e Salvatore secondo le Scritture e per questo cercano insieme di adempiere alla comune vocazione alla gloria di Dio, Padre, Figlio e Spirito Santo"**.

Questo principio dovrebbe far scomparire qualsiasi tentativo di rivendicazione da parte di una chiesa di essere l'unica perfetta e l'unica vera. Dovrebbe quindi presupporre come ovvio che le diversità in campo dottrinale, in campo esegetico, in campo ecclesiologico, in campo sacramentale, in campo etico, salvaguardati i principi essenziali del cristianesimo, non dovrebbero essere vissute e indicate come una debolezza, ma piuttosto come una forza ed una ric-



chezza.

L'esperienza pratica, almeno come l'ho vissuta io, ci dice che questo principio non solo rimane sulla carta, ma in realtà non è fondamentalmente condiviso specialmente dalla chiesa cattolica e forse non può esserlo, pena la scomparsa dei connotati essenziali della più numerosa e poderosa istituzione ecclesiastica cristiana oggi esistente.

A mio avviso l'esperienza di vita del Consiglio Veneziano invita tutti coloro che intendono creare un Consiglio Nazionale a tener presenti le seguenti rapide constatazioni, che suggeriscono altrettanti inviti alla riflessione e ad un atteggiamento vigile.

Le difficoltà più faticose da superare non si trovano a **livello teologico**. Il motivo è semplice. Nel Consiglio si è affermato di fatto il principio che le questioni teologiche debbono essere affrontate in altra sede; nel Consiglio si deve parlare solo di ciò che ci unisce e non di ciò che potrebbe creare delle divisioni.

Il problema non cambia molto, se ci spostiamo sul **piano pastorale**. Un solo esempio. In occasione della statuetta della Madonna di Civitavecchia che piangeva, mentre perfino alcuni vescovi richiamavano i loro fedeli cattolici alla prudenza e in ogni caso a tener presente che la fede cristiana non dipende da fatti esterni prodigiosi ed eclatanti ma da una decisione più profonda che riguarda il rapporto personale fra Dio e il credente, il Consiglio Locale delle Chiese Cristiane di Venezia non ha trovato il modo di prendere una posizione pubblica, perché affermare cose come quelle appena accennate sopra avrebbe potuto offendere la pietà e la fede semplice di tanti cattolici.

Sul **piano etico** non c'è neppure da provarci. Come potrebbero le chiese protestanti, per esempio, proporre un documento che prendesse posizione in modo per lo meno problematico su alcune questioni attualissime riguardanti la morale sessuale, la possibilità del divorzio, l'ammissibilità di un nuovo matrimonio per le persone divorziate, l'omosessualità, il problema del controllo delle nascite, la fonte del giudizio morale ..., tutte questioni anche recentemente definite in modo ufficiale con documenti magisteriali impegnativi da Giovanni Paolo II? Il solo mettere al-

l'o.d.g. questioni del genere sarebbe interpretato con molta probabilità come un desiderio di polemica e di rottura, forse come un atto di vera e propria provocazione. E infatti una simile richiesta non è stata mai neppure avanzata. Ma è ecumenismo, questo?

I frutti positivi del CLCCV

Qualche lettore dirà: "Ma il CLCCV avrà pure fatto qualcosa di positivo". Certamente. E per questo almeno per ora le chiese metodista, valdese e battista giudicano che non sia il caso di interrompere l'esperienza.

Il **primo frutto positivo** dato dall'esperienza del CLCCV è stato quello di aver messo in contatto ambienti delle diverse confessioni cristiane presenti a Venezia, che difficilmente avrebbero potuto incontrarsi. Ciò ha fatto capire anche a chi non conosce bene la pluriforme esperienza delle chiese cristiane, che comunità anche poco numerose e poco appariscenti presenti sul territorio, al di là della loro consistenza numerica, sono importanti per la loro specificità teologica e quindi per la qualità delle domande che pongono ad un contesto sociale, che identifica il cristianesimo, e forse qualsiasi problematica di natura anche genericamente religiosa, con il cattolicesimo *tout-court*.

Il **secondo frutto positivo** è stato quello di aver creato occasioni di preghiera comune. Per un credente questo non è un aspetto assolutamente da sottovalutare. Sono state occasioni in cui il lavoro è proceduto con grande rispetto reciproco, in piena armonia e con un grande spirito di collaborazione. Non bisogna assolutamente ritenere di secondaria importanza questo livello ecumenico. La preghiera comune è una delle note essenziali di una comunità di credenti, che in questo atto esprimono la loro profonda comunione e il loro comune radicamento in Cristo.

Presupposti e perplessità

Proprio gli aspetti più positivi possono però diventare i più insidiosi per il futuro Consiglio Nazionale delle Chiese Cristiane. Gli argomenti di natura teologica e dottrinale, ammesso che possano essere affrontati, dovranno vertere su



aspetti che non coinvolgono problematiche scottanti o si richiederà, da parte cattolica, di allinearsi sulle sue posizioni già definite. Le prese di posizione di natura pastorale, etica e sociale, dovrebbero essere ispirate a parole univoche, unidirezionali, certamente non facenti appello alla piena autonomia e responsabilità dei singoli credenti, dei cosiddetti *laici*.

E' quanto si ricava da un'intervista comparsa l'11 novembre 1994 su **Riforma**, che aveva come oggetto la prospettiva della costituzione in Italia di un Consiglio delle Chiese Cristiane. Mons. Goretti, membro autorevole del Segretariato CEI per l'Ecumenismo, alla domanda: "Quali potrebbero essere le competenze di questo Consiglio e quali le finalità?", rispondeva con franchezza: "Qui di campi ne vedo molti... **Io vedo intanto la necessità che su alcuni grandi problemi di attualità in cui viene coinvolto anche il pensiero cristiano si arrivi ... ad assumere come cristiani una posizione unica**". La risposta continua con l'indicazione di temi urgentissimi, fra cui in modo particolare il problema dell'**omosessualità** e della concezione della **famiglia**, e termina proprio col tema della famiglia con queste parole: "... Su un problema di così grande attualità discusso non solo a livello italiano, ma europeo e mondiale, come nella recente conferenza del Cairo, com'è che noi cristiani non possiamo avere, almeno in alcune linee essenziali, una visione unita? **In fondo abbiamo tutti la stessa parola di Dio**".

Mons. Goretti ha ribadito lo stesso concetto in una nuova intervista comparsa ancora su **Riforma** del 3 novembre 1995. Alla domanda: "Quali argomenti andrebbero all'ordine del giorno?", risponde: "**Ci sarebbero tanti punti da affrontare, a cominciare da problemi di carattere etico-sociale: penso, ad esempio, al problema dell'aborto, del divorzio, alla concezione della donna e alla questione dell'accoglienza degli omosessuali. Sono tutti temi molto concreti sui quali però è scandaloso che i cristiani assumano posizioni così diverse**".

A dire il vero, in questa intervista, un nuovo argomento - rispetto a quelli indicati un anno fa - mons. Goretti lo ha indicato: **la preparazione del giubileo** indetto da Giovanni Paolo II per il duemila e una tale iniziativa, a mio avviso, presenta difficoltà insuperabili da parte delle confessioni

cristiane che si rifanno alla Riforma.

Come vediamo, nessun argomento di natura teologica compare fra i punti da mettere all'o.d.g. del futuro Consiglio delle Chiese e quelli che sono stati indicati, o sono stati in questi ultimi tempi definiti in modo solenne da Giovanni Paolo II o, vedi il giubileo, sono stati progettati dal pontefice di Roma come una grande rappresentazione rituale tendente più ad una manifestazione di fasto e di potenza religiosa, che non ad una vera e propria ricerca di sostanziale comunione. Tutti sanno che la scintilla che fece scoppiare la ribellione religiosa del protestantesimo fu il sistema delle indulgenze, indissolubilmente legato per il cattolicesimo alla celebrazione di un giubileo. Personalmente penso che per una chiesa protestante si tratti di una vera e propria provocazione.

Prospettive e rischi

L'impostazione che un Consiglio delle Chiese Cristiane in Italia assumerebbe se si ispirasse ai punti programmatici indicati da mons. Goretti comporterebbe alcune pesanti conseguenze. Prima di tutto esisterebbe il rischio di favorire il tentativo, portato avanti con tenacia dalla chiesa cattolica al suo interno, di mettere la sordina al **pluralismo teologico, ecclesiologico ed etico rappresentato dall'identità delle varie confessioni cristiane**; e tutto questo con il pretesto di osservare un corretto ed educato galateo ecumenico.

E sarebbe davvero curioso che le chiese protestanti almeno indirettamente concorressero a togliere spazio ai teologi e ai pastori più autonomi e più vicini al proprio modo di sentire (cfr. mons. Gaillot, Drewermann ...) e a delegittimare quegli ampi strati di cattolici che, come in Austria, in Germania e in Francia, rivendicano il riconoscimento di diritti all'interno della chiesa e chiedono a gran forza che vengano accettati principi che esaltino la responsabilità dei fedeli piuttosto che insistere sul concetto di una ortodossia misurata sull'obbedienza completa e assoluta alle direttive della gerarchia.

In secondo luogo un Consiglio delle Chiese così concepito potrebbe essere **l'espressione di una grande paura** di fronte al mondo moderno e



uno strumento utilizzabile per cementare le tendenze più conservatrici presenti in ogni confessione cristiana. Basta scorrere l'elenco degli argomenti proposti da mons. Goretti per il costituendo Consiglio delle Chiese e ci rendiamo conto che si tratta di molti dei problemi e delle preoccupazioni dei cristiani *tradizionalisti* delle varie chiese cristiane, almeno di quelle più importanti. Chi abbia letto le numerose ed autorevoli prese di posizione del magistero cattolico negli ultimi tempi capisce subito anche quali soluzioni dovrebbero essere date alle questioni appena accennate.

Infine c'è il rischio che un **ritualismo religioso**, potente e suggestivo, possa mascherare la vera natura delle chiese e dei rapporti anche conflittuali che esistono fra di loro. Immaginiamoci una solenne cerimonia di inaugurazione del giubileo dell'anno duemila a Roma, in Vaticano, ovviamente in S. Pietro, con il Pontefice altrettanto ovviamente al centro di tutto e magari con alcuni rappresentanti delle altre chiese fraterne che gli fanno da corona. Almeno in Italia quale potrebbe essere il messaggio che riceverebbe l'opinione pubblica? Questo: finalmente il papa è riuscito a riunire insieme le singole chiese cristiane, a pregare insieme a tutti i loro rappresentanti ed è anche magnanimo poiché riconosce loro il diritto di esistere anche se naturalmente rimane legittima la sua pretesa che tutti riconoscano l'unica vera chiesa di Cristo, quella cattolica-romana. Conclusione: si sa che ci sono delle porzioni di cristianità che si sono allontanate dall'ovile, ma ora almeno in qualche misura riconoscono che il vescovo di Roma rappresenta il centro di tutta la cristianità; si debbono rispettare le loro specificità, ma non è assolutamente necessario domandarsi i motivi della loro divisione e del loro dissenso da Roma.

L'argomento potrebbe portare ad approfondimenti ulteriori, che potranno essere sviluppati in interventi successivi.

Al di là delle preoccupazioni di politica ecclesiastica

Quanto detto in questo articolo non deve essere preso come un atteggiamento di rifiuto dell'idea di costituire un Consiglio delle Chiese

Cristiane in Italia. Vuole essere invece un invito ad affrontare l'argomento con grande senso di responsabilità e con molto realismo.

Tanto per far capire quanto, a mio parere, l'orizzonte dei problemi posti dall'idea di mettere in piedi un Consiglio delle Chiese Cristiane in Italia sia vasto e complesso, concludo facendo due considerazioni, che aprono altrettanti impegnative piste di riflessione e di ricerca:

1) Raccolgo le osservazioni che fanno Giovanni Franzoni e, in modo più preciso, Filippo Gentiloni sul numero di novembre 1995 della rivista **Confronti**, proprio sul tema di cui stiamo parlando, e faccio questa provocazione: se una delle nuove esigenze dell'ecumenismo è la ricerca delle soluzioni del cristianesimo tenendo conto delle specificità e delle diverse concezioni teologiche proprie delle varie confessioni cristiane, non esiste in Europa e in Italia la necessità che il *nuovo dissenso cattolico* ricerchi una soluzione *protestante* alle contraddizioni che sta vivendo, senza che questo voglia dire assolutamente che debba confluire nel protestantesimo?

2) L'ecumenismo può trovare le soluzioni che sta cercando semplicemente dibattendo le sue questioni specifiche all'interno delle mura delle singole chiese?

Anche nel caso si trovassero soluzioni comuni agli assetti istituzionali e ai punti controversi sui sacramenti, per esempio, il cristianesimo si presenterebbe più credibile di fronte al mondo contemporaneo? Non è più probabile che le singole chiese si possano ritrovare davvero più autentiche, incisive e unite solo se, pur con le loro diversità e particolarità, anzi sfruttando questa loro ricchezza, trovano il coraggio di misurare il messaggio evangelico con la grandiosità e talvolta la drammaticità degli interrogativi che pone l'uomo d'oggi?

Forse il vero problema dell'ecumenismo **non è l'unità istituzionale e neppure la capacità di dire una parola** sui problemi della cultura e della società contemporanea, ma **la capacità di essere una parola forte, originale ed autentica**, fra le tante parole, fra i tanti messaggi, fra le tante voci che frastornano noi e i nostri contemporanei.

Libertà femminile: dialoghi ed esperienze

"La democrazia comincia a due"

Invitata dalla "città invisibile", l'11 novembre era qui a Mestre (Ve) Luce Irigaray per presentare il suo nuovo libro **"La democrazia comincia a due"** e partecipare ad un dibattito pubblico in cui Gianfranco Bettin, assessore alle politiche sociali e pro-sindaco di Mestre, era invitato come interlocutore principale. Il dibattito si è svolto davanti ad un numerosissimo pubblico.

Irigaray, filosofa e psicanalista, è da sempre impegnata ad orientare la riflessione all'ormai ineludibile problematica della differenza sessuale, nelle sue implicazioni teoretiche, etiche, logiche e linguistiche (1). Ultimamente ella si propone un altro obiettivo, alla cui analisi è dedicato il suo ultimo lavoro: partecipare alla costruzione dell'Unione Europea, educare ad una cittadinanza che sia rispettosa della differenza uomo-donna, come chiave possibile per il rispetto di tutte le altre differenze.

Nella sua presentazione, Irigaray ha molto insistito sulla necessità di affrontare la nostra epoca di grandi mutamenti, non aggiungendo un piano in più ad una casa che crolla, ma costruendo nuove fondamenta. Esse consistono nel diritto all'identità civile, per tutti e per tutte, e nella rinuncia a sottomettere i rapporti tra noi a qualsiasi forma di potere, dovere, oggettività, anche economica.

Perché ognuno/a sia se stesso/a, occorre, secondo Irigaray, evitare il pericolo di perdersi in un mondo estraneo a sé: questo rischio è più grande per la donna, che ancora è in cerca di darsi un'anima in senso laico, filosofico, cioè un principio autonomo che muova il suo corpo, la sua esistenza, i suoi desideri. La donna non è, come sosteneva Simone de Beauvoir, limitata all'immanenza: il suo destino è piuttosto una forma di trascendenza "orizzontale", che la cultura non ci ha ancora insegnato, ma che sta alla base del rispetto dell'altro. Un'anima per sé, un soffio vitale, non un principio astratto, intellettuale ed estraneo al corpo, ma una fonte di forza, di coraggio, di amicizia.

La prima amicizia da stabilire, dice Irigaray, è quella tra uomo e donna: in essa ci sono potenzialità straordinarie; tra uomo e donna che si rispettano nella loro differenza nasce infatti una fecondità nuova, per una procreazione naturale ma, soprattutto, spirituale. Da questo scambio tra i due si creano le premesse per una cultura mondiale rispettosa di tutte le diversità. Il nuovo quadro istituzionale avrà, partendo da qui, cura di mantenere in equilibrio natura e cultura, sfera naturale e sfera civile: solo a queste condizioni sarà possibile una vera democrazia, un superamento delle ideologie a favore delle istanze di ogni singola/o.

Nel suo intervento, Gianfranco Bettin si è mostrato attento e sensibile conoscitore di una riflessione che è, ha sottolineato, indispensabile per affrontare i problemi concreti dell'agire quotidiano e politico. Il pensiero della differenza offre nuovi criteri a chi, nelle nostre città, è più direttamente alle prese con questioni scottanti e inquietanti, che riguardano da una parte le differenze di tante/i immigrate/i, nomadi, profughi/e, e dall'altra la loro ricerca di identità e la richiesta di diritti. Bettin ha però concluso proponendo di salvaguardare, oltre alla possibilità di coesistenza tra i due e tra i più, la sfera di una solitudine dell'uno, del singolo, che può essere anche luogo di felicità e di forza.

Mi pare che le osservazioni di Bettin mettano in evidenza uno scarto, che io colgo nel discorso di Irigaray e che mi interroga. Come avverrebbe il passaggio dalla sfera della singola, del singolo, dallo spazio, necessario tra loro, della differenza sessuale alla sfera universale e astratta del diritto?

Quando Bettin si preoccupa della felicità dell'uno solo, pur usando parole che possono suscitare fantasmi di solipsismo e di egocentrismo, mette in guardia da un pericolo, che anch'io avverto, di cancellazione nell'omologante logica giuridica, nella dimensione quantificante del diritto. Io penso che il discorso abbia bisogno di ulteriori articolazioni e che ci sia da interrogarsi sull'intima essenza del Diritto e dei diritti, sul loro legame col potere, del quale, peraltro, Irigaray rifiuta le modalità operative e gli obiettivi.

Filosofo e giuriste italiane, soprattutto Mu-



raro e Cigarini, si sono impegnate in questi anni nell'elaborazione di una strategia tesa ad avviare quella rivoluzione culturale e politica, così necessaria oggi per il futuro di tutte e tutti, della comunità civile, dello stesso pianeta, come dice Irigaray. Lia Cigarini non pensa di chiedere aiuto al formalismo giuridico, ma di affidarsi alle pratiche politiche delle relazioni tra donne, capaci di produrre forza e autorità femminili (2). Una simile proposta è vantaggiosa anche per gli uomini, li sottrae alla subordinazione al potere, salva-guarda le singolarità e il desiderio di ciascuno. Questo passaggio consente di porsi "al di sopra" della norma, che è tuttora prodotto del simbolico dominante, e di creare vera libertà, per gli uomini come per le donne.

Vero è che più estranee alla logica di potere e più necessitate a costruire un nuovo ordine simbolico sono le donne: io temo che, senza poter far riferimento oltre che ad un'anima, ad un senso, un ordine per sé, la donna non sarà destinata che all'alienazione, all'estraniamento, alla perdita. E' nelle relazioni con le altre donne che si elabora soprattutto un modo efficace di agire, di intervenire con l'azione, metodica e meditata, a cambiare il mondo.

Condivido la necessità, che Irigaray sottolinea, di stabilire una nuova amicizia tra uomo e donna, ma penso che alla base di essa sia una nuova civiltà dei rapporti tra donne e che solo in essa sia possibile costruire vera autonomia femminile: dalla capacità di stare con le altre nella trascendenza dipende anche la possibilità per una donna di essere se stessa.

Del resto, la mia perplessità trova le sue radici proprio nella riflessione della stessa Irigaray, che prima di tutte ha saputo indicare al pensiero

il nodo straordinariamente fecondo della differente sessuazione degli esseri umani, sfidando la cultura occidentale a superare i limiti teorici di valori, quali l'uguaglianza e la parità: a lei continuo a riconoscere grande magistralità, alla sua parola mi avvicino sempre con gratitudine.

Nadia Lucchesi

Note:

- 1) Per chi non conoscesse il lavoro di Luce Irigaray, fornisco una piccola bibliografia: **Speculum**, Feltrinelli, Milano 1975; **Questo sesso che non è un sesso**, Feltrinelli, Milano 1981; **Passioni elementari**, Feltrinelli, Milano 1983; **Amante marina**, Feltrinelli, Milano 1982; **Etica della differenza sessuale**, Feltrinelli, Milano 1989; **Il tempo della differenza**, Editori Riuniti, Roma 1989; **Sessi e genealogie**, La Tartaruga Edizioni, Roma 1989; **Parlare non è mai neutro**, Editori Riuniti, Roma 1991; **Io, tu, noi**, Bollati-Boringhieri, Torino 1992; **Amo a te**, Bollati-Boringhieri, Torino 1992; **Essere due**, Bollati-Boringhieri, Torino 1994; **La democrazia comincia a due**, Bollati-Boringhieri, Torino 1995.
- 2) Cfr. L. Cigarini, **Libertà femminile e norma**, in *Democrazia e diritto*, n. 2/1993, "Diritto sessuato?", pp. 95-98. Della stessa autrice è da poco uscito il libro.



Lavoro come e perché

Imprenditori nel Veneto

Periodicamente il dibattito si pone, anche in economia, il problema della centralità. Negli anni più recenti, e ancor ora, ci si interroga sulla centralità dell'impresa come fattore di sviluppo non solo economico ma anche sociale. Più lontanamente l'attenzione era posta sull'uomo, sul suo essere protagonista in azienda, nella produzione, cercando di affermare che la sua realizzazione doveva concretizzarsi altrove: nel tempo libero, nell'impegno sociale e così via.

Più di recente questa centralità è stata riconosciuta alla tecnologia. Ad essa si riconosce la capacità di discriminazione più profonda. Alcuni sostengono che la padronanza o meno dell'informatica sarà la vera divisione tra chi è e chi non è analfabeta. Ad essa viene riconosciuto per il futuro la capacità di modificare i comportamenti psico-sociali dell'individuo e della collettività, nonché la capacità di imporre nuovi modelli di sviluppo.

Sono ipotesi non del tutto utopistiche, verso cui ci si avvia rapidamente e senza un vero controllo né sul piano razionale, né sul piano filosofico. I sintomi di questo radicale cambiamento sono recenti. Appaiono vecchi solo per la rapidità che caratterizza il nostro tempo.

E' di pochi anni fa una modifica strutturale della nostra società-economica, quando si è assistito ad un rapido ed incontrollato processo di accentramento della finanza, dell'industria e dei mass media nelle mani di pochi. Contemporaneamente si è diffuso un modello di società in cui ai più, ai non eletti veniva garantito il sufficiente, un presunto benessere e il godimento di alcuni vantaggi o elementi ritenuti tali.

La forma più evidente è la TV di Stato, che ha accettato in toto la logica delle TV commerciali rinunciando di fatto a programmi formativi culturali, se non relegandoli in orari impossibili e privilegiando in modo esclusivo attività di intrattenimento, facendo così diventare valore anche quella giustamente definita **TV spazzatura**.

Un'analisi qui proposta della nostra società, volutamente generalizzata per meglio cogliere

le eccezioni. Tale infatti appare il 'sistema Veneto', pur non essendo un'isola felice.

Gli antichi valori di questa gente: la famiglia, il lavoro, la vocazione al risparmio e la innata diffidenza verso le affermazioni facili, hanno consentito a questa Regione un rapido riscatto dalla povertà agricola del dopo-guerra e di valorizzare alcune latenti risorse. Tra questi ci pare opportuno sottolinearne due: l'imprenditorialità e la centralità dell'uomo in tutte le sue manifestazioni.

L'imprenditorialità che si è diffusa è la forma di riscatto storico più significativo da una sudditanza culturale ed economica. Prima ancora del successo economico essa ha trovato motivo di affermazione nella volontà di non dipendere, in una concezione della libertà che si traduceva in un lavoro costante, preminente sotto il profilo dell'affermazione dell'individuo come uomo, prima ancora che come soggetto economico. E' stata questa imprenditorialità che ha consentito a tutti il miglioramento delle condizioni economiche, ma anche la promozione umana sul piano culturale e della vita sociale. Non a caso questa ricchezza ha mantenuto vivo l'amore per le 'tradizioni', per il passato, per la propria storia. Un aspetto che con lo sviluppo industriale si arricchisce, a differenza di altre realtà che volutamente rinnegano origini e storia.

E' opportuna un'altra riflessione, pensando al futuro che la nuova generazione di imprenditori è chiamata a costruire. Vi è una dicotomia culturale nella giovane imprenditoria. Da un lato si sta affermando un'idea di pragmatismo e di successo che canalizza intelligenza, cultura e lavoro, solo al risultato tecnologico ed economico, un modello non frutto della nostra cultura, ma affermato per imitazione. Sta maturando anche una imprenditorialità più saggia e che trova ampio credito. Quella che ad un livello culturale nettamente superiore rispetto alla generazione precedente, ha saputo abbinare organizzazione del lavoro, coniugare l'innovazione tecnologica e le regole di mercato con la funzione insostituibile dell'uomo, sia pure dell'*homo faber*.

Ha contribuito a questo, un protagonismo attivo del mondo operaio e la sua capacità di presenza a tutti i livelli della società, pur riser-



vando all'azienda un'attenzione particolare. Tutto ciò fa pensare che il futuro economico della società Veneta potrà conseguire ulteriori risultati senza forzare la funzione dell'individuo, ma anzi valorizzandolo in tutte le sue manifestazioni. Ed è il secondo aspetto che positivamente si afferma: quello dell'uomo, sia nella sua manifestazione individuale che nelle sue forme sociali e collettive.

E' un fattore, questo, che deve darci ottimismo per il futuro. Evidentemente concetti come solidarietà e l'attenzione alla sacralità, intesa prima come umanità e di fatto come rinuncia al valore del materialismo, hanno radici lontane non facilmente debellabili.

Ho volutamente parlato di ottimismo, perché l'attaccamento e la riproposizione moderna dei nostri valori mi pare si affermi nonostante un mercato sempre più esigente e il fascino di modelli di sviluppo che hanno, nella capacità di produrre, la loro massima forma di realizzazione.

Un pericolo ritengo si affacci prepotentemente: la concezione di uno Stato sempre più lontano e inutile, in realtà una non-concezione dello Stato, che lascia un terreno fertile a tentazioni di isolazionismo, di ripiegamento su se stessi e di una concezione di solidarietà rivolta solo al vicino della porta accanto e non ad una società che esprime una domanda di solidarietà sempre più diversificata. Il pericolo è quello di chiudersi in se stessi, soddisfatti e sazi dei risultati ottenuti, cedere alla tentazione del plauso troppo spesso rivolto a questa Regione.

La necessità è quella di una costante revisione critica del proprio modo di essere, e ritrovare nell'umanità e nella sacralità della propria storia e del proprio essere i motivi di ulteriori affermazioni economiche e sociali, con il controllo della tecnologia e non con una dipendenza da essa. Vi è la necessità che questi processi trovino una logica non solo individuale o di gruppi di élite, ma diventino patrimonio di inte-

ri gruppi della nostra società e, *in primis*, della sua *leadership*.

Il sistema produttivo Veneto, che individua nella Piccola e Media Impresa la sua espressione più sofisticata, evidenzia una domanda sociale che non trova ancora forma adeguata di risposta. La formazione di una coscienza, non solo individuale, di attenzione al sociale, e l'affermazione di un'etica dell'economia e della produzione non possono essere solo il risultato di una sommatoria di azioni di singoli attori. Mancano capacità di risposte globali. Penso, per esempio, alla Formazione e alle politiche a cui essa ancor oggi sottende. Penso alle forze sociali, al confronto che è alla base delle loro relazioni, a come dovrebbero individuare forme nuove di concertazione e di azioni, che mirino contemporaneamente all'affermazione dell'economia e contestualmente alla riaffermazione di una società in cui le varie manifestazioni dell'individuo trovino ampio riconoscimento.

Ho la netta convinzione che in questo contesto sia assente o carente proprio la classe dirigente che ha visto rapidamente ridursi, negli ultimi 2/3 anni, sia la capacità di analisi che di proposta. Evidentemente la vena culturale, che ad essa avevamo riconosciuto, era già rinsecchita, visto come rapidamente si è ripiegata su se stessa e poi preoccupata solo di autotutelarsi.

Una carenza che non deve durare a lungo, ma che non può essere colmata solo dalle forze produttive e sociali in genere. E' perciò necessario un ripensamento dei ruoli dei diversi soggetti, ognuno con il coraggio di riscoprire la propria missione.

Se sono ancora valide le categorie filosofiche, sono convinto che il nostro futuro potrà esserci se sapremo privilegiare la categoria dell'essere a quella dell'avere e del produrre.

Francesco Borgia
direttore Federveneto API Veneto



Il telescopio

Perché nelle università italiane non si insegnano discipline teologiche?

In tema di rapporti fra Stato e Chiesa cattolica in Italia, la questione dell'insegnamento delle discipline teologiche nelle università pubbliche è uno degli aspetti contemporaneamente più sottaciuti e tuttavia gravido di conseguenze, sia per la crescita nel nostro Paese di una cultura attenta alle religioni, sia per la religiosità degli italiani. A differenza di quanto avviene in altri Stati europei, in Italia da oltre un secolo non è previsto un simile insegnamento all'interno delle università, dopo che il 26 gennaio 1873 venne decretata la soppressione delle facoltà di teologia statali (peraltro all'epoca caratterizzate da tempo da un grave declino, che si traduceva in primo luogo in un numero ridottissimo di iscrizioni da parte degli studenti). La decisione fu presa al termine di un dibattito parlamentare nel quale sulla posizione di Terenzio Mamiani, che propendeva a sfruttare quelle facoltà per riformare direttamente i dogmi e quindi la Chiesa cattolica, e su quella, molto più acuta, di Ruggero Bonghi, che opponendosi all'abolizione delle facoltà ricordava essere compito dello Stato "di ordinare un organismo del quale tutti i fatti scientifici, i fatti razionali, i fatti morali, tutti i fatti intellettuali umani si possono servire per esplicare se medesimi nel campo della parola, delle idee, della cultura", e suo fine "che tutti gli insegnamenti siano professati dinanzi a lui, che le sue Università siano abbastanza larghe per comprenderli tutti, che l'organismo di esse sia abbastanza vasto perché nessuna disciplina creda di doverne essere esclusa" (1); prevalse, con il sostegno del ministro della pubblica istruzione Cesare Correnti, l'idea che la separazione fra Stato e Chiesa dovesse riguardare lo studio di quelle discipline che allora la cultura liberale riteneva proprie della sola Chiesa.

Ciò alla lunga ha concorso indubbiamente a una mortificazione dello spirito religioso nel Paese, di cui si scorgevano i primi segni già nel 1886 (2), perché è evidente che la restrizione

dello studio di queste discipline al solo ambito delle facoltà pontificie e dell'Università Cattolica del Sacro Cuore non ne ha permesso una larga diffusione a livello di conoscenza. Nello stesso tempo alla teologia cattolica ufficiale elaborata nel contesto della Chiesa cattolica italiana è venuto a mancare uno dei canali principali per la realizzazione di quel confronto libero e aperto, e perciò stesso largamente stimolante, con le culture contemporanee, che appare oggi irrinunciabile alla luce dei documenti del Concilio Vaticano II, anche se in Italia questo lavoro di ricerca negli ultimi decenni è stato perseguito quasi esclusivamente all'interno di qualche centro di studi privato. Quello dell'insegnamento accademico delle scienze religiose rappresenta perciò un problema che al contempo ha una dimensione culturale e una dimensione religiosa.

Nonostante negli ultimi anni diverse voci della cultura (tra le più note quella di Scoppola, del cardinal Martini, di Cacciari) si siano levate a rivendicare una maggiore attenzione da parte della scuola e dell'università verso le religioni, e in particolare verso il cattolicesimo - che più di altre ha storicamente segnato la vita dell'Italia, senza per questo trascurare l'importanza che hanno rivestito nel passato e tuttora assumono le altre confessioni cristiane e l'ebraismo -, e in alcuni casi si siano spinte a sollecitare l'istituzione di insegnamenti specifici a livello accademico, la situazione attuale non sembra aperta a prossimi cambiamenti.

Se da parte dello Stato sembra perdurare un atteggiamento di disinteresse nei confronti delle scienze religiose, una posizione che l'attuale scarsità di fondi destinati alla scuola, all'università e alla ricerca in genere rende ancora più impermeabile a ipotesi di cambiamento che implicherebbero necessariamente nuovi investimenti, nella Chiesa cattolica italiana tarda tuttora a farsi strada un'istanza a sostegno di un rilancio di questi studi all'interno dell'università pubblica e pare continuino a prevalere le preoccupazioni per i rischi che l'apertura di facoltà teologiche, sottratte al suo controllo, potrebbero comportare alla vita ecclesiale.

Eppure anche il crescente inserimento in Italia di immigrati di religione islamica e la re-



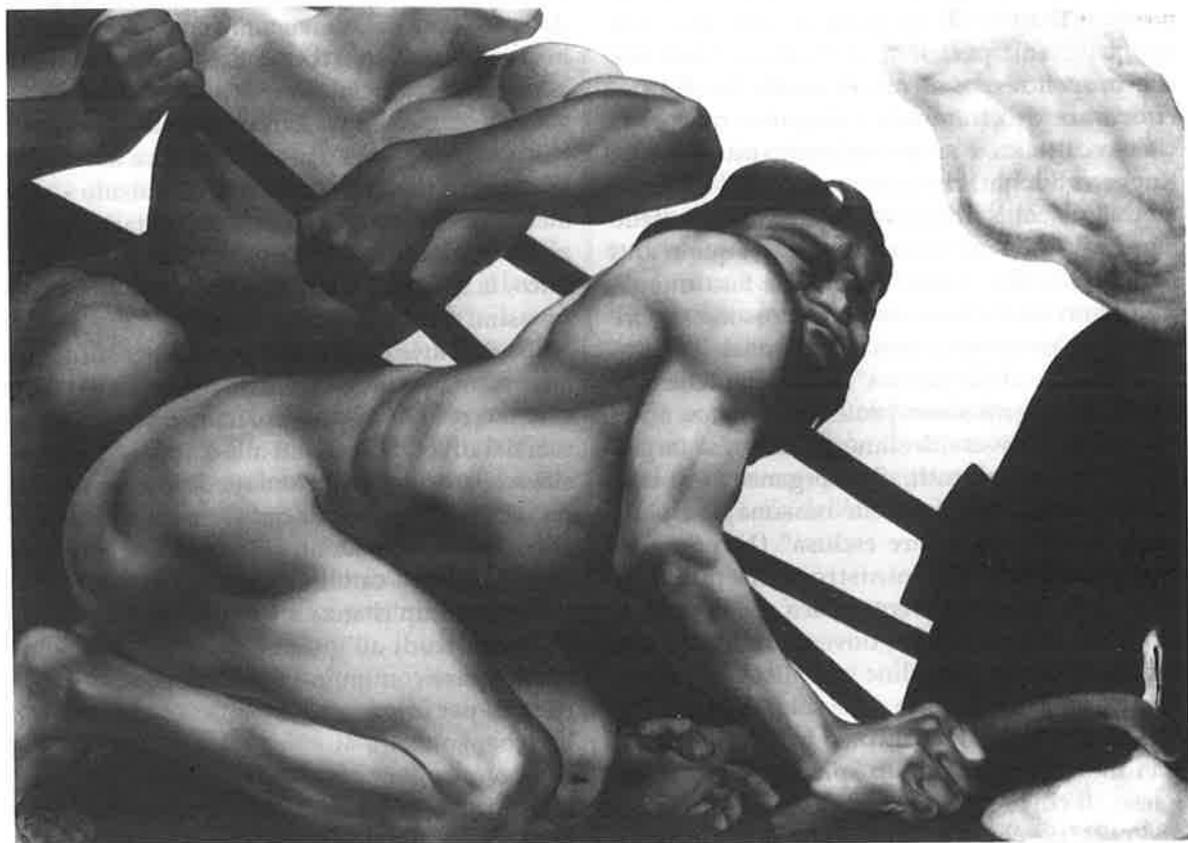
cente apertura della moschea a Roma mostrano che in futuro il nostro Paese abbisognerà sempre più di una diffusa conoscenza di quelle culture religiose dei cui messaggi i suoi abitanti sono promotori diretti o anche, in un numero non certo ristretto, inconsapevoli.

Giovanni Vian

Note:

1) Cfr. il discorso del 29 aprile 1872, in **R. Bonghi**, *Discorsi parlamentari* pubblicati per deliberazione della Camera dei deputati, Roma 1918, I, pp. 551, 562.

2) Cfr. **A. C. Jemolo**, *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni*, prefaz. di G. Miccoli, Torino, ed. 1990, p. 244.





La città nascosta

La tolleranza e l'idiozia. Ricordando Pasolini

Un mazzo di rose ormai appassite adagiato sull'orlo di un vaso di ciclamini, molte foglie secche, una grossa candela spenta con l'immagine della Madonna appiccicata: sono questi gli unici ornamenti che decoravano, negli ultimi giorni del '95, terminate le manifestazioni dedicate al ventennale della sua morte, la tomba di Pasolini (e della madre Susanna) collocata ai piedi del muro di cinta del cimitero di Casarsa e rinvenibile per una piccola piastra marmorea che riporta il nome dello scrittore.

Chissà come avrebbe giudicato questi nostri tempi, se fosse ancora in vita, e soprattutto quali congetture avrebbe espresso verso gli avvenimenti connessi alle mutazioni valoriali, sociali, economiche e politiche, da tempo in atto pure nel nord-est dell'Italia, terra che, almeno per una sua parte (il Friuli), inquietamente amò pur non essendone ricambiato.

Ma forse è sciocco porsi quesiti simili, sapendo cosa già Pasolini intravedeva rivolgendosi al futuro e imbattendosi con la morte. A Furio Colombo, che lo intervistava poche ore prima della fine e che gli ricordava le sue diverse radici, ribadiva, sconsolato: "Siamo ormai tutti in pericolo" (**Stampa sera** del 3/11/75).

Tormenta ciò che da tempo ormai accade anche nel 'cordiale' nord-est verso chi si discosta dall'immagine di 'medietà esistenziale', contro il diverso, insomma, sia questo matto, tossico, disabile, zingaro, straniero, barbone, malato di aids od altro ancora. Non che siano assenti molte significative iniziative per tutte queste persone, impiantate dalle istituzioni, dalle organizzazioni cattoliche e laiche, in cui operano bravi operatori e meritevoli volontari. No, il problema è un altro e consiste nel fatto che nella vita di tutti i giorni, là dove si definiscono i rapporti sociali, la loro natura ed il valore che in questi a ciascun individuo viene attribuito, coloro che appartengono alle categorie prima citate vengono considerati, salvo rare eccezioni, come parti totalmente differenti e quindi rimosse rispetto a

ciò che usualmente caratterizza gli spazi e i luoghi accettati dalla quotidiana convivenza.

Non vi è negazione del diritto all'esistenza, vi è 'semplicemente' la riaffermazione della necessità della lontananza da sé di questi soggetti, in un contesto 'altro', che poliziotti, amministratori, operatori, preti devono a loro discrezione individuare: l'importante è che siano collocati oltre i confini geografici definiti dal raggio d'azione dei propri movimenti esistenziali. E ciò che contraddistingue tali atteggiamenti è, spesso, la loro totale irrazionalità (non vi è cioè alcuna disponibilità alla discussione sul come superare i problemi così come si presentano) e l'indifferente appartenenza (religiosa, politica, sociale) delle persone che li esprimono. "... E' nel torbido (o se vuoi squallido) ambiente degli uomini medi che maturano le guerre, i delitti contro l'umanità e ogni grande e piccola repressione...". In queste righe, stese da Pasolini nel novembre 1969 e pubblicate in **Caos** (Ed. Riuniti), emerge una grande verità, nel senso che è proprio nella riaffermazione della medietà esistenziale, individuale e collettiva, che contemporaneamente viene a determinarsi la lontananza da chi con tale medietà non ha nulla a che vedere.

Chi scrive ha partecipato, specie per motivi professionali, a decine di incontri pubblici su tali questioni, soprattutto inerenti ad aspetti concreti, organizzativi, relativi all'attivazione o al potenziamento di servizi o luoghi di accoglienza: quasi sempre le dinamiche che caratterizzano tali incontri sono sempre le stesse e sono riconducibili a quanto prima si diceva, con l'aggiunta di improvvisati leaders che, gestendo i tratti più emotivi e di pregiudizio presenti tra le persone, si pongono come antagonisti vincenti di chi vorrebbe semplicemente ragionare.

Sono dinamiche, per la verità, molto simili a quelle che si manifestano in momenti, ugualmente collettivi, dedicati alla verifica di opportune e necessarie ristrutturazioni di servizi pubblici (altra cosa rispetto alle azioni neo-liberiste mirate ad un abbassamento dei livelli di *welfare*), per cui molti reparti ospedalieri, fino a qualche anno fa considerati il prodotto di perverse complicità fra politici e baroni sanitari, divengono ora occasioni di battaglie intransigenti, al



di là di altre, più necessarie, iniziative di difesa della propria ed altrui salute. Sono le stesse dinamiche che, a livello più generale, frequentemente governano anche le relazioni politiche entro l'ambiguo intreccio che accomuna singoli, gruppi e leaders, e che con estrema efficacia il costituzionalista Zagrebelsky ha messo in rilievo nel volumetto **Il crucifige e la democrazia** (ed. Einaudi).

Vi sono, insomma, momenti particolari nella vita delle persone, in cui identità ed equilibrio (non importa se fittizi) sono dati contemporaneamente da veementi sostegni ad oggetti simbolicamente rilevanti, al di là dunque del loro coerente significato, e da altrettanto aggressivi rifiuti e rimozioni di tutto ciò che è percepito come radicalmente differente ed alternativo al proprio sè.

In questa situazione, cosa può significare la proposta di una 'ragionevole' esperienza di solidarietà? Facendo un passo indietro, che senso può ugualmente assumere l'invito alla tolleranza?

Insistendo con Pasolini, a Dacia Maraini che, nell'ottobre 1972, lo intervistava per l'**Espresso**, affermava: "E' la tolleranza che crea i ghetti, perché è attraverso la tolleranza che i diversi possono uscire alla luce, a patto però di essere e restare minoranza, accettata ma individuata e circoscritta. La tolleranza è l'aspetto più atroce della falsa democrazia, ... è addirittura molto più umiliante essere tollerati che essere proibiti ... e la permissività è la peggiore delle forme di repressione". I 'diversi' che Pasolini allora indicava, almeno in parte, non sono gli stessi del tempo odierno e appare sempre più evidente che, insieme, l'entità di questi ultimi ed il tipo di diversità da loro espressa, a differenza di alcuni anni fa, producono l'effetto di mettere in discussione le radici profonde delle identità, del senso di appartenenza, dei significati usualmente assegnati ai comportamenti consolidati della 'persona media', con la conseguenza che nemmeno la forma di tolleranza tanto depreca-

ta da Pasolini appare possibile.

In fondo l'etimo di tolleranza deriva da *tollere*, verbo durativo di *tollere* (che significa sollevare), che potrebbe rinviare al sollevamento di ciò che offusca, di ciò che produce rimozione. Se così fosse, come afferma lo psicanalista veneziano G. Sacerdoti nell'introduzione al bel volume **Tolleranza e intolleranza** (ed. Bollati Boringhieri), "... trasparirebbe che la tolleranza nei confronti, per esempio, del diverso presuppone la possibilità di un sollevamento della rimozione nei confronti di quelle componenti di sè che come tali appunto non sono (ri)conosciute".

Il 'diverso', insomma, sta in ciascuno di noi ed è questo (o, meglio, l'incapacità di gestire anche questa presenza) che determina l'originaria angoscia e la conseguente negazione. Aiutare a fare i conti con le diverse parti che contraddistinguono interiormente ciascuna persona e insieme favorire l'uso dell'intelletto e del discernimento per valutare l'ineluttabilità delle varie presenze che compongono anche i mondi esterni ad ognuno: sono queste azioni pedagogiche, con riflessi fortemente politici (nella forma più nobile del termine), che appaiono sempre più necessarie e che devono trovare come protagonisti tutti coloro che, pur con ruoli e funzioni diversi, hanno a cuore il futuro del contesto umano, nord-est italiano compreso.

Afferma Cacciari in **Dialogo sulla solidarietà** (ed. Lavoro): "... in greco il privatismo si dice idiozia. Uno dei drammi del nostro tempo non è la riduzione dell'individuo a privato, è l'inflazione della personalità dell'idiota che ha influenzato la dimensione del proprio gretto interesse privato. Ecco perché occorre inaugurare una sorta di scuola di resistenza all'inflazione della personalità dell'idiota, aperta a tutti, laici e cattolici. Se non riusciremo a sottrarre la solidarietà alla sua dimensione utilitaristica, a darle una fondazione forte, la sorte di tutti noi, idioti compresi, sarà segnata". Difficile dargli torto.

Carlo Beraldo



Sulle strade dello shalom

Un futuro per la Cooperazione ⁽²⁾

Il termine "Cooperazione" ha bisogno di ricontualizzazioni a vari livelli:

- dato il perdurare delle distanze ed anzi l'allargarsi della forbice tra "ricchi" e "poveri": quando si parla di un rapporto 1 a 5 tra ricchi e poveri, cosa significa cooperare tra gruppi così diversi, sproporzionati in numero e in forza, ecc.?

- dato l'emergere di nuove percezioni delle sfide energetiche, ambientali, demografiche, delle materie prime, tecnologiche. Esse riguardano lo sviluppo sostenibile, le peculiarità etnico-culturali, di genere, il destino delle persone - per esempio dell'infanzia, degli anziani - e delle risorse umane su cui può contare il futuro di un Pianeta che si scopre sempre più villaggio, ma non necessariamente solidale. Diritti umani, sviluppo, cooperazione e sicurezza, come si possono coniugare nel loro insieme, oggi?

- dato che nuovi strumenti, in particolare di comunicazione, si possono ora affiancare ai vecchi, o addirittura sostituirli, nel dividere e nell'unire persone e sforzi, nel determinare nuove possibilità di governo dei Paesi e dell'intera comunità internazionale, nel ricollocare ruoli e soggetti del pubblico, del privato, del privato sociale, dell'associazionismo... Quale necessaria partecipazione deve avere allora la comunicazione nella cooperazione, nella forma della corretta e continua informazione?

Non c'è dubbio che si debba aprire una nuova epoca e che molta più gente avrà il suo da dire e il suo da fare in quella cooperazione che, fino ad ora, è stata ambito di pochi.

La nuova epoca della Cooperazione internazionale

La Cooperazione può essere cioè percepita oggi in maniera nuova e più diffusa: per gli obiettivi che può porsi, per gli strumenti che può attivare, per i soggetti che possono accingersi a farla.

Sembra abbastanza opportuno partire pro-

prio da quest'ultimo elemento per reimpostare una politica di cooperazione. Partire dai soggetti. Innanzitutto perché già esistono e già agiscono, già si coordinano, già ambiscono a svolgere un ruolo nazionale ed internazionale.

Ma ciò non è sufficiente, anzi potrebbe nascondere una trappola: quella di riprodurre contrattazioni in campo chiuso, senza competizione, senza alternative, senza obiettivi dichiarati cui tendere in una prospettiva di bene comune.

In poche parole, oggi la Cooperazione va pensata in tale prospettiva, non solo tra governi o nelle sedi internazionali loro riservate, ma tra le espressioni reali delle società che intendono cooperare. Peraltro non sembra diffusa - al nord e al sud, ad est come ad ovest, nei governi e nelle società - la propensione ad accettare progettualità altrui, imposte, sostenute con strumenti forti, magari anche militari, anche si chiamassero "ingerenza umanitaria".

Per converso, non sembra aver senso nemmeno, per il sentire comune, trascurare le esigenze e i meccanismi concreti oggi esistenti di relazione internazionale, non esclusa la sicurezza e i suoi nuovi obiettivi e modelli, tenendo presente appunto che ormai persone, economie, territori hanno legami che si moltiplicano e aspirazioni che si fanno avanti.

La responsabilità della politica di attrezzare questo percorso di relazione internazionale, che può essere ad ogni piè sospinto di impatto-resistenza-scontro, non può venir meno e un corpo sociale più presente non può improvvisamente sostituirvisi.

Detto in altre parole, una Cooperazione senza politica e senza Stato, senza articolazione e obiettivi concreti, lasciata alla libera iniziativa della società civile come dello Stato, sembra inadeguata ai problemi da affrontare e alla cultura democratica maturata nel nostro Paese.

Anche questa cultura è una risorsa e non solo l'esistenza fisica di soggetti della Cooperazione. Ciò non toglie che l'efficacia stessa della Cooperazione dipenda dalla motivazione dei soggetti e che i soggetti siano oggi molteplici. In questo senso possiamo parlare di una esigenza di democratizzazione della Cooperazione non solo perché molti già la fanno e la possono fare



(persone, organismi non governativi, imprese, università, chiese, esperti...), ma anche perché tale azione e tali soggetti hanno e devono avere ancor più un riconoscimento e un impulso dallo Stato e dalla Regione, così come dalla Unione Europea, e un appoggio dagli stessi Comuni.

La società organizzata si riconosce ed al contempo ha bisogno di riconoscimenti, non una volta per tutte ma in continuazione, per ciò che fa. Riconoscimento intra-sociale ma anche dalle istituzioni locali, regionali, nazionali, europee... Riconoscimento per operare meglio, per reperire le risorse adeguate alle modalità e motivazioni diverse di impegno.

La questione, cioè, che riguarda la collocazione della Cooperazione come funzione a sé, centrale, o come parte della politica estera o di sicurezza dell'Europa e dell'Italia, o ancora come libera "imprenditorialità" a partire da territori concreti, sostenibile o meno anche dalle competenze e risorse autonome regionali, non è, in questo contesto, di secondaria importanza. Come non è di secondaria importanza la diversificazione delle modalità, la possibile interazione tra di esse e, appunto, il riconoscimento che di esse viene fatto dalle istituzioni e dagli organi di informazione.

Interventi fiscali e sull'informazione possono certo compensare una diversa politica del sostegno, con contributi pubblici, ai programmi di Cooperazione, ma l'obiettivo principale in questo momento deve essere quello di non disperdere acriticamente il patrimonio di risorse umane e di competenze acquisito in questi anni.

Ecco ritornare quindi il tema del "riscegliere", cioè quello della responsabilità.

Le Regioni e il territorio

E' interessante, per esempio, come la legge regionale proposta in Veneto n. 468, dal titolo "Interventi regionali di cooperazione con i Paesi in via di sviluppo", sia chiaramente orientata all'ultima ipotesi appena sopra descritta - contrariamente alla quasi totalità delle leggi attualmente esistenti - con molti punti in sintonia con la legge della Provincia autonoma di Bolzano, e con ulteriori elementi di novità.

Per esempio, la Regione Veneto innanzitutto

riconosce i diritti e le azioni delle persone e dei popoli, e poi si definisce essa stessa come soggetto promotore di iniziative di Cooperazione. Questa è una novità che dovrà affrontare certamente i suoi scontri, in quanto discontinua rispetto ad un ruolo solamente esecutore di politiche centrali. La vocazione regionale, nel suo territorio, nelle sue risorse umane e associative, nei legami economici, culturali, religiosi esistenti o promuovibili con i Paesi vicini o di antica emigrazione veneta o di recente immigrazione, è in questa legge una condizione specifica di attivazione della stessa istituzione regionale.

Pur dovendo rimanere nell'attualità dentro ad un recinto limitato di azione, la Regione è già predisposta a fare della Cooperazione un fatto che appartiene al suo territorio.

La stessa dichiarazione in proprio delle finalità, non semplicemente riferite alla 49/87 sulla Cooperazione dell'Italia con i Paesi in via di sviluppo, va a sottolineare una determinazione nuova ad inserire il protagonismo regionale, con l'attualità dei contenuti, nell'attenzione ai fenomeni che mettono oggi in difficoltà le persone, i popoli e il loro sviluppo, qui da noi come nel mondo (cfr. art. 1 finalità).

I futuri passi dell'autonomia fiscale, delle maggiori competenze regionali o dello stesso federalismo, potranno ulteriormente rafforzare questa linea d'azione.

Le Ongs

Ma oltre al soggetto Regione, in funzione sussidiaria, vale la pena di sottolineare anche il soggetto non governativo: le Ongs, ovvero Organizzazioni non governative. Sono oggi molto diffuse anche nei Paesi in via di sviluppo. Partecipano alle istituzioni sopranazionali e spesso, con loro documenti ed eventi, affiancano o fronteggiano i grandi summit mondiali. E' difficile immaginare oggi una nuova epoca della Cooperazione senza il protagonismo delle Ongs, che costituiscono comunque il più grosso serbatoio di risorse umane e di competenze studiate e sperimentate sul campo.

L'atteggiarsi spesso contestativo ed alternativo delle Ongs rispetto all'intervento pubblico o rispetto ai comportamenti speculativi dei pri-



vati ha creato nel passato risentimenti non ancora sopiti e sopibili. La loro crisi è comunque in corso e riguarda tutto il mondo, essendo direttamente o indirettamente in forma prevalente connesse alla fonte finanziaria pubblica dei Paesi donatori. Ma non solo per questo.

Dice Herbert De Souza, sociologo, segretario esecutivo di IBASE (una delle maggiori Ongs brasiliane): "Oggi le Ongs sono confuse con entità filantropiche, asili, fondazioni degli imprenditori, progetti benemeriti... Tutto ciò che non è governativo è Ong. Tutte le entità della società civile senza fini di lucro sono Ongs. E siccome questo pentolone è troppo grande, si genera critica, sfiducia, confusione da tutte le parti. Una Ong si definisce per la sua vocazione politica, per la sua positività politica: una entità senza fini di lucro, il cui obiettivo fondamentale è sviluppare una società democratica, cioè una società fondata nei valori della democrazia-libertà, uguaglianza, diversità, partecipazione e solidarietà".

La coscienza di muoversi con spirito pubblico, motivazione associativa e gestione tendenzialmente privatistica, fa delle Ongs un soggetto di Cooperazione particolarmente mobile, un po' bionico, ma non per questo immediatamente flessibile. Anzi le Ongs manifestano una necessaria tendenza a istituzionalizzarsi in presenza di fenomeni di terziarizzazione del pubblico (riforma o dismissione dello Stato sociale) sopra evidenziati, o comunque in assenza di interlocutori pubblici responsabilizzati (laddove il pubblico è latitante o non è mai stato presente).

L'ambizione odierna delle Ongs, senza salti nel vuoto, si può comunque così definire: esserci come risorsa, come soggetto, ma non accettando un ruolo subalterno quanto piuttosto di co-costruttore di spazi pubblici non statali di negoziazione e di realizzazione.

Una ambizione con solide basi nelle risorse umane, nelle esperienze, nello studio delle problematiche, ma anche bisognosa di mediazioni finora innecessarie, come dicevamo, in rapporto al funzionariato pubblico e all'impresa privata innanzitutto, ma anche in rapporto al personale politico e al sostegno economico e morale popolari, dei cittadini.

Le Ongs, infatti, si sono costituite spesso per separazione, per centrifugazione dal già esistente, e per fare. La genesi di molte Ongs contiene cioè una contestazione, un desiderio di uscire dall'assopimento, dal non interessarsi, dall'omologazione, da uno "stare nel mazzo" percepito come freno, come lungaggine, come accettazione di criteri inaccettabili. Così come nell'accentuazione del fare c'è spesso quel "ci penso io", che spesso si trasforma proprio nel correre dietro alle urgenze quotidiane del fare, trascurando il compito di comunicare ciò che si è capito, imparato, conosciuto.

Ciò nonostante oggi possiamo contare su questa risorsa nuova, su questo soggetto nuovo che ben si inserisce nella reimpostazione del rapporto tra società e Stato, nelle riforme degli Stati sociali (sussidiarietà, privatizzazioni, convenzioni...) come nelle traiettorie obbligate dei neo-liberismi (politiche compensative, progetti di comunità solidale...) come, infine, nella ridefinizione delle competenze istituzionali ai vari livelli (sovranaZIONALE, nazionale centrale, regionale, locale).

Una politica di Cooperazione attenta dovrà quindi, invece di sovrastimare forza e possibilità delle Ongs, contemporaneamente sovraccaricandole ed abbandonandole, facilitare gli strumenti per il rafforzamento di questa soggettività principalmente in due direzioni: quella della comunicazione tra Ongs e tra queste e gli altri soggetti della Cooperazione, e quella della continuità dell'impegno per non creare e disperdere in continua successione risorse umane e competenze.

Il soggetto associativo

Il soggetto associativo, cooperativo, ambientale, sindacale dei lavoratori e imprenditoriale, dei Consorzi e delle Camere di Commercio, della costituzione di micro-impresе, dello stesso volontariato, è l'altro elemento significativo di una nuova soggettività e di una nuova coscienza ricca di aspettative, che può caratterizzare questa nuova epoca della Cooperazione internazionale.

L'Italia ha visto crescere questa realtà associativa in blocchi sociali contrapposti, inventan-



do ultimamente il termine di "trasversalità" per indicare che ci sono però fenomeni ed esigenze, ci sono comportamenti che la contrapposizione non assegna all'uno o all'altro in esclusiva, ma si possono trovare appunto trasversalmente negli uni e negli altri. Scoperta che la lunga separazione e contrapposizione, e le esigenze della stessa sopravvivenza economica e politica continuano a frenare o addirittura a sottovalutare.

Alcune esperienze hanno visto queste realtà attive in una sinergia sperimentale, come nel caso del progetto Perifra Albanesi, condotto nel Veneto dall'AGFOL per conto della Regione e finanziato dalla UE (Unione Europea).

Questa esperienza ha visto una agenzia formativa (AGFOL) avviare un processo di attivazione della Cooperazione tra Veneto ed Albania, a partire dalla presenza di immigrati che, in una prospettiva di ritorno nel proprio

Paese, erano disposti a formarsi presso aziende venete, a preparare un loro progetto di micro-impresa, di *joint venture*, di lavoro dipendente. Il servizio formativo dell'AGFOL si è esteso a servizio di promozione, organizzando due missioni in Albania, l'interessamento e la partecipazione del CNA e dell'API (organizzazioni degli artigiani e degli imprenditori) e della Camera di Commercio, dell'Università e del Sindacato, delle associazioni di accoglienza degli immigrati, del Cenasca, di gruppi di gemellaggio, della stessa Organizzazione Internazionale delle Migrazioni (OIM).

Si è verificato, cioè, che è possibile l'attivazione del territorio, ma al contempo che questa attivazione va accompagnata e sostenuta.

Questa ed altre esperienze confermano l'intuizione della legge regionale del Veneto summenzionata che, oltre a riconoscere attività e soggetti di questo tipo, stabilisce degli strumenti concreti per una loro efficace sinergia, quali un archivio regionale di documentazione sulla Cooperazione e sull'educazione allo sviluppo, un comitato permanente per la Cooperazione allo sviluppo, una conferenza regionale annuale ed una manifestazione fieristica.

Conclusione

E' importante che i cittadini delle nostre regioni possano affrontare con strumenti adeguati, tra i possibili, la sfida di convivenza che viene dalla mutata situazione internazionale. La Cooperazione è uno di questi strumenti, attivatore di risorse di sviluppo, principalmente umane, tenuto conto dell'aspirazione di ogni popolo ad esprimere anche in esso la propria identità, la propria vocazione.

Se la nuova Cooperazione riuscirà a portare queste iniziative lì dove i cittadini vivono e producono il proprio benessere e la propria cultura, si potrà parlare di una discontinuità positiva e dell'apertura di una nuova fase dello sviluppo e delle relazioni tra i popoli, con benefiche conseguenze sia economiche che culturali.

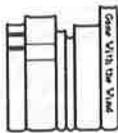
segno

Anno XXII - N. 171 - Gennaio 1996

Abbonamenti 1996: ordinario: L. 70.000, sostenitore: L. 200.000, estero: L. 150.000. Un numero: L. 10.000, arretrato: il doppio. Gli abbonamenti vanno effettuati sul conto corrente postale n. 16666901 intestato a: Centro Culturale Segno, Casella Postale 565, 90100 Palermo. Tel. 091/22 83 17

Sommario

Chiesa e politica dopo vent'anni • *G. Cangemi*, Il federalismo meridionalista di Gaetano Salvemini e Luigi Sturzo • *F. Verbaro*, I beni relazionali come risorsa pubblica • *E. Rebuffini*, I diritti utili per combattere il razzismo • *E. Rebuffini*, In cerca di pane e di speranza • *A. Bono*, La conferenza di Pechino sulle donne • *G. Campione*, Monoteismo e conflitti nel Mediterraneo • *S. Massimo*, Sarà il comunismo a salvare la democrazia? • *F. Aquerci e D. Neri*, Un'etica senza verità è impotente a prescrivere? • *F. Seiler*, L'ascensore a partenoster • *C.M. Martini*, Un tempo per tacere e un tempo per parlare • *M. Gozzini*, Silenzio dalle carceri • *L. Ascitutto*, Ignacio Ellacuría, la chiesa dei poveri • *L. Ascitutto*, Una chiesa riconciliata con l'inconscio • *F. Ofria*, Mafia e economia • *M. Palumbo*, Un nuovo stato sociale • *S. Mafai*, Nel terzo girone.



Segnalazioni e recensioni

P. Stefani, *Introduzione all'ebraismo*

(Collana "Introduzioni e Trattati", 6)
Queriniana, Brescia 1995, pp. 389, lire 42.000
(recensione già pubblicata in *Credere oggi*, n. 88/95)

L'autore, acuto saggista e profondo conoscitore della cultura e della spiritualità ebraica, è personalmente impegnato nell'ecumenismo e nel dialogo cristiano-ebraico.

Con questa sua ultima fatica, egli si è esplicitamente proposto di colmare un vuoto della pubblicistica italiana e di andare incontro al lettore che, pur non essendo totalmente digiuno sulla realtà ebraica, ha bisogno di mettere ordine nelle sue conoscenze frammentarie e spesso inesatte, ancora impregnate di pregiudizi e di stereotipi mentali del passato, tutt'altro che rari anche tra i cristiani che si ritengono aperti agli orizzonti postconciliari e tra i laici che si reputano indenni da suggestioni fideistiche.

Il volume si articola in sette capitoli che, a nostro avviso, sarebbe meglio definire sezioni, ciascuna delle quali è corredata di appositi glossarietti, indicazioni bibliografiche e pagine antologiche più o meno ampie, che mirano ad illustrare in forma efficace e suggestiva i singoli contenuti.

Dopo un discorso introduttivo sull'identità ebraica e un rapido *excursus* sulla storia degli ebrei nel periodo post-biblico, si entra nel cuore della trattazione: le fonti e le istituzioni del giudaismo, i capisaldi della vita religiosa ebraica, il ciclo delle feste liturgiche, le tappe della vita del singolo credente e il ruolo del popolo ebraico rispetto alle altre nazioni. Vengono qui affrontati, con grande chiarezza ed equilibrio, i punti più delicati e controversi, come la concezione messianica, il rapporto tra popolo e terra di Israele, l'osservanza dei precetti, tutt'altro che formalistica, come i cristiani sono indotti a credere da una errata interpretazione del pensiero paolino sui rapporti tra Legge e Grazia.

Nell'ultima parte del volume vi è un'ampia

sezione, dedicata al pensiero filosofico ebraico e alla mistica (qabbalà e chassidismo), in genere ignorati dalla cultura occidentale o noti solo in forma distorta, specie la qabbalà, ritenuta una forma di magia di bassa lega e quindi da relegarsi tra le superstizioni popolari, mentre invece si tratta di una profonda ricerca sulla natura di Dio e gli attributi divini, e del colossale sforzo che l'uomo compie quando tenta di superare l'abisso che da Dio lo separa.

Il volume si conclude con una panoramica aperta sui nuovi rapporti tra la chiesa e Israele, che presuppongono, da parte cristiana, una sostanziale revisione delle concezioni teologiche tradizionali, nate nel periodo patristico e giunte sostanzialmente immutate fino a noi.

A differenza dei consueti compendi e manuali che pretendono di dir tutto e poi sorvolano sulle effettive difficoltà, quest'introduzione si propone coraggiosamente di offrire al lettore attento una visione insospettata della realtà ebraica e di stimolarlo ad un ulteriore, costante sforzo di apprendimento personale.

Teresa Salzano

confronti

FONDAMENTALMENTE CONTRA...



Confronti: una copia lire 8.000; abbonamento
annuo lire 65.000;
(sostenitore lire 120.000 con libro in omaggio).
Versamento sul ccp 61288007
intestato a coop. Com Nuovi Tempi,
via Firenze 38, 00184 Roma.
Per informazioni: telefono 06-4820503,
fax 4827901, (indirizzo Internet:
[Http://hella.stm.it/market/sct/home.htm](http://hella.stm.it/market/sct/home.htm)).



Ricordando don Giampaolo Dussin, suicida per delusione!

Trovandoci tra amici, preti e laici, domenica 15/10/95, ci è venuto spontaneo riflettere sulla tragica conclusione della vita di don Giampaolo Dussin, suicida a 33 anni (Monastier 20/06/62, Arche di Trento 29/09/95), prete da pochi anni (ordinato il 19/5/90) e trasferito di recente dalla parrocchia San Vito e Modesto di Spinea (Ve) a quella di Santa Maria del Sile (Tv).

La solitudine immensa, la sua sofferenza fisica e psichica acuita dalla prospettiva di un distacco dall'ambiente e dalle persone, dove aveva acquisito una certa sicurezza, la difficoltà dei rapporti con gli altri preti, che gli aveva fatto chiedere di essere trasferito solo un anno fa, l'enorme fragilità personale di fronte alle conseguenze del dover ripartire in un ambiente molto diverso e ... tante altre cose, hanno fatto scattare questa decisione lucida e impazzita di togliersi la vita con il gas. In macchina, lontano da tutti, nella totale solitudine ha raggiunto un livello di decisionalità che forse non ha avuto in altri momenti e in altre circostanze. Ha lasciato scritto (notizia de *Il Gazzettino* del giorno 01/10/95): "Non ne posso più, tutti mi hanno abbandonato in questo momento di disperazione, anche la Chiesa. NEPPURE GLI AMICI PRETI MI SONO STATI VICINI".

Ci sono interrogativi gravi da porci come "amici preti", che vanno al di là della vicenda personale tragica e senza ritorno. Non basta concludere "preghiamo", senza dare alla preghiera uno spessore di responsabilizzazione, di analisi serena, ma approfondita, di ricerca dei mali, che portano a conclusioni così inaspettate e sconvolgenti. Non si arriva a tanto senza delle premesse, che mettono sotto verifica i rapporti, i metodi, i criteri di formazione, i modi di vivere la fede, la comunitarietà, la solidarietà tra generazioni, l'essere preti nella società di oggi, l'essere uomini adulti, capaci di far da riferimento per altri, nel cammino della fede.

Leggendo le dichiarazioni di intenti dei neoordinandi preti, tra cui quella di Giampaolo, si ha la sensazione che vengano tranquillamente

usati termini e concetti assoluti, senza fare i conti con la vita vissuta, con la realtà dura del vivere quotidiano, dove non ci sono spazi per doni di sé e doni della vita, detti a piena bocca e non valutati per i prezzi che costano e le esigenze di maturità e coerenza, di competenza e storia condivisa, che mettano in grado di svolgere servizi esigenti e pieni di scadenze. Non si dà a tutti una vita che non si possiede in proprio, che non si conosce e non si carica di storia e di contesti concreti. La presentazione spiritualistica del vivere, del lavoro, della conduzione di una famiglia, delle responsabilità di guidare una comunità o un gruppo, di far da riferimento per grandi e piccoli. Tutto ciò non è uno scherzo, come non è uno scherzo vivere le esigenze del Vangelo e dell'essere "popolo di Dio" insieme. Può essere gravemente responsabile una educazione che alimenta ideali impossibili o una visione angelicata della vita, tutta amore facile e gioie incommensurabili per gli eletti e i chiamati. La delusione del vivere può rivelarsi tragicamente frustrante ... fino al suicidio.

Inoltre, già negli anni sessanta nascevano le proteste per certi metodi di cambiamento di incarico di un prete, che avevano le caratteristiche di una letterina che arrivava per posta e con un bollo da 500 lire, dove ti ritrovavi con la dicitura: "Sarai in servizio dal giorno tale presso la parrocchia dove è urgente e attesa la tua presenza. Con tanti auguri di buon lavoro. Affettuosissimo nel Signore ..." e nel giro di una settimana o due dovevi spostarti da un angolo all'altro della diocesi, da Castelfranco a San Donà, da Montebelluna a Mirano... Sono contesti storici e sociali diversissimi dove ricominciare una vita e un inserimento, facendo finta, visto che era dato per scontato, di saper tutto e poter rispondere a tutti, leccandoti da solo le ferite delle amicizie interrotte, dei distacchi, delle cose imparate per nulla e fatte pagare alle varie comunità. Ora sembra che le cose non siano molto diverse: soprattutto se non si trovano tempi e persone che ascoltino, valutino, aiutino, accompagnino chi è più debole e più fragile. Non basta essere alla fine ai funerali, serve esserci preventivamente, nelle malattie e nelle solitudini, nelle canoniche e nei disagi dei



rapporti tra generazioni.

Ma qui arrischiamo di volere l'impossibile, se pensiamo che i cambiamenti di mentalità e di rapporti abbiano provenienza istituzionale o gerarchica, naturalmente attenta alla sua salvezza e alla sua conservazione, alle tradizioni e alla continuità. Serve far forza su se stessi e la propria liberazione, sulle leggi umanissime del rapporto padri/figli, giovani/anziani, dove la contestazione è elemento vitale e fa parte del crescere e dello sviluppo personale e comunitario. Non ci si deve lasciare schiacciare dalle esigenze dell'azienda, che per funzionare bene (anche l'azienda Chiesa) e per esigenze di mercato non può e non deve tener conto delle situazioni e richieste personali dei dipendenti e della loro realtà vissuta.

Qualcuno ha ventilato la necessità di una più forte sindacalizzazione dei preti, ma forse basterebbe una maggiore considerazione data al primato della coscienza e della libertà interiore, allo Spirito che sovrintende alle scelte e alla responsabilità. Anche l'efficienza autentica ha bisogno dello Spirito. Sappiamo bene che è fondamentale organizzarsi e muoversi insieme, poter far conto su amici e su veri compagni di strada, su gruppi e su altri che condividono la vita e le scelte, anche evangeliche. La solitudine è tragica e porta alla follia, soprattutto nei rapporti con le istituzioni di ogni tipo che hanno esigenze diverse da quelle delle persone. Don Giampaolo ha pagato con la vita l'ignoranza di queste leggi fondamentali. C'è spesso tra noi un'attitudine alla rassegnazione, all'accettazione silenziosa e succube, alla falsa obbedienza e al mugugno, che non va oltre i confini del sagrato, che alimenta un malessere e delle situazioni insopportabili che pesano soprattutto sui più sprovveduti e sui più fragili. Il Seminario e la formazione vanno chiamati in causa, perché parte da là una mentalità inculcata che confonde la volontà di Dio con valori e pesi imposti da uomini a altri uomini, che non hanno nulla di "spirituale" (cfr. Matteo 21).

Si creano persone con la mentalità individuale da protagonisti e da responsabili unici di troppe cose, che sono insieme politiche, sociali, economiche, educative, consolatorie, burocratiche... Quando si sa bene che ciò provoca inutile senso di superiorità sui laici, fiducia solo in se stessi e nelle proprie forze, incapacità di scelte di compe-

tenze, di ruoli. Urge andare per scelta verso un reale senso dei limiti e una capacità di collaborazione con tutti gli altri, specie i laici, per vincere una falsa onnipotenza che crea persone stressate e perennemente agitate ed esasperate dai tanti impegni e dal senso della indispensabilità "da telefonino", lontana dal "... dite: Siamo servi inutili!".

Forse abbiamo bisogno, visto il calo numerico delle ordinazioni sacerdotali e quello di incidenza sul cammino delle comunità parrocchiali, che sia lo Spirito a condurci alla reale inutilità e alla sparizione di un prete di questo tipo manageriale e "di potere", perché nascano comunità responsabili e si chiariscano i ruoli e le presenze.

Siamo stati chiamati a tacere e a pregare, ed è giusto, ma questo va fatto nella consapevolezza e nell'assunzione di responsabilità, per non rendere vana questa immensa sofferenza di lui, che paga anche tante nostre inadempienze, che nessuna preghiera può coprire.

Giancarlo Ruffato
segretario "preti di base" (TV)

A proposito di "Dio sconfitto"

Gentili Lucia e Luigi,

leggo nella presentazione di *Esodo* (3/1995) un invito a reagire al tema ("Salvami, Dio sconfitto"); reazione che in me ha assunto i termini in cui mi permetto di comunicartela, nell'intento di incrementare, come è possibile, una discussione interessante e centrale. Spero che la cosa sia utile in qualche modo (nota una continuità con le tematiche bonhoefferiane, a cui sono stata gentilmente invitata a collaborare) e vi auguro buon lavoro.

A che si riferiscono in ambito teologico termini come "sconfitta" o il suo contrario "vittoria"? Successo o insuccesso di un potere che interviene a cambiare il corso dei fatti nel mondo, a sostegno di qualcuno o contro qualche altro. In questo caso si tratterebbe di **motivi** per credere o non credere, cioè di un discorso apologetico che presume di passare dalla constatazione di fatti del mondo all'adesione ad una religione (cristianesimo), o comunque di servirsi di fatti per rafforzare questa adesione. Sia "vittoria" che "sconfitta"



possono funzionare apologeticamente, poiché la struttura del discorso è uguale e consiste nel consacrare alcuni fatti, resi occasione di diretto manifestarsi divino. "Se è accaduto questo, ciò dipende da un intervento o non intervento di Dio, che in tal modo si fa conoscere": per cui la vittoria dimostrerebbe la potenza, il dominio causale sui fatti e l'imperialismo morale sul bene; la sconfitta l'impotenza, un essere di Dio che rinuncia a sè e si annienta, per far spazio al mondo.

L'errore di questo discorso, mi sembra, sta nel confondere due ordini di realtà e di linguaggio. I fatti del mondo (studiati secondo schemi ipotetico-deduttivi, o probabilistici, o altri) e le esperienze di senso che ne possono derivare e che vi si applicano progettualmente, attengono al piano conoscitivo e razionale, cioè hanno a che fare con categorie in qualche modo a noi appartenenti o comunque controllabili; l'esperienza e il linguaggio biblico, invece (tutto il discorso è nell'ambito di questa cultura e non può essere semplicemente esteso ad altre), riguardano fatti che, avvenuti ad uomini nel mondo e nella storia, non rientrano nell'attesa verosimile, nella comprensibilità razionale e nelle categorie disponibili. Rapporto ad uno che si presenta, senza essere atteso, ma che inspiegabilmente si aggiunge all'arco delle possibilità e delle attese. Esperienza **indicata** nelle parole di uomini coinvolti, che inspiegabilmente, ma effettivamente si fanno portatori di una Parola diversa dalla loro: profeti

d'Israele e poi Gesù di Nazareth nelle testimonianze evangeliche. Effettivamente: si tratta di constatare via via, talvolta solo nel ricordo; inspiegabilmente: è la possibilità di essere liberi di fronte ad una richiesta non esclusiva, non dominante.

Potere e impotenza, sconfitta e vittoria mi sembrano immagini inadeguate, fuorvianti per alludere alla storia dell'osservanza ebraica e della fede cristiana: esse presuppongono o ritengono possibile una conoscenza - una definizione o qualificazione - di colui che s'incontra (nella Parola), mentre ne possiamo sapere qualcosa solo attraverso e nell'incontro; in effetti è molto diverso presupporre la "divinità" della figura soggetta alla sconfitta (sconfitta in qualche modo perciò superata in partenza), dal riconoscere che uno sconfitto è ancora un interlocutore in grado di farsi sentire.

E' vero che l'orante semplicemente chiede aiuto nelle difficoltà e lamenta abbandono in esse, ma ciò rientra nel rapporto di confidenza-promessa (inerente all'attesa messianica, reale ma non disponibile), non nella verificabilità del risultato: linguaggio di relazione, non di conoscenza. Alla realtà e alla prassi vien dato senso da quel rapporto, senza disconoscere i limiti invalicabili della realtà del mondo, ma anche il senso di una prassi che guarda a "cieli nuovi e terre nuove".

M. Cristina Laurenzi



Prepariamo il prossimo numero

Con questa nuova 'rubrica' apriamo una pista per sviluppare la partecipazione dei lettori al nostro percorso di ricerca, accumulato numero per numero, incontro per incontro, rendendo esplicite alcune tappe di costruzione della parte monografica. Presentiamo infatti la scheda che illustra motivazioni e interrogativi 'consegnati' a collaboratori ed 'esperti', che invitiamo a scrivere gli interventi della 'monografia' in cantiere.

Vorremmo che tale 'rete' si ampliasse e che anche i lettori-non collaboratori partecipassero a questa 'costruzione', inviando riflessioni, indicazioni, suggerimenti: che comunque si sentissero partecipi di un cammino comune, meglio, di una costruzione/scambio di attrezzi, di strumenti per affrontare il proprio Esodo, possibilmente non da soli.

1. Il n. 2/96 di **Esodo** avrà per tema monografico una celebre frase di Heidegger: **"Solo un Dio ci può salvare"**. Vorremmo, nel numero in cantiere, presentare qualche elemento dei possibili e diversi percorsi che sembrano oggi arrivare a questa medesima conclusione. Vorremmo riuscire a capire quali forme e modalità, quali contenuti questa invocazione assume, considerando che la stessa esistenza di una domanda di salvezza può non essere scontata.

Nostra ipotesi è che oggi la domanda di salvezza sia espressione di un 'sentimento' diffuso nella nostra società, come reazione alla paura e all'insicurezza dopo il crollo di molte speranze e di molti 'muri', su cui si fondavano identità forti e prospettive certe per il futuro.

Quale sia questo 'Dio' e in cosa consista la 'salvezza' sono però concetti indefiniti, appunto dei sentimenti. Finita anche la fase della 'morte di Dio', in cui la salvezza era totalmente secolarizzata e l'uomo si pensava artefice della propria storia, della stessa possibilità di cambiare-migliorare se stesso (di 'salvarsi'), ciascuno di noi si sta affidando a proprie divinità protettrici, individuali o di gruppo, con un *bricolage* di religioni e culture, idoli e speranze.

Possiamo partire da qui? Da questa individuale fatica, spesso senza spazi e possibilità di comunicazione, per confrontare i personali frammenti di esperienza e di riflessione tra di loro e con le tradizioni storiche, i filoni di ricerca, con i luoghi e le forme, i gesti e i tempi in cui questa domanda di salvezza si è diversamente sedimentata? Quali sono caduti? Ne sono emersi di nuovi?

2. Il numero, che dovrebbe preparare il seminario di quest'anno, potrebbe articolarsi così:

PARTE PRIMA: Itinerari di salvezza (da che cosa essere salvati, cosa e chi salvare, che cosa e chi salva?), in cui la testimonianza personale sia anche oggettivata con riferimenti utilizzabili da tutti i lettori (testi, autori, figure e fatti storici).

PARTE SECONDA: I luoghi, gli oggetti, le opere, i tempi, le fedeltà della salvezza.

PARTE TERZA: Alcuni autori/testi che hanno messo a tema la salvezza.

PARTE QUARTA: Un breve dizionarietto con le definizioni di salvezza nelle religioni storiche, nel dibattito culturale, nell'uso comune.

Collettivo redazionale:

Giuditta Bearzatto, Carlo Beraldo, Carlo Bolpin,
Giorgio Corradini, Gianni Manziega, Luigi
Meggiato, Carlo Rubini, Lucia Scrivani

Collaboratori:

Giovanni Benzoni, Michele Bertaglia, Roberto
Berton, Gianfranco Bettin, Paolo Betriolo, Aldo
Bodrato, Massimo Cacciari, Mario Cantilena,
Gabriella Cecchetto, Lucio Corrella, Massimo
Donà, Gianni Fazzini, Marisa Furlan, Alberto
Gallas, Filippo Gentiloni, Paolo Inguanotto,
Anna Lona, Roberto Lovadina, Franco Macchi,
Franco Magnoler, Arduino Salatin, Sergio
Tagliacozzo, Giovanni Trabucco, Giovanni Vian

ESODO

N. 1 gennaio - marzo 1996

Autorizzazione del Tribunale
di Venezia n. 697 del 26-11-1981

Amministrazione:
Claudio Bertato, Daniele Comiati,
Nicola Lombardi, Franco Vianello

Redazione, Amministrazione, Pubblicità:
c/o Gianni Manziega
V.le Garibaldi, 117
30174 Venezia - Mestre
tel. e fax 041/5346328

Direttore responsabile: Carlo Rubini

Direttore di Redazione: Gianni Manziega

Abbonamenti:
Ordinario L. 30.000
Enti, Associazioni L. 60.000

C.C.P. n. 10774305 intestato a:

Esodo
C.P. 4066 - 30170 Venezia - Marghera

Tipografia PISTELLATO
Via L. Galvani, 3 - Zona Industriale
30175 Marghera - Venezia
tel. 041/937161



Associato
all'Unione Stampa
Periodica italiana

L. 8.000
(IVA comp.)